

# Att filosofera om religion

## Mot en fördjupad debatt kring filosofiska religionsförståelser

ULF ZACKARIASSON

*Ulf Zackariasson är teologie doktor vid Uppsala universitet, och arbetar som førsteamanuensis i filosofi vid Høgskolen i Agder, Kristiansand.*

### Inledning

Religionsfilosofins uppgift är av hävd att behandla filosofiska problem som det mänskliga fenomenet religion i dess olika manifestationer aktualiserar.<sup>1</sup> Inte minst ges frågan om Gud existerar stort utrymme, och är ett stående inslag i grundkurser i ämnet. Mer sällan ägnas någon större uppmärksamhet åt frågan om hur man filosofiskt bör *förstå* det religiösa anspråket att Gud existerar. Wittgensteininspirerade filosofer som D. Z. Phillips och Stefan Eriksson, som kritiserar de vedertagna sätten att tänka och argumentera kring Guds existens, avfärdas ofta med hänvisningar till religiös praxis eller troendes egna uppfattningar om religiös praxis, utan någon större reflektion över hur hållbar denna argumentation verkligen är. Förslag till genuint utbyte förekommer sällan ens i de böcker där motsättningarna uppmärksammas.<sup>2</sup>

Den ovilja många religionsfilosofer visar mot att problematisera sina egna förutsättningar liksom argumenten för dem, ser jag som mycket problematisk. Dels avhänder religionsfilosofer sig möjligheten att genom kritisk dialog utveckla och berika sitt eget tänkande. Dels, och utöver detta specifikt religionsfilosofiska pris, så betyder det att religionsfilosofer misslyckas med att utföra vad jag ser som en mycket viktig uppgift i förhållande till religionsvetenskapen lik-

som samhället i stort: att uppmuntra till teoretisk reflektion, till att ständigt tränga djupare och ifrågasätta egna och andras förutsättningar vare sig det gäller forskning eller offentlig diskussion.

För att något råda bot på denna problematiska tendens vill jag i artikeln ge ett förslag på hur en fördjupad kritisk debatt kan föras. För detta ändamål skall jag introducera begreppet «filosofisk religionsförståelse» som en beteckning på olika sätt att filosofiskt uppfatta och behandla religion, och föreslå att den fördjupade debatt jag efterlyser med fördel kan förstås som en debatt mellan olika filosofiska religionsförståelser. I sammanhanget skiljer jag mellan frågan om en bestämd filosofisk religionsförståelse är *adekvat* och frågan om den är *god*. Den hittills förda debatten har koncentrerats på adekvansfrågan. Jag argumenterar dock för att diskussionen av adekvans måste kompletteras med en diskussion om hur goda olika filosofiska religionsförståelser är. Framförallt kommer jag att föreslå att debatten tydligare behöver integrera frågor om *hållbarhet* och *fruktbarhet*. En på detta sätt fördjupad debatt berikar alltså inte bara religionsfilosofin; i lika hög grad förbättrar den våra möjligheter att som religionsfilosofer bidra till kritisk reflektion också i andra sammanhang. Häri, snarare än i något bestämt utfall, ligger det främsta värdet av en fördjupad debatt.

Även om jag i artikeln talar om religion *in abstracto* kommer jag att begränsa uppmärksamheten till västerländsk religionsfilosofi som i huvudsak opererar med ett judisk-kristet *teistiskt* gudsbegrepp. Avgränsningen beror delvis på min egen okunskap om andra former för religions-

<sup>1</sup> En bestämning man till exempel kan finna på ämnet religionsfilosofis vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, hemsida.

<sup>2</sup> Ett bra exempel är Peter Vardys introduktionsbok *The Puzzle of God* (Vardy 1999).

filosofi, men främst på att det är detta gudsbegrepp som stått i centrum för de filosofer jag diskuterar här.

## Filosofiska religionsförståelser

Vad har vi då för användning av begreppet «filosofiska religionsförståelser»? Jag menar att det främst kan hjälpa oss bättre förstå och utveckla vissa religionsfilosofiska debatter. Låt mig illustrera genom att jämföra två meningsskiljaktigheter, den ena mellan Richard Swinburne och J. L. Mackie, den andra mellan samme Swinburne och D. Z. Phillips.

I *The Existence of God* gör Richard Swinburne ett av de mest ambitiösa försöken hittills att etablera att tro på Gud är rationell. Efter att ha värderat all tillgänglig relevant evidens (såsom olika argument för Guds existens, förekomsten av under och religiösa erfarenheter med mera), drar han slutsatsen att sannolikheten för Guds existens är högre än 0.5 (dvs. 50 %). Därmed är också tro på Gud mer rationell än ateism. (Swinburne 1979, särskilt kap. 1 & 14) J. L. Mackie replikerar i *The Miracle of Theism* att Swinburne varit på tok för optimistisk: en realistisk värdering av föreliggande evidens placerar sannolikheten för Guds existens så lågt att ateism är den enda intellektuellt hederliga hållningen till religion. (Mackie 1982)

En helt annan kritik av Swinburne kommer från D. Z. Phillips. Till skillnad från Mackie anklagar inte Phillips Swinburne för att ha missbedömt sannolikheten för Guds existens. Hans anklagelse är allvarligare än så: han beskyller Swinburne (och Mackie) för att *förvanska* religiös tro. Phillips, som inspirerats av Ludwig Wittgensteins tänkande, skriver i direkt polemik mot Swinburnes filosofi:

To ask whether God exists or not is not to ask a theoretical question. If it is to mean anything at all, it is to wonder about praising and praying; it is to wonder whether there is anything at all in that. (Phillips 1976, s. 181)

Med detta vill Phillips visa att frågan om tro kontra otro inte kan avgöras genom att man tar ett religiöst uttryck som «Gud existerar» ur sitt

sammanhang och underkastar det en filosofisk prövning, eftersom det är just i det religiösa sammanhanget som uttrycket har, och kan ha, mening. (Phillips 2000, s. 15) Meningen visas i de sätt uttrycket används i religiös praxis. Swinburne däremot, ser enligt Phillips valet mellan tro och ateism som en teoretisk fråga, och trons rationalitet måste säkerställas filosofiskt innan typiskt religiösa aktiviteter som lovsång och bön kan ha någon poäng.<sup>3</sup> Mot detta invänder Phillips att det i själva verket är religiös praxis som är primär. Något förenklat kan man säga att vi ber inte för att vi tror på Gud, utan vi tror på Gud för att vi ber — för att vi i vissa situationer (till exempel livsfara) reagerar med bland annat en bedjande och överlämnande attityd. Utan sådana reaktioner, som Stefan Eriksson i Wittgensteins efterföljd kallar *primitiva*, skulle religion aldrig kunna gripa människor på det sätt den gör. Bön, fruktan och lovprisning springer ur sådana primitiva reaktioner som är direkta responser på situationer vi möter, och tillsammans konstituerar dessa reaktioner en religiös hållning.<sup>4</sup> (Eriksson 1998a, s. 188f) Reaktiönerna är varken rationella eller irationella; de är bara där, som mönster i livets väv.

Man kan invända att Phillips och Eriksson beskriver religionernas genesis, men att detta är irrelevant för rationalitetsfrågan. Även om religion uppkommit som resultat av primitiva reaktioner så kan man ju tänka sig att religiösa anspråk bör testas på samma sätt som vi testar andra kunskapsanspråk. Men som vi sett är dessa filosofer av motsatt uppfattning, eftersom de menar att vi endast kan förstå meningen i religiösa handlingar och uttryck genom att studera dem i sitt sammanhang, och därmed i förhållande till de reaktioner de vuxit fram ur. Det är då vi kan förstå den särskilda karaktären hos religiösa kunskapsanspråk. Debatten mellan Mackie och Swinburne bör därför inte intressera

<sup>3</sup> «Innan» används här i en logisk mening, så att rättfärdigandet av tron skall göras på grunder som inte redan förutsätter trons sanning, vilket aktiviteter som bön och lovsång tänks göra.

<sup>4</sup> Begreppet primitiv kan, men behöver inte, betyda att reaktionen är instinktiv. Det kan lika gärna vara fråga om att reaktionen är primitiv i en logisk mening, så att den inte föregås av några resonemang.

religiösa människor, för den tro de träter om är, enligt Wittgensteininspirerade filosofer, inte den tro vi finner i religiös praxis.

Jag vill främst dra uppmärksamheten till olikheterna mellan dessa två meningsskiljaktigheter. Swinburne och Mackie är rörande överens om hur religiös tro bör uppfattas och värderas filosofiskt. De gör dock relativt olika värderingar av det de båda räknar som relevant evidens. Oenigheten föreligger alltså innanför en grundläggande enighet. Mellan Swinburne och Phillips finner vi betydligt mindre delad mark. Här rör oenigheten fundamentala frågor om hur religiös tro skall förstås filosofiskt och vad det innebär att påstå att Gud existerar. Med min terminologi kan man säga att Swinburne och Mackie delar en filosofisk religionsförståelse, medan Swinburne och Phillips företräder två olika religionsförståelser, alltså två olika sätt att filosofera om religion. Det är den senare typen av oenighet som gör talet om filosofiska religionsförståelser motiverat. Låt oss nu se lite närmare på detta begrepp.

Förståelse har alltid ett objekt i meningen att det är *något* vi söker förstå. För att kunna formulera och behandla filosofiska frågor som aktualiseras av religion i en filosofisk kontext, är det nödvändigt att ha en uppfattning om vilken sorts fenomen religion är. Det är sådana mer eller mindre artikulerade uppfattningar som jag vill kalla filosofiska religionsförståelser. Men varifrån kommer de och hur tar de form?

Utifrån det ovan sagda verkar det bästa sättet att nå fram till en adekvat filosofisk religionsförståelse vara att förutsättningslöst analysera mening för mening i det religiösa språket, och klargöra olika kunskapsanspråken ett i taget, så att vi induktivt bygger en rättvisande bild av religion. Men jag betvivlar att en sådan verksamhet skall kallas förutsättningslös. Vi har redan sett att det inte är självklart hur religiösa kunskapsanspråk bör uppfattas filosofiskt. Låt mig istället föreslå att i dylika analyser ingår redan mer grundläggande uppfattningar om religion som komponent i analysen. Utvecklandet av filosofiska religionsförståelser kan därmed ses som en tolkande aktivitet, där en helhet tar form i dynamiskt samspel med delarna på ett sådant sätt att varken helheten eller delarna föreligger innan analysen börjar. Olika utgångspunkter eller

«tolkningsnycklar» resulterar i att helheterna skiljer sig, trots att vi i grunden behandlar samma mänskliga fenomen. Det betyder också att vi kommer att ha olika uppfattningar om vad filosofins uppgift är i förhållande till religion, vad det kan innebära att tänka kritiskt om religion, och så vidare. Eftersom filosofin av tradition tar sig an frågor om mening och kunskap, är det naturligt att filosofiska religionsförståelser främst kommer att skilja sig åt med avseende på hur religiösa utsagor, kanske främst kunskapsanspråk, skall förstås och värderas. Vad kan en kristen som säger sig veta att hennes frälsare lever mena med det? Hur kan påståendet prövas kritiskt? Det är i vart fall sådana skillnader mellan olika filosofiska religionsförståelser som intresserar mig här.

Jag tänker inte argumentera för att filosofiska religionsförståelser uppkommit under någon bestämd tid i historien eller inlåta mig på spekulation om orsakerna till varför de ser ut som de gör. Det faktiska förloppet är, vill jag påstå, av underordnad betydelse. Begreppets användbarhet som heuristiskt hjälpmedel avgörs av om den bild som tecknas med dess hjälp gör den samtida religionsfilosofiska situationen rättvisa, och av om det kan ge uppslag till fruktbara sätt att förbättra situationen.

Sammanfattningsvis vill jag alltså använda begreppet «filosofisk religionsförståelse» för att referera till olika sätt att filosofiskt förstå religion, och därmed olika sätt att formulera, behandla och besvara filosofiska frågor som det mänskliga fenomenet religion aktualiserar. Förståelse ses ofta som något subjektivt, och närmast som en mental aktivitet. Jag vill dock använda begreppet i en vidare mening, där förståelse inbegriper vissa färdigheter, till exempel färdigheter som att formulera och behandla problem. En filosofisk religionsförståelse är alltså inte i första hand något mentalt fenomen, utan lika mycket ett sätt att tänka och arbeta religionsfilosofiskt.

Vad är speciellt med *filosofiska* religionsförståelser? Till stor del är det förstås en fråga om kontext: religionsfilosofin koncentrerar sig som nämnt på frågor om mening, kunskap och sanning, och behandlar dem med bestämda begrepp och metoder. Avgränsningen är förstås vag, men en viss vaghet är påkallad. En religionsfilosof

som ställer frågor om kunskap sysslar i grund och botten med samma frågor som ibland aktualiseras för troende, agnostiker och ateister. Utan anknytning till konkreta problem skulle filosofi näppeligen intressera någon. Men till en deskriptiv avgränsning vill jag foga en normativ: filosofisk reflektion *går längre än annan reflektion i strävan att medvetandegöra och problematisera egna och andras förutsättningar och därigenom göra oss uppmärksamma på problem och möjligheter vi tidigare förbiset*. Denna strävan kommer inte bara religionsfilosofin till godo, utan är en viktig lärdom också i andra sammanhang. Med tanke på denna viktiga funktion blir den relativa frånvaron av kritisk diskussion av filosofiska religionsförståelser än mer besvärande.

Min avgränsning av filosofiska religionsförståelser är alltså delvis grundad i en normativ uppfattning om filosofins uppgifter och vad som utmärker god filosofi. För att särskilja denna aspekt av filosofiska religionsförståelser kommer jag att kalla filosofiska religionsförståelser där en medveten och problematiserande attityd gentemot egna och andras förutsättningar ingår, *goda*. I detta ligger också en beredskap att utveckla religionsförståelsen när detta är påkallat. Man bör alltså hålla isär frågan om en filosofisk religionsförståelse är adekvat (ger en rättvisande bild av fenomenet religion) från frågan om den är god (intar en problematiserande attityd till egna och andras filosofiska förutsättningar). Det är fullt möjligt att en filosofisk religionsförståelse kan vara adekvat utan att vara god, och vice versa.

Från min karakteristik av god filosofi följer att kritisk diskussion av filosofiska religionsförståelser borde vara en naturlig del av den religionsfilosofiska vardagen. Tyvärr är det inte så, och när frågan väl tas upp begränsas den ofta till adekvansfrågan. Som jag skall försöka visa i nästa avsnitt är detta inte tillräckligt. Innan dess bör jag dock säga något om begreppet «realism». Debatten mellan realister och deras olika motståndare är snårig. Jag skall undvika den så långt det går. För mina syften räcker följande enkla avgränsning: i en realistisk filosofisk religionsförståelse förstås det religiösa anspråket att Gud existerar som ett påstående om att det i en transcendent sfär finns en varelse med de egen-

skaper vi tillskriver Gud. Oavsett religionens genesis anses detta vara den filosofiskt mest intressanta kärnan i monoteistisk religion. Begreppet «existera» används enligt realister på i huvudsak samma sätt i religion som i till exempel vardagsliv och vetenskap. Därför är bland annat naturlig teologi en viktig resurs i försvaret av religionens rationella status. Det är främst dessa uppfattningar som wittgensteininspireerade filosofer kritiserar.<sup>5</sup> Den alternativa religionsförståelse de företräder kommer jag att utveckla i den mån det behövs genom artikeln. Däremot undviker jag de olika former av icke-realism och antirealism som också figurerar i religionsfilosofin.<sup>6</sup>

## Debatten om adekvans

Janet Martin Soskice tar i sin inflytelserika *Metaphor and Religious Language* ställning för en realistisk filosofisk religionsförståelse, och hävdar i sammanhanget att den kristna traditionen genom historien varit «inherently realist» i det avseendet att den har tillskrivit Gud en självständig existens som Phillips med flera enligt Soskice inte tillerkänner Gud. (Soskice 1985, s. 107)<sup>7</sup> Traditionens företrädare, liksom auktoritativa tolkningar av traditionen, går alltså i realistisk riktning. Karakteristiker som avvisar denna realistiska riktning är därmed inadekvata.

Det är värt att märka att Soskices argument presenteras som en respons på olika former av antirealism och revisionism som menar att kristna bör ge upp traditionella sätt att tala och tänka om Gud. Och det är klart att Soskice har rätt i den meningen att kristen tradition utmärks

<sup>5</sup> Filosofer skiljer ibland mellan olika former av realism, där den metafysiska realismen kontrasteras med till exempel pragmatisk eller non-metafysisk realism. Jag kommer dock att koncentrera uppmärksamheten på metafysisk realism eftersom det är den som wittgensteinska filosofer tagit avstånd från.

<sup>6</sup> Phillips har tydligt distanserat sig från olika former av antirealism eftersom han menar att de i grund och botten sitter fast i samma sorts felaktigheter som en realistisk filosofisk religionsförståelse.

<sup>7</sup> Det är värt att märka att Soskice i andra sammanhang visat på behovet av bland annat en feministisk kritik av kristendomen, som i Soskice 1995.

av en tro att Gud är verklig och inget fantasifoster. Men det innebär knappast att den endast låter sig förena med en realistisk filosofisk religionsförståelse. Till exempel hävdar Peder Thalén, som liksom Eriksson influerats av Wittgenstein, att det inte alls är klart att Martin Luther, som han studerat, företrädde någon realistisk filosofisk religionsförståelse, eller att en sådan ligger underförstådd i hans tänkande. (Thalén 1994) Thalén använder som bekant sin Luther-tolkning i ett angrepp på Ingemar Hedenius välkända kristendomskritik, men den misstänkliggör samtidigt Soskices tanke att den kristna traditionen själv innehåller eller åtminstone implicerar en realistisk filosofisk religionsförståelse.

Thaléns resultat är ifrågasatta. Jag skall inte gå in i den vidare debatten här, utan nöja mig med att konstatera att det är vanskligt att komma med generella påståenden om en hel religiös tradition. Jag tror framförallt att det inte är givet att den realism Soskice finner i den kristna traditionen bara kan ges en enda filosofisk utformning, något jag skall återkomma till.

Låt mig istället se på mer nutidsinriktade och individ- och praxisorienterade argument. Mikael Stenmark är en av flera religionsfilosofer som utvecklat en kritik som istället bygger på traditionens medlemmar. I en analys av Phillips' tänkande drar Stenmark slutsatsen att enligt Phillips uttrycker religiösa trosföreställningar inte några faktiska element, det vill säga någon uppfattning om hur verkligheten är oberoende av oss. Mot Phillips riktar Stenmark följande invändning: «is there any reason to think that in general [religious beliefs] contain no factual element at all? Phenomenologically speaking, it seems as if ordinary religious believers typically think and talk as though religious beliefs were a kind of factual beliefs.» (Stenmark 1995, s. 321) Liknande kritik hittar vi hos bland andra William Wainwright, Ulf Jonsson och William Abraham. (Wainwright 1999, Jonsson 2004, s. 197, Abraham 1985, s. 17) Gemensamt för kritikerna är uppfattningen att Phillips ger en non-kognitivistisk tolkning av religiösa kunskapsanspråk, medan det verkar som om troende själva verkar uppfatta dem kognitivistiskt. Kognitivistisk betyder här att kunskapsanspråk refererar till sakförhållanden i en oberoende verklig-

het, och non-kognitivism betyder alltså att förneka detta. Phillips ger därmed en normativ snarare än deskriptiv analys av religiös tro, alltså inte en analys av hur den ser ut idag, utan hur den borde se ut. I detta avseende är den därmed inadekvat.

Kritikerna griper här tillbaka på en intuitivt trovärdig och vida accepterad bestämning av adekvans som en funktion av hur väl en filosofisk religionsförståelse stämmer överens med religiös praxis själv, inte minst av hur väl troende känner igen den filosofiska karakteristiken av religion. Med David Ciochhis ord: «a position is religiously adequate to the degree that it comports with the common beliefs and practices of ordinary believers.» (Ciochi 2002, s. 47) Begreppet «ordinary believers», som jag fortsättningsvis översätter till «vanliga troende», har inga nedlåtande associationer, utan är snarare en beteckning på religiositet som inte påverkats av det teologiska nytänkande vi under 1900-talet finner hos till exempel Rudolf Bultmann och Paul Tillich (Stenmark använder i ett annat sammanhang begreppet «traditionella troende»). (Stenmark 2003) Vanliga troende har en mer traditionell form av tro, men inte för att de skulle vara obildade eller ointelligenta. Den mest sofistikerade filosof kan också räkna sig som «vanlig troende» i denna mening.

Hos dessa filosofer hänvisas alltså dels till religiösa människors egen uppfattning om sin tro och religiös praxis, dels till religiös praxis själv. Denna distinktion är förstås vag, men samtidigt outhärlig om vi vill förstå dem som avvisar en realistisk filosofisk religionsförståelse. En grov tredelning kan kanske göras genom att skilja mellan olika nivåer av reflektion och bruk av bestämda begreppsapparater. Anta att vi frågar en troende varför hon just bad till Gud. Hon kanske svarar: «för att uppleva gemenskap med min skapare». Detta yttrande kan sägas höra till praxisen själv, och vi vill nog säga att en person som inte kan ge det svaret (eller ett liknande) besitter en ofullständig kunskap om religiös praxis. Men anta att vi inte nöjer oss med det första svaret, utan frågar vad det innebär att söka gemenskap med sin skapare. Vi kanske får ett svar i termer av hur själen och Gud får kontakt med varandra i ett inre möte, en kontakt som kan erfaras som en känsla av gemenskap. Detta är ett möte av något

okroppsligt i den skapade med dess okroppsliga skapare. Här är gränsdragningen svår, men jag är benägen att säga att vid den här punkten rör vi oss från praxis in på uppfattning om praxis. Vi handlar inte längre, utan reflekterar över det vi tänker, gör och säger i praxis. Det utgör ett slags ganska vardaglig reflektion över de handlingar och yttranden vi finner i den religiösa praxisen. Men samtidigt krävs inte någon extrem grad av sofistikerad eller tillgång till en komplicerad teologisk begreppsapparat för att kunna formulera dessa uppfattningar — minns att fokus här ligger på det som i sammanhanget kallas «vanliga troende». Exakt var övergången från praxis till uppfattning om praxis ligger är nog omöjligt att avgöra, och man kan gott tänka sig att göra den på andra sätt; vi har att göra med en glidande skala här. I förhållande till både praxis och uppfattning om praxis kan man sedan se filosofiska karakteristiker som något som ämnar göra både praxis och troendes uppfattningar om praxis rättvisa. Jag tänker mig alltså att praxis och uppfattningar om praxis för det första går att skilja från varandra, och för det andra inte i sig själva utgör några filosofiska religionsförståelser, utan är det material vi arbetar med i utvecklandet av dem.<sup>8</sup>

Kritikerna av Phillips vill alltså säga något i denna stil: religiösa människor är auktoriteter på hur deras egen tro bör uppfattas filosofiskt. I valet mellan en realistisk filosofisk religionsförståelse och ett avvisande av den skulle de flesta välja realismen, eftersom de uppfattar att tron har ett kognitivt inslag. Icke-kognitivistiska filosofiska religionsförståelser framstår i bästa fall som normativa rekonstruktionsförslag.

Mot detta argument kan tre relaterade invändningar resas. För det första kan man fråga

<sup>8</sup> De invändningar jag diskuterar nedan får olika form beroende på hur man gör denna uppdelning, och deras inbördes vikt kan skilja sig något. Däremot ser jag ingen anledning att tro att andra sätt att göra uppdelningen praxis/uppfattning om praxis/filosofisk religionsförståelse skulle ha någon större betydelse för vare sig vår värdering av argumentet mot en wittgensteinsk filosofisk religionsförståelse eller invändningarna mot argumentet. Oavsett hur uppdelningen görs tror jag det är viktigt att filosofer tar ansvar för sin filosofiska analys av praxis och vanliga troendes uppfattning om praxis.

sig om troendes egna uppfattningar om religion är oberoende av de uppfattningar som formas och förs fram inom religionsfilosofin. Är de inte det, kan de knappast ge oberoende stöd för en realistisk filosofisk religionsförståelse. (Fortfarande kan man dock mena att de faktiskt stödjer en realistisk filosofisk religionsförståelse genom att harmoniera med den.) För det andra är det inte givet att troende är immuna mot missförstånd av den religiösa praxis de deltar i. Skulle vi, frågar Phillips, vilja avgöra filosofiska frågor inom exempelvis medvetandefilosofin genom att fråga människor vad de egentligen gör när de tänker? Den som bedriver filosofi på det sättet förskjuter ansvaret för den filosofiska analysen till andra. De personer vi tillfrågar tvingas engagera sig i «a kind of philosophical speculation which may or may not be confused». Med andra ord: bara för att en person kan tänka betyder inte det att hon kan besvara medvetandefilosofins olika frågor om vad det är att tänka. I så fall vore ju medvetandefilosofi överflödigt! Samma sak kan gälla för religiös praxis, vilket enligt Phillips betyder att filosofiska frågor inte kan avgöras av gallupundersökningar (Phillips 2000, s. 41).

För det tredje kan man fråga sig om vanliga troende är klara över vilka alternativ de väljer mellan. Ofta uppfattas ett avvisande av realismen som ett avvisande av centrala religiösa doktriner. Det beror sannolikt på det stora genomslag som karakteristiken av Phillips och andra wittgensteininspirerade filosofer som non-kognitivisterna fått. En student sade vid ett tillfälle till mig att hon endast kunde acceptera en realistisk filosofisk religionsförståelse eftersom hon var fullt och fast övertygad om att Gud uppenbarat sig i Jesus Kristus. Jag vill inte förlöjliga henne, men bara påpeka att i hennes ställningstagande flyter de nivåer jag sökt särskilja samman så att religiös praxis verkar helt beroende av en realistisk filosofisk religionsförståelse. Det är en felaktig uppfattning. Phillips menar ingalunda att hans filosofi implicerar att kristna bör sluta hävda att Gud uppenbarat sig i Kristus. Han vill komma tillrätta med vissa filosofiska tolkningar av hur religiösa anspråk av detta slag skall förstås genom att visa tillbaka på hur de används i religiös praxis (se till exempel Eriksson 1998b). Men han påpekar också att även vanliga troende

kan bli så tillvanda till ett pseudovetenskapligt sätt att uppfatta tro att de kommer att betrakta detta som en essentiell del av den. Filosofins uppgift kan då enligt Phillips vara att på ett terapeutiskt sätt frigöra dem från sådana missuppfattningar (Phillips 1965, s. 2f.).

Det är värt att märka att så som uppdelningen mellan praxis, uppfattning om praxis och filosofisk religionsförståelse gjorts här, så är Phillips poäng att vanliga troende kan vara förvirrade och missta sig främst med avseende på hur deras uppfattningar skall förstås filosofiskt. Men han verkar också mena att en bestämd filosofisk religionsförståelse kan påverka våra uppfattningar om praxis så att dessa blir förvirrade också i förhållande till religiös praxis (att vi därmed får en förvanskad uppfattning om vad vi egentligen gör i religiös praxis). Det är den första poängen som har störst betydelse för resonemanget här, men det är värt att hålla också den andra i minnet.

Det som gör kommunikation så vansklig här är att ur en realistisk synvinkel, så är Phillips utan tvekan non-kognitivist. Därmed är hans position inadekvat. Men utifrån en alternativ uppfattning om vad som skall menas med «kognitivism» blir bedömningen en annan. Så Phillips bör knappast betraktas som non-kognitivist utifrån sin egen filosofiska religionsförståelse. Därmed blir också argument baserade på troendes egna uppfattningar försvagade, för ofta nog är de, som nämnt, kanske inte klara över vad det är de väljer mellan. Ofta förstås valet som ett val mellan kognitivism och non-kognitivism i en realistisk mening, och inte ett val mellan (exempelvis) olika former av kognitivism, som skulle vara mer rättvist, men också svårare. Vidare är det, utifrån Phillips' perspektiv, fullt möjligt att det finns en diskrepans mellan religiösa människors praxis och deras uppfattning om praxis (speciellt med avseende på i vilken mening praxis är kognitiv), en diskrepans som modern religionsfilosofi kan ha varit med om att skapa. I vart fall är den moderna religionsfilosofins nuvarande form, enligt Phillips, ett tecken på att en sådan diskrepans existerar.

Invändningarna kan förstås ifrågasättas. Och självklart är de inte konklusiva i meningen att den realistiska filosofiska religionsförståelsen komprometteras. Snarare visar de att adekvans-

debatten är mer komplicerad och mindre förutsättningslös än vi normalt tänker oss, genom att peka på att troendes uppfattningar om praxis kan vara förvirrade och/eller att valet mellan filosofiska religionsförståelser inte är så enkelt som ett val mellan kognitivism och non-kognitivism i en realistisk mening.

Frågan är om detta betyder att troendes egna uppfattningar helt kan lämnas därhän i utvecklingen och värderingen av filosofiska religionsförståelser. Jag tror inte det. De är trots allt del av det mänskliga fenomenet religion som vi känner det, och oavsett om man vill använda dem som stöd, eller påstå att de kan vara delvis förvirrade, så måste man förhålla sig till dem. Jag vill föreslå att filosofiska religionsförståelser måste förhålla sig till, men behöver ej helt harmoniera med, troendes uppfattningar om religiös praxis. En filosofisk religionsförståelse behöver kunna sätta in dem i ett *förklarande ramverk*<sup>9</sup> som hjälper oss förstå deras relation till praxis, och, om man anser dem förvirrade, vari förvirringen består. Jag ser ett förklarande ramverk av denna typ som en viktig del av filosofiska religionsförståelser. Det är något sådant Phillips presenterar när han i olika sammanhang vill visa oss hur vi genom filosofisk reflektion tenderar att ledas i en intellektualistisk riktning. Motsvarande kan man tänka sig förklarande ramverk som ingår i en realistisk filosofisk religionsförståelse. Med det i åtanke kan vi formulera ett första kriterium för adekvata filosofiska religionsförståelser:

- (1) En adekvat filosofisk religionsförståelse bör integrera troendes egna uppfattningar om religiös praxis i ett förklarande ramverk som visar hur de är relaterade till religiös praxis, och vilken vikt de bör tillmätas.

Denna integration kan alltså också inbegripa alternativa sätt att uppfatta distinktionen mellan kognitivism och non-kognitivism, som kanske inte omedelbart appellerar till troende själva som vant sig vid ett visst sätt att uppfatta sin egen tro. Och därmed torde en av mina grund-

<sup>9</sup> Begreppet «förklarande ramverk» (eng. *explanatory framework*) har jag hämtat från Nozick 1981, s. 157.

läggande uppfattningar vara klar: det går knappast att avgöra debatten om filosofiska religionsförståelser enbart genom att hänvisa till vanliga troendes uppfattningar. Sådan argumentation blir endast kraftfull inom ett förklarande ramverk som visar hur troendes egna uppfattningar bäst harmonierar med en bestämd karakteristik av kognitivism och varför vi bör följa denna uppfattning. Argumentet har då främst kraft för dem som finner ramverket plausibelt.

I ett förklarande ramverk ingår alltså även en beskrivning av religiös praxis liksom en redogörelse för förhållandet mellan de olika delarna. Det ger oss ett andra kriterium som en adekvat filosofisk religionsförståelse behöver uppfylla:

- (2) En adekvat filosofisk religionsförståelse måste ge en rättvisande bild av religiös praxis.

För att kriterium (2) skall skilja sig från (1) krävs att vi här fokuserar tydligare på praxis själv snarare än uppfattningar om den. Också här är alltså det förklarande ramverket involverat, och också här är det förstas viktigt att göra rättvisa åt den typ av kognitivism man kan finna i religiös praxis. Men det går sannolikt att göra på olika sätt beroende på ramverkets utformning och förutsättningar. Låt mig ta ett exempel. Kristna menar att Gud är verklig och ingen illusion. Detta anspråk kan sägas vara djupt inbäddat i religiös praxis och visar sig i attityder och beteenden som skulle vara olämpliga gentemot en illusion – som fruktan, bön och lovprisning. I artikeln har vi mött två skilda sätt att utforma den kognitivism praxis implicerar. Det är tveksamt om religiös praxis själv verkligen kan hjälpa oss fälla ett utslag mellan dem, inte minst eftersom det verkar som om praxis kan ges olika tolkningar utifrån olika filosofiska religionsförståelser.

Det verkar alltså som om varken det första eller andra kriteriet ger något konklusivt utslag i adekvansdebatten. För att ta debatten vidare måste vi alltså söka oss djupare, mot de förutsättningar som underliggör filosofiska religionsförståelser.

## Mot en fördjupad debatt av goda filosofiska religionsförståelser

Om mitt resonemang håller streck är adekvansargumentet i någon mån avhängiga av bestämda filosofiska förutsättningar, något som väsentligt försvårar debatten. Självklart kan man nöja sig med interna argument när andra argument inte är tillgängliga. Men jag menar att vi istället borde se närmare på andra resurser för att föra argumentationen vidare, nämligen filosofiska religionsförståelsers hållbarhet och fruktbarhet. Det är här den hittills förda debatten i min mening inte trängt djupt nog.

När det gäller hållbarhet är förstas den mest intressanta frågan om olika uppfattningar om hur religiösa kunskapsanspråk skall förstås, och däribland olika sätt att filosofiskt klargöra religiös praxis' kognitivitet, är filosofiskt försvarbara. Här har till exempel frågan huruvida realism liksom olika alternativ är koherenta och filosofiskt försvarbara fått allt mer utrymme i modern religionsfilosofi.<sup>10</sup> Tanken är den, att vårt sätt att filosofera om religion måste vila på sunda filosofiska förutsättningar, till exempel med avseende på hur man utformar sannings- och verklighetsbegrepp. Inte minst ligger svensk religionsfilosofi långt framme här. Tyvärr har denna debatt, som bland andra Karin Johansson påpekat, inte alltid uppfattats som distinkt från frågan om adekvans. (Johannesson 2002, s. 41) Därmed tenderar diskussionen att glida in på frågor om huruvida olika former av realism eller ickerealism alls kan ge rättvisa karakteristiker av religion, och om religion verkligen är psykologiskt och socialt möjlig utan nära koppling till metafysisk realism, frågor vi känner igen från debatten om adekvans. Inte desto mindre är en kritisk diskussion igång på detta område.

Jag ser den debatt som förs till exempel mellan realister och ickerealister som ett viktigt steg mot en mer reflekterande hållning till olika filosofiska religionsförståelser. Utan att förringa dess betydelse vill jag här utveckla en mer kontroversiell sida av god filosofi som hittills fått ringa uppmärksamhet, nämligen en beredskap

<sup>10</sup> För kritiker av metafysisk realism, se Johannesson 2002, Herrmann 2004. För försvarare, se Trigg 1997, Alston 1995 & 1996.



att värdera filosofiskt tänkande genom att sätta det i relation till våra syften med att filosofera, genom att introducera pragmatiska överväganden i kritisk reflektion kring filosofiska religionsförståelser.

Begreppet «pragmatisk» används på flera sätt i nutida filosofi, men den relevanta betydelsen här knyter begreppet nära till den vardagliga användningen att pragmatiska överväganden ger prioritet åt «det som visar sig fungera». Vad är det då som skall fungera? Jag har redan sagt en del om religionsfilosofins uppgifter i förhållande till religionsvetenskapen och i utbildningen av kritiskt reflekterande studenter. Här vill jag lägga vikt vid en annan uppgift. Om vårt filosoferande om religion kan ses som en (bland flera) responser på problem som uppstår i anknytning till det mänskliga fenomenet religion, är det naturligt att vi också önskar att vårt filosoferande skall ge resultat så vi kan hantera problemen bättre än tidigare. Ett pragmatiskt kriterium för filosofiska religionsförståelser kan då vara att de bör vara så utformade att de hjälper oss lösa eller åtminstone nöjaktigt hantera de konkreta problem som uppstår i relation till det mänskliga fenomenet religion. Med ett fruktbarkriterium vidgas perspektiven bortom det strikt filosofiska, och aktiviteten ställs i relation till ett syfte.

För att ett fruktbarkriterium skall bli användbart krävs därmed en medvetenhet om de problem som religionsfilosofin utgör en respons på, och alltså ett angivande av vad religionsfilosofin bör hjälpa oss med. Här får jag nöja mig med att illustrera med några generella observationer.

Under senare decennier har allt fler människor blivit medvetna om den ambivalenta karaktären i vårt kristna arv. Å ena sidan är många av kristendomens lärdomar och insikter om livet och evigheten värdefulla. Å den andra finns en växande medvetenhet om att alla religiösa traditioner har mörka sidor, och har både tolererat och uppmuntrat till förtryck och förföljelse av till exempel kvinnor, människor av annan tro, och oliktänkande. Det vore naivt att tro att liknande strukturer inte står att finna i nutida kristendom. Därmed uppstår frågan: hur kan vi utveckla sätt att tänka kritiskt om religiösa traditioner så att positiva värden kan frigöras från

olika problematiska element? Annorlunda uttryckt: hur kan vi utveckla våra religiösa traditioner på ett sätt som gör deras bidrag till mänskligheten mer renodlat positiva än tidigare?<sup>11</sup>

Det är i relation till denna typ av frågor som jag menar att fruktbarkriteriet kommer in i bilden. Olika filosofiska religionsförståelser inbegriper, som vi sett, olika sätt att uppfatta till exempel religiösa kunskapsanspråk. Därmed öppnar de också för olika sätt att tänka kritiskt om dem. Men det följer inte att alla ger lika fruktbara verktyg. Frågorna vi behöver ställa till Swinburne och Phillips blir då: vilka resurser erbjuds inom era olika filosofiska religionsförståelser för kritiskt tänkande kring religion? Hur kan de tillämpas praktiskt? Har de potentialen att frigöra religionens positiva element från dess problematiska sidor? Vilken lyckas bäst? Det här är frågor som filosofer är ovana att ta hänsyn till, eftersom uppmärksamheten traditionellt begränsats till adekvansfrågan och (i någon mån) hållbarhetsfrågan. Men jag tror filosofin skulle ha nytta av en ökad medvetenhet också om den filosofiska verksamhetens förutsättningar, och att göra dem till del av debatten.

Exakt vilken signifikans fruktbarkriteriets överväganden skall ha i en vidgad debatt är förstås inte klart. Det går också att ifrågasätta min bestämning av fruktbarkriteriet och föra fram andra. Kanske finns rentav ett samband mellan olika uppfattningar om vad fruktbarkriteriet är och olika uppfattningar om vilka filosofiska religionsförståelser som är mest hållbara och adekvata. I så fall bör även uppfattningar om vad religionsfilosofin är för slags aktivitet och vilka syften den kan tjäna ställas under debatt, och ingen enskild uppfattning kan utgöra en okontroversiell utgångspunkt. Oavsett vilket, skulle en debatt kring dessa spörsmål vara välkommen eftersom fruktbarkriteriets frågan hittills spelat en så undanskyddad roll. Men på samma sätt som det ligger i filosofins natur att undersöka och pröva de filo-

<sup>11</sup> I formulerande och besvarandet av sådana frågor krävs förstås också att filosofer är uppmärksamma på frågor om tolkningsföreträde: vem ställer frågorna? Finns det andra frågeställare att lyssna på? Detta för att filosofin också skall vara uppmärksam på maktaspekten som ligger i denna aktivitet.

sofiska förutsättningarna för olika sätt att filosofera borde det vara naturligt att också diskutera de «icke-filosofiska», eller «utomfilosofiska» förutsättningar som utgör en viktig grund för verksamheten. Fruktbarhetskriteriet kan uppfattas annorlunda än jag gör här, men det kan inte negligeras. Eller rättare sagt, att negligera det står i strid med det jag uppfattar som en av de viktigaste dygderna i god filosofi: att tränga djupare och ständigt problematisera förutsättningar, också våra egna.

## Avslutning

I denna artikel har jag velat peka på behovet av en fördjupad debatt kring olika filosofiska religionsförståelser, en debatt som utan att trivialisera frågor om adekvans integrerar dem i en vidgad debatt om hur goda olika filosofiska religionsförståelser är. Inte minst är det viktigt att se närmare på hur frågor om fruktbarhet, hållbarhet och adekvans kan relateras, utan att blandas samman.

Religionsfilosofin har mycket att vinna på en vidgad debatt eftersom den kan fördjupa vårt filosofiska tänkande. När frågor om hållbarhet och fruktbarhet förs in sporrar det till utveckling av de aspekter av en filosofisk religionsförståelse som gör dem goda. Därmed kan vi som religionsfilosofer också ge bättre bidrag till samhället runt oss.

I en tid när tillämpad forskning och samhällsrelevans står högt i kurs kan man förstås fråga sig om den fördjupning jag efterlyser inte riskerar att leda till navelskåderi och en reträtt från offentligheten. Jag har två svar på den frågan. För det första vill jag mena att en ökad medvetenhet om den egna verksamhetens förutsättningar kan föra till ökad frimodighet och inte minst mer genomtänkta bidrag till offentlig debatt. Genom att fruktbarhetsfrågan inbegriper en koppling till konkreta problem aktualiserade av religion, så kan heller reträtten aldrig bli fullständig. För det andra vill jag upprepa att religionsfilosofi kan tjäna flera syften. Ett viktigt syfte menar jag är att uppmuntra och utveckla kritiskt tänkande hos studenter och forskare, något som kommer både religionsvetenskapen och samhället i stort till godo. Detta bidrag är inte lätt att

mäta, men det kan knappast råda något tvivel om dess betydelse. Det som förefaller vara en partiell reträtt från offentligheten kan alltså i långa loppet komma denna offentlighet till godo. Forskningsnytta kan inte mätas enbart i termer av direkt deltagande i offentlig debatt och liknande.

Något vi inte skall vänta oss av en fördjupad debatt är att den skall sluta i konsensus, och tur är väl det. Mångfald och debatt håller religionsfilosofin vital och tvingar alla inblandade att fördjupa förståelsen av både egna och andras ståndpunkter. Problemet är att vi religionsfilosofer hittills varit dåliga på att dra nytta av mångfalden. Här kan en fördjupad debatt göra stor nytta oavsett utfall.

Jag vill tacka Eberhard Herrmann för värdefulla synpunkter på en tidigare version av artikeln.

## Litteratur

- Abraham, William J.  
1985 *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Alston, William P.  
1995 «Realism and the Christian Faith» *International Journal for Philosophy of Religion* 38, 37–60.
- 1996 *A Realist Conception of Truth*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Ciocchi, David M.  
2002 «The Religious Adequacy of Free-Will Theism» *Religious Studies* 38, 45–61.
- Eriksson, Stefan  
1998a *Ett mönster i livets väv: tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Nora: Nya Doxa.
- 1998b «Jesu uppståndelse som filosofiskt problem» *Svensk teologisk kvartalskrift* 74, 15–29.
- Herrmann, Eberhard  
2004 *Religion, Reality and a Good Life. A Philosophical Approach to Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Johannesson, Karin  
2002 *Gud för oss. Om den non-metafysiska realismen och dess konsekvenser för religionsfilosofins uppgift och natur*. Stockholm: Thales.

- Jonsson, Ulf  
2004 *Med tanke på Gud: En introduktion till religionsfilosofin*. Skellefteå: Artos & Norma förlag.
- Mackie, J. L.  
1982 *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Nozick, Robert  
1981 *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press.
- Phillips, D. Z.  
1965 *The Concept of Prayer*. London: Routledge & Kegan Paul.  
1976 *Religion without Explanation*. Oxford: Blackwell Publishers.  
2000 *Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divides*. Swansea Studies in Philosophy. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London: MacMillan Press.
- Soskice, Janet Martin  
1985 *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press.  
1995 «Turning the Symbols» Hampson, Daphne (red.) *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*. London: SPCK Press, 19–32.
- Swinburne, Richard  
1979 *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Stenmark, Mikael  
1995 *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*. Notre Dame: Notre Dame University Press.  
2003 «Science and a Personal Conception of God: A Critical Reply to Gordon D. Kaufman» *Journal of the American Academy of Religion* 71, 175–181.
- Thalén, Peder  
1994 *Den profana kulturens Gud: Perspektiv på Ingemar Hedenius' uppgörelse med den kristna traditionen*. Nora: Nya Doxa.
- Trigg, Roger  
1997 «Theological Realism and Antirealism» Quinn/Taliaferro (red.) *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford & Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 213–220.
- Vardy, Peter  
1999 [1995] *The Puzzle of God*. Reviderad version. London: Fount.
- Wainwright, William J.  
1999 *Philosophy of Religion*. Andra utgåvan. Belmont: Wadsworth Publishing.

### Summary

The article comprises a critique of the debate between different philosophical conceptions of religion, that is, ways of understanding religion philosophically. Quite often, Wittgensteinian conceptions of religion, for example, are dismissed by appeals to adequacy, the notion that adequate conceptions of religion must give a fair representation of the ways in which ordinary religious believers think and act. I argue that such appeals, taken by themselves, are insufficient to settle the matter, and that philosophers also need to engage in questions of philosophical soundness and, more controversially, questions of fruitfulness. The main benefit of extending the debate in these directions is that it forces us to problematize hitherto unquestioned philosophical and metaphysical presuppositions about philosophy of religion and its tasks.

This paper discusses competing conceptions of religion along three lines: (1) adequacy in relation to religious practice and believers' conception of religious practice, (2) philosophical soundness (consistency, coherence, etc.), and (3) fruitfulness in relation to the problematic situations which triggered philosophical reflection over religion in the first place. It is also important to be aware of how the ensuing debates influence one another, e.g., how the question of adequacy is conceived differently depending on our philosophical presuppositions.

# Människosynen och det kognitiva studiet av religion — en fråga med moraliska implikationer

PETER NYNÄS

*Teol. dr Peter Nynäs är chefredaktör för Finsk Tidskrift och forskare i religionspsykologi i Norge vid NTNU, Trondheim, och i Finland vid Åbo Akademi. Han bedriver forskning i reception av religiös kommunikation, i samspelet mellan plats och livshållning samt i frågor kring kulturmöten. Tillsammans med fil. dr Ruth Illman är han för tillfället aktuell med boken Kultur, människa, möte: Ett humanistiskt perspektiv (Studentlitteratur, 2005).*

Människosynens betydelse kan betonas på flera sätt inom humaniora. För det första ställs vi inför olika människosyn genom att vi studerar människan i samspel med sin omgivning. Hur olika människor och grupper av människor vänder sig till andra i ord, tanke och handling implicerar att de har en viss uppfattning av den eller de andra. Det här kommer t.ex. fram genom Ruth Illmans analys av kulturmöten. Illman kan med hjälp av Martin Bubers distinktion mellan jag–det-relationer och jag–du-relationer på ett meningsfullt sätt belysa grundläggande skillnader i hur människor förhåller sig till varandra.<sup>1</sup> För det andra kan man också peka på människosynens betydelse i den vetenskapliga verksamheten. Hur forskare griper sig an, förstår och förklarar människor är på ett likartat sätt förknippat med en viss människosyn. Den är inte alltid så medveten men den bidrar i någon mån till verklighetssynen och teoretiska formuleringar. Det här betyder att människosynen är ett betydelsefullt element i forskning vid sidan av andra grundläggande aspekter.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ruth Illman, *Gränser och gränsöverskridanden: Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete* (Åbo: Åbo Akademi, 2004).

<sup>2</sup> Ruth Illman och Peter Nynäs, *Kultur, människa, möte: Ett humanistiskt perspektiv* (Lund: Studentlitteratur, 2005), 168.

Det är kring människosynens betydelse i det vetenskapliga studiet av religion som jag skall utveckla mina tankar. Speciellt vill jag uppmärksamma människosynen i det kognitiva studiet av religion. Det kognitiva studiet av religion har under de senaste åren bidragit till religionsvetenskapen på ett distinkt sätt, framförallt genom sin positivistiska framtoning, men detta bidrag är inte oproblematiskt. Det kognitiva studiet, så som det i regel utformas, exemplifierar ett genomgripande och problematiskt drag i den västerländska livshållningen: vi tenderar att på ett självklart sätt betrakta kunskap och moral (värdering) som helt skilda från varandra.<sup>3</sup> En sådan åtskillnad kan ifrågasättas och ett sådant ifrågasättande har följder för hur vi förhåller oss till frågan om människosyn. Det betyder att den bild vi ger av människan inte har att göra med enbart empiri eller kunskap. Det betyder att den även är en moralisk fråga.

Den människosyn vi ger uttryck för antyder också en moralisk hållning. Därför är det viktigt att forskare redogör för hur de ser på människosynen och att den diskuteras. Ett sådant tydliggörande och en sådan diskussion är ett viktigt led i blottläggandet av de känslomässigt laddade värderingar som bidrar till och färgar den

<sup>3</sup> Tage Kurtén, *Bakom livshållningen: Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar* (Åbo: Åbo Akademi, 1997), 63.

förståelse och den kunskap vi kommunicerar genom vetenskapen.

Det är inte oproblematiskt att betona människosynens betydelse i vetenskapen. Å ena sidan är vetenskapen beroende av frihet. Den är beroende av att vi kan pröva nya sätt att förstå människan. Det innebär att det måste finnas rum för skilda människosyner. Olika sätt att se på människan utgör potentiella redskap med vilka vi kanske förmår nyansera och fördjupa kunskapen om något mänskligt fenomen på ett allt mera detaljerat och preciserat sätt. Kunskapsproduktion är med andra ord beroende av tvärvetenskaplig tolerans och respekt inför olika hållningar till människan.

Här möter vi, å andra sidan, ett dilemma. Insikten att människosynen har en moralisk dimension reser implicita krav på att den vetenskapliga friheten kanske bör ifrågasättas. När vi pekar på människosynens moraliska dimension pekar vi samtidigt på ideal och normer i förhållande till hur vi vetenskapligt borde förstå människan. Jag har t.ex. själv understrukit att man i det vetenskapliga studiet måste utgå från att människans relation till sin omgivning karaktäriseras av komplexitet och öppenhet.<sup>4</sup> Detta utgör en gränsdragning gentemot kontrasterande människosyner, som är mera mekanistiska eller positivistiska. Här föds med andra ord en konflikt i förhållande till den ovan nämnda betoningen av att det måste finnas rum för varierande människosyner.

## Explicit och implicit människosyn

Filosofen von Wright skriver i sin essä *Humanism för människans väl* att humanismens uppgift är att «avslöja verkligheten bakom de ideologier som undergrävt aktningen för människovärdet».<sup>5</sup> Här pekar han speciellt på den fraseologi och anhopning av väl klingande ord som vi kan möta i vetenskapen. Han menar att de gesken av att vara intellektuellt eller vetenskapligt

underbyggda, men uttrycker i grunden en form av ideologi som förminskar människan. von Wrights resonemang hänvisar till ett allmännare plan och speciellt till gränsområdet mellan vetenskap och samhälle, men hans reflektion är även relevant för en inomvetenskaplig diskussion. von Wrights tanke aktualiserar på ett mera generellt plan varför en granskning av människosynen är betydelsefull.

Mot bakgrunden av von Wrights resonemang som skiljer mellan de väl klingande orden och den underliggande ideologin vill jag göra en precisering av begreppet människosyn. Vi kan göra en skillnad mellan det som man, å ena sidan, kan kalla explicit människosyn och det som man, å andra sidan, kan kalla implicit människosyn. Med explicit människosyn avser jag i första hand den bild av människan vi tecknar med hjälp av de uttalade teoretiska resonemang, som vi nyttjar. Vi anger på olika sätt vissa utgångspunkter som är centrala för vår forskning och som vi strävar efter att presentera så väl vi kan. Sådana teoretiska utgångspunkter kan vara avgörande men behöver inte alltid vara problematiska. Även om de antaganden som vi startar med alltid har ideologiska och värderingsmässiga konnotationer är vi vanligen medvetna om att de har begränsningar. Vi är åtminstone i någon mån medvetna om att de är redskap i forskningsprocessen. Samtidigt är vi vanligen införstådda med att de inte tecknar en fullödig bild av människan. Eftersom vi formulerar våra utgångspunkter och presenterar dem för andra forskare skapas också förutsättningar för dialog med andra. Vi försöker kanske också medvetet bejaka en sådan dialog för att på så sätt bli varse eventuella begränsningar i vår egen teoretiska beskrivning av människan.

Den explicita människosynen är i princip föga problematisk med beaktande av att man strävar efter att ge den begripligt uttryck och i den mån den är öppen för dialog. Det är den implicita — underliggande — människosynen som vi enligt von Wrights syn på humanismen bör avslöja. Den är mera problematisk och också mera svåråtkomlig, men dess karaktär kan i min mening ringas in med hjälp av Tage Kurténs förståelse av livshållning. Med hjälp av hans resonemang kan vi säga att den implicita människosynen visar sig som en del av «vårt sätt att

<sup>4</sup> Jfr Illman & Nynäs, 169.

<sup>5</sup> Georg Henrik von Wright, «Humanism för människans väl», 319–334 i *Att förstå inom humaniora* (red. René Gothóni; Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societeten, 2002), 332.

handla i, och förhålla oss till, verkligheten»<sup>6</sup>. Den implicita människosynen är alltså inte nödvändigtvis uttalad eller medveten. Den är inte heller rationellt utformad. I högre grad är den uttryck för en mer eller mindre oreflekterad inre hållning som formas av attityder, värderingar och känslor och påverkas också av diverse yttre faktorer.

När det gäller den implicita människosynen kan vi, för det första, peka på en strukturell aspekt av den. Det handlar om en sida som kan relateras till det omgivande samhället och kulturen vi är en del av. Forskare är en del av de övergripande trender som bygger upp de vetenskapliga sammanhangen. Som ett exempel kan vi peka på att forskningens utveckling och riktning inte styrs enbart av enskilda individer. I lika hög grad växer den vetenskapliga utvecklingen fram bl.a. som en del av de teman och den tidsanda som är aktuella i vår omgivning. Det är ett känt faktum att t.o.m. medicinsk forskning i någon mån styrs av en sådan påverkan. Vad är det som gör att forskningen i malaria har haft en mycket låg prioritet under de senaste decennierna i jämförelse med många andra sjukdomar? Denna strukturella influens är naturligtvis inte enbart idémässig. Den är också knuten till rådande maktstrukturer. Tillgången till olika slag av resurser bidrar till hur olika vetenskapliga intressen får aktualitet. Inom dagens antropologiska forskning ser man liknande tendenser som visar att förändringar i samhället återverkar på sättet att studera och förstå mänskligt liv.

Den strukturella dimensionen påverkar enskilda forskare. Detta aktualiserar något av vad det innebär att den implicita människosynen befinner sig bortom forskarens egen horisont, eller, med von Wrights ord, är dold bakom de väl klingande orden. Vissa frågeställningar, vissa sätt att närma sig människan är under vissa tider mera självklara än andra och mera fast förankrade i rådande strukturer, medan andra sätt framstår i bjärt kontrast eller betraktas som otidsenliga. Vetenskapen modelleras av sin tids övergripande föreställningar. Så som ett exempel kan man peka på hur psykiatern Antoine Poirot under sin tid skrev att Algeriernas primitivitet

låter sig förklaras av att de saknar hjärnbark.<sup>7</sup> Det var en för den tiden gångbar förklaring till de <kulturella skillnader> som man upplevde, men tolkningen drevs i hög grad fram av fördomar som antagligen var förenade med intressen som dikterades av vissa maktstrukturer. Att ifrågasätta den implicita människosynen i ett sådant sammanhang kan därför uppfattas som ett ifrågasättande av det som är givet eller självklart, och som skall försvaras. Problematiserandet kan också uppfattas som ett hot mot de rådande maktstrukturerna.

Den implicita människosynen är svåråtkomlig också på ett annat sätt. Vid sidan av den strukturella aspekten kan man också anlägga en aspekt som belyser att den implicita människosynen utgör ett element i det som uttrycker den egna personligheten. Den representerar i många avseenden det sätt på vilket vi kan och vill möta omvärlden, en genomgripande dimension som växt fram i vårt högst personliga sätt att bli till som personligheter inom ramen för vår egen familj, kultur, tidsanda etc. Människosynen är alltså svåråtkomlig inte enbart därför att den upplevs som en del av den omvärld som vi tar för given, utan också därför att den är ett uttryck för den vi uppfattar oss vara som individer. Det sätt med vilket vi närmar oss andra, t.ex. när vi har andra människor som forskningsobjekt, befinner sig mer eller mindre reflekterat i korrespondens med vår innersta självförståelse. Det betyder bl.a. att den implicita människosynen kan vara bärare av personlig mening och betydelse. Den är inte ett rationellt val, inte en föreställning som är utbytbar och den kan på vissa punkter behöva justeras i takt med att omständigheter och värderingar växlar och kräver omprövning. Snarast stiger den självklara människosynen fram som en bakomliggande och samlande funktion, som förenar olika uttryck för vem vi är samt vem vi vill och försöker vara. När vår implicita människosyn ifrågasätts, upplever vi därför att detta också tangerar ett ifrågasättande av oss själva.

Mot bakgrunden av dessa övergripande tankar vill jag peka på kognitionsvetenskapens förståelse av människans själv och hur denna upp-

<sup>6</sup> Kurtén, 61.

<sup>7</sup> Jfr Illman & Nynäs, 25.

fattning är förknippad med en implicit människosyn. Att som von Wright uttrycker saken eftersträva att avslöja verkligheten bakom, kan naturligtvis uppfattas som pretentiöst. Vad jag närmast vill hävda är att man från ett hermeneutiskt perspektiv kan definiera detta blottläggande som en strävan att vara lyhörd för språkets artikulerande, expressiva och konstitutiva dimensioner och inte för endast den representativa funktionen.<sup>8</sup> Det betyder att vi ser till mera än enbart vad som uttrycks direkt och om de här språkliga utsagorna överensstämmer med verkligheten. Vi måste även uppmärksamma hur något uttrycks och notera t.ex. de modeller och bilder människor gör sig av verkligheten, hur verkligheten blir till på ett specifikt sätt genom sådana bilder och hur detta sätt att orientera sig slutligen ger form åt en bärande hållning till verkligheten i stort.

Genom att vara lyhörd inför sådana sidor av vetenskapens forskningsuppdrag kan man tydligare uppfatta den implicita människosynen och dess moraliska dimension. Detta krav är vårt uppmärksamhet i den vetenskapliga diskussionen. Det hjälper oss att se, att vetenskapliga resultat eller fakta också kan vara starkt förankrade i en moralisk hållning. Min avsikt är att här visa att det kognitiva studiet inte bara arbetar med en viss vetenskapligt underbyggd bild av människan, utan i lika hög grad inkluderar en implicit människosyn som uttrycker en moralisk hållning. Det betyder att det kognitiva perspektivets förståelse eller förklaring av den religiösa människan inte kan prövas enbart på basen av använda kognitiva antaganden och deras sanninghalt. Den kognitiva tolkningen måste också prövas och diskuteras i termer av en moralisk hållning.

## Kognitionsvetenskapen och människans själv

En mera distinkt bild av kognitionsvetenskapens människosyn får man genom att se den mot bak-

grunden av den idéhistoriska kontext inom vilken den växt fram. Kognitionsforskningen kan sättas i relation till en historisk förändring av synen på människans «själv».

Begreppet människans själv är visserligen gammalt och svårt att precisera, men Phillip Cary anser att det idéhistoriskt bör sättas i relation till Augustinus. Enlig Cary var Augustinus den första som utvecklade idén om en inre privat värld av mänskligt tänkande och minne och tydligt avskilde denna inre värld från det gudomliga.<sup>9</sup> Augustinus förde härmed in distinktionen mellan inre och yttre värld, vilket fick långtgående följder i västerlandets idéhistoriska utveckling.<sup>10</sup> Tar vi ett långt hopp framåt i tiden kan vi notera, att begreppet själv nyttjades för att fånga något av djupet i det mänskliga. Detta återspeglas ännu i William James klassiska distinktion mellan «me-self» och «I-self» som man finner i hans berömda *Principles of Psychology* från år 1890.<sup>11</sup>

Den här distinktionen är idéhistoriskt viktig. Med «me-self» avses den offentligt igenkännbara och empiriskt tillgängliga dimensionen av människan, medan «I-self» avser grunden för denna, en grund som är subjektivt och vetenskapligt onåbar. «I-self» strävar till att ringa in människan i relation till andra, bortom hur hon medvetet eller strategiskt upplever sig, presenterar sig och agerar. Det här behöver inte uppfattas om en mystifiering av människan, utan som en sorts praktisk gränsdragning. James skriver: «The I which knows them cannot itself be an aggregate, neither for psychological purposes need it be considered to be an unchanging entity like the Soul, or a principle like the pure Ego, viewed as <out of time>.»<sup>12</sup> Istället beskriver James «I-self» som en dynamiskt rörlig storhet som följer tankarnas ström, «at each moment different from that of the last».<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (New York: Oxford UP, 2000).

<sup>10</sup> Cary, 140f.

<sup>11</sup> William James, *The Principles of Psychology: Vol. I* (London: Macmillan and Co, 1890).

<sup>12</sup> James, 401.

<sup>13</sup> James, 401.

<sup>8</sup> Jfr Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge UP, 1985), 131, 263, 290f.

James distinktion kan ses som ett klagörande av dilemmat hur vi skall hantera människans själv i ett vetenskapligt sammanhang. Men den fortsatta forskningen tog att börja med vara på bara en del av ansatserna i James resonemang och gjorde det på ett sätt som till syvende och sist bestämde en riktning för den vetenskapliga hållning som växte fram. Följaktligen möter vi i 1900-talets framväxande psykologiska forskning en förståelse av människans själv som är mera ensidig, genom en prioritering av det yttre och genom ett bortseende från vissa sidor. Denna period karaktäriseras av en explosion i kunskapen om «me-self», medan den andra sidan av människans själv förbises eller negligeras mer eller mindre.

Den här tendensen är framträdande i behaviorismens förståelse av människans själv och kom att övertas av kognitionsforskningen i form av en reduktionistisk människosyn. Inom denna vetenskapliga hållning blev den grundläggande metaforen för människans själv maskinen och senare datorn med dess programvara och funktionssätt. Dessa metaforer berättar om en atomistisk och mekanistisk syn på människan. Människan betraktas som en autonom individ, vars handlingar, tankar och känslor främst kännetecknas av rationalitet och lagbundenhet. Här betonas också att människan är ett avgränsat objekt som är tillgängligt för direkt och objektiv observation.<sup>14</sup> Detta innebär att människosynen inte problematiseras. Istället menar man att vi med tiden kan få en allt säkrare och skarpare bild av människan, när vi, med Poppers ord, gjort det vetenskapliga nätet tillräckligt finmaskigt.<sup>15</sup>

Mot bakgrunden av denna schematiska generalisering kan man säga att 1900-talets förståelse av människans själv kom att domineras av intresset för de sidor av människans själv som kan studeras på empiriskt objektiv grund, t.ex. genom experiment som påvisar lagbundenheter i människans natur och beteenden. Detta utgjorde ett stort framsteg och tillhandahöll mycket ny

kunskap. Samtidigt innebar detta även ett förbiseende av andra, mera undanglidande sidor av människans själv, vilka är förbundna med den subjektiva grunden, med kvalitativa aspekter och med den mellanmänniskliga dimensionen. Detta empiriska perspektiv och det bristande intresset för kvalitativa faktorer karaktäriserar det kognitiva studiet. Å ena sidan har den kognitiva forskningen tillhandahållit ett omfattande och betydande bidrag till förståelse av t.ex. minnet som en informationsbehandlingsprocess. Å andra sidan har kognitionsforskningen inte i någon högre grad uppmärksammat hur minnet kan tjäna integration och desintegration av människans själv.<sup>16</sup> Resultatet är att denna forskningstradition karaktäriseras av en förståelse av människans själv som grundas på idén om att «hur man tänker också avgör hur man känner och handlar» och på ett tänkande som i sak är baserat på en grundtanke om att informationsbehandling är avgörande för alla organismers överlevnad.<sup>17</sup> Den tidigare forskningen var därför mycket upptagen av frågan hur stor mängd information människan klarar av att bearbeta.<sup>18</sup>

Den schematiska och förenklade bild som jag ovan tecknat gör naturligtvis inte rättvisa åt vare sig utvecklingen av synen på människans själv eller kognitionsvetenskapen. Trots det vill jag (inledningsvis) peka på en möjlig implikation. Vi betraktar lätt denna utveckling som en given och neutral kunskapsutveckling där den ena pusselbiten läggs till den andra med siktet säkert inställt på en allt mer definitiv förklaring av människan. Mot bakgrunden av mina inledande reflektioner kan ett sådant synsätt problematiseras. Vi kan efterlysa redogörelse för de teoretiska modeller som ligger till grund för de kognitiva tolkningsresultaten och vi kan även fråga efter en moralisk dimension i form av en implicit människosyn i dessa teoretiska synsätt. Utifrån ett sådant ifrågasättande perspektiv möter vi då ett etiskt dilemma. Å ena sidan ställs vi inför

<sup>16</sup> Brinich & Shelley, 82.

<sup>17</sup> A. T. Beck & M. E. Weishaar, «Cognitive Therapy», 285–320 i *Current Psychotherapies: 4th edition* (red. R. J. Corsini & D. Wedding; Itasca: F. E. Peacock Publishers, 1989), 285.

<sup>18</sup> John G. Benjafeld, *Cognition* (New Jersey: Prentice-Hall, 1992).

<sup>14</sup> Jfr P. Brinich & C. Shelley, *The Self and Personality Structure* (Philadelphia: Open UP, 2002), 9ff.

<sup>15</sup> Jfr K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Editions, 1968).



en idealisering av vissa sidor av människan och, å andra sidan, konstaterar vi en negering eller en devaluering av andra sidor. Det objektiverbara hos människan prioriteras och blicken vänds bort från den subjektiva och inre sidan av människans själv. I termer av en moralisk hållning kan man säga att en sådan objektiverande människosyn baseras på ett förtingligande av människan, dvs. ett förnekande av subjektiviteten hos den personligt kännande, beslutande och ansvarstagande människan. Med von Wrights beskrivning kan det här betecknas som bristande aktning för människovärdet. Respekt för människans värde är förknippat med att man ser henne som ett subjekt i sin egen rätt.

## Det kognitiva studiet av religiositet

Inom det kognitiva studiet av religion är Pascal Boyers verk *Religion Explained*<sup>19</sup> och Ilkka Pyysiäinens verk *How Religion Works*<sup>20</sup> betydelsefulla. Här har reduktionism och positivism gjorts till en gemensam norm: studiet av religion bör uteslutande begränsas till studier av objektivi iakttagbara lagbundenheter. Boyer skriver t.ex.: «Sensitive souls who find the reduction shocking, indeed faint at the merest whiff of a causal explanation, should not just steer clear of cognitive study of religion; they should avoid study altogether.»<sup>21</sup> Ett likartat synsätt möter vi även hos Pyysiäinen. Han kritiserar kvalitativ forskning för att vara «sekulariserad kvasiteologi» och understryker att den inte förmår belysa religiöst tänkande och beteende. Det är, skriver han, enbart förklaringar gällande mänsklig informationsbehandling och beteende som kan hjälpa oss förstå hur religion fungerar.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001).

<sup>20</sup> Ilkka Pyysiäinen, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion* (Leiden: Brill, 2001).

<sup>21</sup> Pascal Boyer, «Out of Africa: Lessons From a By-Product of Evolution», 27–43 i *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson* (red. Timothy Light and Brian C. Wilson, Brian; Boston: Brill, 2004), 43.

Detta synsätt skall naturligtvis förstås mot bakgrunden av kognitionsvetenskapens specifika intresseområde. Kognitionsvetenskapen betraktar religiositeten utifrån människans informationsbehandlande processer och speciell relevans tillskrivs vår neurobiologiskt och evolutionistiskt utformade uppfattning av världen. Den är en grund för vårt sätt att tänka, våra kognitioner, och tillhandahåller redskap med vilka vi kan orientera oss bättre och sämre i enlighet med våra behov. Vår informationsbehandling struktureras vidare av olika kognitiva grundkategorier, t.ex. på så sätt att vår uppfattning av fysiska föremål och människor skiftar på ett givet sätt. Vi förväntar oss inte att fysiska föremål äger en egen vilja eller uttrycker känslor. Vår kognition struktureras också på andra sätt: vår uppfattning av något kan t.ex. vara ett resultat av förvrängd eller förvanskad informationsbehandling, av abstrahering eller av en tendens att tillskriva fenomen personliga egenskaper och agentskap som egentligen tillhör andra kategorier.<sup>23</sup> Inom det kognitiva studiet av religion förklaras religion som en sammanblandning av övergripande kategorier.<sup>24</sup> Ett tydligt exempel på en sådan kontraintuitiv representation är när naturfenomen tillskrivs mänskliga egenskaper, som t.ex. en vilja att bestraffa. Sådana kulturellt förvaltade bilder eller förklaringsmodeller, kontraintuitiva representationer, antas attrahera och väcka uppmärksamhet inom människans informationsbehandling av den orsaken att de vänder upp och ner på människans intuitiva förväntningar om hur verkligheten fungerar.

Kognitionsvetenskapens bidrag till kunskapen om religion är alltså klart förknippat med en reducerad syn på människan. En sådan reduktionism kan vara nödvändig för att möjliggöra ett visst slag av kunskapsproduktion. Tack vare reduceringen tillhandahåller kognitionsforskningen en mera nyanserad bild av kognitiva element och processer och hur de bidrar till indivi-

<sup>22</sup> Ilkka Pyysiäinen, «Gods, Genes, and Passion», 175–185 i *Journal of Cognition and Culture* 3/2 (2003), 183.

<sup>23</sup> Jfr Brinich & Shelley, 82.

<sup>24</sup> Se t.ex. Boyer, *Religion Explained*, 65; Pyysiäinen, *How Religion Works*, 21.

dens orientering i tillvaron, bl.a. på religiositetens område. Samtidigt får man inte förbise att den reduktionistiska hållningen kan föras för långt. Det kognitiva studiet av religion har kritiserats för att bl.a. underskatta känslors och motivationers betydelse.<sup>25</sup> Denna försummelse kan vara en bidragande orsak till ett grundläggande tillkortakommande i den kognitiva förklaringsmodellen. Både seriefiguren Batman, som ju kan flyga och besitter övernaturliga krafter, och Jahve, som kan tala genom en brinnande buske, är per definition kontraintuitiva representationer. Inom det kognitiva perspektivet är det svårt att förklara skillnaden mellan gudsföreställningar och fiktiva gestalter. Skillnaden blir svårgripbar bl.a. på grund av att det kognitiva perspektivet inte beaktar kvalitativa aspekter och karaktären hos de relationer som etableras till dessa på både individuell och kulturell nivå. Men, eftersom både Batman och Jahve kan betecknas som kontraintuitiva representationer kan det inte vara enbart det kontraintuitiva inslaget som förklarar religion. Det är ett inslag — bland flera — i två skilda fenomen.

Detta slag av problem skall forskningen lyfta fram men problemen behöver inte överbetonas i termer av en generell kritik mot det kognitiva studiet. Istället kan man framhålla att denna kritik exemplifierar möjligheten att föra en dialog kring människosynen. En sådan diskussion kan bidra till en mångsidigare kunskapsproduktion. Den reducerade bilden kan fördjupas och breddas. En förutsättning för dialog är att en sådan människosyn är uttalad och tydliggjord. Då är människosynen ett redskap som kan utvecklas eller bytas ut i förhållande till omständigheternas krav. Men, det här är bara en sida av saken. En mera grundläggande förutsättning är att det också finns en öppenhet inför dialog. Detta kan utgöra ett större problem inom det kognitiva studiet av religion.

Möjligheten till dialog kring den explicita människosynen kan försvåras av den syn som forskare inom kognitionsvetenskapen har på sin vetenskaps natur. På grund av den positivistiska hållningen inom disciplinen ges tolkning ett mycket marginellt utrymme. Tolkning och kvali-

tativa metoder som strävar efter fördjupad förståelse anses inte garantera den vetenskapliga tillförlitlighet som man eftersträvar inom kognitiva studiet av religion. Det här framkom ovan tydligt men jag vill ännu hänvisa till Harvey Whitehouse, som beskriver den hermeneutiska traditionen som ett uttryck för en kollektiv vetenskaplig skuld.<sup>26</sup> Genom detta betecknande berövar han hermeneutiken en trovärdig plats i studiet av religion. Med kritiken av kvalitativa perspektiv förtydligar det kognitiva studiet av religion sin starkt naturalistiska framtoning och visar att disciplinens vilja att betrakta sig mera som en naturvetenskap än en humanvetenskap. Samtidigt innebär denna ståndpunkt en stark misstro i förhållande till andra vetenskapliga förhållningssätt. I praktiken betyder det att utrymmet och öppenheten, som dialogen kring den explicita människosynen behöver, kringskärs.

Inom det kognitiva studiet av religion är människosynen inte en fråga om tolkning och dialog, utan given genom det vi med vetenskapliga metoder kan säkerställa. Det kan dock ifrågasättas om det kognitiva studiet av religion kan fränsäga sig tolkande moment i sitt arbetssätt. Enligt Leo Näreaho är den naturalistiska grunden i det kognitiva studiet av religion oklar.<sup>27</sup> Argumentet kan exemplifieras med följande fråga: kan man verkligen beskriva och förklara mera komplexa mentala funktioner genom modeller som enbart baserar sig på en sammanställning av skilda komponenter.<sup>28</sup> Detta dilemma har också noterats av andra discipliner inom kognitionsvetenskapen i och med att man t.ex. har ställts inför det faktum att det autobiografiska minnet är för komplext för att förklaras med enkla modeller eller kausala samband.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Harvey Whitehouse, «Why Do We Need Cognitive Theories of Religion?», 65–88 i *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson* (red. Timothy Light & Brian C. Wilson; Boston: Brill, 2004), 76.

<sup>27</sup> Leo Näreaho, «Kognitiivinen uskontotiede: Filosofisia huomioita», 309–320 i *Teologinen Aikakauskirja* 4 (2005).

<sup>28</sup> A. Ryle & I. B. Kerr, *Introducing Cognitive-Analytic Therapy: Principles and Practice* (Chichester: John Wiley & Sons, 2003), 27f.

<sup>25</sup> Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (New York: Oxford UP, 2002).

Detta slag av medvetenhet om reduktionismens begränsningar är tillsvidare inte särskilt framträdande hos representanter för det kognitiva studiet av religion. Ofta förbises också det faktum att förenklingar och modeller inte nödvändigtvis är givna genom vetenskapliga metoder, utan att de utgör tolkningar.

Det finns — och jag skall återkomma till detta längre fram — enligt min mening ett tolkande element i det kognitiva studiet av religion. Att det gör det är inte ett problem i sig. Problemet är snarare att denna dimension fördunklas genom den självförståelse man hävdar angående det kognitiva studiet. Att tolkningsbehovet förnekas innebär att människosynen inte är lika öppen för prövning och dialog. Mot bakgrunden av detta vill jag därför också ställa frågan om den explicita människosynen har en annan roll vid sidan av att beskriva människan så neutralt och objektivt som möjligt. Tjänar den i grunden en mera implicit människosyn som mer eller mindre medvetet döljs bakom hänvisningar till empiriska fakta och forskningsresultat, dvs. bakom form av fraseologi, motsvarande vad von Wright pekar på i vetenskapen?

Genom att peka på den tolkande dimensionen kan vi även lättare se hur en bestämd implicit människosyn påverkar kognitionsvetenskapens förståelse av religiositet. Jag vill aktualisera detta genom två exempel. För det första vill jag ytterligare understryka den explicita människosynen och hur den på sitt sätt utgör ett val som kan ifrågasättas och problematiseras. Jag ställer frågan om inte den explicita människobilden i det kognitiva studiet av religion influeras också av en implicit människobild och inte enbart av rationella vetenskapliga kriterier. Jag vill också fördjupa diskussionen om den implicita dimensionen genom att demonstrera hur en likartad implicit människosyn kommuniceras på ett indirekt sätt i en analys av religiösa fenomen. Genom att gå tillväga så här kan jag åskådliggöra hur ett sätt att förhålla sig till den religiösa

människan stiger fram så att säga mellan raderna.

## Är människan egocentrisk?

Pyysiäinen framhåller med hjälp av referenser till neuropsykologin att människans själv är egocentriskt i den bemärkelsen att individen ger större validitet åt sin egen erfarenhet än åt andras. Det är fastställt att människan reagerar mera direkt på stimuli som möter hennes egen kropp. Mot bakgrunden av detta betraktas vårt samröre med andra människor som sekundärt i förhållande till samspelet mellan vår hjärna och kroppen i övrigt.<sup>30</sup> En sådan slutledning kan te sig trovärdig, men den är inte självklar ens om man utgår från empiriskt förankrad forskning. Detta indikerar att den förståelse av människan som Pyysiäinen här presenterar snarare är en tolkning som ges mening i anslutning till vissa empiriska resultat. Att det är så framgår tydligare när vi ser hur annan empirisk forskning kan peka i helt motsatt riktning.

Jag vill knyta detta resonemang till William James distinktion som nämndes tidigare. Trots att dess relevans marginaliserats på grund av den rådande vetenskapliga trenden är distinktionen fortsättningsvis ett diskussionsämne inom både psykologi och filosofi.<sup>31</sup> Inom det kognitiva-analytiska perspektivet som växt fram under 1990-talet, delvis som en reaktion mot reduktionistiska tendenser, möter vi en formell åtskillnad som i någon mån påminner om James distinktion. Denna teoribildning är relevant i detta sammanhang, eftersom den beaktar den kognitiva forskningen om hur kunskap, minne, mening, affekter och handling bearbetas av hjärnan och därmed

<sup>30</sup> Pyysiäinen, *How Religion Works*, 126f. Pyysiäinen hänvisar till: Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt, 1999); Michael Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs* (New York: Praeger, 1987).

<sup>31</sup> N. Eilan & J. L. Bermudéz, «Self-consciousness and the Body: An Interdisciplinary Introduction», 1–28 i *The Body and the Self* (red. J. L. Bermudéz, A. Marcel & N. Eilan; London: The MIT Press, 1995).

<sup>29</sup> Jfr S. J. Anderson & M. Conway, «Representations of Autobiographical Memories», 217–246 i *Cognitive Models of Memory* (red. Martin Conway; Hove East Sussex: Psychology Press, 1997), 243.

har en stark kontaktyta till det kognitiva studiet, men dessutom aktualiserar en dimension med ett bredare perspektiv som blir central för den här teorins förståelse av människan. Man fäster stor vikt vid att kognitiva processer formas och upprätthålls genom relationer.<sup>32</sup> Ytterligare framhålls att de kognitiva processerna är knutna till en mera generell dynamik, nämligen integrationen av människans själv. A. Ryle och I. B. Kerr skriver: «Rather than simply receiving impressions, storing representations and constructing theories, the child is engaged in an evolving joint enterprise through the experience and creation of which the self is shaped.»<sup>33</sup> Inom detta teoretiska perspektiv aktualiseras dels en självorganiserande och integrerande nivå hos människan och dels en implicit relation till denna.<sup>34</sup> Denna teori har en mera omfattande förståelse av människans själv enligt vilken i någon mån även människans «I-self» ges relevans.

Detta synsätt kan delvis relateras till de senaste decenniernas utvecklingspsykologiska forskning. Den vilar på forskningsrön som leder forskare till att anta en mera tveksam hållning till att människans natur skall beskrivas som egocentrisk. Istället betonas intersubjektivitet, dvs. hur människans själv på ett intimt sätt är förankrat i relation till andra. A. Meltzoff har påpekat hur upplevelse av och skapande av likhet har en signifikant roll när det gäller att relatera både till sig själv och till andra: tidig imitation utgör en kritisk dimension av självet utveckling.<sup>35</sup> Likaså menar C. Trevarthen att

människor har en mer eller mindre medfödd kapacitet till intersubjektivitet vilken han begreppsligt uttrycker som en förmåga till preverbal ömsesidig sensitivitet.<sup>36</sup> En tredje teoretiker är D. Stern som också resonerar kring intersubjektivitet hos spädbarnet i högre grad i förhållande till barnets senare förmåga att dela inre upplevelser i symbolisk form.<sup>37</sup>

Utifrån perspektiv som ger utrymme för sociala relationer och livslång utveckling kan den egocentriska naturen som Pyysiäinen framhåller hos människan ifrågasättas. Då ser vi istället hur människans utveckling är förankrad i det mellanmänskliga och byggs upp av varierande former av intersubjektivitet.<sup>38</sup> Det innebär att den kognitiva kapaciteten utvecklas, upprätthålls och omformas som en del av dessa grundläggande relationer. M. Bakhtin uttrycker detta mycket träffande: «Just as the body is formed initially in the mother's womb (body) a person's consciousness awakens wrapped in another's consciousness».<sup>39</sup> När vi beaktar den kognitiva kapaciteten utifrån en annan människosyn än den strikt kognitiva får den således en annan och mera komplex karaktär. Den är en integrerad del av utvecklingen av människans själv och den mellanmänskliga ömsesidighet som självet springer fram ur. Vidare kan vi också anta att en sådan människosyn förutsätter att vi beaktar en kvalitativ dimension. Enligt Stern är människans framväxande själv förknippat med vissa centrala kvaliteter eller känslor. Vi möter här en mängd för människan grundläggande upplevelser: känslor av sammanhang och struktur, känslor av närvaro och kontinuitet, känslor av subjektivitet och av att vara en aktör som handlar och känslor av att kunna kommunicera.<sup>40</sup> Dessa erfarenheter

<sup>32</sup> Jfr Ryle & Kerr.

<sup>33</sup> Ryle & Kerr, 59.

<sup>34</sup> A. Ryle, *Cognitive-Analytic Therapy: Active Participation in Change. A New Integration in Brief Psychotherapy* (Chichester: John Wiley & Sons, 1991), 200.

<sup>35</sup> Andrew N. Meltzoff, «Foundations for developing a concept of self: the role of imitation in relating self to other and the value of social mirroring, social modeling, and self practice in infancy», 139–164 i *The Self in Transition: Infancy to Childhood* (red. D. Cicchetti & M. Beeghley; Chicago: Chicago UP, 1990); A. N. Meltzoff, «The roots of social and cognitive development: models of man's original nature», 1–30 i *Social Perception in Infants* (red. T. Field & N. Fox; Norwood: Ablex, 1985).

<sup>36</sup> C. Trevarthen, «The concept and foundations of infant intersubjectivity», 15–46, i *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny* (red. S. Bråten; Cambridge: Cambridge UP, 1998), 18.

<sup>37</sup> Daniel Stern, *Spädbarnets interpersonella liv ur psykoanalytiskt och utvecklingspsykologiskt perspektiv* (Stockholm: Natur och Kultur, 1991).

<sup>38</sup> Jfr B. Beebe et al., *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (New York: Other Press, 2005), 3, 23ff.

<sup>39</sup> Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986), 138.

manifesterar sig som känslor och upplevelser och de tillhandahåller på en kognitiv nivå upplevelser av sammanhang och mening. Känslan av mening kan således inbegripa och konstitueras av djupare kvaliteter som överskrider människans strikt informationsbehandlande processer.

I detta sammanhang finns inte utrymme att beröra den möjliga relevans detta teoriresonemang har för förståelsen av religion, men jag vill för att belysa religionens dimension kort peka på Kenneth Wrights mycket allmänna definition av spiritualitet: «[S]piritual is anything that contributes to keeping our humanity alive. It is anything that helps us to stay in touch with the life of the self and anything that enriches that life. It is also anything that safeguards the self against the dangers of dissolution or petrification, of being transformed into the Other's object or thing.»<sup>41</sup> Detta utgör en helt annan infallsvinkel än vad det kognitiva studiet arbetar med. Även om religiositeten formas av våra kognitiva modeller, betyder det inte att de här modellerna uttömmande förklarar religion. Mot bakgrunden av en människosyn som beaktar människans intersubjektiva natur kan vi bättre varsebli ett dynamiskt och komplext sammanhang också vad gäller människans religiösa engagemang. Religion handlar också om relation och relaterande inom vilka människans känsla av att vara ett själv utvecklas, upprätthålls och tryggas.<sup>42</sup> Det här teoriperspektivet kan bidra till att visa hur man mänskligt sett upplever och förstår skillnaden mellan Batman och Jahve.

Inom ramen för de bredare perspektiv på människan som jag ovan pekat på möter vi således en annan syn på människan. De skilda människosynerna inom kognitionsteori och detta andra synsätt utgör båda tolkningar även om de stöds av empiriska resultat. Men, på en central punkt skiljer sig de teoretiker som kort relaterats i detta sammanhang från det kognitiva synsättet. De mera hermeneutiskt tolkande karaktäriseras av intresse att undvika reduktion av människan

och av att i någon mån hålla kvar bägge aspekter av James distinktion. Även om det «I-self» som James lyfter fram är undanglidande och inte på ett uttömmande sätt kan ringas in eller operationaliseras för ett vetenskapligt syfte, har man sökt olika sätt att förhålla sig till detta och försökt ge det ett legitimt utrymme i förståelsen av människan eftersom det tillhandahåller en mera fullständig och riktig förståelse för människan. I det här sammanhanget har man även lyckats ringa in något av självet utvecklingspsykologiska ursprung, på så sätt att man antar att människans intersubjektiva själv utgör den grundläggande organiserande principen och att det är inom detta relaterande själv som sekundära mentala processer integreras under hela livet.

Man kan alltså problematisera Pyysiäinens antagande om människans egocentriska själv och peka i annan riktning som, i min mening, ger en mera fullständig bild av människan och bättre motsvarar verkligheten. Möjligen kan den här beskrivningen av människan också belysa religion på ett mera nyanserat sätt. Men, det är inte min poäng här. Det jag vill hålla fram är att denna explicita människosyn i kognitionsforskningen bör betraktas som resultatet av en outtalad tolkning. Den uttrycker ett visst sätt att aktualisera vissa empiriska rön. Men det finns andra arbetssätt och andra rön. Det kognitiva perspektivet förklarar en liten del av eller ett specifikt inslag i religiösa fenomen och är också ett outtalat uttryck för värderingar, attityder och hållning. På detta sätt möter vi i det kognitiva studiet en implicit människosyn. Att detta tolkande och värderande element är osynliggjort försvårar en dialog om den kognitiva forskningens människosyn och dess moraliska implikationer.

## Kunskap eller hållning?

I det följande vill jag exemplifiera hur ett visst sätt att förhålla sig till den religiösa människan också stiger fram mellan raderna i det kognitiva studiet. Det här åskådliggör hur en viss hållning kommuniceras som om den förmedlade neutral och objektiv kunskap.

Boyer reflekterar över hur man skall förstå tanken att en ritual eller ceremoni är meningsfull. Han frågar: «what on earth does it mean to

<sup>40</sup> Stern, 21, 25.

<sup>41</sup> Kenneth Wright, «Have «objects» got faces?», 41–60 i *Ten Lectures on Psychotherapy and Spirituality* (red. N. Field; London: Karnac, 2005), 50.

<sup>42</sup> Wright, 49.

bite a ram's tongue or to get some mean-looking character to pretend he is killing your children? What is the information transmitted? Not much, apparently.»<sup>43</sup> Detta exempel aktualiserar två problematiska aspekter: dels ett bristfälligt resonemang och dels att denna bristfällighet tycks tjäna kommunikationen av en specifik hållning till det studerade och till människor för vilka religion är ett vitalt intresse.

Boyer reser i detta citat generella frågor utan att egentligen belysa dem närmare. Frågan om mening, som är central i detta sammanhang, aktualiseras på ett onyanserat och bristfälligt sätt. Han reducerar frågan om mening genom att sätta likhetstecken mellan avsaknad av mening och det att ritualen saknar ett tydligt och avgränsat begreppsligt innehåll, dvs. «the information transmitted». Vidare gör han ingen tydlig distinktion mellan ritualen i sig som kommunikation och deltagarnas eller observatörernas tolkning av ritualen. Trots den korta hänvisningen till Roy A. Rappaport fördjupar han inte möjligheten att förstå ritualens karaktär som t.ex. autokommunikativ, vilket kunde vara centralt för att belysa frågor om just mening och ritualens sätt att kommunicera mening.<sup>44</sup>

I diskussionen som följer lyfter Boyer bl.a. fram likheten mellan religiösa riter och psykopatologi i form av obsessivt-kompulsiva tillstånd och beteenden.<sup>45</sup> Tanken är att element i ritualen antas aktivera detta beteendemönster.<sup>46</sup> Parallellen mellan ritualiserat religiöst beteende och psykopatologiska reaktioner kan vara intressant och skall inte avfärdas som sådan, men i detta sammanhang kan reflektionen igen beskrivas som alltför generaliserande och onyanserad, spe-

ciellt i förhållande till frågan om mening. Det är problematiskt att Boyer i sin jämförelse i huvudsak ser till vissa likheter och förbiser den relevanta skillnad som också finns. Att delta i en ritual kan upplevas som meningsfullt eller förväntas ha en sådan potential. Däremot karaktäriseras patologiska tvångsbeteenden av att de för patienterna på ett påtagligt sätt upplevs sakna en sådan meningsfullhet, vilket också gör dem till problematiska inslag i mänskligt liv.<sup>47</sup> Det finns med andra ord en likhet mellan dessa fenomen, men olikheten är lika betydelsefull och speciellt relevant när det handlar om att skapa förståelse för religiositet. Genom den roll som den subjektiva känslan har konstitueras rituellt religiöst beteende och tvångsbeteende som olika fenomen på både en kulturell och en individuell nivå. Detta borde vara relevant även för det kognitiva studiet av religion. Vi kan anta att också den subjektiva känslan av mening korresponderar med neurobiologiska och kognitiva processer.

Boyers analys är inte endast bristfällig. Man får intrycket att bristfälligheten dessutom strukturerar ett budskap som i huvudsak kommuniceras på en metakommunikativ nivå. I citatet, liksom längre fram i Boyers text, finns en framträdande retorisk, raljerande ton genom vilken attityder förmedlas på ett outtalat sätt: det exempel han valt, kursiveringen och det faktum att han i sammanhanget likställer tolkning med «association»,<sup>48</sup> signalerar i grunden en pejorativ hållning till de människor och fenomen som ska beskrivas och förstås. Boyers kommunikation av sin analys är på detta sätt problematisk. Dels litar han till vetenskapliga referensgrupper och identifikationer och blir på så sätt exklusiv. Framställningen förutsätter att läsaren delar de värderingar som kommer till uttryck. Dels inkorporeras outtalat läsare i forskarens pejorativa hållning till studieobjektet, vars ritual i det här exemplet gestaltas som meningslös. Genom detta förefaller målsättningen som inte har sagts ut vara att beröva ord som mening och meningsfullhet deras plats och användbarhet i studiet av religiositet. Vi möter i Boyers resonemang alltså

<sup>43</sup> Boyer, *Religion Explained*, 232.

<sup>44</sup> Roy, A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 2000), 24, 51, 405.

<sup>45</sup> För en precisering av tvångsneuroser jfr Johan Cullberg, *Dynamisk psykiatri i teori och praktik* (Stockholm: Natur och Kultur, 2005), 149ff.

<sup>46</sup> Boyer, *Religion Explained*, 238ff. Boyer refererar till A. Fiske & N. Haslam, «Is obsessive-compulsive disorder a pathology of the human disposition to perform socially meaningful rituals? Evidence of similar content», 211–222 i *Journal of Nervous and Mental Disease* 185/4 (1997).

<sup>47</sup> Jfr Cullberg, 149.

<sup>48</sup> Boyer, *Religion Explained*, 233.

inte ett explicit inlägg om människosynen med sina för- och nackdelar. Utöver en reducerad kognitiv aspekt på människan, så appliceras och kommuniceras i detta fall en implicit hållning. På en metakommunikativ nivå förnekas både subjektiviteten hos studieobjektet och tanken att forskaren kunde få ut någonting av att närma sig subjektivitet hos det han eller hon möter. Vi ställs inför ett värderingsmässigt förankrat förkastande av mening som en dimension i mänskligt liv.

För att tydligare belysa vad detta handlar om i termer av förståelse av religion kan man relatera reflektionen ovan till den distinktion mellan två olika slag av förståelse som lyfts fram av Lars Hertzberg.<sup>49</sup> I den första användningen nyttjas begreppet närmast i relation till ett problem man erfar. Varför man inte förstår en sak eller hur man förstår något kan då påverkas av en annan person som förklarar något för oss. På så sätt kan ett missförstånd undanröjas. När man inte förstår, så frågar man «hur fungerar det här?». Man får en förklaring och erhåller en förståelse. Till skillnad från denna användning kan begreppet förstå användas på ett helt annat sätt som inte kan påverkas lika lätt. Detta sätt att använda ordet kommer till exempel fram i fördomar eller när vi på ett genomgripande sätt tar avstånd från något eller avfärdar något, t.ex. i form av «jag förstår mig inte på dem» eller «jag kan inte förstå det som hände i Auschwitz». Det handlar inte om ett problem som kan undanröjas med kunskap eller förklaringar. Snarare handlar det om vår personliga hållning till något. Detta ringar in något av den oförståelse inför ritualens mening som Boyer gör sig till till för. Boyers resonemang handlar inte om att religiösa ritualer är en vetenskaplig utmaning, något som är svårt att förklara och förstå. Istället konstitueras hans analys av en implicit hållning som kan karaktäriseras av en attitydmässig oförståelse, samtidigt som denna hållning ikläds det vetenskapliga språkets trovärdighet. En viktig epistemologisk fråga är vilken följd en sådan oförståelse har för kunskapsproduktionen.<sup>50</sup> Har vi tillförlitlig eller trovärdig kunskap om något som vi i grunden upplever oförståelse inför?

<sup>49</sup> Lars Hertzberg, «Förståelsen och dess gränser», 107–112 i *Glänta* 1–2 (2005).

En reduktionistisk människosyn kan vara ett viktigt redskap för kunskapsproduktion inom en viss disciplin eller när det gäller avgränsade undersökningsaspekter. Men, med detta exempel har jag velat visa hur det vid sidan av en explicit reduktionistisk människosyn kan finnas en implicit människosyn som utgör en oreflekterad och pejorativ tolkning. I detta sammanhang kan förmedlingen av empiriska resultat eller analyser bli ett uttryck för en bestämd inre hållning och med den förknippade attityder. Detta behöver på inget sätt anses vara betecknande enbart för det kognitiva studiet av religion. I viss bemärkelse är det ju så som all verklighetstolkning går till. Däremot antar jag att risken för oreflekterade hållningar är större i de fall där disciplinen negerar eller försummar att beakta sin egen tolkande roll. Vidare är det problematiskt att den pejorativa förståelse av religion, som mycket av kognitiv religionsforskning förmedlar, ges sken av att vara neutral och objektiv kunskap i ljuset av disciplinens självförståelse och sitt sätt att resonera.

## Avslutande reflektion

Människosynen är aldrig en neutral och objektiv beskrivning av människan. Hur man beskriver och förstår människan kan inte bestämmas på ett slutgiltigt, neutralt eller objektivt sätt. Vi har flera val och kan få hjälp av varierande och divergerande empirisk forskning. Vidare influeras vårt sätt att förstå och tolka olika empiriska rön av att vi är moraliskt värderande varelser. Hur vi ser på människan är alltid ett sätt att relatera till och förhålla oss till henne. Det beaktas sällan i tillräcklig grad. Så som Kurtén skriver, förbiser vi ofta i vår iver att föra fram en rationellt underbyggd, vetenskaplig livsåskådning att «mycket i våra livshållningar inte är och inte kan vara resultatet av rationella överväganden och val. [...] Vi människor är bl.a. moraliskt värderande och känslomässigt reagerande varelser, inte kallt beräknande förnuftsvesen.»<sup>51</sup> Männ-

<sup>50</sup> Hertzberg aktualiserar frågan: vilken betydelse har det för min möjlighet att förstå vad en människa säger om jag upplever att jag inte kan förstå mig på henne?

iskosynen är i viss mån ett ställningstagande. Den är inte bara en empirisk fråga utan också en moralisk fråga.

Mot den bakgrunden kan vi även ifrågasätta den människosyn som möter oss i det kognitiva studiet. Jag har ovan problematiserat något av den objektiva och neutrala grund det kognitiva studiet av religion hävdar att den står på. Jag har bl.a. argumenterat för att det kognitiva studiet förutsätter ett element av tolkning. I det kognitiva studiet av religion möter vi ett inslag av outtalade värderingar och attityder i form av tolkningar. Människosynen som styr det kognitiva studiet av religion karaktäriserades i de fall jag pekade på, av att människans subjektivitet förnekas, vilket korresponderar med disciplinens avfärdande av mening som en betydelsefull dimension i mänskligt liv. Det här är ett moraliskt dilemma. Inom det kognitiva studiet av religion kommuniceras i viss mån en hållning till den religiösa människan. Denna hållning karaktäriseras av avståndstagande och oförståelse.

Det här ger anledning att återknyta till von Wrights essä. Orsaken till att han understryker vikten av att avslöja de väl klingande orden som döljer missaktningen för människans är han tanke om att de «övar ett ödesdigert inflytande på de värderingar som ligger till grund för den humanistiska livssynen».<sup>52</sup> von Wright vänder sig mot bl.a. den trångsynthet vi kan möta i form av den tilltagande specialiseringen inom den vetenskapliga världen av idag. Han skriver: «Istället blir en annan människotyp allt vanligare bland andens arbetare, den specialvetenskapliga brackan, som kan vara nog så intelligent men hyser ett filiströst förakt för filosofi och konst och överhuvud allt som ligger utanför hans kringkurna horisont.» Den reduktionistiska människosynen kan med andra ord innehålla en implicit hållning som till karaktären är pejorativ och negativ.

Men, det problematiska är inte enbart specifika värderingar som stiger fram i det kognitiva studiet av religion. Det är ofrånkomligt. Det problematiska är att detta element i det kognitiva studiet är osynliggjort, t.ex. genom att tolk-

ningens roll i den egna disciplinen förbises eller förnekas och att tolkningar, som ju kan komma att omprövas om verkligheten kräver det, kommuniceras som objektiva fakta. För att bättre kunna handskas med svårigheter av det här slaget kan det därför vara värdefullt att göra en åtskillnad mellan explicit människosyn och implicit människosyn i vetenskapen. Ett förbiseende av den implicita människosynen innebär att en central sida av kunskapsgenereringen undandras vetenskaplig reflektion, dialog och prövning.

Det här åskådliggör att frågor kring människosyn är relevanta i studiet av religion. Det är betydelsefullt att se bortom den explicita människosynen och vara lyhörd inför de mera implicita hållningar vi möter. Sådana hållningar påverkar den bild vi ger av den religiösa människan. Det är också befogat att föra en diskussion kring de moraliska implikationerna. Eftersom den bild vi ger av människan är utformad och färgad också av en implicit hållning kan och skall människosynen utvärderas även på basen av dess med moraliska implikationer. Slutligen ger mitt resonemang också för handen att man kan vända upp och ned på frågan om moralens plats i förhållande till kunskapsproduktion. Kan vi utesluta möjligheten att en viss moralisk hållning är en förutsättning för kunskapsproduktion? Kan vi hjälpa människor att förstå den religiösa människan parallellt med att vi på ett undanskymt sätt kommunicerar en underliggande oförståelse för henne, dvs. i sak en negativ hållning?

Samtidigt kan vi inte förbise att de ideal för studiet av människa och kultur som vi genom en moraliskt förankrad reflektion kan komma att tillämpa också kan utgöra en potentiell gränsdragning, en barriär mot andra sätt att vetenskapligt förhålla sig till studiet av människan. Här finns en konflikt i förhållande till den frihet som är en av kunskapsgenereringens förutsättningar. Men, den omedelbara målsättningen behöver kanske inte vara att försöka upplösa en eventuell konflikt eftersom divergerande synsätt och gränsområden också kan utgöra ett värdefullt spänningsfält som bl.a. bidrar till att förtydliga den viktiga distinktionen mellan människosynens olika roller. Å ena sidan kan människosynen utgöra ett outtalat tolkningsraster i

<sup>51</sup> Kurtén, 57.

<sup>52</sup> von Wright, 331.



forskningen och därmed ett medvetet eller omedvetet redskap för förmedlandet av ideologier och moralisk hållning. Å andra sidan kan den vara ett medvetandegjort konceptuellt eller teoretiskt redskap som är till hjälp för precisering, nyansering och tvärdisciplinär dialog. Även om dessa inte kan skiljas från varandra på ett definitivt sätt är en oreflekterad sammanblandning problematisk.

Ju tydligare människosynen framträder desto större utrymme finns det för dialog och reflektion om både dess ideologiska konnotationer och dess värde som ett redskap med vilket större förståelse skapas. von Wrights essä ger förhanden

att ett sådant försök till medvetandegörande är en betydelsefull aspekt av vetenskapen. Samtidigt antyder han att den tilltagande specialiseringen inom vetenskapen kan vara hinder för detta. Människosynen framträder tydligare både tack vare att den tvärvetenskapliga och den idéhistoriska horisonten breddas. Bildningens de-  
tronisering leder, så som von Wright framhåller, till att människan tappas bort.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> von Wright, 332.

### *Summary*

#### *The Concept of Man and the Cognitive Study of Religion — Moral Implications*

The cognitive study of religion represents a naturalistic and seemingly neutral approach to religion. At a closer look, however, an underlying conception of man is a vital element. This is of attitudinal character and influences choices of empirical findings referred to, how these are interpreted, and how they are communicated. The fact that the understanding of religion is influenced by a moral orientation need not be considered troublesome as such. Still, the strong emphasis of a naturalistic and empirical approach in the cognitive study of religion presents some problematic implications. Firstly, this self-definition prevents immediate recognition of profound attitudinal elements. Secondly, this approach also risks reinforcing a pejorative attitude towards religion.

This paper argues that the conception of man is essential in the understanding of religion. It further highlights the need critically to discuss and evaluate various conceptions of man. Such evaluations need to focus on both explicit theoretical views and implicit views rooted in profound orientations, values and attitudes. Taking into consideration the growing specialization in the study of religion, it is also of specific importance to shed light on ethical implications and to engage in interdisciplinary dialogue.



# World Christianity and Inter-Religious Relations: *Missionsvetenskap med Ekumenik*:

## Toward a Definition of Mission Studies

DAVID KERR

*David Kerr is Professor of Missionsvetenskap med ekumenik in the Centre for Theology and Religious Studies, Lund University. His article is the text of a lecture he gave in October 2005, shortly after his arrival in Lund as Guest Professor. Prior to this appointment he was Professor of Non-Western Christianity in School of Divinity, Edinburgh University, Scotland. His publications in Christian-Muslim relations reflect his previous appointments in the United States and the United Kingdom.*

### Introduction

When I arrived at the door of my new office in this handsome building, the *Theologicum* — or in our modern rendering, the Centre for Theology and Religious Studies — I found myself faced with an interesting conundrum. Beneath my name I read the title, in English, «World Christianity and Inter-Religious Relations», and in Swedish «Missionsvetenskap med Ekumenik». I was puzzled and pleased: puzzled because, even in this early phase of my transition to the Swedish language, I realised that the one title does not exactly translate the other; pleased, because the four terms — World Christianity, Inter-Religious Relations, Missionsvetenskap, Ekumenik — combine to express the interests that lie closest to my heart as teacher, researcher and writer these past thirty years. I welcomed the juxtaposition of terms as a gift from new colleagues, and hope I can accept it as gracefully as it has been given. These are the wings, to put it metaphorically, with which I shall try to fly in Lund. In this paper I shall unfold them. I shall deal with the four terms in a sequence that expresses my own way of integrating them in a contemporary understanding of «Missionsvetenskap med Ekumenik» that remains the formal title of the chair that, *locum tenens*, I am privileged to hold this year as guest professor.

### World Christianity

Considering our subject from the perspective of the first decade of the 21<sup>st</sup> century, we must begin with what has been the most important change in the empirical reality of Christianity in the second half of the 20<sup>th</sup> century. This is not, as is commonly assumed among Western scholars, the impact of secularism on Christianity in Europe and North America. Profoundly influential as secularism, and the post-secular fascination with so-called «new age religiosity» are in Western Christianity, it is a quite different phenomenon that has transformed the character of Christianity as a global religion: the phenomenal growth of Christianity in the Southern and Eastern hemispheres. The aggregate of Southern and Eastern hemisphere Christians now outnumbers that of Western Christians by a ratio of about sixty to forty percent; to every two Christians in the West there are at least three in the «global South.» And the sixty percent of Christians in the «Two-Thirds World» is increasing, in some areas very rapidly, while Christianity in the West continues to decline. I shall not go further into the statistics, except to draw your attention to two excellent sources of information: the annual tally published in the *International Bulletin of Missionary Research*,<sup>1</sup> and the World Christian Database.

My predecessor and colleague in the University of Edinburgh, Professor Andrew Walls, has written extensively on the significance of this demographic change for the very character of Christianity as a world religion.<sup>2</sup> Borrowing a metaphor from the physical sciences, he argues that it represents nothing less than a shift in Christianity's centre of gravity from the Western world to the «non-Western world». One might wish to question the use of the negative construct «non-Western» to describe this new phenomenon. I personally laboured under it, sometimes with embarrassment, in my former position as professor of «Christianity in the Non-Western World», and director of a research centre of the same name.<sup>3</sup> Misleading as it can be to generalise the complexity of the global reality of Christianity in terms of what it is not, the term «non-Western» has the value of confronting assumptions which widely persist. «Non-Western Christianity? ... Don't you mean «non-Christian religions?» is a question I'm often asked: an unintended confusion that betrays the assumption that Christianity is a Western religion, and that the «non-Western world» is populated only by «non-Christian religions.» The assumption is by no means unique to popular thinking, but continues to be found in scholarly circles. Not to belabour the point, the terminological difficulty of naming the global reality of Christianity in the 21<sup>st</sup> century suggests that the scholarly community itself has problems in re-constructing its

conceptual view of Christianity as a religion that far exceeds the Western categories of analysis that have been normative at least since the European Renaissance and Enlightenment.

Transformation suggests novelty and difference. Yet one of the foremost African scholars of Christianity, Professor Kwame Bediako of the Akropong, Ghana, refers to this transformation in the subtitle of one of his books on African Christianity as *The Renewal of a Non-Western Religion*.<sup>4</sup> He argues that as Christianity relinquishes the almost one-to-one relationship with Western culture that has marked its history over roughly the past millennium and a half, it frees itself to retrieve something closer to its original character as an African religion rooted in African culture. Bediako draws out important continuities between the ancient Christianity of Mediterranean North Africa and Western Asia, and the growth of African Christianity in the 20<sup>th</sup> century.<sup>5</sup> The implications are far reaching. African Christianity has its own direct link to the early church, especially through the Church Fathers who lived in Egypt and North Africa. The ancient Nubian church has passed away, but in Egypt and Ethiopia Christianity still flourishes in indigenous forms. These remind us that the Portuguese missions of the 16<sup>th</sup> century, and the Northern European missions in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, did not implant Christianity in Africa for the first time. They were but later phases in the continental history of African Christianity.

This is not to under-rate the importance of the European contributions to African Christianity, but to insist that they cannot be treated in isolation, and must be viewed within a wider historical perspective in order to be properly understood. This has been demonstrated most persuasively by another West African historian of Christianity, Professor Lamin Sanneh of Yale Univer-

<sup>1</sup> Published by the Overseas Ministries Study Center, New Haven, CT. See also David Barrett et al. (eds.), *World Christian Encyclopedia*, 2 vols. (New York: Oxford University Press, 2001); and *World Christian Database* (<http://worldchristiandatabase.org/wcd>), (Center for the Study of Global Christianity, Gordon Conwell Theological Seminary, Boston, MA.).

<sup>2</sup> Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll: Orbis, and Edinburgh: T. T. Clark, 1996); *The Cross-Cultural Process in Christian History* (Maryknoll: Orbis, and Edinburgh: T. T. Clark, 2002).

<sup>3</sup> The Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World, Faculty of Divinity, University of Edinburgh.

<sup>4</sup> Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, Maryknoll: Orbis Books, 1995).

<sup>5</sup> Kwame Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa* (Oxford: Regnum Books, 1992).

sity. Noting that African Christianity's most rapid growth, and most formative thinking, have occurred during the second half of the 20th century, therefore since the end of the Western missionary era, his *Translating the Message* argues that the missionary contribution of translation the Bible into vernacular African languages must be evaluated in relation to the African reception and adaptation of the Biblical message. What African Christians have done, and are doing with the Bible far exceeds what the missionaries imagined or thought likely; and it is this, argues Sanneh, that really accounts for the qualitative as well as quantitative growth of Christianity throughout much of Africa, making it the «Christian continent» of current times.<sup>6</sup>

In Asia, also, Christian history must be read more broadly than in terms of Western missionary impact. Throughout Western Asia, the so-called «Middle East»,<sup>7</sup> the churches of apostolic foundation in Antioch, Jerusalem, and Alexandria, of Armenia and ancient Mesopotamia, are the contemporary representatives of Christianity where it began. St Thomas is credited with first bringing Christianity to the eastern shores of India, where the churches of Kerala continue to claim his apostolic foundation and to invoke his name. The Assyrian Church of the East, usually dubbed «Nestorian» in Western literature, brought Christianity in Western China already by the early 7th century. The oldest Christian document in Chinese is engraved on a stone tablet in Chang An, the capital of the Tang dynasty. In terms that echo the language of Buddhism, it records that «the *sutra*-s (i.e. Biblical portions) were translated in the Imperial Library», and goes on to give a fascinating summary of the theology of «the Luminous Religion» (i.e. Christianity). In a delightful metaphor, it reports that the Chinese Emperor, having read the translation, likened Christian truth to a fish disentangled from the net — meaning that

the translation was «free of perplexing expressions», so that the religious principles were clear and intelligible.

19th century India witnesses a similar process of translation as, for example, Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907) — his Sanskrit baptismal name meaning «lover of wisdom» and «teacher» — sought to articulate Christian theology through the medium of Vedantic philosophy. But Christianity robed in Hindu attire was, with important exceptions, frowned upon by most European missionaries. Nor, due to its acceptance of the Hindu caste system, was it tolerable to the great numbers of Indian converts to Christianity who came from an «outcaste» or *dalit* background. Yet the principle of indigenisation continues to apply as Dalit Christians seek to express the liberative values of the Gospel in relation to the pre-Hindu religiosity of India's tribal peoples. In these ways Christianity in the 21st century is re-discovering itself in Asia, as in Africa, as a religion that has the capacity to transform itself by drawing on indigenous resources.

The Belgian Catholic scholar of the current transformation of Christianity, Professor Walbert Bühlmann, coined the phrase «Third Church» in his book *The Coming of the Third Church*.<sup>8</sup> One of his central arguments is that the new reality of Christianity in the Southern and Eastern hemispheres is as radically different from Western Christianity as Western Christianity is from the original Christianity of Western Asia. He divides the history of the Church into three eras: the «First Church» of apostolic foundation in Western Asia; the «Second Church» of European history that includes both the Roman Catholic Church and the churches of the Reformation; and the «Third Church» that is «coming» into maturity — firstly, as a result of the missionary expansion of the Second Church into Africa, East Asia and Latin America; secondly as an independent reality, or spectrum of realities, that differ among themselves as much as they differ from the Second Church.

<sup>6</sup> Lamin O. Sanneh, *Translating the Message: the Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis, 1989).

<sup>7</sup> The terms «Middle» and «Near East» were coined in the late 19th century British imperial history, and betray an imperialist worldview should render them obsolete in our post-colonial world.

<sup>8</sup> Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church: an Analysis of the Present and Future of the Church* (Maryknoll: Orbis, 1978).

Bühlmann's thesis is essentially cultural. Christianity, he argues, has never had a permanent, static centre. The Christianity of the Church Fathers grew in diverse cultural centres — Aramaic, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian as well as Greek and Latin. The great ecclesiastical divisions that arose were due as much to culture as doctrine. The Chalcedonian division was linguistic as much as dogmatic, and alienated Oriental Christians from both Greeks and Latins. When the division between Greeks and Latins settled into the institutional forms of Orthodoxy and Catholicism, Christianity entered into a further phase of cultural distinction. Each was active in missionary propagation. As the Orthodox found success in the vast expanses of the Russian empire, it was Latin Christendom in its Catholic and Protestant forms that succeeded in extending itself beyond the European continent, bringing Western Christianity to Africa, Asia and Latin America. With their inculturation in their new environments, Bühlmann's «Third Church» became the new reality that represents the demographic majority of Christianity today. Bühlmann's point is that Christianity has never been defined by a single normative language or culture. It has always been a multi-contextual phenomenon, polycentric, and multi-cultural. The emergent reality of the «Third Church», now demographically preponderant, is a further stage in a historical process, and re-adjusts the internal equilibrium within global Christianity that has been distorted by the power of the Second Church.

The problem of nomenclature remains. Bühlmann is aware of the obvious danger of lateral association of «Third Church» and «Third World». «Two-Thirds World» has won some consensus, notably among evangelical scholars, but invites criticism as being a cliché that focuses attention on quantity more than quality. The Anglo-American scholar, Professor Philip Jenkins coined the term «Next Christendom» in the title of his book that explores the demographics of 21st century Christianity,<sup>9</sup> only to find that his African and Latin American critics vehemently rejected this on conceptual

and experiential grounds. «Post-colonial Christianity» serves to emphasise the contemporary character of Christianity since the demise of the European and other empires, but it implies methodologies that by no means win universal assent.<sup>10</sup> «Contextual Christianity» focuses on Christianity's interaction with many cultures and societies from which it may previously have been absent,<sup>11</sup> but it dangerously perpetuates the error of suggesting that there is some form of universal Christianity against which contextual variations can be measured.

Given the difficulties into which all these terms run «World Christianity» may be the least worst option. «Global Christianity» may be grammatically more felicitous, although it risks uncritically association with globalisation. Both serve to refer to the most important feature that distinguishes Christianity in the 21st century from any previous stage in its history: that it is has become, for the first time in two millennia, a truly world religion, present on all continents in indigenous forms. These demand to be studied contextually, and each contextual construct must be analysed and interpreted in its own terms. The study of global, or world Christianity no longer assumes, tacitly or explicitly, that there is a meta-narrative of Christian history that has universal validity. Christianity, rather, is a multi-contextual phenomenon, about which generalisations can only be drawn through a process of bringing the multiple contexts into dialogue with each other.

### *Missiology*

Missiology, or Missionsvetenskap, denotes the scientific study of mission. As Professor Olaf Myklebust of Oslo demonstrated in his *Study of Missions in Theological Education*,<sup>12</sup> it origin-

<sup>10</sup> See, for example, several of Rasiah S. Sugirtharaj's books, most recently *Postcolonial Reconstructions: an Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (London: SCM, 2003).

<sup>11</sup> Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll: Orbis, 1992 and 2002).

<sup>12</sup> Olaf Myklebust, *Study of Missions in Theological Education* (Oslo: Egede Institutet, vol. 1, 1955, vol. 2, 1957).

<sup>9</sup> Philip Jenkins, *Next Christendom: the Coming of Global Christianity* (Maryknoll: Orbis, 2002).

ated as a discipline in relation to church history and practical theology. Professor Gustav Warneck set this course in his teaching and writing in the University of Halle in the late 19th and early 20th centuries, and it was continued by the first Catholic professor of mission, Josef Schmidlin, at the University of Münster from 1910. In the United States it was pre-eminently Kenneth Scott Latourette who pioneered mission studies in Yale University, again under the aegis of history — yet with a difference: his perspective widened beyond church history, with its preferences for particular ecclesial traditions as represented in the work of both Warneck<sup>13</sup> and Schmidlin,<sup>14</sup> and he embarked on the ambitious venture of writing *A History of the Expansion of Christianity*. It eventually appeared in seven volumes,<sup>15</sup> and stands as the first attempt to produce a global history of Christian expansion. For example, the first volume dealing with the early church, discusses Christianity in the Persian and Han Empires, in Central and Southern Asia, in Nilotic and Eastern Africa as well as the Roman Empire. The criteria by which Latourette assessed «expansion» further indicate that his eyes were fixed on the relationship of Christianity to world history: in addition to geographical and demographic aspects of expansion, he considered «the effect of Christianity on mankind (sic) as a whole.»<sup>16</sup>

Thus, while the scientific study of mission had normally found its place as a university discipline in departments of church history, it is not an entirely symmetric partner, for it challenges church historians to think in broader terms of global Christianity. This, of course, raises questions of selection and perspective in church his-

<sup>13</sup> Gustav Warneck, *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time: a Contribution to Modern Church History* (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1901. First published in German in 1884.).

<sup>14</sup> Josef Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte* (Steyl, 1925).

<sup>15</sup> Kenneth S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (London: Eyre and Spottiswoode, 1938–1945).

<sup>16</sup> Quoted by Andrew Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, p.9.

tory curricula. Mission professors in the second half of the 20th century tended to become hybrid scholars, their study of mission being related to other areas of expertise. The final years of Latourette's work in Yale saw him appointed as the Sterling Professor of Missions and Oriental History, a position he held from 1949 to 1953. He was a scholar of China and Japan as well as of Christian mission, and was especially insightful regarding the ways in which Christianity impacted the 20th century development of these societies.<sup>17</sup> His contemporary at Princeton, Professor Samuel Marinus Zwemer, held the chair of Christian missions and the history of religion, and pioneered the anthropological study of popular Islam as the context for understanding the nature of Muslim communities and Christian interaction with them.<sup>18</sup> Both scholars evidence a shift in the focus of mission studies by the mid-20th century. No longer confined to the study of the historical expansion of Western Christendom into the so-called «non-Christian world», missiology began to explore the ways in which Christianity encounters world civilisations and cultures. The missiologist typically starts with the world as the global context in which Christianity is studied, rather than coming to the world from the confessional perspective of a particular ecclesial tradition.

This has led Andrew Walls, one of the more influential scholars of mission in the second half of the 20th century, to add a fourth principle in the study of Christian mission to those adumbrated by Latourette: «the expansion of the Christian faith by its inter-action with different cultures and different languages, so that by cross-cultural diffusion it becomes a progressively richer entity.»<sup>19</sup> The term «inter-action» is here crucial. As Latourette was concerned with the «action» of Christianity upon world civilisations, Walls has been more perceptive of the reciprocal nature of this process: the impact especially of traditional cultures in Africa and

<sup>17</sup> His publications included *The Development of China* (1917) and *The History of Japan* (1918).

<sup>18</sup> See, for example, his *Studies in Popular Islam* (London: Sheldon Press, 1939).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.11.

elsewhere upon Christianity as it was received and adapted by new cultural environments. Regional studies have thus become a characteristic feature of the study of mission. An early pioneer of this kind of scholarship was Professor Bengt Sundkler, for twenty-five years the incumbent of the chair of mission in Uppsala. His *Bantu Prophets in South Africa* is a pioneering study of how indigenous African religious traditions have shaped indigenous African Christianity.<sup>20</sup> More recently, returning to Yale and to Latourette's current successor, Lamin Sanneh has shown that mission entails a reciprocal dynamic of transformation: dealing mainly with the context of West Africa, he analyses both the impact of the missionary message on a local culture, and the transformation of missionary message by the local culture. The scientific study of mission explores this double complexity, engaging not only institutional aspects of the challenge — i.e. the transition from expatriate to indigenous churches — but more fascinatingly still, the emergence of local patterns of Christian life, practice and creed. The «Christianisation» of culture is now paralleled by contemporary interests in the «contextualisation», «indigenisation», «acculturation», «inculturation» of Christianity in all the cultures of the world. Borrowed from the social sciences, these terms evidence a shift of disciplinary approach of contemporary missiology, a subject that now engages anthropologists, sociologists, linguists and cultural historians, and thus belongs as clearly to inter-cultural studies as to church history in a traditional sense.

It is telling in this respect that one of the most influential analyses of mission studies, published in the last decade of the 20th century, is entitled *Transforming Mission*. Its author, the South African missiologist David Bosch, applies the concept of «paradigm shift», that Thomas Kuhn developed in relation to the history of science, to the transformations that have occurred in the history of Christian understandings of mission, and to the ways in which mission is

studied. Paradigm shifts represent revolutionary rather than evolutionary transformations of knowledge. As Einstein introduced an entirely different concept of physics to that of Newton, who in his time replaced Copernicus, Bosch argues that comparable paradigm shifts are evident in the history of mission. Having demonstrated his argument through analysis of diverse concepts of mission in the New Testament and in Christian history, he devotes the largest section of his book to what he sees to be the key elements in «an emerging ecumenical missionary paradigm» of the late 20th century.

Whereas earlier paradigms of mission focused, as we have seen, on the expansion of the church or Christianity, the new paradigm is centred on mission as the action of God toward creation (*missio Dei*), in which the church participates as a pilgrim people, witnessing the Gospel of liberation, justice and love that is radicalised by renewed encounter with Jesus in the lives of the poor and marginalized, and proclaiming God's Kingdom (Reign) as a present reality, though a presence that has yet to be made fully real. In this new paradigm, mission is no longer perceived as the movement of the church or Christianity from one part of the world to another, but as the action of God through the Christian communities that exist throughout the world. Mission in this new paradigm is therefore shorn of any normative association with Western Christianity or with Euro-American empires. Mission orientates itself, rather, to the Biblical understanding of the eschaton, the fulfilment of God's redemptive action in creation through the realisation of the Kingdom of God as a present reality yet to be completed. Mission in this sense is the action of the whole Church in the whole world, struggling to make real God's gift of new creation, in the assurance that God's kingdom is a promise that is realisable in history.

The study of mission in this new paradigm confronts the contemporary missiologist with immense challenges, far greater than any one person can be expected to bear with full competence. As missiology has moved from history to intercultural studies, the new paradigm gives much greater attention to the other areas of theology: to the Biblical sciences, to systematic theology, and above all to practical theology as

<sup>20</sup> Bengt Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (London: Lutterworth Press, 1948. 2nd edition, International African Institute: Oxford University Press, 1961).

the radical implementation of the Gospel in relation to social, political and economic conditions. In a certain sense this is not a new discovery. It was the *raison d'être* of the first professorship in mission studies in Europe, created in 1867 for Alexander Duff in New College, Edinburgh. He held the Chair of Evangelistic Theology, the responsibility of which was defined as «very largely (to) deal with the subject of foreign missions.»<sup>21</sup> As Andrew Walls notes, «the concerns of the new chair would penetrate all the traditional aspects of the theological curriculum — Biblical, dogmatic, historical and practical — and by involving the study of faiths and thought patterns other than the Christian, go well beyond the traditional curriculum.»<sup>22</sup> Yet Professor Duff was, to the core, a Presbyterian theologian. David Bosch's «emerging ecumenical missionary paradigm» challenges mission theology to move beyond confessionalism into an ecumenical dimension that draws upon the theological resources of all Christian traditions and cultures, and is potentially open to the whole world. A theology of mission in the 21st century has to be a global theology, constructed through an ongoing process of dialogue among Christian theologians on all continents.

### *Inter-Religious Studies*

Bosch's «emerging ecumenical missionary paradigm» includes what he terms «mission as witness to people of other living faiths.» This brings us to the third of the terms that I have promised to discuss in this paper: «inter-religious relations». I want briefly to indicate how the question of relationship with other religions has been a central concern of Christian mission throughout the 20th century. As Bosch puts it, «few themes have dominated missiological (and indeed general theological literature) the way the entire area of the theology of religions has done.»<sup>23</sup> But I want to argue that, while there is and probably never has been a single agreed

Christian approach to this challenge,<sup>24</sup> the current diversity of missiological views represents a greater paradigm shift in the understanding of mission and mission studies than Bosch suggests.

At the end of the first decade of the 20th century some twelve hundred leaders of American and European mission boards and societies gathered in the city of Edinburgh, Scotland, for a World Missionary Conference. The conference has come to be regarded as a key moment in the modern Protestant missionary movement. It articulated understandings of mission that differed sharply from those that pertained in the 19th century, and set mission priorities that survived through at least the first half of the 20th century. One of the liveliest debates centred on «The Missionary Message in relation to non-Christian Religions.»<sup>25</sup> The consensus that emerged from the experience of missionaries working among a wide range of religions was that while «Christianity is the final and absolute religion», the Gospel fulfils «the hidden craving of the human heart» for a true relationship with God that is found in all religions. Theological support for this position was found in, for example, the broadly tolerant theological approach to other religions among the Church Fathers, exemplified in Justin Martyr's concept of the *logos spermatikos* that is «seeded» universally in the reason of all human beings. Citing Jesus' words in *Matthew 5:17*, «I have come not to abolish but to fulfil», the Edinburgh conference advocated a «fulfilment theology» that saw the purpose of mission being to transform other religions from within, enabling them to find their own way to Christ.

<sup>24</sup> For an illuminating «general history» of Christian theological thinking about other religions, see Paul Tillich's Bampton lectures *Christianity and the Encounter of World Religions* (New York: University of Columbia Press, 1963), especially lecture two, *Christian Principles of Judging Non-Christian Religions*.

<sup>25</sup> World Missionary Conference, *Report of Commission IV: The Missionary Message in Relation to the Non-Christian Religions* (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier and Fleming H. Revell Company, 1910).

<sup>21</sup> Quoted from the minutes of the General Assembly of the Free Church of Scotland, 1867.

<sup>22</sup> Walls, 27.

<sup>23</sup> Bosch, 477.



If this marked a paradigm shift from 19th century missionary negativity towards other religions, fulfilment theology was itself confronted by theological challenges in later decades of the 20th century. Karl Barth pronounced a categorical *nein* to fulfilment theology's understanding of religion and human progress. Religion, he argued, is an expression of unbelief, and religions, far from awaiting fulfilment in the Gospel, serve only to obstruct the Gospel's call for an unqualified human response of faith in the unmerited gift of divine grace in Jesus Christ. Religions stand as much under God's judgement as does 19th century confidence in human progress. As the sinner is made righteous in God's eyes through faith alone, it is only possible for religions to become righteous as they respond to the Gospel. This entails their evangelical transformation that it is the task of mission to affect.<sup>26</sup>

Barth's theology radically influenced Protestant missionary thinking in the mid-20th century, but was itself challenged by Karl Rahner's notion that the gift of divine grace, universal in nature, is sufficient for the salvation of those who live devout and moral lives in religions other than Christianity. Religions, he argued, should be construed as socialisations of grace, the normal way by which human communities respond and relate to God. As, through their religions, human beings experience divine grace, they respond «anonymously» to Christ.<sup>27</sup> If Rahner's concept of «anonymous Christianity» has not found wide acceptance, his influence on the Second Vatican Council was immense, especially in the «Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions», in Latin the *Nostra Aetate*.

As the two Karls are often taken as representing the «exclusivist» (Barth) and «inclusivist» (Rahner) typologies of late 20th century theology of religion, it is John Hick, formerly

Professor of the Philosophy of Religion in Birmingham, whose name attaches to the so-called «pluralism» paradigm. Professor Hick called for a «Copernican revolution» in the Christian theology of religion that re-centres Christian theology around God by de-mythologising the Incarnation and removing Christianity, Christ and the Church from the centre of the theological universe. Hick calls for a re-focussing of Christianity as one of the many ways of relating to the Absolute, as Copernicus refocused our vision of the Earth as a planet orbiting the Sun.<sup>28</sup>

While the pluralist approach has attracted wide support toward the end of the 20th century, not all pluralists accept the reductionist implications of Hick's theology. Many Indian theologians, for example, argue for a pluralism that is premised not on an abstract concept of the Absolute, but on the Biblical concept of the Kingdom, or Reign of God (*regnum Dei*). As the Asian Conference of Catholic Bishops puts it, «The focus of the Church's mission of evangelization is building up the Reign of God, and building up the Church to be at the service of the Reign of God. The Reign of God is therefore wider than the Church ... The Church is not placed at her own service: she is entirely orientated towards the Kingdom of God that is coming. For only the Kingdom, as the fullness of God's manifestation, is absolute.»<sup>29</sup> In this new understanding of mission, Christians must engage in active dialogue with other religions, as other «ways of the Kingdom» (*viae regni*), and celebrate the contribution that other religions can make to the realisation of God's reign of justice in all human communities.

This brief summary of some 20th century Christian theological approaches to the challenge of religious pluralism shows that there are significant differences of perspective among Protestants and Catholics, and between Europeans and Asians. The latter is, I suggest, of greater importance for the future. Enormous as the demographic growth of Christianity has been

<sup>26</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1/2, section 17; and vol. 4/3 (Edinburgh: T. and T. Clark: 1956–1969).

<sup>27</sup> «Christianity and the non-Christian religions», in John Hick and Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions* (London: Collins, 1980), p.76.

<sup>28</sup> John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster Press, 1980).

<sup>29</sup> Conference of Asian Roman Catholic Bishops. <http://www.fabc.org> (consulted February 2006).

in the Southern and Eastern hemispheres, it has not yet produced Christian majority populations in any African and Asian countries. With the exception of the Philippines, Asian Christianity remains a small and marginalised minority religion in all Asian countries. The enormous growth of Christianity in Africa takes place mainly in regions where Islam has not already been present for many centuries. This points to a sharp difference between the contextual conditions in which Western and non-Western theologies of religion are formed. In the West, Christian theologians think in an epistemological framework that has for centuries been deeply influenced by Christianity. In Africa and Asia this is simply not the case. Asian and African Christian theologians habitually undertake their work through conscious inter-action with indigenous religious traditions that shape their societies. It is therefore not strange for them to identify themselves as religiously-hyphenated theologians who embrace what, in post-colonial jargon, is termed «cultural hybridity»: for example, the Buddhist-Christianity of the Japanese theologian, Kosuke Koyama, the Taiwanese theologian, C. S. Song, or of Lynn de Silva and Aloysius Pieris in Sri Lanka; or the Confucian-Christianity that is being articulated by some Chinese and Korean Christian theologians; or the Hindu-Christianity of now three generations of Indian Christian theologians. African Christian theology has integrated many aspects of traditional African religion. Some contemporary Palestinian theologians identify themselves as Muslim by culture, Christian by faith.

All these theologians live religious pluralism in ways that the West finds difficult to imagine, far less to emulate. Religious pluralism is the empirical reality of their lives and of their theologies. Theology of religion is not merely an intellectual debate, but has direct bearing on the way in which Christians, for the most part as demographic minorities, relate to the larger communities of faith that have shaped Asian and African societies. Reconciliation among religions has become a dominant theme, without this entailing a compromise of Christian identity and ways of thinking, either by way of diminution of the Christian message, or its merger into some higher philosophical or mystical principle

of meta-religion. The Pakistani Christian theologian, Charles Amjad Ali, working in the context of Islam, argues that dialogue is a process in which Christians and Muslims are challenged to bring their respective understandings of the nature and practice of truth — from the Bible and the Qur'an respectively — to bear upon the social, political and human questions that face Muslims and Christians together as fellow citizens in Pakistan.<sup>30</sup>

The implications of Amjad-Ali's argument are far-reaching. In terms of Bosch's «emerging ecumenical missionary paradigm», they challenge us to go much further than living humbly with «the tension between being both missionary and dialogical.»<sup>31</sup> Where pluralism is the given reality of society, as in most parts of Africa and Asia, and increasingly in the West, dialogue is no longer being understood merely as an enlightened means of mission, but as the nature of mission itself.

Furthermore, a pluralistic understanding of «mission» invites comparative analysis of the phenomenon as it occurs, both historically and in contemporary terms, in other religions: in Buddhism and Islam, to a lesser extent with Hinduism and even Judaism, and very clearly among the so-called «new religious movements» that thrive under the conditions of globalisation. While the term «mission» is used occasionally by Muslim, Buddhist and Hindu groups when expressing themselves in the English language, we must be resist interpreting their understanding of the concept through Christian lenses. For this reason I hesitate to introduce the term «comparative missiology», but let it suffice until something better is coined. What is essential is that the Christian phenomenon should be placed in comparative analysis with the study of inter-cultural transformation that we find in other world religions.

<sup>30</sup> Charles Amjad-Ali (ed.), *Developing Christian Theology in the Context of Islam* (Rawalpindi: Christian Study Centre, 1996).

<sup>31</sup> Bosch, 488.

### *Ecumenics*

David Bosch designates the new model of mission as «an emerging ecumenical missionary paradigm.» In the final section of this paper we must ask: in what sense can mission and mission studies be defined as «ecumenical»?

As with the history of mission itself, ecumenism has developed through several distinguishable paradigms, of which I shall mention three. The first is «inter-confessional» ecumenism, where the focus lies on reconciliation among mainstream churches or confessions in a common search for effective unity. In terms of Protestant initiatives, inter-confessional ecumenism has roots in the missionary movement. The Johannine text, «may they be one so that the world may believe» (*John* 17:21), inspired the World Missionary Conference in Edinburgh, 1910, giving it the reputation as «the symbolic beginning of modern ecumenism.»<sup>32</sup> But the missionary impulse was complemented by two others: ecumenical action in the social application of the Gospel that crystallised in the Life and Work Conference in Stockholm in 1925, and the search for doctrinal agreement in the Faith and Order Conference in Lausanne in 1927. Life and Work, and Faith and Order formally converged in 1948 to form the World Council of Churches, and the International Missionary Council, that resulted from Edinburgh 1910, followed suite in 1961. The Ecumenical Patriarchate of Constantinople played an influential role in the formation of the World Council of Churches, and by 1961 both it and the Russian Orthodox Church were formal members of the WCC. Roman Catholic initiatives in inter-confessional ecumenism centred on the Second Vatican Council's Decree on Ecumenism (1964), as a result of which the Vatican entered into «ecumenical dialogue» with the WCC and the Orthodox churches. Ecumenical studies have

<sup>32</sup> Michael Kinnamon and Brian Cope (eds.), *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices* (Geneva: World Council of Churches Publications, 1997), 1. This same volume quotes a passage from John R. Mott's closing speech at «Edinburgh 1910» as the first document in its section on «The Ecumenical Vision» (10–11).

largely been concerned with the history of these developments, as illustrated in the publications of Dr Rouse and Bishop Neil,<sup>33</sup> Professor Michael Kinnamon,<sup>34</sup> and Professor John Briggs,<sup>35</sup> with an analytical focus mainly on social and doctrinal issues. Other studies, essentially of the same genre, concentrate on bilateral dialogue between different confessions.

While «inter-confessional» ecumenism has been important for the historic churches — both the First and the Second Church, to recall Bülmann's terminology — it was already evident when the World Council of Churches was formed (1948) that the historic confessions did not adequately represent some of the most important developments of Christianity in the Southern and Eastern hemispheres. In 1950 the People's Republic of China dissolved denominations in the creation of the Three-Self Patriotic Church that was to be self-governing, self-supporting, and self-governing. Chinese Christianity thus became identified with Chinese society and culture, ridding itself of Western denominational associations, and the number of Chinese Christians rapidly increased. As denominations have become an anachronism in China, so the indigenous church movement in Africa and parts of Asia has consciously moved away from traditional European ecclesial categories in search of more contextual communal identities. The massive growth of Pentecostalism throughout Latin America, Africa and Asia, effecting both Protestant and Catholic confessions, also points to the weakening of traditional confessional loyalties. In the early 1970s the Swiss missiologist/ecumenist Walter Hollenweger, the first Professor of Mission at the University of Birmingham, drew attention to the nature and implications of these phenomena in his classic study, *The Pentecostals*,<sup>36</sup> and his research into the Kimbanguist

<sup>33</sup> Ruth Rouse and Stephen Neil, *A History of the Ecumenical Movement: (1) 1517–1948 (11) 1948–1968* (London: SPCK, 1954).

<sup>34</sup> See note 31.

<sup>35</sup> John Briggs et al. (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1968–2002* (Geneva: WCC, 2004).

<sup>36</sup> Walter Hollenweger, *The Pentecostals* (London: SCM, 1972.) See also his *Pentecostalism: Origin and*

Church (Church of Christ on Earth by the Prophet Simon Kimbangu) in Kongo.<sup>37</sup> In both cases the renewal of Christianity under indigenous conditions in the global South challenges traditional denominational and confessional identities, and introduces new ecumenical and missiological realities.

The third paradigm of ecumenism can be termed «inter-religious», referring to what is sometimes called the «wider ecumenism» of dialogue among religions. This is ecumenism in the literal sense of the Greek words *oikos*, meaning «house» or «home», and *menô*, meaning «to dwell» — i.e. «the whole inhabited earth.» It expresses the vision of humankind as an extended family, united under the sovereignty of God, the whole earth being «the house of the Lord» (*Bet elohîm*) as the Psalmist proclaims (*Psalms* 36:8). Admittedly other occurrences of the term in the Bible imply the more specific meaning of the «people of God» as defined by obedience to the Mosaic covenant (*Numbers* 12:7) or «the church of the living God» (*1<sup>st</sup> Timothy* 3:15), but these also need to be understood in relation to God's universal covenants with Noah and Abraham (*Genesis* 9 and 17.)

It is quite appropriate, therefore, to recognise that while the modern ecumenical movement has emerged mainly through inter-confessional dialogue among Christian churches in search for common ground in mission, social action and doctrine, another source lies in the World's Parliament of Religions that met in Chicago in 1893. Part of the World's Columbian Exposition that celebrated Christopher Columbus' reaching the Americas, the Parliament gathered some sixty leaders of what were considered the ten «great religions» of the world. Their purpose was «to unite all religions against irreligion,» to set forth «their common aim and common grounds for union,» and to secure «the coming unity of mankind (*sic*) in the service of God and man (*sic*).»<sup>38</sup> Over the following century a

variety of national and international interfaith organisations have come into being, dedicated to the Chicago vision of developing common purpose among world religions. In 1993 a second World Parliament of Religions convened in Chicago, and among other things approved a «Declaration of a Global Ethic» that it had commissioned the Roman Catholic theologian, Hans Küng, to prepare. This comprises four principles: that there can be no better global order without global justice; that every human being must be treated humanely; that the religions of the world need to move towards a culture of non-violence and respect for life, solidarity and just economic order, tolerance and truthfulness, and equal rights partnership between men and women; and that there needs to be a transformation of individual and collective consciousness.<sup>39</sup> Subsequent meetings of what it now termed the World Parliament of Religions take place on a quinquennial cycle, gatherings having been organised so far in Cape Town (1999) with attention to religions and HIV/AIDS, and in Barcelona (2004) where the issues of religiously-motivated violence, refugees, safe water, and international debt were addressed.

## Conclusion

This paper has been an exposition of a text, the text being the designation of the responsibilities that attach to the Professor of Missionsvetenskap med ekumenik in the Centre of Theology and Religious Studies. While World Christianity and Inter-Religious Relations do not translate Missionsvetenskap med ekumenik, I have argued that the latter combination of terms find their meaning in our 21st century in relation to the former. As mission and ecumenism have contributed to the emergence of World Christianity and inter-religious relations in the 20th century, so they are themselves in the process of being transformed by what they helped produce.

*Development Worldwide* (Peabody, MA.: Hendrickson, 1997).

<sup>37</sup> Walter Hollenweger, *Marxist and Kimbanguist Mission* (Birmingham: University of Birmingham, 1973).

<sup>38</sup> Richard Seager, *The World's Parliament of Religions: the East/West Encounter, Chicago, 1893* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), xvii.

<sup>39</sup> <http://www.earthspirit.org/Parliament/parliament-stat.html> (consulted February 2006).

Mission studies is therefore one of the most innovative areas of the curriculum of theological and religious studies. Having sustained several paradigm shifts of seismic proportion over the past century and a half, mission studies have earned the right not only to exist in the modern university, but to challenge the dangers of parochialism that lurk within the specialisation of all academic disciplines, and to redress the bifurcation that impoverishes theological and religious studies.

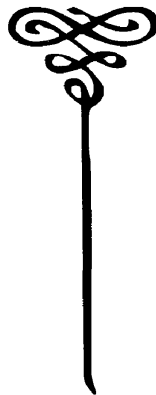
It has not been my intention, either explicitly or by stealth, to address policy questions regarding the future development of these studies in CTR. As a guest professor among you, I would simply acknowledge that many of the resources that make for creative *missionsvetenskap med ekumenik* are found in this institution. In these times of enforced economy, it is well to remember another meaning of the Greek *oikoumenê*, namely the good management of the household, the «economy» of our resources. It is good eco-

nomy to concentrate on the things for which we are best resourced, and forgo others, however interesting. It is with particular interest, for example, that I note the presence here of both Judaic and Islamic studies. What could this contribute to the contemporary search for an *oikumene* among the Children of Abraham (*Abrahamsbarn*),<sup>40</sup> in the context of Sweden as much as the Middle East. What would be the implications for *missionsvetenskap med ekumenik* that takes reconciliation of ethnic peoples, religious communities, national identities as its normative concern? This is not the place to begin answering such a question: it simply illustrates, by specific example, the potentiality of World Christianity and Inter-Religious Relations, *Missionsvetenskap med ekumenik* in Lund.

<sup>40</sup> Karl-Josef Kuschel, *Abraham: a Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims* (London: SCM, 1995).

### Summary

The article discusses contemporary trends in the Mission and Ecumenical Studies in the context of World Christianity and Inter-Religious Relations. It engages with late 20<sup>th</sup> century scholarship, particularly relating to Christianity in Africa and Asia, and interacts with the paradigm-analysis of Mission Studies as advanced by David J. Bosch in his *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991).



Magnus Hagevi (red.): *Religion och Politik*. 241 sid. Liber, Stockholm 2005.

Titeln på denna bok, som är avsedd för introduktionskurser på högskola och universitet, fångar ett i högsta grad aktuellt tema. Boken består av tio kapitel som skrivits av åtta författare som alla är verksamma vid någon statsvetenskaplig institution. Hagevi har själv skrivit inledningskapitlet «Att förena religion med politik», ett om «Evangelikaler i svensk och amerikansk politik» och det avslutande med titeln «Sekularisering, vila i frid».

De övriga kapitlen handlar om «De kristna och kriget mot Irak». Här jämför författarna olika religiösa orienteringars sätt att argumentera för och emot krig. Utifrån aktuella förhållanden i USA:s krig mot Irak tar idéanalysen upp pacifismen, den katolska idéen om rättvist krig och traditionen om heligt krig. I kapitlet «Konflikter om Det Heliga Landet» analyseras religionens roll för konflikten mellan judar och araber. I kapitlet «Terrorism i religionens namn» undersöks hur såväl israeler som palestinier mobiliserar och motiverar människor genom religion. I kapitlet «Islamistiska partier som en länk till folket» presenteras islamistiska partier som valt bort våldshandlingar till förmån för fredliga politiska medel. I kapitlet «Europas kristdemokrati – partier och ideologi» beskriver författaren de kristdemokratiska partiernas bakgrund och ideologi. Vi tas med på en resa genom historien som börjar för över tusen år sedan. I kapitlet «Evangelikaler i svensk och amerikansk politik» jämför Hagevi i vad mån den politiska mobiliseringen skett på ett likartat sätt för amerikanska och svenska evangelikaler och jämför deras politiska åsikter. I kapitlet «Fragmenterad kristendom och ställningstagande till liv och död» undersöker författaren huruvida den svenska förvaltningen beaktar kristna idéer i sina politiska utredningar. I kapitlet «Islamiska stater» studeras den högsta formen av integration mellan stat och religion: teokratien.

De centrala begreppen i boken är «sekularisering» och «sakralisering». Även om det råder delade meningar om den exakta betydelsen av det första begreppet, ansluter sig Hagevi till den konventionella definition som säger att fenomenet består i att «*för allt fler människor och inom allt fler samhällsområden betyder religion allt mindre*» (s. 15). «Religion» har Hagevi tidigare gett en substantiell definition som säger att det rör sig om «*trossystem och beteenden vilka är relaterade till en perception av en transcendent verklighet som förenar dem som underkastar sig den i en gemenskap.*» (s. 12) Med «politik» avses

«*bestämmande beslut som fördelar såväl materiella som icke-materiella värden i hela samhället*» (s. 9). «Sakralisering» är ett begrepp som står i motsats till «sekularisering», dvs. det refererar till fenomenet att religion betyder allt mer för allt fler inom allt fler samhällsområden och inte minst inom politiken. En svagare tolkning av begreppet är att *intresset* för religion ökar.

I inledningskapitlet presenterar Hagevi en analysmodell som utgör en referenspunkt till framställningarna i de andra kapitlen. Han delar upp den religiösa marknaden i utbud och efterfrågan och betraktar dessa utifrån två analysnivåer: samhälle och sektor. Detta innebär att begreppen «sekularisering» och «sakralisering» kan studeras inom fyra områden. Schematiskt ser detta ut på följande sätt (s. 21):

		Religiös marknad	
		Utbud	Efterfrågan
Analysnivå	Samhälle	Integration mellan religion och politik	Religiositet påverkar politik
	Sektor	Religion	Religiositet

För att läsaren till fullo skall kunna tillgodogöra sig Hagevis förklaringar av detta schema, krävs nog att man är mera insatt i den kontroversiella religionssociologiska *rational choice*-ansatsen och debatten om den, som Hagevi refererar till i en not (44), än vad jag är. Men man kan läsa och lära mycket av de följande uppsatserna utan att alltför mycket oroa sig över de teoretiska subtiliteterna som döljer sig bakom detta schema.

I det sista kapitlet «Sekularisering, vila i frid» drar Hagevi samman trådarna i boken och diskuterar om sekularisering är en enkelriktad väg som det moderna samhället måste beträda eller om det är så att sakralisering, religionens pånyttfödelse. Guds återkomst är den rådande tendensen?

Svaret på denna fråga är att sekulariseringen i de flesta europeiska länder fortsätter, även om man kan observera ett nyvaknat intresse för religiösa frågor bland många unga. Men i den övriga världen, och speciellt i de delar som domineras av islam, är det snarare så att religionen håller på att få ett ökat inflytande på politiken och enskilda individer. Detta är något som få religionsvetare och samhällsvetare tycks ha räknat med för 30 år sedan, för att inte tala om alla de filosofer som sedan upplysningstidens dagar trott att vetenskap och sunt förnuft i det långa loppet skulle segra över alla former av religiös tro och all slags vidskepelse.

När vi nu kan se hur man i USA och på andra håll i världen börjar lansera «teorin» om intelligent design som lika vetenskaplig som evolutionsteorin och därför bör läras ut i skolorna, börjar man som anhängare av upplysningsfilosofins ideal undra om inte hela detta projekt i framtiden kommer att te sig som en parantes i människans utveckling.

Hur det än är med den saken, kan jag konstatera att Hagevi satt ihop en mycket intressant bok, som säkert kommer att kunna användas i en rad olika sammanhang. Det enda jag saknar är en problematisering av förhållandet mellan begreppen «religion» och «politik». Har man inte klart för sig hur begreppen förhåller sig till varandra, är det ju svårt att med säkerhet uttala sig om hur fenomenen kausalt förhåller sig till varandra både med avseende på individens föreställningar om världen och skeenden i samhället och historien. Snarare än att undersöka hur religion och politik påverkar varandra, kanske man skulle se dem båda som betingade av en tredje faktor, nämligen att människor är benägna att tro det som gynnar dem och deras vänner oberoende av om de har goda skäl för sina övertygelser eller inte.

*Stefan Andersson*

Kenneth W. Stevenson: *The Lord's Prayer. A Text in Tradition*. 290 sid. Fortress Press, Minneapolis 2004.

I Riksarkivet, i den gamla bibelkommissionens arkiv, finns ett antal handskrivna lappar med Fader Vår i olika lydelse. Kommissionen hade uppenbarligen velat få fram en ny översättning av denna centrala bön. Men så blev det inte. I en not i Ordförklaringar och sakupplysningar meddelar översättarna att de inte har ändrat på ordalagen i bönen utan låtit den stå i överensstämmelse med bönen gamla, allmänt brukade form. Men det ges ett exempel på hur den skulle ha översatts om de vanliga reglerna följts.

Det är mycket svårt att nyöversätta Herrens bön i en kultur som redan har den i en hävdvunnen form. Den nya bibelkommissionen tvekade dock inte, och i Nya testamentet från 1981 (= Bibel 2000) fick vi en version som kraftigt avviker från den gamla. Det går inte att bara sätta lappar på en gammal klädnad. Tolkningssvårigheterna är dessutom ovanligt många i Fader Vår.

Men debatten lät inte vänta på sig. Den varade i flera år, och kyrkorna sökte få bibelkommissionen att ändra på sig. Det gällde särskilt brödbönen och frestelsebönen. Det ekumeniska beslutet blev till sist att ta den nya översättningen men ändra «vårt bröd för dagen som kommer» till det mer prosaiska «det bröd vi behöver». Kyrkan valde att hålla sig till traditionen. Den mer eskatologiska tolkningen i Nya testamentet

1981 var visserligen lika gammal som de andra men hade fallit bort tidigt. De stora kyrkorna är inte så eskatologiskt intresserade.

Debatten är ännu inte avslutad. I det läget är det klokt att läsa ovan nämnda bok av Kenneth W. Stevenson, anglikansk biskop med säte i Portsmouth. På ett föredömligt sätt går han igenom bönen öden och äventyr från starten ända till idag. Efter att ha noterat några viktiga exegetiska arbetena från senare tid (Lohmeyer 1952, Jeremias 1966, Carmignac 1969 och kommentarer av Luz 1985, Davies and Allison 1988 och Stanton 1992) beskriver han de viktigaste översättningsproblemen i bönen. Merparten av boken ägnas sedan åt en analys av bönen under olika skeden i kyrkans historia. Till sist får läsaren en god sammanfattning av vad som hänt under de två tusen år som gått.

Det är klokt att beskriva tvetydigheter och tolkningssvårigheter i en text innan man börjar analysera dess receptionshistoria. (1) Vad betyder «vi» och «vår» i bönen? Jesu lärjungar eller alla människor? (2) Vilken slags fader? Allas skapare eller de troendes/döptas fader? En patriarkalisk fader? (3) Hur helgas Gud? Genom människors liv och gudstjänst eller genom Gud själv (eskatologiskt)? (4) Guds rike? Här och nu, i framtiden eller bådadera? (5) Kan människor göra Guds vilja? Har människan en fri eller bunden vilja? (6) Hör frasen «på jorden så som i himlen» till de tre första bönerna eller bara till den tredje? (7) Brödet? Vårt bröd för dagen? Vårt bröd för morgondagen? Det bröd vi behöver? Materiellt eller andligt eller bådadera? (8) «Såsom vi har förlåtit»? Ett villkor? Botens sakrament? Två helt olika typer av förlåtelse? (9) Prövningar i livet eller den stora sista prövningen? Leder Gud människor in i prövningar? Låter Gud människan prövas av djävulen? (10) Är de två sista raderna en enhet? Det onda eller Den onde? (11) Vilken plats har de traditionella slutorden?

Analysen av olika katekeser, predikningar, utläggningar, parafraaser, metriska versioner, liturgier och liturgikommentarer med särskild uppmärksamhet på några utläggare i varje skede är bitvis mycket detaljrik, men författaren ger alltid goda sammanfattningar till läsarnas fromma. Mot slutet blir undersökningen något magrare, kanske delvis beroende på att materialet minskar. För 1800-talet John Keble, F.D. Maurice, N.S.F. Grundtvig och Charles Spurgeon, för 1900-talet Evelyn Underhill, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Primo Levi, Leonardo Boff och Andra Vatikankonciliet. Analyserna ger bl.a. följande resultat:

\* Den västliga traditionen, från Tertullianus och framåt, har mest valt att läsa sju «böner» i Fader Vår (de två sista raderna är två böner), enligt Augustinus tre gudomliga och fyra jordiska, ett sjuttal som jämförs med Andens sju gåvor eller Jesu sju ord på korset. Brö-

det blev mest andligt (i nattvarden) medan Luther såg det enbart som materiellt. I öster, från Chrysostomos och framåt, och hos Calvin sammanfördes de två sista raderna till en bön. Ingen distinktion mellan jordiskt och himmelskt.

\* Den latinska liturgiska versionen som präglat Väst har «vårt dagliga bröd» och «från det onda». Den syriska traditionen har «det bröd vi behöver» och Vulgatas ord har också tolkats i den riktningen. Den grekiska liturgiska traditionen har «som vi förlåter» och inte «som vi har förlåtit». Synden som skuld tas över i olika översättningar med några undantag. Frestelsebönen är mest problematisk: «led oss inte in i», «försätt oss inte i», «låt oss inte komma in», «låt oss inte erfaras», osv.

\* Så småningom kom Fader Vår att regelbundet avsluta de dagliga bönen och ha sin plats mellan nattvardsbönen och distributionen av nattvardselementen. Men det finns flera avvikelser: den östsyriska liturgin upprepade bönen efter kommunionen, lutherska ordningar placerade den mellan tacksägelsen och instiftelseorden och använde den också i vigningsgudstjänster, Calvin förordade bara parafrafer i gudstjänsten och Cranmer använde den efter både dopakten och kommunionen.

\* Relationen mellan «the text prayed och the text interpreted» dominerar det mesta av bönen receptionshistoria. Som klassiska exempel på liturgisk teologi presenteras i slutet Alexander Schmemmann (ortodox), Geoffrey Wainwright (metodist) och Aidan Kavanagh (katolik).

Kenneth W. Stevenson har gett oss en utmärkt receptionshistorisk analys, lättläst och informationsrik, av en av de mest använda texterna i Nya testamentet. Han uppmärksammar förtjänstfullt olika typer av material och lägger lika stor vikt vid texten och dess översättning som vid bruket av texten i olika sammanhang. «The text can not do without its context. It is not a question of *what* it means, but *how* it means» (sid. 16). Kontexterna är dock nästan genomgående inomkyrkliga. Allmänna kulturella förändringar beaktas inte. Bönen har alltid varit en «levande text», dvs. den har aldrig i sin historia stelnat och blivit helt fast. Det är en viktig insikt när vi idag fortsätter att diskutera hur vi ska översätta Fader Vår.

*Birger Olsson*

Michelle Slee: *The Church in Antioch in the First Century C.E.: Communion and Conflict*. xiii + 214 sid. T & T Clark International, London 2003.

På senare år har det syriska Antiokia stått i centrum för flera studier av den tidiga Jesusrörelsen och den begynnande kristendomen. Ett nytt tillskott inom detta

område är Michelle Slee's studie som fokuserar villkoren för icke-judars inträde i den antiokenska församlingen och problemen med måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar under perioden 50 till 100.

Boken är uppdelad i tre huvuddelar där den första behandlar den antiokenska församlingens uppkomst och de tidiga konflikterna som, enligt författaren, rörde villkoren för icke-judarnas inträde i församlingen, och måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar. Slee ser en begynnande schism mellan grekisk- och arameisktalande Jesustroende judar i Jerusalem som beror på att den förra gruppen, enligt Slee, åt och firade nattvard tillsammans med icke-judiska vänner från diasporan. Detta leder till att de grekisktalande Jesustroende judarna tvingades fly Jerusalem för att istället grunda en församling i Antiokia.

Slee menar nämligen att måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar i praktiken var omöjlig beroende på icke-judarnas «avgudadyrkan». Många judar var, enligt författaren, fientligt inställda till icke-judar, och även om det fanns olika föreställningar om icke-judarnas möjlighet till frälsning, så betraktades generellt icke-judar som orena i sig själva. I Antiokia börjar man trots detta att välkomna icke-judar vilka, enligt Slee, inte tidigare har haft någon kontakt med judendom. Dessa accepterades i församlingen utan krav på att de skulle hålla Torah och man firade också nattvard tillsammans. Problemet med icke-judarnas ställning leder till den så kallade Jerusalemkonferensen där Slee menar att man kom överens om att icke-judar skulle accepteras som fullvärdiga medlemmar och att man därför kunde fira nattvard tillsammans.

Antiokiaincidenten (Gal. 2:11–14) tyder emellertid på att Jerusalemförsamlingen ändrat sig. Jakob, övertygad av mer konservativa Jesustroende judar, sänder en delegation till Antiokia för att förmå församlingen att kräva att de icke-judiska anhängarna skall bli judar för att de skall kunna delta i eukaristin. Det så kallade apostladekretet, som i Apostlagärningarna beskrivs i samband med Jerusalemkonferensen (Apg. 15:19–20, 28–29), tillkom i verkligheten som ett resultat av Antiokiaincidenten som ett försök att lösa problemen med måltidsgemenskapen.

*Didache* tillkom, enligt Slee, i Antiokia i mitten av första århundradet också som ett resultat av Antiokiaincidenten. I bokens andra huvuddel söker Slee visa att *Didache* 1–10 bör förstås som instruktioner för icke-judar som önskade att ansluta sig till församlingen. Dessa accepterades som fullvärdiga medlemmar, men det förväntades av dem att de skulle anpassa sig till att hålla den judiska lagen innan den eskatologiska sluttiden inträtt. Under tiden garanterade dopet att de vänt sig från «avgudadyrkan» varför deras deltagande i eukaristin var möjlig. *Didache* 11–16 visar, enligt Slee, att församlingen var beroende av icke-



judiska sponsorer, vilka bland annat tillhandahöll samlingsplatser för församlingen och därför innehade viktiga ämbeten såsom biskop och diakon. Ett skäl till att *Didache* accepterar icke lagobservanta icke-judar är församlingens beroende av just denna grupp.

I den tredje delen avhandlar Slee Matteusförsamlingens strategi för hur icke-judar ska vinna inträde i församlingen. Enligt Slee har Matteusevangeliet också tillkommit i Antiokia och speglar ytterligare ett sätt att hantera situationen som uppkommit i och med Antiokiakonflikten. Enligt Slee har Matteusförsamlingen tidigare varit kritisk till att över huvud inlåta sig med icke-judar medan man nu accepterar icke-judar som medlemmar om de först konverterar till judendom. Därmed har man också löst alla problem med måltidsgemenskap och eukaristi eftersom församlingen bara består av Jesustroende judar.

Slees studie innehåller en hel del intressanta iakttagelser och perspektiv som är väl värda att undersöka vidare. Som helhet ger emellertid boken ett egendomligt intryck, främst genom att författaren uppvisar anmärkningsvärda brister inom för studien centrala områden. Detta leder till en del metodiska märkligheter, som att rent spekulativa antaganden, och faktiskt närmast felaktiga utgångspunkter, utan vidare kommentarer, behandlas som otvetydiga fakta och får ligga till grund för långtgående slutsatser om förhållandena i Antiokia.

En av Slees viktiga utgångspunkter, nämligen att de icke-judar som omvändes i Antiokia inte tidigare haft någon kontakt med judendom, förefaller, till exempel, helt tagen ur luften. Bortsett från att bibeltexten inte alls antyder något sådant så är det från sociologiska utgångspunkter osannolikt att så var fallet, men saken diskuteras aldrig utan fastslås bara, vilket är en genomgående trend i boken. Mycket av det författaren menar sig ha visat, kunnat fastslå och bevisat, är ofta rena gissningar. Den tolkning Slee gör — men som hon presenterar som ett ovedersägligt faktum — är emellertid viktig om man skall göra gällande att dessa icke-judars inblandning i grekisk-romersk kult utgjorde en källa till orenhet och därför omöjliggjorde måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar. Generellt kan sägas att Slees onyanserade bild av möjligheterna till måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar (och som bygger på Philip Eslers stark kritiserade rekonstruktion) knappast övertygar.

Icke-judens påstådda orenhet utgör ett annat problem. Slee vill göra gällande att judar generellt betraktade icke-judar som permanent orena på grund av deras inblandning i vad som från ett judiskt perspektiv var att betrakta som avgudadyrkan, och att rädsla för att smittas var en försvårande omständighet. Slee refererar visserligen till Jonathan Klawans utomordentligt betydelsefulla artikel från 1995, dock utan att notera

att Klawans, i denna artikel och i sin bok från 2000 (som Slee inte alls nämner), direkt motsäger det Slee vill hävda. Detsamma gäller Christine Hayes studie av judiska uppfattningar av orenhet hos icke-judar från 2002 som också tycks ha gått Slee helt förbi vilket är rätt graverande med tanke på att hennes studie i så hög grad fokuserar icke-judens renhetsstatus. Resultatet är att Slees arbete bygger på en obsolet och onyanserad bild av hur judar såg på, och interagerade med, icke-judar under det första århundradet.

Listan på liknade brister kunde dessvärre göras längre och man tvingas konstatera att även om arbetet innehåller intressanta idéer så håller det inte måttet utan hade tjänat på att författaren ägnat boken ytterligare ett par års hårt arbete.

*Magnus Zetterholm*

Sigurd Bergmann (ed.): *Architecture, Aesthetics & Religion*. 230 sid. IKO — Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main/London 2005.

Finns det några verkliga skärningspunkter mellan arkitektur, teologi, estetik, etik, teknologi och religion? Hur närmar man sig i så fall dessa gemensamma områden? Vilka är frågorna och vilka svar kan man förvänta sig?

Att det finns sådana skärningspunkter betvivlar nog ingen. Det växer idag en fram en omfattande litteratur på snart sagt alla interdisciplinära områden. Går vi till bokutgivningen inom teologi inser vi snart att konstvetenskap och estetik blivit mycket populära samtalspartners i sökandet efter nya fruktbara frågor och uppgifter.

Frågan hur man gör för att närma sig dessa skärningspunkter på ett fruktbart sätt är mindre självklar i sitt svar, men det är åtminstone ganska uppenbart att de stora kulturteologiernas tid är förbi. Att som exempelvis Paul Tillich betrakta den sekulära kulturen som ett intrikat problemsammanhang av implicita teologiska frågor är nog inte helt omöjligt i våra dagar, men hans monumentala idé om att religionen genom den teologiska reflektionen kan uppfattas som ett bestämt och effektivt svar på den sekulära kulturens frågor måste överges till förmån för ett betydligt mer öppet förhållningssätt till själva frågan om vad kultur och religion är, hur de konstrueras och på vilka grunder de relateras till varandra inom och utom denna konstruktion.

Ett exempel på hur tentativ och explorativ vår tids interdisciplinära diskussion har blivit inom det breda området konst och religion får vi i antologin *Architecture, Aesthetics & Religion* (2005) som har sitt ursprung i ett interdisciplinärt och internationellt symposium i Trondheim 2001 (vid redaktören Sigurd Berg-

manns fakultet). Här etableras ingen bestämd kulturteoretisk ram för reflektionen. Nyckelbegrepp i boken är estetik, etik och teologi, teknologi och arkitektur, men förståelsen av dessa begrepp stipuleras aldrig utan varierar genom bokens olika bidrag på ett sätt som både är frustrerande och rimligt på en och samma gång. Det är frustrerande eftersom läsaren aldrig riktigt bjuds in i framställningen, men också rimligt eftersom det fällt som texterna rör sig på är så öppet att varje försök till ett föregripande genom klara definitioner skulle framstå som naivt.

Ett stort problem som rör osäkerheten kring bokens egentliga fokus hade dock enligt mitt menande varit möjligt att undvika. Boken är utplagd i två delar, dels en serie fristående artiklar från skiftande disciplinära perspektiv, dels ett antal inblickar i olika pågående ämnesövergripande forskningsprojekt. Exempel på artikelrubriker är «Architecture in Religion and Secularized Times», «Habitability as a Deep Aesthetic Value» och «Fusing the Sacred with Technology».

På dispositionsplanet framstår denna decentrerade — i sanning konferensliknande — helhet vid en första anblick som ganska oproblematisk. Men så snart man närmare granskar bokens verkliga tyngdpunkter blir det tydligt att det trots allt döljer sig ett ganska bestämt centrum i boken. Redaktörens egen essä, «Space and Spirit», utgör omfångsmässigt mer än en fjärdedel av boken, och även innehållsligt skulle jag vilja påstå att det framförallt är Bergmanns stora text som med sitt genomförda teologisk-estetiska perspektiv bär upp resten av boken.

Jag hade därför mer än gärna sett att denna stora text mer hade varit utformad som en explicit teoretisk ram för helheten, som en grundläggande text med hjälp av vilken de andra hade kunnat sorteras. Ett antal texter hade då med fördel även kunnat exkluderas, eftersom de aktuella frågeställningarnas intressanta undflyende karaktär inte nödvändigtvis fördjupas genom att de fördubblas och staplas på varandra. Med sin nuvarande placering mitt i bokens första del blir Bergmanns stora text gåtfull i jämförelse med de övriga tolv bidragen som — i en betydligt mindre ambitiös anda — samsas om resterande utrymme. Birgit Colds ganska enkla inledande reflektioner under rubriken «Beautiful, True and Architecture. An Introduction» har på sina sju sidor ingen chans att mäta sig med Bergmanns teoretiska ansats. Därför misslyckas den också kapitalt som inledning.

Ett mer preciserat fokus och en mer genomtänkt utformning hade definitivt gjort boken mer användbar. Eftersom många av texterna i boken, inte minst Bergmanns egen, uppehåller sig vid frågan om det centrala och uppfordrande i det estetiska medvetandet om

skönhet och harmoni slås man extra mycket av framställningens brist på sådan estetik.

Mot den bakgrunden blir det också en fullständigt omöjlig uppgift att på detta begränsade utrymme ge en rättvisande bild av bokens totala innehåll. Några temata är emellertid genomgående, exempelvis frågan om kopplingen mellan religion och arkitektur. I flera bidrag ges intressanta perspektiv på hur man även i en modern «sekulär» arkitektur kan återfinna den intima relationen mellan religion och arkitektur som traditionell sakral arkitektur uppvisar. Edvind Kaisa uppfattar Theodor W. Adornos estetiska teori, som en hjälp att hantera detta samband. Adorno figurerar även i ett par av de andra artiklarna, som något av en nyckelresurs för omtolkning både av det andliga och det samtida livet i stort.

Ett annat återkommande tema är relationen mellan etik och estetik. Bergmann hävdar (i relation till arkitekturen) att estetiken har en etisk funktion: «Good, beautiful and functional houses cause us to sharpen our senses, to deepen and improve our reasoning and our moral talents in our encounters with the unfamiliar other» (s. 81). Pauline von Bondsdorff närmar sig relationen mellan estetik och värderingsproblematik genom att tala om beboelighet (*habitability*). Enligt henne har den traditionella estetiken genom sin platoniska anknytning ständigt underlåtit att knyta kroppen och sinnena till frågan om det estetiska omdömet. Med fokus på platsen och dess beboelighet kommer det estetiska att hamna i mycket större närhet till det etiska. «We should make no categorical choice between ethical and aesthetic perspectives» (s. 125).

Denna idé varieras också av Tim Gorringe som i sin artikel «Housing Six Billions» diskuterar utmaningarna från befolkningsökningen. Den etiska dimensionen i de estetiska utmaningarna ligger i att — i motsats till tidigare miljonprogram och dylika projekt — kunna forma ett funktionellt och ekonomiskt boende som inte ignorerar människan som andlig varelse. Gorringe försöker till och med precisera sina idéer om boendeförhållanden i trinitariska kategorier, dock utan att vara särskilt precis med vart han vill komma eller vad denna «teologisering» av problematiken ger för ytterligare kraft åt hans argument.

Bergmanns stora text är rik och mångbotnad. Den utgår från antagandet att ett andligt perspektiv idag blir allt viktigare för att förstå sekulär konst och arkitektur. Här polemiserar han direkt mot Hegel och dennes teorier om konstens rationalisering. Hur det andliga perspektivet skall förstås är emellertid inte lika tydligt. Bergmann går igenom ett antal teoretiska ansatser och exemplifierar med många illustrationer (vilket gör framställningen konkret och fokuserad). En slutsats på vägen är att den traditionella dogmatiska teologiska begränsningen av det estetiska måste ersät-

tas med en andlighet som låter sig utmanas av det estetiska.

Artikeln har stora ambitioner och går in på viktiga definitionsproblem, både kring arkitektur och religion och det vetenskapliga studiet av dessa områden. Dessutom försöker den sig både på teologiska tolkningar av arkitektoniska verk och teoretiska kopplingar till den kristna teologiska traditionen. I linje med mina kommentarer ovan indikerar detta att texten utgör embryot till en hel monografi snarare än en artikel i en konferensvolym. Det finns därför en problematisk form av ofullständighet i texten som gör att man lite för snabbt tas från ett område till ett annat utan ett genomgående argumentet och sammanhang.

Sammanfattningsvis menar jag att denna bok beträder ett oerhört intressant område. Forskaren Sigurd Bergmann, som i flera sammanhang har skrivit initierat om visuell konst och teologi, är en pionjär på området. Sättet på vilket han bedriver sin forskning är så långt jag kan bedöma också betydligt mer experimentellt och heuristiskt (och därför också mer intressant) än flera andra försök att relatera konst och teologi som jag har tagit del av de senaste åren. Men här ligger också *bokens* problem. Den griper över lite för mycket, och som bok betraktad kunde den antagligen med lite mer redaktionell omsorg ha gjort större rättvisa åt de nyanser som nu drunknar i ett hav av intressanta uppslag.

Mattias Martinson

Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (eds.): *In One Body through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. 62 sid. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K. 2003. — *The Ecumenical Future. Background Papers for In One Body through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. 237 sid. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan & Cambridge U.K. 2004.

Center for Catholic and Evangelical Theology (USA) har initierat *The Princeton Proposal*, som vill aktualisera den ekumeniska modellen från New Delhi, «alla kristna på samma ort» — och därmed tona ned den senare ekumeniska modellen «enhet i mångfald». Ekumenik blir i *In One Body* mycket tydligt en uppgift för samfunden, tydligt ecklesiologisk. Den handlar om att se vad man har gemensamt i tro och liv, och därmed också om vilka förutsättningarna för kyrkoenhet är.

Den fråga man omedelbart ställer är förstas om inte «enhet i mångfald» är en ekumenisk modell för postmoderniteten, och det är ett hopplöst företag att återvända till New Delhi-modellen. *The Ecumenical Future* jävar en sådan pessimistisk hållning: den innehåller en rad relevanta artiklar om ekumenisk och teo-

logisk metod, och flera av dem visar sig stå mitt i det pågående samtalet om teologisk postmodernitet.

Boken innehåller fjorton bidrag, jag skall peka på några som tydligt beskriver gruppens ekumeniska och teologiska metod.

David S. Yeago, lutherforskarer, skriver om ekumenisk reception — dess oformulerade och omedvetna dimensioner. Hans exempel är *Den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran* (luthersk-katolsk) och *Called to Common Mission* (luthersk-episkopal i USA). Yeagos poäng är enkel: ju mer en denomination förlorar i «density» (låt oss här återge ordet med att man är tydlig och preciserad i de former kristen tro och kristet liv tar sig), desto lättare blir det att göra ekumeniska överenskommelser — men samtidigt får dessa överenskommelser allt mindre betydelse i kyrkolivet.

Saken är närmast självklar men sällan diskuterad: de följer en överenskommelse får i samfundets liv beror ju dels på hur centralt ämnet är i församlingarnas resp. medlemmarnas liv, dels på hur auktoritetsstrukturen ser ut i resp. samfund. Ju svagare dessa faktorer är, desto lättvindigare går receptionen. Och än värre: om faktorerna har alltför olika tyngd eller alltför olikartad innebörd i de deltagande samfunden, och dessa inte är medvetna om saken, så riskerar överenskommelsen att framstå som ett bondfångeri. Här skulle man kunna fortsätta metoddiskussionen och hitta former för att identifiera och bearbeta «asymmetrier» mellan olika denominationers ecklesiologier (termen är från Anna Marie Aagaard, senast diskuterat i *Una sancta* 60:2, 2005, temanumret «Ökumenische Asymmetrien überwinden»).

Ett liknande tema behandlas i R. R. Renos närmast skoningslösa inlägg «The Debilitation of the Churches». Det är en rasande uppgörelse med intellektuell flathet i samfund som ägnar sig åt ekumenik av ren fryntlighet. Tes: ju allvarligare kyrkorna tar kravet på enhet, desto mindre blir de förmögna att handla ekumeniskt. Reno analyserar först kyrkobergreppet i romersk-katolsk teologi, och hävdar att det enda konsekventa blir att förstå det som Troskongregationen gör: en romersk katolik kan bara kalla sitt « eget » samfund «kyrka», detta eftersom tron hävdar att kyrkan är en. Reno ser här hur kyrkolivet reduceras till kyrkorätt. Många invändningar kan resas mot hans resonemang — diskussionen om synlig-osynlig kyrka, kardinal Kaspers förslag nyligen att man talar om «kyrkor av annan typ» i stället för det nedlåtande «gemenskaper» eller liknande. Men man måste hålla Reno räkning för att han gör asymmetrin så tydlig: ju «högre» kyrkosyn man har, desto mer desto mer förpliktad blir man till sin kyrka såsom en livsform, en form som också är innehåll.

Modernitetens protestantism har, menar Reno därefter, råkat ut för en liknande kollaps. Sedan Schleiermacher definierar sig protestantisk teologi ofta i motsättning till katolsk; den tyska diskussionen om *Den gemensamma deklarationen* är ett näraliggande exempel. Ekumenik blir ett omöjligt företag. Jag skulle vilja att Reno drog linjen tillbaka till de reformatorisk *sola* och till tanken *ecclesia semper reformanda*: har inte dessa formuleringar på var sitt sätt blivit principer som varje debattör kan använda för att avvisa varje förändring, absoluter som man kräver att motparten bejakar innan samtalet ens börjar?

Reno framställer ett slags ekumeniskt baklås. Michael Root behandlar en formulering som kanske kan smörja låset: «unity we have — unity we seek», kyrkoenhet både finns och icke finns, samtidigt. Hur? Man kan inte slingra sig ur frågan genom att definiera olika sorters enhet, utan uppgiften är att visa hur kyrkans enhet *samtidigt* finns *och* är på väg, är *och* blir. Roots artikel rör därmed det som är navet i *Princetons Proposals* ekumeniska modell. En nyckelfråga är den historiska — har full enhet någonsin funnits? hur skedde kyrkosplittringarna? Roots slutsats är att sökandet efter enhet innebär att den enhet vi (redan) har blir synlig. Risken att Root här kan komma i delo med Reno är uppenbar: själva sökandet efter enhet blir lätt en dygd man gjort av nödvändigheten.

Av de övriga uppsatserna skall nämnas Geoffrey Wainwrights översikt över den ekumeniska situationen och Susan K. Woods eleganta framställning av *communio*-eklesiologins problem i romersk-katolsk diskussion just nu: hur sakramental eklesiologi kan utföras inom dess ram, med revision av Rahners och Schillebeeckx' schema. En rad andra bidrag handlar om den eklesiologisk-ekumeniska frågan ur ortodox, frikyrklig resp. pentekostal synpunkt, oftast med giltighet långt utöver den amerikanska arenan.

Europa har en annorlunda ekumenisk scen än USA, inte minst genom de nationalkyrkliga belastningarna, som blandar in ångesten för det egna arvets bestånd i ett samtal som därmed förs i alltför högt tonläge. Det amerikanska *Princeton Proposal* kan ge en metodisk nytändning också hos oss i viktiga frågor om tro och kyrkoordning.

Peter Bexell

Edward Idris Cardinal Cassidy: *Ecumenism and Inter-religious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*. x + 294 sid. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press 2005.

Cardinal Cassidy's book about *Unitatis Redintegratio* and *Nostra Aetate*, documents of the Second Vatican Council on ecumenism and interreligious dialogue,

respectively, is the first in an eight-volume series. The aim of the series is «to educate people on the origins, major points, and developments of the key documents of the Second Vatican Council; to review how the church has accepted or revised the documents in practical terms; and to suggest the directions that the church appears to or should be heading.» Cardinal Cassidy, an archbishop emeritus from Australia, is a uniquely positioned person to author this book. From 1989–2001 he was president of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, as well as president of the Holy See's Commission for Religious Relations with the Jews. His authoritative position allows him an insider's perspective on religious dialogue among the most influential figures of Christianity and Judaism.

The book treats the two documents independently of one another, so the reader may consult only one of the book's chapters without fear of confusion. Each chapter, however, follows the same format: it addresses the Document, Major Points, Implementation, and the State of the Question. The bulk of both chapters consists of the «Implementation.» In chapter one, on *Unitatis Redintegratio*, Cardinal Cassidy examines the Ecumenical Directories and the encyclical *Ut Unum Sint* in some detail (20–43) before expending great effort toward a summary of ecumenical activity in «Forty Years of Dialogue» (43–87). He then notes instances of «Spiritual Ecumenism, Prayer, and Common Witness» (87–97), a section which leads naturally into a too brief sampling of «Local Ecumenism» (97–103).

This chapter offers a sweeping summary of the official ecumenical activity of the Roman Catholic Church since Vatican II. It gives solid treatment of the dialogue with Orthodox Christianity, a topic often neglected by Roman Catholics and Protestants in North and South America and Northern and Western Europe. The author's privileged position ensures accurate knowledge of wide-ranging facts, such as the critical worldwide reception of *Ut Unum Sint* (37–43). Some of the book's details may be surprising to even the most educated readers. For example, those unfamiliar with Catholic-Orthodox dialogue will learn that the Roman Catholic Church recognizes as valid the *Anaphora of Addai and Mari* (a liturgical form which does not contain the words of eucharistic institution) in the Assyrian Church of the East (50). Ironically, this decision occurred within months of the Vatican document about *stricter* adherence to liturgical language within the Roman Catholic Church (*Liturgiam Authenticam*, 2001).

One criticism of this chapter stems from its primary focus on *official* meetings of religious *clergy*. These meetings of cosmopolitan leaders make some issues seem less divisive than devotional practices by

lay people «on the ground» would often suggest. For example, Cardinal Cassidy addresses the doctrinal status of Mary as a positive point in Catholic-Anglican dialogue (58–59), but he does not discuss the vast differences of Marian devotional practices in world Christianity. Later he summarizes his very optimistic view: «The role of Mary in the Church will in itself not be an insurmountable problem in my opinion, although the Marian dogmas may delay consensus» (108). It is difficult to confirm this optimism in the Americas, where Marian devotion sharply divides Roman Catholics from Protestants.

«The State of the Question» (104–121) fills some of the lacunae of the section on «Implementation.» The analysis of recent relations between the Roman Catholic and Russian Orthodox churches (112–127) shows the author at his best – it is a woven blend of hard-to-find facts and expert analysis from a person who knows the inner workings of ecumenical dialogue and what is at stake internationally. Cardinal Cassidy frankly assesses the goals of ecumenism, wondering if the goal of «visible, organic unity» is too lofty for the current state of world Christianity. He offers instead an idea of «reconciled diversity,» which is, «among the various ideas circulated in this connection, the goal closest to the Catholic vision» (106). He highlights the «ethical questions» of «abortion, homosexuality, euthanasia, or even the nature of marriage» (111) as obstacles to Christian unity. For Cardinal Cassidy, Christian unity must be grounded in «spiritual ecumenism ... in praying together, in reading the Bible together, in exchanging spiritual experiences, in learning to forgive and purify memories» (110).

The second chapter, on *Nostra Aetate*, mimics the format and strengths of the first chapter. Cardinal Cassidy thoroughly reports the official interreligious dialogue of the Church over the last forty years («Implementation,» 132–224). Catholic-Jewish relations receive pride of place (160–224), as they do also in *Nostra Aetate* itself. This section contains the most eminently readable portion of the book, in which the author traces the personal effects of Pope John Paul II on Catholic-Jewish relations (182–216). Cardinal Cassidy creates a tight narrative of some recent history, especially the events of 1987–90 which almost derailed the progress achieved in the first twenty-five years of Catholic-Jewish dialogue. The book concludes with a more trenchant «State of the Question» (225–63) than the first chapter provides. Again Cardinal Cassidy's knowledge of official interreligious meetings is remarkably thorough and up-to-date.

Despite the author's tendency in both chapters to report the activities of international religious leaders instead of local lay efforts, he does recognize that ecumenism and interreligious dialogue can only take root

in shared spiritual experiences on the ground. In his own words, «Agreements at the international level bring great joy to those involved, but may remain just beautiful documents unless they become part of the life of local communities» (97).

*Michael Peppard*

Mark R. Mullins (ed.): *Handbook of Christianity in Japan. Handbook of Oriental Studies (HdO) Section V: Japan. 423 sid. Brill, Leiden & Boston 2003.*

Handboka består av artiklar utarbeidde mellom 1996 og 2003 og er redigert av den amerikanske japanologen og teologen Mark Mullins. Artiklane fordeler seg på tre avsnitt som følger etter redaktørens fylldige innleiing om den sjuårige arbeidsprosessen.

Dei ti artiklane i den første og mest omfattande delen behandlar kristendommen gjennom tre periodar i japansk historie: Ein tidleg periode spenner over dei tre hundreåra frå 1549 til 1858. Perioden begynner med portugisk misjon og endar med to hundreår japansk isolasjon frå Vesten. Moderne katolsk og protestantisk misjon karakteriserer tida mellom 1859 og 1945. Japan åpnar seg igjen for vestleg misjon i 1859 men perioden endar med nederlaget i Stillehavskrigen 1945, ei hending som åpnar etterkrigsperioden. Artiklane beskriv hovudsakeleg historiske prosessar i periodane. Særleg i dei to siste periodane har artiklane imidlertid spesielle foki: kristendom og japansk imperialisme, «holiness»-rørsla, kristne grasrot rørslar, teologi og bibelomsetting.

Dei sju artiklane i avsnittet drøftar japansk kristendom i sosiale og kulturelle relasjonar. Interaksjonen med buddhisme, kristendom og nye religionar blir løft fram. Ein artikkel om forholdet mellom kristendom og Japan pekar med rette på kløfta mellom to livstradisjonar, men viser til at moderne skjønnlitteratur indikerer nye samband, eksempelvis med Endo Shusaku, etter Stillehavskrigen. Tre artiklar ser på skolegang for kvinner, sosial velferd og politikk i japansk kristendom.

Alle dei sytten første artiklane er utstyrte med fylldige og oppdaterte litteraturlister for vidare studium. Studiesiktet pregar boka. To avsluttande artiklar presenterer så material-ressursar for kristendomsforskning i Japan, forskningssentra og akademiske samfunn.

Dette er ei handbok og artiklane må ein vurdere i lys av dette. Ein finn lite eller ingenting av originale synspunkt og tolkingsteoriar. Artiklane er først og fremst objektivt solide og demonterer at den kristne rørsla i Japan ikkje er noen «subkultur», men solid knytt saman med akademisk forskning og modernitet. Handboka er til å bli klok av. Dessutan viser boka

gjennom litteraturlister, register og forskningsinformasjon den interesserte institusjon, forskar eller nyfikne lesar inn til eit sjølvstendig arbeid med stoffet — og vegar vidare fram. Ein blir imponert over både breidde og åpne perspektiv. Ei særleg og fruktbar side av arbeidsmetoden er den naturlege sameksistens av teologisk og religionsvitskapleg forskning som gjennomsyrer arbeidet som heile og dei ulike artiklane.

Av dei atten bidragsytarane er seks japanske og tolv vestlege ressurspersonar. Japanbildet blir i høg grad prega av Japans forhold til den angloamerikanske verda. Ein forfattar med tysk og ein med skandinavisk bakgrunn peikar rett nok for ei større japansk omverd enn USA-England. Men, særleg tykkjest forholdet til Tyskland for sterkt tona ned Dei to kvinner som deltar i boka, Helen Ballhatchet og Karen Seat, gir gode bidrag — men etter mitt skjønn får ikkje den kvinnelege dimensjon i japanbildet stor nok tyngde i boka totalt sett. Ein betre kjønns- og kulturbalanse kunne ha fått fram og utvida perspektivet på kristendommen i Japan. Derimot tykkjer eg at ein alt i alt må kunne seie at boka leverer ein positiv ekumenisk profil som samsvarer med japanske særdrag. Den spennande dynamikken mellom katolsk dominans i førmoderne tid følgd av protestantisk dominans i moderniseringsperioden kjem tydeleg og veldokumentert fram. Det lar seg også lesse i boka at romersk katolisisme igjen har tatt initiativet i seinare kultur og religionstolking. Det russisk- ortodokse bidrag er heller ikkje oversett. Det er heller ikkje den sterke rolle som biblisistisk spiritualitet i karismatisk «holiness»-tradisjon vann etter andre verdskrigen. Den biblisistiske rørlas kompromisslause kamp for trua på Jesu atterkomst i strid med tretti- og tidleg førti-tals politiske dogme om eit evigvarande japansk keisarsystem har avtvinga respekt av ettertida. Dermed blir også den biblisistiske og karismatiske kristentradisjon inkludert i handbokas ekumeniske konsept av protestantar og katolikkar. Den positive relasjon mellom katolikkar, ortodokse og protestantar som utvikla seg i Japan etter andre Vatikan-konsilet avspeglar seg i boka på eit sympatisk sett.

La meg til slutt dra eit par konklusjonar av handbokas materiale som handboka ikkje sjølv har dratt. Den eine er at japansk kristendom speglar ein religiøs dobbelhet: protestantismen er prega av møtet med konfucianismen som var det ideologiske grunnlaget i Japan i modernitetens gjennobrottsperiode. Dermed blir i protestantismen bibelomsettingane viktige og det intellektuelle arbeidet blir prioritert. Dei mange protestantiske skolar og universitet sidan 1860-talet er tydelegvis inspirerte av konfucianske kunnskapsideal. Eg oppfatar sjølvvagt ikkje japansk kristendom som eit dublikat av konfucianismen — eksempelvis hadde den kristne kvinneaktivismen front mot visse typer

konfuciansk patriarkalisme. Men protestantismens lærdomsideal synest i høg grad inspirert av konfucianske holdningar som går tilbake til tidlege protestantiske konvertittar. For katolisismen er situasjonen ein annan. Tidleg romersk katolisisme på 15 og 16 hundretalet brukte ei rekke buddhistiske termar for å forklare sitt åndelege innhald. Japanske buddhistar var mange og innflytelsesrike blant katolske konvertittar i si tid. Dessutan har moderne katolisisme i Japan — etter andre verdskrigen — hatt nære forhold til buddhismen. Særleg har Zen vore ei mektig inspirasjonskjelde for japansk katolisisme. Japans katolsk-protestantiske ekumenikk har dermed ein interessant bakgrunn i buddhist-konfuciansk harmoni.

Desse observasjonane framgår ikkje tydeleg av handboka: Når ikkje bokforfattarane har sett dette mistenker eg at det heng samman med at kristenbildet gjennomgåande er tolka i lys av aktivitet utover. Truleg går forfattaren av avsnittet om kristen-buddhistisk dialog, Notto Reidar Thelle, og Mark Mullins med artikkelen om kristne grasrottrøslar, lenger enn andre forfattarar i å påpeke omforming av kristendommen. Men gjennomgåande har artikkelforfattarane sett meir på kristendommens omforming av og bidrag til det japanske samfunnet enn japanske bidrag til ny kristendomstolking. Dette er sjølvvagt fullt tillate — det er eit val av perspektiv. Men som kritisk observasjon av det velfunderte arbeidet kjem ein ikkje unna å påtale visse «triumfalistiske» premissar.

Det forhindrar ikkje at eg vurderer det framlagte arbeidet høgt og at eg ser det som viktig. Dette solide arbeidet bør finnast i institusjonar som jobbar med japansk teologi og religionshistorie. I 5–10 år framover vil handboka ha stort informasjons- og inspirasjonsverde.

Aasulv Lande

*Theologische Realencyklopädie. Band 35. Vernunft III –Wiederbringung aller. 820 sid. — Band 36. Wiedergeburt–Zypern. 872 sid. Walter de Gruyter, Berlin 2003–2004.*

Den redan i band 34 (se STK 2004, s. 46 f.) påbörjade artikeln «Vernunft» fortsätter här med det viktiga avsnittet om frågans behandling i den systematiske teologin. Förf. särskiljer fyra olika ståndpunkter i den nutida diskussionen: 1) en motsats mellan tron som lydriad för uppenbarelens auktoritet och det mänskliga förnuftets oförmåga i andliga ting (K. Barth); 2) uppenbarelens innehåll som ett postulat för förnuftet och uttryck för dess innersta sammanhang (E. Hirsch; P. Tillich); 3) trosinnehållet som en hypotes att försvara inför förnuftet (W. Pannenberg); 4) förnuftets

enhet bestrides genom hänvisning till de psykologiska faktorerna (E. Herms) eller dess relation till språket (O. Bayer) — detta som en kort antydan om en rikhaltig, utförlig framställning av ämnet.

Den viktiga artikeln «Versöhnung» är relativt kortfattad både i den exegetiska och den teologihistoriska delen. I fråga om teologihistorien överraskar, att som enda representant för teologin under 1600-talet är det Fausto Sozzini som omnämnes med hans kända kritik av försoningsläran (s. 30 f.), trots att denna obestriddigt utgör ett centrum i den efterreformatoriska evangeliska teologin. Som så ofta visar sig socinianismen som ett föregripande av nutida liberalteologiska tanke-mönster. Att inte den andra sidan kommer till tals i en artikel som denna har möjligen ideologiska skäl men är samtidigt en brist på information.

Till temat «Versuchung» har den gammaltestamentliga delen författats av Erik Aurelius, dåför tiden professor i Göttingen. I det nytestamentliga avsnittet är behandlingen av 6. bönen i Fader vår mot bakgrund av den svenska diskussionen av särskilt intresse. Den gängse tolkningen förordas med utförlig argumentering. Det handlar främst inte om att slippa prövning utan om att bevaras i tron, blir slutsatsen. Den teologihistoriska delen av artikeln «Versuchung» redovisar utförligt traditionen från den tidiga evangeliska teologin, med omnämnande även av de klassiska källorna i litteraturförteckningen.

Att ett viktigt men abstrakt tema som «Wahrheit/Wahrhaftigkeit» får ett utrymme på inte mindre än 40 sidor är något för detta uppslagsverk typiskt och berömvärt. Inom det filosofiska avsnittet behandlas det kristet-aristoteliska sanningsbegreppet under medeltiden (Thomas ab Aquino) och därefter renässansen med Nikolaus Cusanus. Man skulle vänta en fortsatt behandling av det metafysiska, objektiva sanningsbegreppet under nyaristotelismen, men i stället sker en direkt övergång till den subjektiva sanningsförståelsen (Descartes – Nietzsche) utan att det dramatiska i denna utveckling kommer till sin rätt. Det bibliska sanningsbegreppet och den systematiska teologiska problematiken får i fortsättningen en rikhaltig framställning.

Bland historiska och biografiska artiklar lägger man märke till en ovanligt ingående framställning av valdensarnas historia (Waldenser), som tilldrog sig stort intresse också efter reformationen, artiklar om August Friedrich Vilmar, Vincent av Lerinum, John Wesley för att nämna några exempel.

I band 36 möter en instruktiv artikel om Gustaf Wingren, skriven av Carl Axel Aurelius. Wingren hörde med bland dem som på 1970-talet planerade arbetet med TRE.

Det i evangelisk tradition centrala och ofta diskuterade begreppet «Wiedergeburt» får en klar och bely-

sande framställning i den dogmatiska delen av artikeln.

Den 38 sidor långa artikeln om «Wunder» blir trots sin längd översiktlig och lättillgänglig tack vara en strängt genomförd disposition. Också Urban Forells i Lund framlagda doktorsavhandling i ämnet kommer till användning.

Temat «Wirklichkeit» behandlas filosofiskt alltifrån Aristoteles' grundbegrepp «energeia – dynamis» fram till Kierkegaards existensfilosofiska tolkning. Även praktisk-teologiska aspekter kommer med.

Till de stora bidragen hör artikeln «Zeit» (50 sidor). Den berör i hög grad det som var en av huvudfrågorna i 1900-talets teologihistoria och i motsättningen mellan idealism och realism i bibeluppfattningen. En fråga som tas upp är den som gäller förhållandet mellan å ena sidan den bibliska historien, frälsningshistorien från skapelsen till fulländningen, och å andra sidan den allmänna världshistorien. I det filosofiska avsnittet heter det att «Die Heilsgeschichte ... lässt sich nicht einfach in die uniforme, allgemeine Weltgeschichte mit ihrem offenen Ausgang einbringen» (s. 511). Denna slutsats kommer att stå i viss motsättning till det som sedan säges i den teologiska framställningen, där det i anslutning till 1 Kor 15, 28 talas om «die vollständige Durchdringung der Welt(zeit) durch die (Zeit und) Gegenwart Gottes bzw. das Aufgehen aller bisherigen Zeiten in der einen Zeit Gottes» (s. 525). Det är — för att jämföra med det ovanstående — inte frälsningshistorien som ingår som en del i världshistorien utan fastmer världshistorien som i det eskatologiska perspektivet ingår i frälsningshistorien. Oscar Cullmanns bild av Kristus-skeendet som centrum i den bibliska frälsningshistorien och tillika i den profanhistoriska tiden refereras här med omdömet: «Über diesen Kern des neutestamentlichen Geschichtsbildes herrscht in der Forschung Konsens» (s. 526). Det är en upprättelse för Cullmann, som på sin tid blev så kritiserad eller förbisedd i tysk exegetik.

Bland biografier i denna volym kan nämnas Wittgenstein, Christian Wolff, Wulfila, den gotiska Bibels upphovsman, och slutligen Ulrich Zwingli, med ett nytt bidrag till den svårutredda frågan om hans tidigare relationer till Luther.

I och med band 36 är alfabetet genomgånget. Vad som återstår är ett «Gesamtregister», som skall komplettera och ersätta de i varje band redan förekommande registren. Den första volymen av TRE kom ut 1977, och hela verket var planerat till 25 volymer, ett antal som sålunda nu har vuxit till 36. Verkets ugivare professor, biskop em. Gerhard Müller, som var med redan från början som medutgivare, säger i ett förord till band 36, att man velat ställa plats till förfogande för en adekvat behandling av sakfrågorna i enlighet med

nuvarande forskningsläge. Därför har det planerade sidantalet ofta måst överskridas.

TRE betyder en kodifiering och en allsidig och nyanserad belysning av en forskningstradition, som på sitt sätt saknar motstycke. Avsikten har varit att i en tid då de skilda teologiska disciplinerna alltmer kommit att arbeta självständigt utifrån olika förutsättningar likväl utforma en teologisk helhetssyn utifrån en gemensam målsättning.

Betydelsen av ett uppslagsverk som detta ligger inte minst däri att det kan motverka den mänskliga glömskan, som är en så viktig faktor i den fortlöpande forskningen. Man tror sig ofta inställd i en fortsatt positiv utveckling mot allt bättre resultat, medan man glömmer bort att mycket i själva verket har sagts bättre i en tidigare forskning. I sådana fall spelar ett uppslagsverk som TRE en viktig roll. I nutiden kommer därtill att den engelska teologiska diskursen har blivit så dominerande att den tyskspråkiga forskningen redan av språkliga skäl ofta blir förbisedd. Det kan vara befogat att tillägga den synpunkten när det gäller svenska förhållanden, att de som ägnar sig åt högre teologiska studier redan av det skälet bör göra sig förtrogna med det tyska språket, att de då också kan utnyttja TRE och dess mycket rikhaltiga litteraturlistor som hjälpmedel i forskningsarbetet.

Bengt Häglund

Michelle Becka: *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*. 312 sidor. IKO — Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 2005.

Ett nytt fenomen i den internationella akademiska världen är att systematisk teologi, religionsfilosofi, missionsvetenskap och teologisk etik går in i ett samarbete, utmanade av tredje världens teologiska uppbrott. Interreligiösa och interkulturella kontexters betydelse för forskningsämnenas framtida inriktning lyfts fram på ett sätt att det redan nu kommer till fruktbara nyorienteringar. Ett exempel på detta är den här presenterade vetenskapliga avhandlingen.

Förlaget IKO, «Verlag für Interkulturelle Kommunikation» i Frankfurt/Main, har under senare år genom en målinriktad bokutgivning, oftast avhandlingar, främjat denna nya typ av produktiva interdisciplinära möten. Ett nytt bevis är Michelle Beckas avhandling i socialetik, framlagd vid universiteten i Tübingen och Cochabamba i Bolivia. Den ger uttryck för en stark teologisk fokusering, inte minst i slutkapitlet om «teologin som försvarare av avbrott» (s. 276ff).

Utifrån fältstudier i Bolivia ger författaren ett initierat kontextualiserat bidrag till fortsättningen av den

teologiskt relevanta men mödosamma interkulturella och interreligiösa dialogen. Syftet är att belysa hur traditionell västerländsk normativitet i teologisk, etisk och filosofisk metod och analys utmanas av de hittills marginaliserade «andras» livserfarenheter och framtidsvisioner.

Idéhistoriskt utgår Becka från filosoferna Axel Honneth och Seyla Benhabib, men mer centralt från den mexianske teologen och filosofen Enrique Dussel och den nyligen avlidne franske filosofen Jacques Derrida. Anknytningar görs i syfte att med egen självständig metodisk och analytisk argumentering visa hur «de andra» blir synliga och hörbara som hittills marginaliserade subjekt genom sina narrativa livsbetraktelser och erfarenheter.

Forskningshistorien och den aktuella forskningssituationen tecknas med akribi i bokens första del (kap. 1), följd av det senaste årtiondets fruktbara ansatser för interkulturell filosofi- och teologidialog hos Ram Adhar Mall och Franz Martin Wimmer, inte minst hos den kubanske filosofen i Aachen, Raúl Fornet-Betancourt (kap. 2). I andra delen breddas och fördjupas diskussionen om kulturell alteritet och erkännandet av den andre som kriterium för interkulturell filosofi, teologi och etik. Del 3 utgör en presentation, analys och tolkning av ett antal sångtexter från Bolivias folkliga kulturskapande under åren 1982–2000. En av «hemorterna» för sången är kristna «basförsamlingar», liturgier och folklig religion. Slutkapitlet i del 4 gestaltas som en välgrundad argumentation för teologisk förnyelse genom att i biblisk tradition integrera den religiöst betydelsefulla narrativa folkliga kulturen med den teologiska reflektionen.

Enligt min mening uppstår för författaren problem, när viktiga samtalspartner från väst tycks vara handplockade enligt principen «hand i handske». De ligger för nära hennes egen uppfattning. Denna borde kontrasterats med avvikande åsikter. Konsten att kritiskt bemöta blockeringar är visserligen svår men fruktbart för att skärpa diskussionen. Det är viktigt att avslöja och kritisera strukturer och motsträviga tendenser i den västerländska akademiska värld som tror sig kunna förbigå utmaningar från narrativ teologi i tredje världen. Alltför ofta avvisas teologiska element som grundar sig i de fattiga folks livserfarenheter och trosförställningar.

Avhandlingens positiva bidrag ser jag i den konkreta reflektionen över folklig sångkultur och i hur teologiskt nyskapande i tredje världen möter traditionella västteologier under postkolonialismens skede.

Manfred Hofmann

