

Gamla och nya läsare hälsas hjärtligt välkomna till ett nytt år med *Svensk teologisk kvartalskrift*. Vi i redaktionen gläder oss över Ert intresse och förtroende. I samband med årsskiftet har en del förändringar ägt rum inom redaktionen. Vi vill här i all korthet beskriva förändringarna, uttrycka vår tacksamhet till avgående kolleger och även presentera de nya medarbetarna.

Vi vill allra först välkomna Birger Olsson, professor emeritus i Nya testamentets exegetik, som sedan två nummer tillbaka är tidskriftens ansvarige utgivare. Samtidigt avtackas hans företrädare Göran Bexell; såsom *rector magnificus* är han numera ansvarig för hela Lunds universitet. Bexell var åren 1990–1997 redaktör för *Svensk teologisk kvartalskrift*. Han har alltså under lång tid tjänat svensk teologis husorgan.

Ett särskilt tack riktas till Ola Sigurdson som fram till och med nummer 4/2004 har varit tidskriftens redaktör. Det är värdefullt att han förblir medlem av redaktionens arbetsutskott framöver. Även de avgående medlemmarna av arbetsutskottet Eva Hamberg och Bo Brander tackas för konstruktiva synpunkter i redaktionsarbetet och för allt nedlagt arbete.

Det är en stor glädje att hälsa de nya medlemmarna av redaktionens arbetsutskott varmt välkomna: religionsfilosofen Erica Appelros, religionssociologen Anna Davidsson Bremborg och systematikern Gösta Hallonsten. Samtliga är verksamma vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. I redaktionen ingår dessutom etikern Johanna Gustavsson vid Högskolan Dalarna och systematikern Jayne Svennungsson vid Teologiska högskolan Stockholm.

Redaktörer för *Svensk teologisk kvartalskrift* är numera Werner G. Jeanrond och Jesper Svartvik. Ansvarig för recensionsavdelningen är, såsom tidigare, Svartvik. Redaktionens sekreterare är, också såsom tidigare, Hannelore Stein. Alla artiklar skickas direkt till henne. Däremot ska recensioner skickas till Svartviks e-post-adress. Det kan finnas anledning att påpeka att det sedvanliga är att recensent och recensansvarig först kommer överens om att en viss bok ska recenseras; endast undantagsvis publiceras recensioner som inte är förhandsbeställda. Anvisningar för artiklar, recensioner och avhandlingsresuméer finns på Svartviks hemsida: www.teol.lu.se/nt/forskning/svartvik/html.

Talet om religionens återkomst i vårt samhälle är numera nästan en truism. Uppenbarligen spelar religion och teologi på ett allt tydligare sätt en alltmer betydelsefull roll i samhällsdebatten. I åttio år har *Svensk teologisk kvartalskrift* bevakat och bidragit till det pågående akademiska samtalet. Vi är övertygade om att den nya redaktionskonstellationen på ett väl fungerande sätt och i lika hög grad som tidigare ska möta de utmaningar inför vilka *Svensk teologisk kvartalskrift* står. Det är en synnerligen vital åttioåring som välkomnar Era artiklar, debattinlägg, recensioner och avhandlingsresuméer även framgent.

Werner G. Jeanrond
Jesper Svartvik

Religionens plats i det offentliga rummet

Rättshistoriska och rättskulturella perspektiv

KJELL Å. MODÉER

Denna artikel är en bearbetad version av den promotionsföreläsning som författaren höll den 27 maj 2004 när han blev hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund. Kjell Å. Modéer är professor i rättshistoria vid Lunds universitet.

1 Inledning

Det offentliga rummet har blivit en av vår tids synliggjorda metaforer. Detta rum har alltid haft sin plats i den västerländska samhällshistorien, på folkförsamlingsplatsen Pnyx i Athen, på Forum i Rom, och också vid den medeltida tingsplatsen och på stadens torg tjänade den offentliga byggnaden, rådhuset, med sin domstol och sitt burspråk samma klassiska syfte.

Det moderna offentliga rummet har präglats av principerna om tryckfrihet och yttrandefrihet. Dessa utformades av upplysningsfilosoferna på 1700-talet och fick sina manifesta uttryck i nationalstatens institutioner i det sena 1800-talet. Parlaments- och riksdagsbyggnader skapades med historiska förebilder, domstolsbyggnader ritades som rättens tempel, och universitetsbyggnader — likt här i Lund — gav associationer till såväl den athenska agoran som till templet. Den traditionstyngda semiotik, fylld av dygdemönster och idealistisk metafysik, som denna arkitektur förmedlade, har effektivt avdramatiserats genom 1900-talets modernistiska kunskapsparadigm, i vilket utilitarism, sekularisering, rationalism och realism effektivt har verkat som en mental klorinlösning. I stället skapades funktionella offentliga rum, i vilka såväl religion som metafysiska idealföreställningar saknade plats och utrymme.

I vår tid har det offentliga rummet på nytt fått uppmärksamhet genom att det ännu en gång har ändrat form och karaktär. Det offentliga rummet har blivit påtagligt tredimensionellt. Vår tids

informationsteknologi möjliggör ett offentligt samtal i den gränslösa cyberrymden, vi kan bidra till en offentlig debatt genom att ge uttryck för vår mening på *Aftonbladets* hemsida, vi kan — om vi vågar — chatta i den yngsta generationens *lunarstorm*, och vi kan till och med, om vi så önskar, finna vår biktfaeder på internet. Yttrandefriheten, som vi alltsedan upplysningstiden sett som ett av det fria, moderna samhällets främsta karakteristika, ställs inför ständigt nya utmaningar, senast synliggjort när amerikanska soldater i Irak med sina mobiltelefoner kunde sända fångelsebilder via satellit till amerikanska massmedia.

Det vi i dag upplever är att det offentliga rummet i det moderna huset har börjat krakelera. Vem kunde föreställa sig det för 20 år sedan? Och genom denna krakelering har vi till exempel fått ett nytt perspektiv på sekulariseringen. Den är visst inte så förutsägbar, final och oundviklig som de radikala 1900-talsmodernisterna utgick ifrån. Tvärtom, i dag genererar västerländska jurister en mängd spännande nya rättsvetenskapliga perspektiv, vilka befinner sig ljusår från 1900-talets utilitariska vetenskapsmodell, vars traditioner fortfarande i hög grad styr både de svenska juridiska fakulteterna och de rättsvetenskapliga diskurserna.

Allt fler upptäcker, att det offentliga rummet i det senmoderna samhället blivit alltmer gränslöst. Vår tids gränslösa interdisciplinära diskurser har också sina tydliga nyckelord. Vi talar i både globala och lokala diskurser om öppna rum, öppna gränser, öppna regioner, «open

square, open boundaries, open regions». Denna nya position är emellertid inte oomstridd. Modernismen bär på en förnuftstradition, som visserligen utmanas av både en dekonstruerad och fragmentiserad postmodernism och en mer kontinuitetstrogen senmodernism. Det innebär att krafter står mot motkrafter.

Vår värld är därför fylld av dikotomier. Den nya öppenhetens nyckelord — integration, assimilering, konvergens och ekumenik — står i konflikt med det slutna rummets karakteristika: isolationism, nationalism, patriotism, folkkyrka och sektbildning. Dessa motsättningar har vuxit fram i konflikt i vår uppgörelse med det förflutna. Skapade vårt nära förflutna, modernismen, en *tabula rasa* som vi idag inte kan restaurera? Har den moderna västerländska civilisationen utvecklat en modern och traditionskritisk kunskapsstruktur, som gör den aningslös i förhållande till mer traditions- och religionsbärande kulturer? Och hur ska vi i dag hantera de motsättningar som Samuel P. Huntington kallat för *clash of civilisations*?¹ Det låter tveklöst märkligt i ett juristöra, när en juristprofessor nu på nytt säger, att det kan ske med hjälp av tro. Alltsedan det moderna projektet introducerades för ett par århundraden sedan har vetenskapens syfte varit att genom rationellt sanningsökande utrota den subjektiverade tron från det rationella vetandets paradigm. Men i vår tid, när de sju dödssynderna genom dokussåpor och Skandiskandaler närmast framstår som ett apokalyptiskt dygdemönster, ämnar juristprofessorer sina katedrar och talar på nytt om «tro och rätt i en multikulturell värld».²

Och det är om denna förändring i vår tid denna föreläsning ska handla. Rätt, religion och politik har på nytt i allt större utsträckning förts ut i det offentliga rummet. Med hjälp av rättshistoriska och rättskulturella perspektiv ska jag försöka analysera, vad det är som håller på att ske.

2 Kyrkorätt och rättsteologi

Den del av rättsordningen, som sedan medeltiden traditionellt har knutit samman rätt, politik och religion, är kyrkorätten. Den har därför också genom seklerna varit ett ämne inom den juridiska fakulteten.

— Vem är det som har ansvaret för kyrkorätten här på institutionen?

Jag ställde den försåtliga frågan en dag till mina kolleger vid morgonkaffet på Juridicum. Den tomma blick och det frågande leende som min fråga mötte i deras ansikten speglade också svaret på min fråga. Därtill kom en närmast pinsam tystnad. Det var lätt att inse, att detta ämne inte ens ansågs marginellt för den moderna rättsvetenskapen (för att inte tala om juristutbildningen). Ämnet hade över huvud taget inte någon plats i den moderne juristens kunskapsstruktur. Det var *non-existing*. Följdriktigt har det istället inmutats av sina företrädare på den teologiska fakulteten.

Ungefär samtidigt hade jag fått i mina händer en liten framställning i kristen moralfilosofi *Sammandrag af Den Christeliga Sedeläran til Ungdomens Tjenst* av dåvarande adjunkten, sedermera teologiprofessorn och biskopen Carl Johan Eberstein, tryckt här i Lund 1795.³ Eberstein har väl knappast räknats till de vetenskapliga förnyarna inom teologin, men hans undervisning har kvarlämnat vackra vitsord. Man sa att den var «ganska innehållsrik, särdeles klar och redig, fullkomligt renlärigt luthersk».⁴

Det intressanta med Ebersteins framställning är att den ger en klar bild av vilka parallella normsystem som teologin och juridiken kring sekelskiftet 1800 utgjorde. De var egentligen kongruenta enheter. Den kristna moralen byggde på en *Jurisprudencia Divina*, ett gudomligt rättsligt system, (Guds lag och kristnas allmänna plikter) som vi också i dess profana form känner

¹ Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Free Press: London 2002.

² Harold J. Berman, «Faith and Law in a Multicultural World», *Journal of Law and Religion* 18 (2002-03), 297 ff.

³ Carl Johan Eberstein, *Compendium Theologiae Moralis eller Sammandrag af Den Christeliga Sedeläran til Ungdomens Tjenst*, Lund [Johan Lundblad] 1795.

⁴ Krister Gierow, *Lunds universitets historia*, III (1790–1867), Lund 1971, 171.

igen inom juridiken. Också det tidiga 1800-talets svenska jurister var präglade av tidens romantiska synsätt. De såg hur det sköna bröt in i världen i *Vishetens andakt*, i *Perstens gudstjänst*, i *Dygdens hjältemod* som Per Daniel Amadeus Atterbom formulerade det.⁵

Det tidiga 1800-talets nyexaminerade jurister blev inför inträdet som auskultanter i hovrätterna på nytt examinerade av hovrättsråden, deras blivande förmän. Det finns ett spännande arkivmaterial bevarat i hovrättsarkiven i de examinationsprotokoll, som fördes fram till början av 1860-talet. En betydande del av de frågor som juristerna fick besvara var i moralfilosofi.⁶ Det var Ebersteins tankemönster som under 1800-talet genomsyrade också hovrättsrådets i Stockholm, Jönköping och Kristianstad.

Med våra rationella, sekulariserade ögon kan vi idag ha svårt att se spåren av dessa kunskapsstrukturer, som egentligen långt in i vår egen tid följt de svenska juristerna. Om vi i dag försöker identifiera den teologiska kontext som juristerna upplevde för 200 år sedan, så möter vi en helt annan bildningskultur. I förhållande till vår tid och dess moderna normativa texter, är det som om den tidens jurister tillhörde en artfrämmande värld.

Men vem tänker på detta idag? Och hur har det kunnat bli på det sättet att juristerna helt övergivit kyrkorätten? När slutade den svenske juristen bry sig om Gud? Kanske var det slutgiltigt på 1960-talet, när det förordnades att de många Karl XII biblarna skulle lyftas bort från domarborden i tingssalarna. Under rättspositivisms högkonjunktur fick de sin slutförvaring i tingsrättens bibliotek, där de ställdes upp under signaturen *Varia*.⁷

⁵ P. D. A. Atterbom, *Preliminairer till en poetik*, Phosphoros 1811, 571 f. (Cit. efter Mikael Mogren, *Den romantiska kyrkan*, Uppsala 2004).

⁶ Kjell Å Modéer, «Teorin möter praktiken. Om Skånska hovrätten som kunskapskontrollant». I: 35 års utredande. En vänbok till Erland Aspelin, [Departementens utredningsavdelning i Malmö], DUS 1996:1, Stockholm 1996, 185 ff. — Se också: Johan Hirschfeldt, «Svea hovrätt inför sitt 400-årsjubileum. Planer till en domstolshistorik». I: Kjell Å Modéer, *Rättshistoria i förändring. Olinska stiftelsen 50 år. Rättshistoriska studier*, Bd 22, Lund 2002, 17 f.

Men tiderna har förändrats. Inom rättsvetenskapen har det under de senaste 10–15 åren utvecklats en diskurs om rättskulturer, som jag har både fascinerats av och deltagit i.⁸ Den dogmatiska juridiken sysslar med normernas texter och vi rättshistoriker försöker att sätta in dessa normativa texter i sitt sammanhang, sin kontext. Kontexten är en nödvändig förutsättning för att förstå texterna.

Jag har en dag som denna all anledning känna stor tacksamhet mot alla mina vänner och kollegor inom Centrum för teologi och religionsvetenskap. Tack vare otaliga dialoger har ni hjälpt mig att fördjupa mina rättshistoriska och rättskulturella perspektiv. Jag drivs av övertygelsen att dessa djupstrukturella perspektiv fortfarande — all rättsdogmatik till trots — är centrala för oss jurister, när vi från vår sida ska försöka lämna bidrag till en förståelse av vår tids multikulturella och multireligiösa samhälle.

Den som öppnade ögonen för mig beträffande kyrkorätten som en spännande kontextuell disciplin var emellertid en jurist, kyrkorättspecialisten Göran Göransson, som i sin föreläsning inför promotionen till hedersdoktor vid denna fakultet 1995 just föreläste om kyrkorättens teologiska principer, dvs. just om rättens kontextuella djupstrukturer. Kyrkorätten är inte bara administrativa rättsregler, en förvaltningsrätt, framhöll han, — utan den har en underliggande teologi, en rättsteologi, som tillhör den europeiska rättens gränslösa djupstrukturer.⁹ Göransson knöt an till den viktiga efterkrigsdebatt om rättens väsen och grundvalar, som han själv hade upplevt under sin studietid vid juridiska fakulte-

⁷ Kjell Å Modéer, «Politik i stället för religion. Avkristnandet av den moderna svenska rättskulturen 1950–2000. Några huvudlinjer». I: Anders Jarlert (red.), *Arkiv Fakultet Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed*, Studentlitteratur: Lund 2004, 365 ff.

⁸ Kjell Å Modéer, «Vad är rättskultur? Om vår tids historiska skolstrid vid juridisk fakultet». I: Lars M Andersson (m.fl.) (red.), *Rätten. En festskrift till Bengt Ankarloo*, Nordic Academic Press: Lund 2000, 384 ff. — Densamme, «Optimala rättsliga kulturer? Om modernitet och kontinuitet i nationella och globala rättsliga kulturer», *Juridisk Tidskrift* 1999–2000 (Nr 1), 71 ff.

⁹ Göran Göransson, «Om rätten och rättsteologin», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 71 (1995), 115.

ten i Uppsala genom att inte fixera blicken i Fyrisåns mörka vatten utan i stället rikta blicken ut mot Europa. Där hade man i Tyskland i ruinerna av perverterade rättssystem anknutit till både naturrättsliga tankegångar och till den klassiska tanken att ge rätten en plats i ett teologiskt system. Det var onekligen tankar, som vid den tiden i ordets bokstavliga mening var kätterska till de som Uppsalaskolans lärare förmedlade vid Uppsalafakulteten i slutet av 1940-talet.¹⁰ Men när Göransson höll sin föreläsning 1995, hade Sverige samma år blivit medlem av den Europeiska unionen och Europakonventionen för mänskliga rättigheter hade inkorporerats i det svenska rättssystemet som svensk lagstiftning. Samtidigt hade också kritiken mot rättspositivismen blivit allt mer välartikulerad. I detta nya forskningsklimat blev Göran Göranssons plaidoyer för en till kyrkorätten knuten rättssteologi också ett viktigt inlägg i den rättskulturella debatten.

Göranssons rättssteologi passade som hand i handske in på den rättskulturella modell, som jag sedan dess har försökt att vidareutveckla. Den utgår för rättens vidkommande från modernismen som 1900-talets dominerande kunskapsstruktur. Modernismen växte fram i en homogen och allt mer monolitisk nationalstatisk kultur, den var positivistisk, realistisk och pragmatisk. När den tog form i början av 1900-talet var det som ett alternativ till de idealistiska och kristna rättsföreställningar, vilka då med djupa historiska rötter fortfarande dominerade juristernas rättskultur. Under de senaste två decennierna har vi upplevt att 1900-talets nationalstatliga konstruktion alltmer eroderats i en tid präglad av postmoderna eller kanske bättre senmoderna diskurser. Ett monolitiskt rättssystem har ersatts av ett pluralistiskt och fragmentiserat, ett dominerande värdenihilistiskt system har ifrågasatts och ersatts av rättsliga och konstitutionella värden, demokratibegreppet anses inte längre enbart legitimera statens majoritetsstyre, utan det omfattar inte bara minoriteternas allt starkare artikulerade krav på rättighetsskydd utan också

en reflektion kring demokratiformer.¹¹ Den modernistiska historielösheten, traditionskritiken och sekulariseringen har ersatts av *retraditionalisering* och *desekularisering*.¹² I den hegelianska modell som jag ställt upp utgör 1800-talets idealism tesen, 1900-talets modernism blir antitesen och det 21:a århundradets senmodernism utgör den fortfarande ofullständiga syntesen. Den är långt ifrån färdigkonstruerad. Det arbetet håller vi på med i lagstiftande församlingar, i domstolar och vid universitetens juridiska fakulteter. Och det är i det kunskapsbygget som rättssteologin i Göran Göranssons modell för mig blivit en viktig byggsten.

På samma sätt ser jag på det offentliga rummet. Det har också en förmodernistisk, en modernistisk och en senmodernistisk uttolkning.

3 Det förmodernistiska offentliga rummet

I det förmoderna samhället var kyrkan ett självklart offentligt rum. Det var inte bara platsen för verkställande av kyrkliga straffformer med plikt-pall och stockstraff, utan också tribunen för kungörande av allmänna kyrkliga och profana påbud.¹³ Samtidigt var kyrkorummet immunt, det hade en egen jurisdiktion, det var en fristad, ett asylum för den exkluderade.

Också tingsplatsen var helig. När tingsfriden pålystes erhöll både tingsförhandlingarna, rättsens aktörer och tingsområdet ett förstärkt straffskydd. Tinget skulle också skapa fred, *Frieden durch Recht*. Det var på tinget domaren med Guds och landets lag skulle lösa parternas konflikter, i första hand genom försoning och

¹¹ Ulrich Beck & Christoph Lau (utg.): *Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?* (Edition Zweite Moderne), Suhrkamp: Frankfurt/Main 2004.

¹² Rebecca R French, «Lamas, Oracles, Channels, and the Law: Reconsidering Religion and Social Theory», *Yale Journal of Law & the Humanities* 10 (1998), 505–535.

¹³ Elisabeth Reuterswärd, *Ett massmedium för folket: Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*. Nordic Academic Press: Lund 2002.

¹⁰ Kjell Å Modéer, «Den kulan visste var den tog.» *Om svenska juristers omvärldskontakter 1935–1955, Festskrift till Per Henrik Lindblom*, Justus Förlag: Uppsala 2004, 443 ff.

förlikning. Denna metafysiska karaktär förde det medeltida tinget under bar himmel med sig in i de tidigmoderna rättsalarna och i tingshusen. I kyrkolagen 1686 föreskrevs också att rättegångsgudstjänst skulle hållas före varje allmänt ting, normalt i sockenkyrkan, men om avståndet var för långt mellan kyrka och tingshus kunde den i stället hållas i tingsalen.¹⁴

Den förmoderna svenska rättskulturen var alltså sakral. Rättegångsgudstjänsten hade sina egna psalmer i psalmboken, böner i kyrkohandboken och predikotexter i predikosamlingarna. Rätt och kyrklig rit var, som Gerhard Hafström brukade säga, intimt sammanvävd.¹⁵

Det medförde att rättssalen blev ett «heligt rum», och denna status kom inte minst att förstärkas, när 1800-talets arkitekter började att uppföra prestige- och statusfyllda byggnader till den tidens liberala rättsstatsdomare.¹⁶ De svenska tingshusen som uppfördes långt in i 1900-talet, förmedlade tydligt konflikten mellan det privata och offentliga, mellan häradshövdingens privata och sociala ytor på andra våningen i tingshuset och domsagans offentliga rum på första våningen. Där förde den monumentala gråstenstrappan upp till den tunga ekporten, och väntrummet därinnanför, dvs. det profana vapenhuset ledde fram till rättssalen, som blev det civila samhällets kyrkorum. Arkitekterna såg verkligen parallellerna mellan kyrkorummets hög- och lågkyrka, mellan altarbord och domarbord, kyrkoherdar och häradshövdingar, kyrkovärdar och nämndemän, altarskrank och domarskrank, församlingsmenighet och tingsmenighet. Ja, till och med klockaren och tingsvaktmästaren hade parallella uppgifter, när de ringde samman menigheten till ritualiserade aktioner i det offentliga rummet.

Både på altarbordet och domarbordet låg Bibeln. Den var en gemensam rättskälla, äm-

betsmännens ritualer var parallella i rättegångsbalken och kyrkohandboken, i rättssalen började den med en anklagelse och slutade med nådeansökan, i kyrkan började ritualen med förlätelsebön och slutade med välsignelsen. I den förmoderna kristna rättskulturen utgjorde ting och kyrka det vi i våra dagar kallar *rättskedjan*.

4 Modernismens offentliga rum

Detta förmoderna kunskapsparadigm fokuserades emellertid från upplysningstiden och framåt alltmer på att skjuta ut religionen från den offentliga sfären och förvisa den till den privata. Med ett sådant synsätt hade religionen inte någon plats i det offentliga rummet.

Modernismen har inte minst på det familjerättsliga området dekonstruerat de kristna byggen i äktenskapet såväl beträffande dess ingående som dess upplösning. Med Max Weber talade man om sekulariseringen som «die Entzauberung der Welt»; en värld där förtrollningen hade brutits. I Sverige inleddes kampen mot metafysiken på allvar för 100 år sedan, både bland teologer och jurister. Torgny Segerstedts kamp om docenturen i Lund 1903¹⁷ och Axel Hägerströms installationsföreläsning i Uppsala 1911 kan stå som belysande exempel på detta modernistiska fenomen, men den gången handlade sekulariseringen egentligen om vetenskapens rationalitet. Resultatet blev att man inte längre gav kurser *i*, utan *om* religion och juridik.¹⁸

I det praktiska rättslivet blev de återkommande hädelseprocesserna ett uttryck för den konfliktfyllda uppgörelsen mellan tradition och modernitet, mellan kyrkans bundna dogmer och den fria tanken. Dessa konflikter löstes i rättsalarnas offentliga rum. Ett känt rättsfall skapades genom August Strindbergs Giftas-novell *Dygdens lön* 1884. Den behandlade respektlöst konfirmationen och nattvarden och resulterade i

¹⁴ Kjell Å Modéer, «Tingspredikan. En levande tradition i ett förändrat samhälle». I: *Justitia och Clio: Årets skärvor från skrivbord och katedrar*, Corpus Iuris Förlag: Lund 1990, 127 ff.

¹⁵ Gerhard Hafström, *Land och lag*, AWE Gebers: Stockholm 1969.

¹⁶ Kjell Å Modéer, «Det heliga rummet: Domstolsbyggnadernas roll i det civila samhället», *Svensk Juristtidning* 2004, 919 ff.

¹⁷ Eva Stohlander Axelsson, *Ett brännglas för tidens strålar. Striden om Torgny Segerstedts docentur 1903*, Arcus: Lund 2001.

¹⁸ Paul W Kahn, *The Cultural Study of Law: Reconstructing Legal Scholarship*, The University of Chicago Press: Chicago 1999, 2 f.

en tryckfrihetsprocess,¹⁹ och den kände nationalekonomiprofessorn vid juridiska fakulteten i Lund, Knut Wicksell, fick till sin hustrus förtyvling tillbringa två månader på fängelset i Ystad för att han i ett föredrag 1908 kritiserat «tronen, altaret och svärdet».²⁰

Det var först under efterkrigstiden som juridik och teologi mera kategoriskt började gå skilda vägar. Men det ackordet var, som jag nämnde beträffande Göran Göranssons upplevelser i Uppsala, inte entydigt. I det kontinentala Europa innebar krigsslutet 1945 inte bara att en totalitär regim hade nedkämpats. Det innebar också en uppgörelse med det politiskt förflutna, och det ställdes nya krav på att uppställa klassiska dygder och författningsideal som riktmärken för framtiden. Tillskapandet av den tyska grundlagen 1949 skedde inom ramen för en rättighetsdiskurs, som leddes av kristna politiska ledare och som inte bara skapade Europarådet och Europakonventionen utan också det s.k. Romfördraget som med freden som övergripande syfte har utgjort förutsättningen för den expansiva Europeiska union vi i dag upplever.

I Sverige stod vi utanför denna irrationella diskurs. När juristprofessorn Halvar G.F. Sundberg 1948 gav ut sin monografi om *Kyrkorätt*, ville han medvetet skapa en modern framställning av den svenska kyrkorätten. Han beskrev i förordet att den Svenska kyrkan befann sig i ett kritiskt skede i sin långa historia. De statliga myndigheter och kommunala organ som handlade kyrkliga frågor genomgick en «fortskridande faktisk, om icke formell sekularisering». Det innebar att den svenska kyrkans verksamhet allt starkare inlemrades i statsförvaltningen. Det fanns således ett «behov både ur borgerlig och ur kyrklig synpunkt, att det nuvarande rättsläget fixeras». Sundberg såg kyrkans regler som rättsregler, givna av staten. Kyrkorätten var en del av den offentliga rätten, den var förvaltningsrätt. Samma snäva perspektiv präglade också senare moderna framställningar rörande svenska kyrkans normgivning.²¹ På motsvarande sätt såg man den nya bibelöversättningen

Bibeln 2000 som en «kulturell angelägenhet», och den betraktades därför också som «en statlig angelägenhet».²²

Denna politiska position erhöll också rättslig legitimation. I Axel Hägerströms anda kom Uppsalaskolans representanter Vilhelm Lundstedt, Karl Olivecrona och Östen Undén utifrån ett värdenihilistiskt perspektiv att fokusera intresset för rätten som politiska utsagor utan någon förankring i äldre metafysiska föreställningar. Årkebiskopen Ruben Josefson och den progressive civilrättsprofessorn Per Stjernquist från Lund möttes i början av 1950-talet i en föreläsningsserie kring temat *Rättens ursprung och grund*.²³ När man i dag läser dessa föreläsningar noterar man att både jurister och präster nu talade till varandra från skilda paradigmer, där det ena byggde på tro och det andra på vetande. I Sverige var det filosofiprofessorn Ingemar Hedenius som ledde kampen mellan tro och vetande,²⁴ medan det i Danmark var juridikprofessorn Alf Ross, som tydligast formulerade sin totala avsaknad av tro. Han hade inte någon som helst tro i någon metafysisk mening. Han fann det meningslöst att upprätthålla en tro som inte hade något stöd i förnuftet. Han trodde i stället på demokratin och en liberal ekonomi.²⁵ Det blev också i hög grad denna strikt rationella och sekulariserade rättsvetenskapliga position som blev den politiskt korrekta i efterkrigstidens Norden.

Också i USA markerade den högsta domstolens jurisprudence den position, som redan Thomas Jefferson markerat i förhållandet mellan kyrka och stat. I den moderna nationalstaten var det offentliga rummet fortfarande klart avgränsat. Den offentliga och den privata sfären hade sina respektive kategorier. De idealistiska filoso-

¹⁹ Lotta Westerhäll, «Normgivningen rörande svenska kyrkan». *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 63 (1987), 104 ff.

²² Alva Myrdal i *Bibeln 2000*.

²³ Ruben Josefson & Per Stjernquist, *Rättens ursprung och grund*, Svenska Bokförlaget: Stockholm 1961.

²⁴ Svante Nordin, *Ingemar Hedenius: En filosof och hans tid*. Natur och Kultur: Stockholm 2004, 135 ff.

²⁵ Alf Ross, *Credo*, cit av Knud Waaben, Alf Ross «1899–1979: A Biographical Sketch», I: *European Journal of International Law* 14 (2003), 673.

¹⁹ Kjell Å Modéer, *Strindberg och advokaterna*, Norstedts: Stockholm 1987, 41 ff.

²⁰ Torsten Gårdlund, *Knut Wicksell: Rebellen i det nya riket*, Bonniers: Stockholm 1956, 278 ff.

ferna hjälpte juristerna att skilja mellan rätt och moral, och det konstruerades en skiljemur mellan stat och kyrka. Thomas Jefferson använde just metaforen skiljemur, *a wall of separation between church and state*, när han uttydde religionsfrihetens ställning i det första tillägget till den amerikanska konstitutionen.²⁶

Konstitutionens modernistiska uttolkare under Earl Warrens och Warren Burgers tid som *chief justices* på 1950–70-talen var noga med att upprätthålla den Jeffersonska skiljemursmetaforen.

Den samtida diskurs som på 1970-talet gav stöd för ett sammanhållet koncept av relationen rätt, religion och politik var den politologiska diskurs som framhöll, att det var den amerikanska författningen, som höll samman nationen. Författningens metafysiska värden skapade en samhällsreligion, en *civil religion*, som varje amerikansk medborgare förutsattes omfatta. Detta sk. *civil religion*-begrepp lanserades redan under upplysningen när man ville formulera ett alternativ till religionen som det sammanhållande samhällskittet. I USA har denna diskurs om samhällsreligionen alltsedan 1970-talet blivit allt mera omfattande, mycket beroende på den jurisprudens som ledamöterna i den nuvarande amerikanska Supreme Court har utvecklat. Det utkom för några år sedan ett rättshistoriskt arbete i vilket domstolen framställs som ett tempel för en samhällsreligion, där domarna som samhällets överstepräster utgör författningsreligionens beskyddare, och där naturligtvis den neo-konservativa tolkningsmodell, som den nuvarande majoriteten omfattar, *original intent*, på ett fundamentalistiskt sätt tolkar författningens bestämmelser på samma sätt som the *founding fathers* gjorde när miraklet i Philadelphia 1787 gav USA dess fortfarande gällande författning.²⁷

Diskussionen om samhällsreligionen har också fokuserat intresset på förhållandet mellan rätt, moral och religion samt på de värden som

den amerikanska författningen anses förvalta. Den författning som garanterar religionsfrihet bärs samtidigt upp av «heliga» värden, vilka förvaltas i juristutbildningen av de juridiska fakulteterna. Man kan med Sanford Levison se en amerikansk *law school* som en prästutbildning i samhällstro (a *divinity school of the civil faith*).²⁸

5 Det senmoderna offentliga rummet

I dag har juristerna lämnat modernismens slutna rum bakom sig. Med senmoderna glasögon upptäcker de i dag helt nya perspektiv. De ser de djupstrukturer och långa linjer i historien som modernismen med sin traditionskritik gömde och glömde. Vi talar i dag både om det post-sekulära samhället (Jürgen Habermas) och om rättens desekularisering (Rebecca French). Det finns de som jämför dagens kamp om kyrkan med den sk. kulturkampen i Tyskland under det andra kejsardömet, i vilken just tanken på en civilreligion och nationalismen som en ersättningsreligion (*Ersatzreligion*) visade sig otillräcklig och visade vägen mot rättsteologiska överväganden.²⁹

Jürgen Habermas visade i sitt uppmärksammade föredrag om tro och vetande, *Glauben und Wissen*, hösten 2001 på modernismens oförmåga att tolka sekulariseringens innebörd. Sekularisering visade sig vara en irrelevant term för att beskriva Europas förhållningssätt till religionen under 1900-talet.³⁰ I ett posthumt arbete av Niklas Luhmann talas om att man egentligen inte kan tala om samhällets sekularisering utan om dess avkristning.³¹ Samhället kan aldrig sekula-

²⁸ Sanford Levinson, *Constitutional Faith*, Princeton University Press: Princeton 1988, 155 ff. — Om de problem som en författningstro innebär för ett multikulturellt och multireligiöst samhälle, se: Sanford Levinson, *Wrestling with Diversity*, Duke University Press: Durham & London 2003.

²⁹ Stefan Ruppert, *Kirchenrecht und Kulturkampf*, [Jus Ecclesiasticum 70], Mohr Siebeck: Tübingen 2001, 264 f

³⁰ Jürgen Habermas, *Glaube, Wissen – Hoffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede* (14.10.2001 in Frankfurt). <http://www.talawas.org/habermas2-d.html>

²⁶ Daniel L Dreisbach: *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York University Press: New York 2002.

²⁷ John E Semonche, *Keeping the Faith: A Cultural History of the U.S. Supreme Court*, Rowman & Littlefield: Lanham 1998.

riseras. Religionen är alltid närvarande. Därför går det inte heller, enligt Habermas, att betrakta sekulariseringen som en sorts nollsummespel mellan å ena sidan vetenskap och teknik som de av kapitalismen fångade produktivkrafterna, och å andra sidan kyrkan och religionen som några kvarblivna makter. Det postsekulära samhället har i stället ställt in sig på att religionerna kommer att finnas kvar i en i sig kvarblivande sekulariserad (eller bättre: avkristnad) omgivning.³²

I USA har samma problem rörande konceptualiseringen av religions- och sekulariseringsbegreppen skapat en egen diskurs också i avantgardistiska rättsvetenskapliga diskurser. Enligt dessa måste vi betrakta dessa termer som «kulturella artefakter av ett särskilt slag».³³ De har nämligen både en emotionell och en social legitimitet, de uppvisar en historisk utveckling med förändrat innehåll över tid, och de har viktiga aktuella normativa och politiska användningsområden.³⁴ Under alla omständigheter visar dessa nya rättsvetenskapliga perspektiv på en renässans för religionens plats i det offentliga rummet. Det handlar alltså inte om något nytt utan om en återkomst, en syntes.

Det kan också vara så att det i vår tids offentliga rum förekommer mot modernismen resistent rättssteologiska fenomen. Ett sådant är just rättegångsgudstjänsten, som föreskrevs i kyrkolagen 1686. Den överlevde avkristningen av det svenska 1900-talssamhället. Inför den nya rättegångsbalkens ikraftträdande 1948 sade lagstiftaren att rättegångsgudstjänsten var reglerad i kyrkolagen, så den berördes inte av processreformen.³⁵ 1951 års religionsfrihetslag noterades visserligen av domarna, och det medförde att de som inte ville börja året i kyrkan med en

tingspredikan, kunde få bli kvar på tjänsterummet och arbeta, *ora et labora*. I den nya kyrkolagen 1990 togs bestämmelserna om rättegångsgudstjänst visserligen bort, men denna rättssedvänja var så stark att domstolscheferna fortsatte att bjuda på kyrkgång och tingskaffe när tjänstgöringen började det nya kalenderåret. Och så kom separationen mellan kyrka och stat vid millenieskiftet. Då var det några lagmän som vaknade till och ville avskaffa denna sedvänja, men på ett par tingsorter, i Borås och Umeå, tog då nämndemännen saken i egna händer och återställde ordningen. Man kommer osökt att tänka på John Lockes definition av revolutionen, som sade att om härskaren missbrukar sin makt så har undersåtarna rätt att *revolvere*, återställa ordningen. Trots de artillerisalvor som lagstiftaren har riktat mot denna rättssteologiska sedvana så firas fortfarande, enligt en enkät som Anders Jarlert och jag lät göra 2002, rättegångsgudstjänst i 87 % av de svenska domstolarna. Rättegångsgudstjänsten utgör enligt min mening ett fullständigt unikt exempel på djupstrukturer i den svenska rättskulturen.

I det senmoderna samhället har också rättens mjuka värden på nytt lyfts fram. Vi ser dem i de rättighetsdiskurser och rättviseteorier som i dag gränslöst lyfts fram inom rättsvetenskapen. Just dessa tidlösa mjuka värden inom juridiken har bidragit till att på nytt placera religionen *inom* den rättsliga kunskapssfären — inte *utanför*, där den varit placerad under modernismens tidsålder. För att på nytt anknäta till den amerikanska utvecklingen har temat rätt och religion, *law and religion*, aktualiserats bland annat genom ett antal avgöranden i *Supreme Court*, vilka inneburit nya tolkningar av bestämmelserna om religionsfrihet i första tillägget till den amerikanska författningen. Thomas Jeffersons nämnda metafor om skiljemuren, *Wall of Separation*, mellan kyrka och stat, har den amerikanska Högsta domstolen som nämnts länge respekterat både beträffande förbudet för staten att etablera religiösa institutioner och beträffande utövandet av den individuella religionsfriheten. Den skilje-

³¹ Niklas Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Frankfurt/M. 2000.

³² Jürgen Habermas, a.a. (2001). <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html>

³³ Benedict R. Anderson, *Imaged Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New Left Books: London 1983, cit. av Rebecca R. French, *Law & Social Inquiry* 26 (2001), 109.

³⁴ Rebecca R French, «A Conversation with the Tibetans? Reconsidering the Relationship between Religious Beliefs and Secular Legal Discourse» (Symposium: Law, Religion, and Identity), *Law & Social Inquiry* 26 (2001), 95 ff.

³⁵ *Rättegångsbalkens promulgationslag* 10 §. — Natanael Gärde (m.fl.), *Rättegångsbalken jämte lagen om dess införande. Med kommentar*, P.A. Norstedts Söners Förlag, Stockholm 1949, 881.

muren håller nu på att erodera.³⁶ Den nuvarande Högsta domstolen har i ett antal majoritetsavgöranden under senare år på ett påtagligt sätt, senast i ett par avgöranden 2003 och så sent som i februari 2004, med olika motiveringar godtagit att statliga medel får användas för att subventionera universitetsstudier inom religiösa områden. Den rättspolitiska debatten stimuleras av att domstolen här står inför en påtagligt doktrinär förändring. Den aktivistiska *Earl Warren-Court* och senare också den mer moderata *Burger Court* var mycket konsekventa, med Justice William J. Brennan som den främste försvararen av det första tillägget. Men denna moderna rationella rättssyn har nu ersatts av en mer mjuk, senmodern och neokonservativ inställning.

Det etablerade uttrycket för denna förändring är att religionen på nytt synliggjorts i det offentliga rummet, *Religion in the Public Square*. Uttrycket har lancerats av den katolske prästen Richard John Neuhaus, som genom sin vitt spridda tidning *First Things* också aktivt vitaliserat den offentliga religionsdebatten och hävdat ett ökat utrymme för religionen i det offentliga rummet. En majoritet av det amerikanska folket (56 %) är fortfarande kritiska till att religiösa organisationer engagerar sig i politiken, men 42 % anser exempelvis att religiösa argument är relevanta i abortdebatten och 30 % anser att präster kan använda predikstolen som tribun för att diskutera politiska kandidater och frågor.³⁷ I det amerikanska senmoderna offentliga rummet har religiösa argument i dag en stark ställning.

6 Rätt och religion

Samtidigt har det vuxit fram en viktig diskurs vid de juridiska fakulteterna om rätt och religion.³⁸ Den formuleras som en reaktion på den moderna juridikens strikt rationella, värde-neutrala, närmast kliniska argumentation. Den

växer (som nämnts) fram i en växande stärkt position för såväl ett rättighetstänkande som en förändrad konstitutionell syn på minoriteternas ställning i den moderna demokratin. Från modernismens kvantitativa, majoritetsstyrda och rationellt styrda demokrati, växer det nu i stället fram en kvalitativ demokratisyn, som bygger på beaktande av samhällets skilda minoriteter, det må vara minoriteter med etnisk och religiös bakgrund, eller på grund av kön eller sexuell läggning.

Historiskt sett har de tyska immigranter, som kom till USA under andra världskriget, spelat en mycket viktig roll för utvecklingen av det vi i dag ser som *law and religion*-rörelsen/diskursen. Vid den juridiska fakulteten på University of California/Berkeley var det rättshistorikern David Daube³⁹ och kanonisten Stephan Kuttner som i hög grad bidrog att etablera den europeiskt orienterade rättshistoriska medeltidsforskningen vid den sk. *Robbins Collection*, som under deras kraftfulla ledning har utvecklats till att inrymma den efter Vatikanbiblioteket största samlingen av medeltida urkunder och böcker. Robbins Collection har inom ramen för en skriftserie i komparativ rättshistoria också lyft upp frågorna om sambanden mellan rätt, moral och religion till det globala perspektivet.⁴⁰ Robbins Collection är i dag ett av världens främsta forskningscentra beträffande komparativ rättshistoria. Också vid de juridiska fakulteterna på Catholic University (Washington D.C.),⁴¹ University of Chicago (Ill.)⁴² och Cornell University (New York)⁴³ finns idag betydelsefulla institutioner som forskar kring den medeltida kanoniska rätten.

³⁸ Kjell Å Modéer, «Law and Religion: Rätt och religion. En översikt av en senmodern rättsvetenskaplig diskur». *Retfærd* 107 (27 årg.) 2004, 3 ff.

³⁹ David Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947.

⁴⁰ Alan Watson (red.), *Law, Morality, and Religion: Global Perspectives*, [Studies in Comparative Legal History], A Robin Collection Publication: UC Berkeley 1996.

⁴¹ Kenneth Pennington, «The Spirit of Legal History», *University of Chicago Law Review* 64 (1997), 1097 ff.

⁴² Richard H Helmholz, *The Spirit of Classical Canon Law*, The University of Georgia Press: Athens & London 1996.

³⁶ Senast härom: Daniel L Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State* New York University Press: New York 2002. — Första tillägget stadgar i detta avseende: «Congress shall make no law respecting the establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof...»

³⁷ <http://www.jpca.org/jl/jl435.htm>. (2004-03-25)

I USA utkommer sedan början av 1983 en tidskrift, *Journal of Law and Religion*, som 2004 har utkommit med 20 volymer. Den initierades ursprungligen av juridikprofessorn Harold J. Berman. Denne i dag legendariske eldsjäl för ämnet *law and religion* var i många år verksam vid Harvard Law School. Berman har i en självbiografisk artikel för några år sedan beskrivit svårigheterna och motståndet mot att etablera ämnet *law and religion* vid den pragmatiska juridiska fakulteten i Cambridge.⁴⁴ Berman har en bred juridisk kompetens. Han var på sin tid en erkänd auktoritet på sovjetisk rätt i efterkrigstidens USA, men han blev bland europeiska rättshistoriker mest uppmärksammas för sitt viktiga arbete *Law and Revolution* (1984), som behandlar den påvliga revolutionen i samband med investiturstriden i Italien under högmedeltiden.⁴⁵ Den påvliga revolutionen innebar en dramatisk förändring för den främst genom den romersk-katolska kyrkan förmedlade europeiska rätten, *ius commune*. Till revolutionstemat har Berman återkommit i flera sammanhang, senast i en andra del av sitt arbete, som utkom 2003.⁴⁶ Han periodiserar således den europeiska rättshistorien efter dess revolutioner, och behandlar nu i sitt senaste arbete såväl de protestantiska och reformerta som senare de borgerliga och socialistiska revolutionerna. Samtliga behandlas mot bakgrund av relationen mellan rätt och religion.⁴⁷

I en antologi med ett antal av Bermans uppsatser kring temat rätt och religion visar han sin tematiska bredd beträffande rättens religiösa dimensioner.⁴⁸ Underrubriken till arbetet är

⁴³ Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies of Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*. Emory University Studies in Law and Religion, Scholars Press: Atlanta 1997.

⁴⁴ Harold Berman, «Foreword». I: Michael W. McConnell, Robert F. Cochran, Jr., Angela C. Carmella (eds.), *Christian Perspectives on legal thought*, Yale University Press: New Haven 2001, xii ff.

⁴⁵ Harold J Berman, *Law and Revolution*, Harvard University Press: Cambridge, Mass. 1984.

⁴⁶ Harold J Berman, *Law and Revolution II*, Harvard University Press: Cambridge, Mass. 2003.

⁴⁷ Harold J Berman, «The Western Legal Tradition in a Millennial Perspective: Past and Future», *Louisiana Law Review* 60 (2000), 739 ff.

underfundig och tidstypisk: *The Reconciliation of Law and Religion*, dvs. försoningen mellan rättens och religionens normativa strukturer.

En av Bermans senaste artiklar bär rubriken *Faith and Law in a Multicultural World*. I denna behandlar han frågan om juristernas ansvar för att i sin verksamhet erbjuda rättvisa, nåd och god tro inte bara i sina relationer till sina klienter och till det lokalsamhället som de arbetar i utan också till det land där de är medborgare och till det större multikulturella världssamhället. Tron är ett centralt begrepp i Bermans produktion. Tron handlar inte för honom i första hand om den privata tron utan också om en tro på andliga värden, en förpliktelse och ett ansvar att tjäna dem. Att tro innefattar mycket: medkänsla, medmänskligt beroende, tacksamhet, ödmjukhet och skyldigheter, framhåller Berman. En sådan tro behöver inte nödvändigtvis vara religiös i någon dogmatisk mening. Det kan också vara tron på ett land och dess demokratiska värden. Tron har med andra ord en social dimension.⁴⁹

Berman använder här ett citat av H. Richard Niebuhr, som uttalat att «tro finns inbäddad i såväl sociala som privata institutioner, i företagets ansträngningar likaväl som i individuella aktiviteter, i sekulära verksamheter likaväl som i heliga uttryck».⁵⁰ Se där ett exempel på hur en juridikprofessor i sina föreläsningar förmedlar mjuka värden till blivande jurister!

I dag finns ämnet rätt och religion bland de elektiva kursämnena på juristutbildningen vid ett stort antal juridiska fakulteter. Viktiga forskningscentra inom detta ämnesområde har utvecklats i Österrike, England och USA och håller också på att etableras i vår del av världen. År 2004 har Öresundsuniversitetet beviljat medel för att etablera ett samarbete rörande kur-

⁴⁸ Harold J Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, [Emory University Studies in Law and Religion] William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids 1993.

⁴⁹ Harold J Berman, «Faith and Law in a Multicultural World» (James Luther Adams Lecture, Emory University, February 6, 2002), *Journal of Law and Religion* 18 (2003), 297–305 (301).

⁵⁰ H Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture, with Supplementary Essays*, 38–48, Faber & Faber 1960.

ser och forskning i ämnet rätt och religion mellan de juridiska och teologiska fakulteterna i Lund och Köpenhamn. Den första gemensamma tvärvetenskapliga nordiska kursen i *Rätt och religion: Text och kontext* kommer att ges höstterminen 2005.

7 Det multireligiösa offentliga rummet

Den offentliga diskussionen i Danmark om religionens roll i samhället visar just på den utmaning som nationalstaten utsätts för i det alltmer multi-religiösa och multi-kulturella samhället. Öppna gränser har skapat helt nya förutsättningar för europeiska nationalstater med traditionsförmedlande historiska kulturer. Det har inte bara utgjort spännande utmaningar, det har också skapat synliga konflikter och klara politiska skiljelinjer i synen på avvikelse och tolerans i den senmoderna staten. Som redan mina exempel från den amerikanska rättsutvecklingen visat är det viktigt att framhålla att multireligiositeten i dagens Europa har olika orsaker och skilda historiska kontexter. Just religionen som parameter visar på skillnaderna i de europeiska rättskulturererna. Som Hartmuth Lehmann (vid Max-Planck-Institutet för historia i Göttingen) nyligen framhållit har den europeiska rätts- och kyrkohistorien successivt avsatt kulturlager som måste identifieras och behandlas på olika sätt.⁵¹ Förhållandet mellan stat och kyrka går exempelvis tillbaka till 1500- och 1600-talet. I dag upplever vi fortfarande en pågående diskussion om kyrka-stat och folkkyrka runt om i Europa, vilken inte minst skapar problem beträffande konfessionellt bunden religionsundervisning i multireligiösa kulturmiljöer. Vidare ställs vi inför de problem, som emanerar från 1800-talets frikyrko- och väckelserörelser, som handlar om privilegierade kyrkor i förhållande till likaberättigade religiösa samfund. Här kommer den svenska situationen med särslagstiftningen för Svenska kyrkan osökt på agendan. Med begreppet likställda religiösa samfund aktualiseras

också de icke-kristna religionerna, vilka så sent som i 1951 års religionsfrihetslagstiftning kallades för «främmande religioner», men som i dag skyddas av både författningar och internationella konventioner, som måste respekteras. Religionernas plats i det öppna multikulturella offentliga rummet är därför en angelägen framtidsfråga. I det rummet är risken för insulära religiösa diasporakulturer överhängande, och det måste bli en viktig uppgift för regeringarna i den Europeiska unionens nu 25 medlemsländer att skapa möjligheter för varje enskild religiös riktning och att sörja för att alla medborgare i det förenade Europa ska ha en grundlagsskyddad rätt till tros- och religionsfrihet. För att detta ska lyckas måste de många religiösa samfunden, enligt Lehmann, aktivt delta i det karitativa och idealistiskt verksamma lokala samhällslivet, vilket också statsvetaren Robert Putnam betonat.⁵² Inte minst måste allt fler jurister också bli medvetna om och omfattas av det gränsöverskridande karitativa ansvar och den tro, som Harold Berman har gett uttryck för.

7 Sammanfattning

Religionens plats i det offentliga rummet skapar inte i första hand konsensus och harmoni, tvärtom. Kombinationen religion, rätt och politik kan till nöds leva i harmoni i det slutna nationalstatliga offentliga rummet. Historiska exempel utgör den danska nationalstaten med dess grundtvigianska folkekirke eller i Irans mullahstyrda stat med dess religiösa rättspolitik. Men med öppna gränser blir det både komplicerat och konfliktfyllt och vi tvingas ständigt ropa efter förklaringsmodeller. Som Hartmut Lehmann framhöll kan historien hjälpa oss att analysera problemen och ge oss förslag att lösa dem. En tolerant kulturförståelse ger oss en plattform för framtida överväganden. Men frågan är om inte Harold Berman anvisar ett väl så viktigt alternativ för juristerna, när han talar om tron. Tron på empati, commitment, tron på ideella föreningar, NGO:s och en civil religion.

⁵¹ Hartmuth Lehmann (utg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Wallstein Verlag: Göttingen 2003, 9 ff.

⁵² Robert D Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster: New York 2000.

Ett exempel på desekularisering finner vi hos de yngsta lundajuristerna, som vid sin examensfest i början av juni varje år i universitetsaulan samfällt, som på en skolavslutning, på egen begäran klämmer i med Israel Kolmodins sommarsalm *Den blomstertid nu kommer*. Kanske skulle jag föreslå dem att i stället sjunga den sentida sommarsalm, som finns i det senaste psalmbokstillägget i prosten Tore Littmarcks sommarsalm nr 752, *Över berg och dal som en mjuk koral drar sommarn över vårt land*. Den psalmen från 1988 mynnar nämligen ut i ett senmodernt rättsteologiskt ackord, som också får bli ett trösterikt finalackord på denna föreläsning:

Minns att rätt och frid
i vår egen tid
ska få spegla Guds kärleks lag.

Det är tveklöst ett rättvisans och nådens budskap i en tid, när rättens ortodoxa uttolkare i det offentliga rummet — både i västliga demokratier och i österns totalitära regimer — präglas av både fundamentala och rationella tolkningsmönster.

Summary

Religion in the Public Square: Legal Historical and Legal Cultural Contexts.

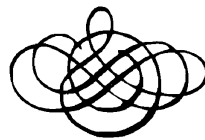
This article is based on a lecture held by the author when he received an honorary doctorate from the Theological Faculty at Lund University, May 27, 2004.

From a *late modern* perspective the author identifies the deep structures of law in relation to religion. After having been excluded by the *modern* era, critical to history and traditions, law, religion and politics again have increasingly become a part of the public square. Law and religion were in the *premodern* era closely related. Secularization, positivistic, realistic, rational and pragmatic views on law, however, have for more than a century excluded the field of church law from the cognitive structures of legal education and legal science.

In the late modern era, however, in the multi-cultural and multi-religious society of our times, the relation between law and religion is again on the agenda. The author wants to fulfil the intentions given by Göran Göransson when he, in an article of 1995, emphasized the need for a more contextual dimension of church law and argued for a theological analysis of law (*Rechtstheologie*).

With the help of legal historical and legal cultural examples from idealistical pre-modern society, the author identifies a legal culture which still is a Christian one. Through a comparative analysis he shows how the concepts of *constitutional faith* and *civil religion*, used in international discourses since the 1970's, also are useful in identifying the current late modern Swedish legal culture.

New interdisciplinary centres for law and religion are founded both in the USA and in Europe, and in co-operation between the theological and law faculties in Copenhagen and Lund, a similar centre as well as a common course in Law and Religion within the legal education are in progress. Late modern legal cognitive structures thus can be identified with the help of the postmodern concepts of *retraditionalization* and *deseccularization*.



Kristus og Buddha hand i hand

AASULV LANDE

Aasulv Lande har verkat som professor i missionsvetenskap vid Lunds universitet sedan 1994. Denna artikel bygger på den avskedsföreläsning som han höll vid Centrum för teologi och religionsvetenskap den 27 januari 2005.

Det er ikkje så mange år sidan zen-buddhismen hadde ein sterk posisjon i svensk åndsliv, faktisk også innanfor svensk kristendom. Dette siste hang saman med eit omfattande stemningsskifte i samfunn og religion. Det sosiale reformtrenden i 1970-talets religion varde rettnok ved. Men folk var trøytt av «ordet»; ropet etter den martin luther kingske forkynnarpatos stilna. Religionens aktivistar søkte mot meditasjonen. Program for sosial rettvis og forandring knytte seg tetare opp mot buddhistisk inspirert spiritualitet. Teologien i Europa hadde sidan 1960 talet henta mykje fornyande inspirasjon frå den tredje verda. Dialogen med zen kom inn i samband med dette og fekk ein spesiell funksjon. Den bidrog til ein meir omfattande men alternativ frigjeringssteologi. Zen viste seg å ha formidlande potensiale i brytninga mellom sosialt engasjement og svensk lutherdom. Pelle Bengtssons utarbeidde studie for Lund stift, *Mot enkelhetens punkt*,¹ er eit godt prov på dette. Svenska kyrkans største stift, Lund, samla seg om zen-inspirert meditasjon som inngang i kristen spiritualitet og som vegmerke for sosial handling.

I hovudsak synest det vere to årsaker til at situasjonen i 2005 ikkje lenger er heilt den same. Ei årsak er knytta til 11 september 2001 og terror-trusselen frå militant islam. Ei anna er det europeiske projekt: EU. Det spektakulære terroråttaket frå al Qaida, USA's reaksjonar, krigane med ekstreme islamistiske rørsler i Afghanistan og Irak har i viss grad skubba buddhismen ut av synsfeltet. Buddhismen er blitt litt uinteressant, så lite terrorisme og truslar den kan stille

opp med. Faktum er at einskilde buddhistar også istemmer i koret: 11 september er dei abrahamittiske religionars og kulturars problem². Men islam fekk dermed eit meir synleg ansikt i «kristne» Vesten. Gjennom aktuelle responsar i politikk og internasjonalt åndsliv uttrykker den 11 september: Islam er på godt og vondt — helst på vondt — den intressante «andre» religion etter kristen vurdering.

Den andre årsak til buddhismens marginalisering i Europa er bygd opp over eit langt tidsrom. Bare i svært liten grad har buddhismen gjennom hundreåra møtt abrahamittiske tradisjonar på europeisk grunn. I europeisk åndsliv er den indreabrahamittiske interaksjonen heilt annleis fundamental. Kva har ikkje kristne tolkingar av jødedommen opp gjennom hundreåra betydd — for eksempel for tragediar som jødeforfølgningane i Europa? Kva har ikkje muslimsk ekspansjon heilt frå sekshundretalet og fram til 1500 talet betydd for Europa? Kva har ikkje kristne korstog betydd for relasjonane mellom dei tre europeiske religionstradisjonane? Synlege spor ligg igjen i institusjonar, etniske relasjonar, i skrift og myteforming. I dette komplekse trefaldige møte avspeglast store deler av Europas såre, religiøse identitet. Når EU prosjektet forsøker å integrere denne smertefulle historie er det positive bildet «Abrahams barn» skapt. Tübingenprofessoren Karl Josef Kuschels innsetts — blant mange andres — for å forme ut ein tre-religiøs basis for europeisk samliv illustrerer dette.³ Dermed blir den euroetnisk sett fjerne

¹ Bengtsson 1999 var resultatet av eit studieprosjekt i spiritualitet som biskop KG Hammar sette i gang som eit stiftsinitiativ.

² Kommenterar med dette innhald var hevda av buddhistar ved eit buddhistisk-kristent forskarseminar, NCC Kyoto desember 2002.

buddhismen og annan aust- og sør-aust asiatiske religion perifer i europeisk diskurs.

Dermed er det ikkje sagt at den framterroriserte interessa for abrahamittisk identitet er ideell. Mange med meg saknar innsiktene og tradisjonane frå den vise Gautama. Ikkje slik å forstå at buddhismen alltid har vore fredeleg — den har sine intime kontaktar med våpenkultur og krigersk spiritualitet. På japansk 1500-tal hadde Tendai-buddhismen sine væpna soldatar. Og under siste krig gav zenbuddhistar spontan støtte til japansk imperialism.⁴ Men i prinsippet har Gautamas veg likevel bevart eit pasifistisk preg. Forholdet mellom buddhistar og «Abrahams barn» har gjennomgåande vore fredeleg. Den interreligiøse situasjonen har rettnok ikkje alltid vore ideell. Men det har ikkje vore abrahamittiske korstog mot buddhistane. Og buddhismen på si side tolererte i første omgang kristne misjonærar både i Tangperiodens Kina og i tidlege fasar av Tokugawa og Meiji Japan.⁵

Ofte har det meldt seg fruktbare perspektiv for buddhistisk kristent — eller skal vi heller seie buddhistisk abrahamittisk samarbeid. Fleire utviklingslinjer er positive. Spørsmålet om eit sjølvstendig Tibet har eksempelvis åpna for ein utstrekkt dialog mellom kristendom og tibetansk buddhisme. Konverteringar har tidvis skapt ei viss uro, såleis har Dalai Lamas success i vestlege miljø skapt reaksjonar.⁶ Men da verken kristendom eller tibetansk buddhisme i dag driv aktiv proselytisering og dessutan synest ha samanfallende etiske interesser — f.eks i kamp for religiøs fridom i det kinesiske kulturområde — har dei to religiøse tradisjonar bevart ein gjensidig respekt. Tibetansk buddhismes rett til å utvikle sin sosio-religiøse identitet både i Vesten og i Tibet er blitt varmt akseptert blant kristne i Vesten. Her deler Buddha og Kristus eit engasjement for fred og samforstand i politiske og kulturelle samanhengar. Også i Thailand og i Burma har buddhistisk-kristne relasjonar utvikla seg positivt. Det er med andre ord eit godt sam-

virke mellom religionane på fleire sosiale område.⁷

Ser ein framover ligg det eit potensiale for aktuelt samarbeid i etterarbeidet som følgjer den skrekkinnjagande *tsunami* som oppsto utanfor Sumatra 26 desember 2004. Flodbølga skar ned 200 000 menneskeliv, raserte bustader og øydela næringar for fem millionar menneske. Buddhistiske land som Thailand, Sri Lanka og Burma er blant dei hardast ramma områda. Behovet for buddhistisk-kristent-muslimsk samordna hjelpearbeid og etterarbeid pekar mot ein konkret, langvarig og omfattande buddhistisk — abrahamittisk dialog om menneskelivets vilkår.

Men kva så med det religiøse møtet mellom buddhistiske og kristne (abrahamittiske) identitetar? La meg kaste eit blikk på den historie som har gått føre.

Nestoriansk misjon i Kina førte med seg den første substansielle kontakt mellom kristendom og buddhisme. Den nestorianske kyrkja i Kina la vekt på bønner, meditasjon og riter. Denne klosterørsla følgde silkevegen frå Bagdad og nådde Tang Kina på 600-talet⁸. Etter den fyldige inskripsjonen på den såkalla Nestorianarsteinen frå 781 var denne kyrkja tolerant mot andre truskonsept — ho hadde heller ikkje kolonialismens politiske maktapparat bakom seg. Religionsteologisk synest kyrkja ha bygd på «oppfyllingstanken». På same måten som apoletane i urkyrkja tenkte den seg altså eit «logos spermatikos» som var utsådd i det kinesiske religiøse miljø. Kristus fullkommengjorde såleis taoismen, konfucianismen og buddhismen. Kristendom var desse tre åndstradisjonars krone. I nestoriansk ikonografi voks korset fram frå lotusblomen — symbolsk illustrert på Nestorianarsteinen.

I samband med portugisisk kommers og kolonialisme kom romersk-katolske misjonærar omkring 1550 til Kina og Japan med ein tilsvarende teologi. Men i denne, koloniale epoken oppstod det spenningar med buddhismen. I 1549 kom den baskiske jesuitten Francis Xavier til Japan. Han forsøkte ei tid men fann det etter-

³ Mellom anna ved å skrive boka «Streit um Abraham», Kuschel 1994.

⁴ Sjå «Rude Awakenings», Heisig 1994.

⁵ Henholdsvis på sekshundre, femtenhundre og attenhundretalet.

⁶ Cfr Lande 2003.

⁷ American Society for Buddhist Christian Studies gjer dette sosiale samarbeid til hovudtema for sin sjuande konferanse i Los Angeles 3-8 juni 2005.

⁸ Munken Alopen blir rekna som pionermisjonæren. Han kom med evangeliet til Kina i 635.

kvart uholdbart å identifisere *Deus* med *Buddha Vairochana*, den kosmiske Buddha. Men dermed kom han etterkvart i konflikt med buddhismen. Hans etterføljarar i Japan førte konfrontasjonen vidare. I Kina vart ikkje den direkte religiøse konfrontasjonen så skarp. Matteo Ricci valde konfucianismen som kristendommens fremste samtalepartnar i det 16de hundreårs Kina. Den nedprioriterte buddhismen var som i Japan ein fiende — men kampen mot buddhismen vart mjukare i og med at den vart førd etter konfucianske modellar.

Sterkast vart imidlertid konfrontasjonslinja i Sri Lanka — kolonisert og forsøkt kristianisert etter tur av Portugal, Holland og tilsist England. Ved førre hundreårskiftet, omkring år 1900, slo konfrontasjonen ut gjennom konflikter og stridsamtalar på Sri Lanka — men også gjennom buddhistisk misjon i Vesten, først og fremst i Tyskland og England.⁹ Utsendingar frå det lankesisk baserte Maha Bodhi Society kom til England for å stifte eit «sangha» i Vesten.

Den orientalistiske impuls hadde vekt interesse for orientalske religionar. Heterodoks kristendom som teosofi og unitarisme hadde også tent interesse for religiøse alternativ til kyrkjeleg kristendom. Gjennom World Congress of Faiths — arrangert i samband med verdsutstillinga i Chicago 1893 fekk denne interessa eit framskuv. Kongressen åpna også for buddhismens og hinduismens epokegjerande gjennombrøt i det moderne, kristne Vesten. Dei lokale asiatiske konfrontasjonar avspeglar seg nå også i vestlege, religiøse miljø.

Omkring 1960 skifte det buddhistisk-kristne religionsmøtet karakter. Det kom tydeleg til uttrykk ved Andre vatikankonsilet (1962–65) og ved Kyrkjeverdsrådets møte i Uppsala 1968. Bak dette skifte kan ein identifisere fleire initiativ. Ei rekke katolske religiøse (Thomas Merton, Ninomiya Lasalle følgte av Aloysius Pieris, Kadowaki Kakichi og andre) inspirerte ein kristen-buddhistisk spiritualitet som har vunne seg

ein sterk og naturleg plass i Asia, Europa og Nord-Amerika. Basert på meditasjon og vidareført i refleksjon og sosialt ansvar har det utvikla seg ei djup samkjensle mellom buddhistiske og kristne grupper.

Den japanske «kyotoskolen» er eit anna initiativ som formidla vennskapeleg kontakt mellom religionane og heilt særleg mellom akademikarar innanfor desse to religiøse tradisjonane.¹⁰ Den åpne og generøse symbolhandling som filosofen Nishida Kitaro utførte ved å sende sin lovande forskarstudent Takizawa til Basel for å studere under Karl Barth fekk utrueleg rekkevidde. Det gjekk sjokkbølger gjennom buddhistiske og kristne miljø — men ikkje minst i det religionsvitskapelege akademi. Dette vart til ein impuls for religionsdialog som ennå er verksam både i Japan, i Europa og USA. Denne buddhistiske forsoningshandling forma i sine konsekvensar religionsteologien til Paul Tillich i USA og Kitamori Kazoh i Japan. Det åpna for ein vidtgåande samtale med jødisk filosofi (Martin Buber) og inspirerte samtalar mellom f.eks. Masao Abe og John Cobb's prosessteologi.¹¹ Hans Waldenfels har innleidd eit europeisk perspektiv på denne samtalen — der også nordiske representantar har deltatt.¹² HSFR-prosjektet «The Concept of God in Global Dialogue» her i Lund, Håkan Eilerts dialogteologi og Hans Hof's innsatsar talar sitt språk om ein vennskapets dialog av betydning.¹³ Dialogen i kyotoskolens kjølvatn utmerker seg ved eit grundig arbeid med buddhistisk og kristen metafysikk som i det siste også har fått ein dimensjon av etisk ideologisk kritikk. Her tenker eg eksempelvis på seminaret om Kyotoskolens forhold til japansk ultranationalisme (*Rude Awakenings*; rapport redigert av Jim Heisig)¹⁴ men også på den seinare fokus kring «Kritisk buddhisme» der kyotoskolen er analysert i forhold til grunnleggande

¹⁰ Cfr Lande 1997.

¹¹ Cfr von Brück 1997: 278ff.

¹² Cfr Waldenfels 1976.

¹³ Prosjektet som varde 1997-2000 var leidd av professorane Werner Jeanrond og Aasulv Lande. Håkan Eilerts interreligiøse produksjon er omfattande, cfr Eilert 1995.

¹⁴ Heisig 1994.

⁹ Den såkalla «panduradebatten» i 1873 var ein kjend disputt mellom kristne David de Silva og buddhistiske Miguttuvatte Gunananda på Sri Lanka. I 1903 grunnla Karl Seidenstücker i Leipzig «Buddhistischen Missionsverein in Deutschland», jfr von Brück 1997: 201.

buddhistiske konsept og med sikte på politiske og kulturelle implikasjonar.¹⁵

Ein tredje grunn til den positive buddhist-kristne relasjonen som utvikla seg på sekstitalet er sosial i utgangspunktet. WCRP som vart organisert i slutten på dette tiåret — nærare bestemt i Kyoto i 1970 — oppstod etter eit hovudinitiativ av nichiren-buddhistiske «Risho Kosei Kai». Organisasjonen femner i dag eit stort internasjonalt nettverk som ser interreligiøst samarbeid for fred som den store visjon. Det har oppstått eit nært samarbeid med Hans Küngs «Project Welt-ethos» og det sosiale engasjementet i World Parliament of Religions.

I eit historisk perspektiv er med andre ord buddhistisk-kristne; faktisk også buddhistisk abrahamittiske relasjonar inne i ein positiv fase. Denne dialogen har imidlertid hatt flest nedslag i Asia. Relasjonar til Asia-USA er dessutan sterkare enn relasjonar til Asia-Europa. I europeisk samanheng er denne dialogen i viss grad marginalisert jamført med den dialog som pågår innan den abrahamittiske familie.

Kva er så framtidsperspektivet for denne interreligiøse dialogen? Kva for relasjonar er naturlige og ønskelege utfrå dei to religiøse tradisjonars integritet og potensiale? Avslutningsvis vil eg berøre eit religionsteologisk perspektiv.

I 1999 og i 2001 hadde European Network of Buddhist Christian Studies konferansar over dei to temata «Buddhist Perceptions of Jesus»¹⁶ og «Christian Perceptions of Buddha».¹⁷ Ved desse konferansane er religionsmøtet behandla i ulike kontekstar.

På konferansen i München 1999 tok Nettverket opp «Buddhist Perceptions of Jesus». Her er presentasjonane ordna etter austasiatisk kontekst (Kina, Japan) Sørasiatisk kontekst (Ceylon, Thai), Europeisk kontekst. *Iso Kern* påpeikar at Jesus stort sett var fråverande i dei kinesisk-kristne kontroversar i det 17. hundreåret. Det handla fremst om Gud kontra det konfucianske himmelbegrepet. Etter Jesusbildet i kinesisk 17. hundreår var ikkje inkarnasjonen så vanskeleg å akseptere for buddhistar. Derimot var det

vanskeleg å akseptere tanken på Jesus som helgen når han enda opp med dødsstraff for kriminelle handlingar. Det var også vanskeleg å begripe Jesus som ein person som skulle forsone menneskeslekta ved å betale for synd og skuld.

I kyotoskolens seinare utvikling er Jesus den personen som fullkomment formidlar inn- og utgang av «ikkje-være» (nothingness), hevdar ein av skolens nålevande representantar *Ueda Shizuteru*. For ein kristen er det viktig å leve ut Jesusmodellen idag. Særleg sentral er bibelsitatet frå Gal 2.20: «Det er ikkje lenger eg som lever, men Kristus som lever i meg. Denne setninga er fundamental for kyotoskolens Jesus-tolking. (Finns også hos Nishida i *Zen no Kenkyu*/Studiet av det gode 1911).¹⁸ Det vil seie ifølgje Ueda at den kristne gjennom identifikasjonen med Jesus Kristus og hans død og oppstode går med Jesus inn i og ut av ikkje-være (nothingness, *mu*). Dette er då ei buddhistisk tolking av Kristus som blir kompatibel med buddhismen. For kyotoskolen konvergerer Jesus (Kristus) og Buddha. Kristus er eit uttrykk for den sanne opplysning (Ueda 48f). Sri Lanka har som sagt tidlegare ein heilt annan kontekst for tolking av Kristus. *Heinz Mürmel* orienterer om dette og tar m.a. opp Panduradebatten i 1873. Den kjende buddhistiske talsperson Miguttuvatte Gunananda kritiserte kristendommen på mange måtar: Gudsbegrepet var inkonsekvant m.a. ved spenninga mellom allvitande og allmechtig Gud. Dei mange spebarns død ved Jesu fødsel var eit dårleg og illevarslande teikn, Jesu oppstode var eit bedrag — disiplane fjerna Jesu lik om natta. Til dette kjem for Gunananda at forsoning gjennom eit blodoffer er ytterst uakseptabelt. Angarika Dharmapala (1864-1933) fekk mykje å seie for det kristendomskritiske Jesus-bildet på Sri Lanka. Han voks opp med anglikansk opplæring men tok fullstendig avstand frå den kristendom han vart indoktrinert i. Han kritiserte kristendommen for forfølgning og intoleranse, aggressiv omvendingspolitikk, overtru (vidskepelse) undertrykking, det grusomme, antropomorfe gudsbildet, og låg etisk standard m.a. Konflikten var skarp. Ein samtidig anglikansk biskop, Lakdasa de Mel, sa på den dag han vart innsett som assisterande biskop i Ceylon: «The task of the Church in

¹⁵ Cfr Hubbard 1997.

¹⁶ Schmidt-Leukel 2001.

¹⁷ ENBCS *Christian Perceptions of Buddha, Swedish Missiological Themes 2002:1*.

¹⁸ Nishida 1990 er ei omsetting til moderne engelsk.

Ceylon will not be finished till the remaining ninety percent of the population, who are not Christians, are converted».

Det er derimot interessant å merke seg at thai-buddhisten *Buddhadhasa* hadde eit positivt syn på Kristus. Som også kyotoskolen hadde *Buddhadhasa* flittig lese dei kristne evangelia, reflektert på desse og jamført med eiga erfaring. Han rekna ikkje med at Jesus tok feil men gav tvertom uttrykk for høg respekt for denne religionsstiftaren. Hans hermenevtiske prinsipp er sammanfatta av foredragshaldaren Santikaro Bhikku på følgjande sett:¹⁹

- (1) Jamfør alle påstandar med det som er hovudtanken i sutraene.
- (2) Bekreft påstandane ut frå eiga erfaring
- (3) Dei fire edle sanningar er grunnlaget for buddhistisk dhamma
- (4) Tomhetens prinsipp må ligge til grunn
- (5) Kondisjonalitet er eit grunnprinsipp
- (6) Sann lære bryt ned begjæret

Når det gjeld europeiske konvertittar påviser *Karl Schmied* at desse tradisjonelt har hatt negative syn på kristendommen og i viss mon på Kristus. I tidleg tysk buddhistisk historie (tidleg førre hundreåret) blir kristendommen klaga for å mangle teologisk substans, den har ei blodig historie, misjonen har drive imperialistisk konvertering. Kristendommen er ikkje istand til å gi moderniteten ein akseptabel moralsk standard. Tilsvarende har den kristen kyrkjens representantar hatt negative syn på buddhistiske konvertittar. Frank Usarski hevdar såleis at tidleg tysk buddhisme vart angripen som kulturfiendtleg, paralyserande, energimessig destruktiv og for sagnad av etikk.

I 2001 arrangerte ENBCS ein konferanse i Lund med det motsette perspektiv: Kristne bilde av Buddha. *Elisabeth Harris* presenterer to kristne syn på Buddha i sin artikkel «Christian Perceptions of Buddha in Sri Lanka». Ho klassifiserer dei kristne tolkingane som (1) *Den avmytologiserande tolking*. Her blir Buddha ein historisk person, ein religiøs reformator og effektiv lærefar. (2) Den andre oppfatning finn ho i

«*writings of missionaries*» som vil nedvurdere Buddhas person. Ho argumenterer:

At den første av desse — som representerer ei komparativ religionsvitskapleg holdning bestemt både av historisk kritikk og av eit behov for å plassere Jesus under Buddha. Dette synet vart utforma av vektororienterte, lankesiske middelklasse buddhistar for å tilpasse buddhismen eit vestleg, vitskapleg fasjonabelt konsept. Dette er kalla «protestantisk buddhisme».

På Sri Lanka har dessutan det negative kristne synet på Buddha gått vidare, og blant uavhengige, konservative evangelikale kristne blir den gamle tradisjonen av mistillit bevart. Personar som forsøker å omvende buddhistar bekreftar den gjensidige mistillit som har dominert klimaet over mange år.²⁰

Kosuke Koyama argumenterer i sitt foredrag for å forstå buddhismen i Thailand. Det er i første omgang viktig for den kristne å vise interesse og å studere.

Kva så med reform-buddhisten Sulak Sivaraksa? Han ser framom alt det kristne bidrag til Buddhismen i eit sosialt engasjement. Sjølv tolkar Sulak Sivaraksa buddhismen i sosiale kategoriar der han følgjer den betydelege Thai reformatoren *Buddhadhasa Bhikku*. Han er også inspirert av kristne tankar — ikkje minst av den kristne frigjeringssteologien som han har møtt i sosiale dialogar som KV har arrangert, og i rørsla «Engaged Buddhism».²¹

Håkan Eilert har komme fram til at den norske misjonæren K. L. Reichelts Buddha først og fremst var eit kontaktpunkt, ein formidlar av transcensens. Buddha-bildet gir mennesket, særleg dei som lid, «harmoni og fred i sjela». Trass i demoniske uttrykk og figurar overfører bildet av Buddha, særleg Amida Buddha, godt nytt for menneske i Kina og Japan. Dessverre, seier Reichelt, har buddhismen enda opp i forvirring på grunn av ein konflikt i sangha. Mot denne bakgrunnen står Amida Buddha fram. Her er ein person full av medkjensle og nåde. Når eit menneske overgir seg til den opphavslege nåde hos Amida blir all eksistens inkludert i han. Dicotomien mellom subjekt og objekt er oppheva.

²⁰ ENBCS 2002: 61f.

²¹ Cfr tidsskriftet «Seeds of Peace» og boka INEB 1990.

¹⁹ Schmidt-Leukel 2001: 97.

Ved dette perspektivet var Reichelt fascinert, skriv Eilert.²²

Frå denne raske samanfatninga av Kristus- og Buddha bilde framgår det tydeleg at desse bilde varierer frå kontekst til kontekst. Jesus er gjennomgåande høgt vurdert av buddhistar, meir enn Buddha er blant kristne. Kristendommen er mest positivt vurdert i asiatiske land som har stått utanfor Vestens kolonialisering (Japan, Thailand) og mest negativt vurdert i koloniserte land (Sri Lanka) og blant vestlege konvertittar. Blant enkelte kristne (Reichelt) er både Buddha og buddhismen høgt vurdert. I dagens dialogsituasjon er dei positive holdningane imidlertid framtreande.

Personleg har eg arbeidd med interreligiøse relasjonar som hovudtema i førti år — og reknar framleis med å fordjupe meg i dette. Forholdet mellom kristendom og buddhisme har vore sentralt i alle desse år, både praktisk og teoretisk. For meg har det blitt viktig å arbeide for ein kristen identitet med to sider: åpen holdning til den religiøse pluralitet og samtidig ein universell horisont. Med «universell horisont» meiner eg at kristendommen er ein universell religion med ein budskap til i prinsippet heile menneskeslekta. Det same universelle engasjement forventar eg ideelt sett av representantar for andre religionar eller religiøse tradisjonar. Eg set pris på å møte åpenhet til min religiøse tradisjon og forventar at dei aktuelle religionane har heile verda som horisont og adressat. Det er faktisk heller ikkje så uvanleg å møte desse holdningane — for eksempel blant buddhistar.

I min generasjon etter Buber, Lévinas og Habermas, har førestillinga om «den andre» vunne sterkare og sterkare plass i vårt normative apparat for religionstolking. «Den andre» er fascinerande som «den andre». Buddha er «den andre» for meg i all dens kompleksitet. Eg har ikkje kjent meg dratt til noen buddhistisk-kristen eller religiøst pluralistisk syntese. Samansmeltinga av religionane kjennest ikkje attraktiv Verda og livet ville bli så kjedeleg då! Eg har vike tilbake for syntesen «Buddha-Kristus»; sjølv om mange personar gir sympatiske og spennande tolkingar av ein samansmelta buddha-kristen identitet.

Kva så med den schleiermacherske religiøse kategori «schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl»? Skapar den ein uakseptabel syntesereligiøsitet? Det var vel ingen teolog som fekk meir stryk på Menighetsfakultetet i Oslo, der eg i si tid studerte, enn Friedrich Schleiermacher. Han var nyprotestantismens far, og lutherdommens sønderfall vart symbolisert i denne personens «villfarne» teologiske tenking. Hos meg overvintra likevel ein dragnad til den religiøse kategori som transcendental kategori. Tillat meg å gå raskt gjennom eit bratt, bergfullt og faktisk vanskeleg tilgjengeleg landskap: Eg tiltar meg retten til å tolke denne kategorien i ein pluralistisk samanheng. Eg vil med andre ord gjerne sjå kategorien i lys av det vi har fått som tema for desse to seminar-dagane: kontekstualitet. Det finns ulike buddhistiske, kristne, muslimske, hinduiske, humanistiske variantar av «schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl». Eg oppfattar ikkje denne kategorien så at den medfører ein felles religiøs essens. Dialogstrukturen er tenkt innebygd i kategorien «schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl» «direkte avhengigheit». Tanken er altså at menneskekulturen bygger på ein føresetnad (transcendental) som kombinerer «avhengigheit» og «dialog».

I buddhistisk kristne samanhengar — særleg i forhold til zen — diskuterer ein *unio mystica* mellom mennesket og tilværets urgrunn. Er det den same urgrunn den kristne opplever i den mystiske union med Gud og zenbuddhisten i identifikasjonen med «*det tomme*»? Er «Gud» og «det tomme» identiske? Det kan eg ikkje svare på. Men eg opplever at min buddhistiske grannes møte med «det tomme» utvider dimensjonen i mitt møte med det eg kallar «Gud». Eg hugsar at eg for ei tid sidan sat saman med ein thai-munk. Hans inngang i den mystiske verd stråla ut av hans person og hans holdning. Sjølv fornemma eg dette stille fenomen under namnet «Gud». Generelt sett åpnar min buddhistiske grannes religiøse identitet og relasjon til nirvana nye perspektiv på kyrkjeleg fellesskap. Finst det ingen gjest frå andre trustradisjonar i den kyrkje der eg tilber opplever eg det stundom som ein fargetone saknas. Når ein buddhist deltar i mitt kristne, heilage rom — og når eg deltar i hans heilage rom opplever eg derimot ei spennande, dynamisk og universell *ekklesia* — undervegs

²² ENBCS 2002: 98.

mot eit fascinerande shalom. Eg kan ikkje identifisere «gudsriket» med «nirvana» — men kan heller ikkje avkrefte identiteten for den saks skuld. Eg argumenterer for at «gudsriket» har ei dør mot «nirvana» slik at nirvana er relevant for den frelse vi kallar «gudsriket».

Tillat meg å vere subjektiv ennå ei stund til! Eg opplever forholdet mellom religionane som meir enn ein abstrakt relasjon. Det finst eksempelvis kommunikasjon. Som buddhistar har fortalt meg at gudsriket er inspirerende for deira pilgrimsvandring er nirvana inspirerende for mi. Der er ingen ocean mellom desse to eksistensformer. Eg er tilbøyeleg til å hevde med Aloisius Pieres at desse religionar kompletterer kvarandre.

Til å begynne med pekte eg på at buddhismens posisjon i vår del av verda — trass høg interesse i visse miljø — står svakare enn tidlegare. Det hang etter mitt skjøn saman med den politiske og sosiale utvikling i Vesten; islam har komme oss så nær. Eg vil derfor håpe at den ubetinga viktige dialogen mellom Abrahams barn får ein buddhistisk komponent. Utan ein slik komponent fryktar eg at vårt religiøse engasjement kan føre inn i isolasjonisme og terrorangst. Men omvendt, ved å åpne vår sosio-religiøse horisont mot buddhismen kan Europa styrke sin globale horisont og dermed vår åpne identitet.

Eit potensiale for konkret samarbeid ligg som nemnt ovanfor i arbeidet etter den skrekkyllte *tsunami* som fossa inn over sørasiatiske strender og etter alt å dømme hausta omkring 200.000 menneskeliv og raserte bustader og næringar for millionar. Thailand, Sri Lanka og Burma er blant dei land som hardest er ramma av tragedien. Det innber eit stort behov for budd-

histisk-kristent samordna hjelpearbeid i området. Dette krev at buddhistiske og kristne — og saman med muslimar — samarbeider. For menneskets skuld. Det har faktisk også med sanning og universalitet å gjere og åpnar for ein meningsfull religionsdialog.

Litteratur

- Bengtsson, Pelle: *Mot enkelhetens punkt — anteekningar från vägkanten*, Arcus, Lund, 1999.
- Eilert, Håkan: *Det dialogiska imperativet (Öst-Västliga Beträktelser)*, Arcus, Lund 1995.
- European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS): *Christian Perceptions of Buddha, Swedish Missiological Themes 2002: 1*.
- Heisig, James W. & Maraldo, John C.: *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.
- Hubbard, Jamie & Swanson, Paul L. (eds.): *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu 1997.
- INEB (International Network of Engaged Buddhism): *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World*, Bangkok 1990.
- Kuschel, Karl-Josef: *Streit um Abraham*, Piper, München 1994.
- Lande, Aasulv: «Interreligiøs dialog i dagens Japan» i Ernst Harbakk og Filip Riisager (eds.): *Veien Videre. Den nordiske Kristne Buddhistmisjon 75 år*. Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, Oslo 1997 s. 94–106.
- Lande, Aasulv: «The Dalai Lama — A Threat to Christendom?», *Swedish Missiological Themes 2003: 3*, s. 353–364.
- Nishida Kitaro: *An Inquiry into the Good*. Transl. Masao Abe and Christopher Ives, New Haven 1990.
- Schmidt-Leukel, Perry, Köberlin, Gerhard & Götz, Thomas Josef: *Buddhist Perceptions of Jesus*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999.

Summary

Against a background of increasing Muslim influence in Europe, the article «Buddha and Christ Joining Hands» identifies a growing understanding between Buddhism and Christianity. Reasons for this rapprochement are partly found in a history without crusades from either side. The positive, dialogue-generating influence of Nishida Kitaro and the so-called «Kyoto School of Philosophy» are, together with a common Buddhist-Christian concern for religious freedom in e.g. Tibet, seen as conducive to the contemporary, positive state of affairs. The article furthermore illustrates the contextual character of contemporary interreligious relationships and outlines an adapted and dialogically interpreted transcendental category as their philosophical foundation. Conclusively, the article argues for potentially fruitful Buddhist contributions to interrelations between the Abrahamic faiths, i.e. Christianity, Islam and Judaism.

Kropp och funktion. Om Kyrkans identitet

BO BRANDER

Bo Brander är teologie doktor och verksam inom ämnet systematisk teologi vid Lunds universitet. Han har disputerat på avhandlingen Mikrokosmos, förvaltare och skapelsens integritet och är också författare till boken Människan och den ekologiska väven. Han är för närvarande knuten till Riksbanksprojektet Kristen identitet de första hundra åren och ägnar sig särskilt åt att undersöka kyrkan som kropp och funktion.

Genom den kristna kyrkans (kyrkornas) historia kan man urskilja två grundläggande sätt att beskriva kyrkans identitet. Det ena är *organiskt*. Det uttrycks bl.a. i den gamla beteckningen *communio sanctorum*, vilken har den dubbla betydelsen av gemenskap med de heliga (i himmelen och på jorden), och gemenskap i det heliga, det vill säga: i kyrkans kropp genom dopet och delandet av ett och samma kristusbröd. Det andra är *funktionellt*. Kyrkan blir ett verktyg för att samla människor i tro på Jesus Kristus, som är verksam i t.ex. skriftens ord och sakramenten. Jag skall återkomma till dessa två perspektiv systematiskt-idéhistoriskt och diskutera hur de ger två utgångspunkter för att diskutera kyrkans identitet.

Men först skall begreppet *identitet* diskuteras. Går det att tala om kyrkans identitet? Är begreppet identitet över huvud taget användbart när en antingen funktionell eller organisk gemenskap skall behandlas?

Jag tar min utgångspunkt i kritiken av begreppet identitet i postmodern teologi/filosofi. Jag kommer därefter att diskutera identitetsbegreppet utifrån psykiatriska utgångspunkter och presentera en i psykiatrin aktuell modell för tillämpningen på kollektiv och individ. Därefter kommer jag över till diskussionen om funktionell och organisk ecklesiologi och passerar på vägen den kritik som den systematiske teologen Alister E. McGrath riktar mot exegetiken vad det gäller valet mellan de två förställningarna om kyrkan. Sedan kommer jag att beskriva den organiska ecklesiologiska modellen parallellt

med den funktionella. Frågan om kyrkan är naturligtvis större än så. Men genom detta upplägg är det min ambition att ge några alternativa karaktäristika som medvetet eller omedvetet bildar utgångspunkt för förståelsen av kyrkan.

I boken *Theology. A Very Short Introduction* ägnar David F. Ford några rader åt det mänskliga mysteriet:

There is no centre of a person's identity; many pressures overwhelm us from outside us and from parts of ourselves (especially the subconscious or unconscious); and in the midst of all this we are continually trying to invent and reinvent who we are in fairly arbitrary ways.¹

Här uttrycks i kortform den postmoderna teologins kritik mot det i kritikernas ögon allför manifesta begreppet identitet. På otaliga sätt har identitetsbegreppet problematiserats och alternativa framställningar av människan har lyfts fram, där det vaga, föränderliga, mysteriösa och relationella mer tillvaratagits. Här skall två sådana alternativ presenteras: *Belonging* och *Selfhood*.

Sedan 1900-talets mitt har frågan om kristen identitet och kristna gemenskapers identitet allt mer kommit i det teologiska blickfånget. Orsaken är kontextuell. Utmaningar från andra ideologier, det konfessionella gränsöverskridandet

¹ David F. Ford, *Theology. A Very Short Introduction*, Oxford 1999, s. 14.

och den därtill hörande nödvändigheten av omläsning av den egna traditionen samt mötet med andra religioner har gjort frågan om den kristna identiteten till en central problematik. Det har blivit akut nödvändigt att förstå vem man själv är och vad man själv tillhör i förhållande till andra. Detta har samtidigt aktualiserat behovet av vidgade perspektiv. Man kan se detta tydligt i det perspektivskifte som ägt rum under förra århundradet vad det gäller svensk teologi. Från att ha drivit en konfessionell luthersk teologi med en ecklesiologi som i stort börjar med reformationen (i katolsk teologi med Thomas ab Aquino) har behovet av såväl *ressourcement* som *aggiornamento* blivit ofrånkomligt. Kyrkan måste relateras såväl till hela sin historia som till *hela* sin globala samtid.

Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus och treenighetsläran har i systematisk teologi setts som de basala elementen i kristen identitet.² Samtidigt har frågan ställts om identitetsbegreppet över huvud taget är tillämpligt när det gäller den kristna självförståelsen.

Werner G. Jeanrond hör till dem som kritiskt ställt frågan och besvarat den nekande.³ Inte minst i samtalet med andra religioner framstår identitetsprojektet som ett oreflekterat västerländskt företag. Från Zen-buddistiskt håll har det ifrågasatts om begreppet identitet över huvud taget är ett adekvat begrepp när en människa eller en skara människor skall relatera till Gud.⁴ Här ser man det som en illusion att försöka fastställa det fundamentala och «verkliga» hos vare sig Gud eller människan. Människan är

ett undanglidande mysterium. Gud är det i oändligt högre grad.

Det är här som begreppet *belonging* kommer in. *Belonging* beskrivs av Jeanrond som det basala sättet att orientera sig till varandra och till den frälsande verkligheten i det gudomliga mysteriet enligt Nya testamentet.

Belonging till Kristus är den ultimata strävan i det kristna projektet. Denna tillhörighet är en tillhörighet i vardande och växande (efterföljelse). Den uttrycks inte bara i att relationen proklameras, den levs också, den celebreras och den delas med andra som tillhör Kristus. Den bör relatera till *Den Andre*, med respekt och vördnad. Den är ett uttryck för samhörighet även om den kristna historien är fylld med exempel på misslyckade möten med *Den Andre* — och med Guds mysteriösa *Otherness*.

I detta relationella sätt att leva finns en transformerande, överraskande och t.o.m. skrämmande potential. När Jesu lärjungar efter uppståndelsen möter sin rabbi har deras erfarenheter och föreställningar kraschat och den nya strukturen i tillhörigheten till den nyss dode ännu inte börjat konstrueras. Det är i den situation som Jesus säger till lärjungarna: «Var inte rädda!» Jesus pekar i mötet med sina vänner på det både kontinuerliga och det transformativa i sin egen person och han inbjuder sina lärjungar till ett nytt sätt av *belonging* till honom, som innehåller minnesbilder, lärdomar och livsmönster ur det förflutna, men som samtidigt utmanar till en transformerande fördjudad tillhörighet som till och med har eskatologiska dimensioner.

Här kan det vara lämpligt att påminna om Karl Rahners reflexion om anonyma kristna. Begreppet kom ju att i första hand syfta på de människor som är kristna i den mening att de, utan att veta det, gör Guds vilja. Men Rahner framhåller också att alla kristna mer eller mindre är anonyma kristna. De är det därför att det kristna livet inte bara är tryggt utan också mysteriöst och transformativt. Vad vi en gång skall bli det vet vi inte.⁵

Begreppet *belonging* används som ett alternativt begrepp till identitet när det gäller att förstå hur

² Så t.ex. hos Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, New York 2000 och Christoph Schwöbel, «Christianity and Trinitarian Thought», i Christoph Schwöbel, *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995.

³ Werner G. Jeanrond, «Belonging or Identity? Christian Faith in a Multi-Religious World», i Catherine Cornille (ed), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, New York 2002. Bland andra teologer som idag intar samma position — t.ex. John B. Cobb Jr., Claude Geffré och Raimon Pannikar — bör särskilt nämnas David Tracy och hans bok *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Leuven 1990.

⁴ Jeanrond, s. 117

⁵ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 10, Einsiedeln 1972, s. 531–546.

en människa förstår sig själv i kyrkans gemenskap. Innan jag för tillfället släpper begreppet vill jag uppmärksamma att i religionssociologiskt sammanhang *belonging* är ett ord som i det västerländska kristendomssammanbrottet från mitten av 1990-talet använts för att diskutera den lägsta och mest problematiska graden av uppfattad tillhörighet till de kristna kyrkorna. Grace Davie använde begreppet i denna kontext 1994, när hon undersökte medlemsrasen för a i den anglikanska kyrkan i Storbritannien.⁶

Grace Davie använder det också när hon 2002 ger ut en bok i den växande floden av publikationer om sammanbrottet för kristendomen i Västeuropa.⁷ På den europeiska kyrkokartan ger *belonging* utslag på två rätt motsatta sätt. I Syd-, Mellan- och Västeuropa är den upplevda tillhörigheten till ett samfund inte så stark att den ger skäl att stanna med sin tro i samfundet: *Believing without Belonging*. I Nordeuropa är tron ofta så svag att tillhörigheten blir den lägsta och vanligaste formen av tros- eller identitetsmarkör som är möjlig att avge: *Belonging without Believing*.

Man kan alltså notera att begreppet *belonging* används för att diskutera en markör till samfund och kyrkor på även en mycket låg nivå. Det vill säga endast som ett tecken t.ex. via skattsedeln på medlemskap i en kyrka. Men här säger den inget om den religiösa aktiviteten eller om relationen med Gud.

Samtidigt och parallellt lyfter vissa systematiska teologer fram *belonging* som det mest adekvata begreppet när det gäller att relatera till Gud i Jesus Kristus och till andra människor som relaterar sina liv på likartat sätt. Här blir tillhörighetsbegreppet dynamiskt, laddat, transformerande och med en potential till ett växande som har eskatologiska dimensioner.

Belonging är i första hand en relationell kategori. Även om begreppet i den ovan refererade framställningen inte avser att bara uttrycka relationer i allmän mening, utan också tillhörighet

av *communio*-karaktär är frågan om identiteten inte helt besvarad. En bland flera som laborerat med ett annat begrepp är Paul Ricoeur.

Allt sedan 1960 då Ricoeur utgav *L'homme faillible* (fem år senare kom den engelska översättningen *Fallible Man*⁸) har den antropologiska frågan funnits med i Ricoeurs blickfält även om han mest sysslat med förhållandet mellan text och läsare och kommunikativa frågor. Efter trettio år kom så 1990 boken där identitetsproblematiken ställdes i fokus: *Soi-même comme un autre*. Två år senare kom den engelska översättningen *Onself as Another*.⁹

Ricoeur diskuterar här två olika strategier för att förstå det mänskliga mysteriet. Den ena rör sig *utifrån* och in mot det som Ricoeur kallar *Selfhood*. Här finns möjligheter att lägga in synpunkter utifrån, från andra människor och från de sammanhang i vilket människan står. Såväl fenomenologi och analys kommer då till användning.¹⁰ Det andra rör sig *inifrån och ut*. Det är subjektet självt som reflekterar över sig själv och använder vad Ricoeur kallar för ontologiska metakategorier där framför allt förmågan och handlandet «act and power» aktualiseras.¹¹

Jag skall strax återkomma till det sistnämnda men först skall framhållas att Ricoeur tar avstånd från rationaliteten som identitetsfaktor. Modernitetens *cogito* ersätts hos Ricoeur av postmodernitetens *anticogito*. Kärnan i människan är inte förmågan att tänka. Människans inre mysterium är så outgrundligt att det krävs andra förhållningssätt för att närma sig någon form av förståelse av det mänskliga subjektet.

På samma sätt understryker Ricoeur att självet inte är det samma som «jag». Jag-begreppet är en markering av den egna existensens subjektivt uppfattade gränser och innanför gränserna förekommande behov. *Selfhood* öppnar för de djupare dimensionerna där människan både kan förstå och känna igen sig själv (*the same*) och vara främmande inför sig själv (*the other*). I reflexionen över *selfhood* uppstår en medvetenhet om det dialektiska förhållandet mellan *selfhood* och *sameness*. Detta står som uttryck för

⁶ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994.

⁷ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

⁸ Paul Ricoeur, *Fallible Man*. Chicago 1965.

⁹ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1992.

¹⁰ *Ibid.*, s. 298.

¹¹ *Ibid.*, s. 303.

det igenkännbara hos självet, men också för en medvetenhet om dialektiken mellan *selfhood* och *otherness*, vilket kan sägas stå för vetskapen om det icke igenkännbara, det ovetbara hos självet.¹²

På grundval av det ovan beskrivna utvecklar Ricoeur en självets ontologi. I detta företag är Ricoeur medveten om att resultatet inte blir en manifest beskrivning av varats fundament. Det blir istället essenserna som får bilda sammanfattningen av *selfhood*. Ricoeur talar på fyra olika sätt om självets förmågor. Han behandlar förmågan *to do and act*, förmågan att (i någon mån) kunna kontrollera och styra, förmågan till gemenskap och förmågan till produktivitet.

Framställningen har så här långt varit en kortfattad summering av Ricoeurs begrepp *selfhood*. Relaterar vi Ricoeurs framställning till kyrkan kan lärdomen sammanfattas såhär: Kyrkans *selfhood* kan vara föremål för reflexion både utifrån och inifrån. Men man måste framför allt veta att kyrkans mysterium endast delvis är gripbart och att det finns såväl det igenkänningsbara som det främmande — *Otherness* — i kyrkans vara. I sina förmågor till aktivitet, i det att kyrkan inte är en planlöst växande amöba utan har viss förmåga att själv reglera och styra sitt liv, i sin gemenskapskaraktär och i sin produktiva förmåga kan kyrkan börja vandrigen mot en djupare insikt i sitt eget *selfhood*. Mysteriet kommer alltid att bestå och hör med som ett viktigt moment i detta *selfhood*.

De som för närvarande läser psykiatrikursen i den medicinska utbildningen vid Lunds universitet behöver inte fördjupa sig i postmodernitetens diskussioner om *belonging* och *selfhood*. Kursboken heter *Psykiatri* och är författad av Jan-Otto Ottosson.¹³

Identitetsbegreppet behandlas på två sätt. För det första ges en beskrivning av vad som ur psykiatrisk synpunkt kännetecknar *identitet*. För det

andra beskrivs här och var *identitetskris* som ett tillstånd vid olika psykiatriska insufficienser. Jag skall i stort sett i denna text lämna identitetskriserna därhän — även om en del av tillstånden som beskrivs för tanken till kyrkan — och fokusera på hur själva begreppet identitet framställs i psykiatri.

Identitet består först och främst av medvetenheten om det egna jaget och upplevelsen att vara levande (*vitalitet*). Vidare av insikten att det finns en gräns mellan det egna jaget och omgivningen (*demarkation*). I ett barns utveckling är framväxandet av denna insikt en av de mest grundläggande faktorerna för en sund jaguppfattning. Till en sund identitet hör också att uppfatta sig själv som rådande över sina handlingar och tankar (*aktivitet*). När röster utifrån styr tankarna eller handlingarna fjärrstyrs av någon inbillad annan, uppfattar psykiatrin detta som ett klart fall av identitetskris. Till en god identitet hör också insikten av att vara den samme trots de förändringar som ofrånkomligt inträffar under livstiden (*kontinuitet*). Slutligen hör till identiteten att äga integritet. Härefter ligger bl a att vara medveten om att man bara har ett jag. Att man — om man är välintegrerad — i någon mån upplever ett harmoniskt förhållande mellan den inre och yttre personligheten, att de olika delarna i personligheten balanserar varandra, samt har en med erfarenhet erövrad respekt för den egna personens värde. En god integritet skyddar mot kränkning av integriteten. Bryts personligheten ner är det lätt att utsättas för olika typer av integritetskränkande handlingar.

I anslutning till dessa kortfattade synpunkter vill jag lyfta fram några kompletterande aspekter ur George E. Vaillants mycket uppmärksammade bok *Aging Well*.¹⁴

Vaillants bok bygger på undersökning av amerikaners behov, framtagna med hjälp av ett stort intervjuunderlag och analyserade med psykiatriska metoder. De sex behoven är listade på följande sätt: *Identity, Intimacy, Career Consolidation, Keeper of Meaning, Generativity, Integrity*. Men det finns ingen rangordning mellan de olika behoven. Förhållandet är dynamiskt. Alla sex behöver interagera för att personlighe-

¹² Såväl här som i övrigt har jag förutom av Ricoeur använt mig av Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, New York 2000.

¹³ Jan-Otto Ottosson, *Psykiatri*, femte upplagan, Stockholm 2000. Jan-Otto Ottosson har fö skrivit artikeln om identitet i Nationalencyklopedin.

¹⁴ George E. Vaillant, *Aging Well*, Boston New York & London 2002.

ten skall vara i gott skick. Jag vill särskilt fästa uppmärksamheten på de fyra behov som inte berörts i den svenska psykiatriboken.

Behovet av nära intima relationer — kärlek — ses av Vaillant som ett basbehov. Saknas det försvagas allt från identitet till integritet. *Career Consolidation* innebär inte att lyckan uppnås genom klättring på karriärstegen. Det innehåller två dimensioner. Den ena är att ha möjligheten att kunna utföra något meningsfullt. Den andra att känna en meningsfull *framtid* i det man sysslar med. Här ligger fokus på platsen i en social kontext. *Keeper of Meaning* har däremot metafysiska konnotationer. Alla de övriga fem försvagas om existensen upplevs som meningslös. På samma sätt är det med det *generativa* behovet. När det upphör eller bara försvagas skadas också de övriga fem. Det hör till människan både som individ och som kollektiv att *vara* generativ.

Med ovan beskrivna reflexioner runt identitetsbegreppet i bagaget skall vi nu begrunda kyrkan. I systematisk teologi finns det alltså två grundmodeller för förståelsen av kyrkan, den organiska och den funktionella. Naturligtvis finns det ytterligare fler såväl vid sidan om dessa som under respektive grundmodell. Men här skall bara dessa två diskuteras. Innan vi återkommer till de två modellerna skall dock en systematisk teologisk kritik av den exegetiska forskningen redovisas.

I boken *The Future of Christianity* anklagar Alister E. McGrath den nytestamentliga exegetiken för att under de sista femtio åren i allt för hög grad ha använt nästan uteslutande sociologin som hjälpvetenskap, men försummat discipliner som antropologi och psykologi. Exegeter har

employed methods or used terms drawn from sociology, but have borrowed relatively less from disciplines such as anthropology and psychology. Indeed one New Testament scholar at least has described the field as showing evidence of an «anti-individualist and pro-sociological bias».¹⁵

McGrath menar att detta har inverkat menligt på såväl bibelforskningen som på teologin i stort. Genom att antropologiska och psykologiska

metoder och perspektiv har levt ett undanskymt liv har kyrkans organiska dimensioner kommit i bakgrunden. Tre goda skäl att ge utrymme för ett mer organiskt inriktat teologiskt studium anger McGrath.

Det första är det stora omfånget av organiskt material i såväl evangelierna som brevlitteraturen. Här återfinns träd, kropp, lemmar, hjärta, huvud, frukt, vetekorn, rötter och därtill företeelser som fruktbärande, växande, vissnande, födas, dö osv. Detta är kategorier som inte låter sig utforskas med sociologiska redskap, utan som förutsätter inlevelse i de olika organiska processerna och i psykologiska skeenden.

Det andra uppmärksammar de nytestamentliga texternas verkningshistoria. I hög grad har texterna utlagts och förkunnats i organiska kategorier – det gäller inte minst ecklesiologin.

Det tredje skälet har att göra med kyrkans (de kristnas) självuppfattning. Är det så att kristenheten uppfattar/har uppfattat sig som en social grupp eller är det så att kyrkan mer har förstått sig som en gemenskap av annat slag — t.ex. som en kropp där medlemmarna inlemmas i dopet och där communionen ger en djupgemenskap som överträffar den i ett politiskt parti – måste det också få konsekvenser för vilka vetenskaper man använder i forskningen rörande kyrkan.

Med McGraths utmaning i minnet går vi för att se på hur kyrkan i historien och idag har framställts som en organisk storhet och hur hon samtidigt framställts som en funktionell storhet.

Martin Luthers sju kännetecken på kyrkan är i vår teologiska sfär ganska kända. Att även Thomas ab Aquino på motsvarande sätt angav kännetecken på kyrkan är kanske mindre känt. Martin Luther levererar sina i *Von den Konziliis und Kirchen* i slutet av 1530-talet. Thomas ab Aquino presenterar sina i artikel nio i *In Symbolum Apostolorum Exposita*.¹⁶

Luthers kännetecken är: ordet, dopet, nattvar-den, nycklarna, ämbetet, bönen och korset. Vi

¹⁵ Alister E. McGrath, *The Future of Christianity*, Oxford 2002, s. 122–123. Den åsyftade exegeten är Robert H. Stein i boken *The Synoptic Problem: An Introduction* från 1987.

¹⁶ Thomas ab Aquino, «In Symbolum Apostolorum Exposita», *Opuscula Theologia*, vol 2, Taurini & Romanae 1954, s. 211ff.

kan se att alla är funktionella kriterier. Ordet skall förkunnas, dopet skall utföras, böner skall stiga från de troende. Men ingenstans i Luthers text nämns Kristi kropp. Kyrkans människor beskrivs som *Guds folk*. Det enda organiska inslaget i texten är ett citat av Augustinus som i den i övrigt helt funktionella texten sticker ut i två avseenden. Det är på latin i den i övrigt tyska texten, det är — utan att Luther gör något av det — just en organisk beskrivning: *Ecclesia verbo Dei generatur, aliatur, nutritur, roburatur*. (Kyrkan föds, vårdas, närs och stärks av Guds ord. Mina kurs.)

Thomas å sin sida börjar med det som hos Luther bara lyser med en sak, sin frånvaro — han börjar med kyrkan som Kristi kropp.

Liksom vi ser att i varje människa är en själ och en kropp, men likväl många skilda lemmar, så är den katolska kyrkan en enda kropp och har även den olika lemmar. Och den själ som ger liv åt denna kropp är den Helige Ande.

Ett par rader längre ner anger Thomas kyrkans enhet grundad i tre ting. *Trons* enhet, för alla kristna tillhör kyrkans kropp. *Hoppets* enhet, för det ger liv i evighet. *Kärlekens* enhet, för alla kristna är förenade med Gud och med varandra i kärleken. Och kärlekens enhet visar sig i hur *lemmarna* visar omsorg om varandra.

Kyrkan är därtill organiskt sammanhörande på jorden, i himmelen och i skärselden. Och den har en i tiden allt omfattande utsträckning. Den har en mysteriös början och den har inget slut.

Somliga har sagt att kyrkan kommer att vara till en viss tidpunkt. Men detta är falskt, ty denna kyrka börjar vid Abels tid och skall vara ända till världens slut. Och efter världens slut skall den förbli i himmelen.

Här kommer vi in på frågan om kyrkans början. Den funktionella kyrkosynen lägger företrädesvis begynnelsen vid pingsten. Då utgöts Anden, då började apostlarna predika, då började människor komma till tro, då döptes de första och började leva i en gemenskap som kännetecknades av bön, brödsbrytelse, och apostlaundervisning. Och kyrkan började en utåtriktad verksamhet, evangelisation.

Två vitt skilda sentida teologer som företräder denna uppfattning (fast i mer sofistikerad form än den jag angivit ovan) är Karl Barth och Leonardo Boff. För Barth är kyrkan ingen kroppslig fortsättning på Jesu liv i världen. Däremot är Kristus närvarande i kyrkan genom den Helige Ande.

Credo ecclesiam means that I believe that here, at this place, in this assembly, the work of the Holy Spirit takes place. But that is not intended a deification of the creature ... we do believe that in this congregation the work of the Holy Spirit becomes an event.¹⁷

Leonardo Boff står, så katolik han är, Barth mycket nära.

The Church comes into being when people become aware of the call to salvation in Christ, come together in community, profess the same faith, celebrate the same eschatological liberation, and seek to live the discipleship of Jesus Christ.¹⁸

Hos både Barth och Boff har kyrkan en funktionell uppgift i världen. Barths text är faktiskt hämtad från ett anförande han höll vid Kyrkornas Världsråds första generalförsamling i Amsterdam 1948. Med bakgrund i krigets färd och de kristnas förnedring genom delaktigheten i krigets handlingar, samlades representanter för kyrkorna i en ödmjuk och botfärdig vilja att på ett nytt sätt vittna om Kristus i världen. T.o.m. i detta tillfälliga sammanhang ser Barth kyrkan — på nytt — i funktion. Men vare sig han eller Boff ägnar sig åt någon reflexion om Kristi kropp.

I den organiska teologiska ecklesiologin är inte kyrkans ursprung så lätt att tidsbestämma. Vi har ovan sett hur Thomas skriver om en kyrka sedan Abels tid. Vanligt är att kyrkan förbinds med Jesu jordiska kropp (och de ställen i evangeliet där Jesus talar om sin kropps tempel och dess transformation i döden).

När Ambrosius av Milano utlägger kyrkans tillblivelse, gör han det med utgångspunkt i

¹⁷ Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, London 1949, s. 143.

¹⁸ Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, New York 1986, s. 11.

Genesis 2:21–23. Som Adam somnade och Gud ur hans sida byggde en kvinna, så sjönk Jesus ner i dödens sömn och ur hans öppnade sida «bygger Gud kyrkan. «Av man är hon tagen».¹⁹

Kyrkan blir här en fortsättning av och ett utflöde från Jesu kropp. I Jesu död och uppståndelse blir kyrkan något utanför Kristus själv, ändå i organisk gemenskap med honom. Den är redan i och med uppståndelsen närvarande på jorden. Om man vill göra det enkelt kan man schematisera det på följande sätt. Kyrkan föds i Jesu död. Den döps i hans uppståndelse och konfirmeras när Anden utgjuts.

Med detta perspektiv lever hela den östkyrkliga traditionen, men det återfinns också hos de katolska ecklesiologer som var verksamma runt Andra Vaticankonciliet. Representativ är Henri de Lubac:

If Christ is the sacrament of God, the church is for us the sacrament of Christ. She represents him, in the full and ancient sense of the term, she really makes him present. She not only carries on his work, but she is his very continuation, in a sense far more real than in which it can be said that any human institution is its founders continuation.²⁰

Till samma generation som de Lubac hör Karl Rahner. Även han har ett organiskt grundperspektiv i sin ecklesiologi. Men hans framställning ger också möjlighet att se kontinuiteten och förändringen i den grupp av Jesustroende som före Jesu död samlades omkring sin mästare och efter hans uppståndelse bekände honom som sin Herre.

Gemensamt för såväl funktionell kyrkosyn som organisk är att räkna med en säkerhetsmarginal vad det gäller omfattningen av kyrkan. I kampen mot donatisterna blir Augustinus den förste som utvecklar en genomarbetad teologi omkring den synliga och osynliga kyrkan. När Augustinus tar upp ämnet utgår han från liknelsen om ogräset och vetet (Matt. 13:24–31) och lämnar så att säga åt framtiden en bibelteologisk påminnelse om att ingen människa med säkerhet kan dra kyrkans absoluta gränser. Samtidigt öpp-

nar Augustinus slussarna för en effekt som han själv knappast kunde förutse och som han inte argumenterade för, nämligen att grupper av människor i opposition till de mer officiella kyrkorna artbestämmer sig själva som tillhöriga den osynliga kyrkan — med de självpåtagna tolkningsföreträden och maktanspråk som det i sin tur för med sig.

Det är alltid vanskligt att renodla perspektiven. Det finns naturligtvis mer eller mindre starka inslag av organiska perspektiv i funktionell ecklesiologi. Det finns alltid funktionella dimensioner i organisk ecklesiologi. Men genom kyrkans historia har de två förhållningssätten fått två olika följder när kyrkan, eller kyrkorna, varit i kris. Med en funktionell grundsyn har konsekvensen blivit ny samfundsbildning. Om den gamla inte *fungerar* konstruerar man en ny. Utgångspunkten är i regel att man själv och den egna gruppen oreflekterat räknar sig till den osynliga kyrkan. (Enligt Augustinus är det bara Gud och hans änglar som kan avgöra om så är fallet. Ingen människa kan med säkerhet placera sig själv där.)

Har man en organisk förståelse ser man krisen, inte som ett funktionellt fel utan som en somatisk skada. Bot och fördjupning av det egna kristna livet har utifrån detta perspektiv använts som ett medel att läka och vitalisera en sjuk och försvagad del av Kristi kropp.

Jag vill slutligen ge tre sammanfattande synpunkter och två reflexioner.

Den första synpunkten: Kyrkan bör förstås i både funktionella och organiska kategorier. Det vore fel att driva det ena på bekostnad av det andra. Den metod som idag brukar användas i systematisk teologi när det gäller att relatera två (eller flera) perspektiv till varandra, utan att försöka framhäva den ena på den andras bekostnad, kallas för korrelation.

Korrelation innebär att de två storheterna relateras till varandra så att båda finns kvar, samtidigt som något nytt framkommit som inte skulle vara för handen om inte korrelationen genomfördes. Det innebär alltså inte att lägga två perspektiv sida vid sida. Det innebär istället att integrera dem med varandra samtidigt som respektive perspektiv behåller sin särart.

¹⁹ Ambrosius, «Expositio Evangelii Lucæ» i C. Schenkl, CSEL 32:4, Wien 1902.

²⁰ Henri de Lubac, *Catholicism*, London 1950, s. 29.

Enligt min mening måste kyrkan som en organisk storhet bli mer synlig. Det betyder att kyrkan som Kristi kropp och det delvis osynliga livet i kroppen begrundas utifrån organiska föreställningar. Därmed inte sagt att kyrkans funktionella dimensioner skall förbises. Kyrkan är en organism med funktionella karaktäristika. Inte tvärt om. Vad som händer när kyrkan bara förstås utifrån sina funktionella kännetecken skulle kunna studeras utifrån den lutherska reformationens verkningshistoria.

Den andra synpunkten: Den nytestamentliga forskningen behöver mer utnyttja antropologi, psykologi och psykiatri som hjälpvetenskaper. Valet av sociologi som hjälpvetenskap nummer ett ger intrycket att kyrkan förstås som en sociologisk storhet, som fungerar mer eller mindre bra. Vill man komma åt de organiska dimensionerna måste just de vetenskaper som sysslar med levande organismer tas i anspråk.

Den tredje synpunkten: När kyrkans identitet skall studeras kan stor hjälp inhämtas från psykiatrins bestämning av vad identitet är. Samtidigt kan de postmoderna teologiska/filosofiska begreppen *belonging* och *selfhood* bidra med kompletterande aspekter.

Ur psykiatrins begreppsbestämning kan hämtas insikten att identitet uttrycker vitalitet (liv) och gränsdragning i någon mening för den levande identitetens utsträckning. Vidare att den levande identiteten hos sig själv känner igen en kontinuitet genom tidens förändringar, samt att den äger en integritet som medför att den bör och skall behandlas med lämplig vördnad eller respekt.

Summary

This article explores both the church understood as a function, and the church understood as a body. The functional view has been dominant in the West ever since the Reformation. That view perceives the church, ever since its origin, as one of many groups of those who believe in Jesus and as communities of interpretation in which the sacraments are the religious markers.

The church as a body expresses a unique communion with him who is the object of faith and imitation. This organic view is deeply rooted in the first generations of Christians.

Exegetical study of the church as a function has applied sociology as an auxiliary discipline. This article claims that this approach does not do justice to the church understood as a body. The characteristic criteria of psychology and psychiatry for the concept of identity can contribute to a richer understanding. The post-modern criticism of the concept of identity is discussed in this article and the alternative concepts of «belonging» and «selfhood», which are suggested here, provide further perspectives on the church, understood both as a body and as a function.

De behov som kännetecknar en identitetsbärare och som den amerikanska undersökningen presenterar, kan alla äga sin tillämpning på kyrkan. Att kyrkan i sina medlemmar måste uppleva sig som *keeper of meaning* måste väl anses som rimligt. Att kyrkan har klart generativa behov likaså. Och behovet av intimitet både i förhållande till Gud och i förhållandet till medkristna ställs i den kristna kyrkan fram med ett ord: kärlek.

Strävan efter karriär blir i kyrkan en strävan efter att växa i helgelse.

Till slut två reflexioner beträffande de alternativa identitetsbegreppen *belonging* och *selfhood*.

Begreppet *belonging* kompletterar identitetsbegreppet på många sätt. Jag vill särskilt framhålla att tillhörighet, till Gud, till Kristus, till kyrkan, till medkristna är en utmärkt identitetsbeskrivning. Om man inte lägger begreppet på religionssociologernas markörnivå, utan fyller begreppet med det dynamiska och transformativa och eskatologiska innehåll som Jeanrond gör, har det en absolut plats i arbetandet med kyrkans identitet.

Samtidigt ger begreppet *selfhood* ytterligare material till ett förhållningssätt. Framför allt understryker det dialektiken mellan det igenkännbara (*sameness*) och det mysteriösa och ogripbara (*otherness*) hos identitetsbäraren. Men likafullt kan man i reflexionen närma sig subjektet både utifrån och inifrån.

Ordets hydda i Babel, Alexandria, Hippo och Lissabon — Om teodicén som hermeneutisk metod

JESPER SVARTVIK

Jesper Svartvik är docent i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Efter avhandlingen Mark and Mission: Mk 7:1–23 in its Narrative and Historical Contexts (Almqvist & Wiksell International 2000) har han publicerat Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna (Arcus 2001) som bl.a. diskuterar mötet mellan exegetik och litteraturvetenskap, och boken Ordet: Bli skickliga växlare (Verbum 2004) som behandlar både exegetik och homiletik. Tillsammans med Bo Frid har han utgivit en introduktion till, översättning av och kommentar till det apokryfa Thomasevangeliet (Arcus 2004 [2002]).

*Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que
sont donc les autres?*

*Candide*²

*Most theodicies have a fatal flaw: they legitimate
evil*

John K. Roth³

Annandagens tsunami påminde oss än en gång om att det ondas problem dessvärre aldrig kommer att bli inaktuellt. Bearbetning av teodicéproblematiken — ofta kallad frågornas fråga — hör till livets ofrånkomliga villkor. I alla de religiösa traditionerna har man sökt svar på de frågor som vi ställer oss när livet gör oss illa. Den judisk-

kristna historien utgör härmed givetvis inget undantag.⁴

Den judisk-kristna texttolkningshistorien rymmer även många exempel på marginaliserade och misstolkade texter, tolkningar och teologier. I denna artikel föreslås att just teodicéproblematiken kan fungera som en hermeneutisk nyckel vid en förnyad och fördjupad läsning av dessa marginaliserade och misstolkade texter. De olika antika ideologier som här behandlas kan — och, enligt min mening, även bör — uppfattas som olika protestteologier. Försiktigare uttryckt kan de ses som tre modifieringar av en simplistisk allmaktsförståelse som inte tar människors erfarenheter på allvar eftersom den, med John K. Roths ord, rättfärdigar det onda

¹ Denna artikel är en bearbetad version av en föreläsning som hölls på en konferens om *Litteraturen & det Hellige* anordnad av det nordiska nätverket för religion och litteratur och av Aarhus universitet den 21–24 augusti 2003. Ett hjärtligt tack riktas till Stefan Klint för goda synpunkter på den tidigare versionen av denna artikel. En varsamt reviderad version av denna artikel beräknas publiceras under 2005 i en antologi utgiven av Aarhus UP.

² Voltaire [François-Marie Arouet], *Candide: Introduction et notes par Sylviane Léoni* (Paris: Librairie générale française, 1995 [1759]), 64.

³ John K. Roth, «A Theodicy of Protest», *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* (red. Stephen T. Davis; Louisville et alii loci: Westminster John Knox, 2001), 17.

⁴ Litteraturen om det ondas problem är naturligtvis enorm. För en värdefull — och delvis utförligt kommenterad — bibliografi, se B.L. Whitney, *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960–1990* (New York & London: Garland, 1993). För en presentation av olika sätt att läsa Klagovisornas bok, se J. Svartvik, «Att tolka Klagovisorna efter tsunamin», *Svensk kyrkotidning* 101:4 (2005), 42–45. Den artikeln bygger i hög grad på och utvecklar tankar i T. Linafelts intressanta, insiktsfulla, tankeväckande och välskrivna bok *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

(«legitimate evil»). Tesen prövas genom en undersökning av några aspekter av (1) den rabbiniska litteraturen; (2) de s.k. gnostiska texterna samt (3) några tankar hos den av kyrkofäderna som varit viktigast för den västliga kristenhetens teologiska utveckling, nämligen Augustinus.

Rabbinsk texttolkningstradition

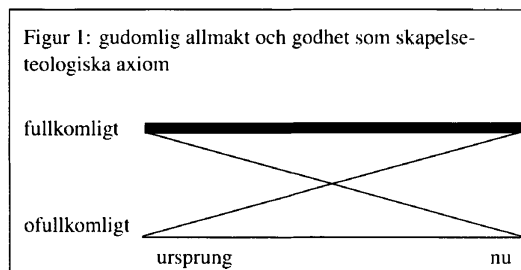
Varje teologie studerande har tidigt fått lära sig att kungsvägen inom judendomen är en strikt monoteism som betonar Guds storhet och allmakt: världen bygger på, styrs med och kännetecknas därför av rättvisa. Det finns en stor mängd texter som styrker denna uppfattning. I en arameisk targum, en fri parafraas av berättelsen om Kain och Abel, avslöjar brödernas samtal två diametralt olika filosofiska och teologiska övertygelser:

När de två hade kommit ut på åkern, sade Kain till Abel: — [...] Det finns ingen domedag, ingen domare och ingen tillkommande värld; den gode belönas inte och inte heller straffas den onde. Abel svarade och sade: — Det finns en domedag, en domare och en tillkommande värld; den gode belönas och den onde straffas i den tillkommande världen. Det var detta de två diskuterade på fältet.⁵

Eftersom targumen uppenbarligen vill förmedla att Kain har en felaktig teologisk övertygelse kan man alltså med viss säkerhet säga att den som ifrågasätter att denna värld är rättvis, formulerar en enligt targumen felaktig teologi. Enligt en tradition var det när Elisha ben Abuja gav uttryck för samma övertygelse («det finns ingen domedag och ingen domare») som han övergav den judiska tron. Han kallas ofta *Acher*

⁵ Den hebreiska textens *wa-jomer Qajin et Hevel* i 1 Mos. 4:8 översätts ofta «Och Kain talade med Abel», men riktigare vore att översätta «Och Kain sade till Abel» — men läsaren får inte veta vad Kain sade till sin bror! Septuaginta (och den nya svenska översättningen Bibel 2000) tillfogar «Låt oss gå ut på åkern». För en introduktion till brodermordsberättelsens *Wirkungsgeschichte*, se J. Svartvik, *Skriftens anikten: Konsten att läsa mellan raderna* (Lund: Arcus, 2001), 12–30.

(«den andre») för att man därigenom önskar understryka hans utanförskap.⁶ Hur skulle man kunna illustrera den teologiska övertygelsen att världen är skapad av en god Gud, att den därför skapades god och alltjämt är god? Kanske med hjälp av nedanstående figur, i vilken *vänster* anger skapelsens ursprungliga natur; *höger* den nuvarande situationen i världen; *upp* representerar det fullkomliga; och *ned* det ofullkomliga:



De anförda exemplen tyder på att en strikt monoteism kan anses utgöra hörnstenen i judisk tro; ändå är det uppenbart att den judiska traditionen, både inom och utanför Bibelns pärmar, ständigt har ifrågasatt det den har uppfattat som förenklade modeller eftersom dessa tenderar att «legitimate evil». Redan långt före — och helt säkert efter — Förintelsen har representanter för den judiska tron protesterat mot uppfattningen att allt ont är *mi-pne chataenu* (hebr. «pga. våra synder»). Profetlitteraturen och Jobsboken kan med rätta beskrivas som ett ifrågasättande av — eller till och med en uppgörelse med — denna syn på *sakhar we-'onesh* (hebr. «belöning- och straff [uppfattning]»), med Michael Fishbanes ord:

Repeatedly do the prophets protest false images of divinely-given reality; and strongly does Job dismantle the deuteronomic rationalizations of divine involvement with the world. Indeed, Job speaks with a prophetic voice.⁷

⁶ För en legendarisk presentation av Elisha ben Abuja, se M. Steinberg, *As a Driven Leaf* (New York: Behrman, 1946).

⁷ M. Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1989), 129.

De teologiska handböckerna snålar inte med nedvärderande omdömen när Esters bok ska beskrivas: studenterna får snabbt lära sig att den är en icke-sakral, icke-teologisk saga. I en kristen bibelteologisk tradition där de två begreppen «andlighet» och «universalism» varit outtalade honnörsord är det inte konstigt att en skrift som beskrivs som sekulär och nationalistisk inte faller i den goda jorden. I den svenska grundutbildningsläroboken *En bok om Gamla testamentet* lär sig den vetgirige studenten bland annat följande om Esters bok:

Här är det exklusiviteten och motsättningen mot främlingar som talar.⁸

[...]

Purimfesten är en rent världslig fest, och detta är förmodligen bakgrunden till bokens påfallande profana karaktär. [...] Den ohämmade nationalism och hämndlystnad som berättelsen också uttrycker är dock en vrågbild av äkta gammaltestamentlig utkorelsetro.⁹

Om det till äventyrs skulle finnas något intresse kvar hos studenten för Esters bok efter denna njugga presentation utdelas strax den teologiska dödsstöten: påpekandet att Guds namn över huvud taget inte förekommer i Esters bok. Den underförstådda tanken är givetvis att bara de texter som explicit nämner Guds namn är värda att kallas teologiska. Enligt den uppfattningen är teologi att tala mycket om Gud («teo-logi»); att inte explicit tala om Gud är i så fall att inte bedriva teologi.

Bibelläsare har reagerat på i huvudsak två olika sätt när de har konfronterats med uppgiften att Esters bok inte innehåller Guds namn. En första grupp människor avstår från att läsa denna bibelbok eftersom de antar att den inte förmår mätta dem som söker andlig spis.¹⁰ I stället vänder dessa sig till andra religiösa texter som ofta nämner Guds namn. Det finns emellertid ett rakt

motsatt förhållningssätt till Esters bok: andra bibelläsare har nämligen frågat sig varför Guds namn inte nämns i den bibelbok som mest av alla handlar om judeföljelse. Hur kan det komma sig att Gud tycks vara som längst bort när svårigheterna är som störst? Var är härskarornas Gud när människor drunknar i motgångarnas vattenmassor? Varför tiger Gud när ondskan breder ut sig? Tolkad på detta sätt blir Esters bok relevant eftersom den uppfattas som ett bidrag till *Deus absconditus*-debatten. Den som inte beaktar teodicereflektionen missförstår därför den roll som Esters bok har spelat i den judiska tolkningstraditionen. I Talmud föreslås att det finns ett slags hänvisning till Esters bok i Deut 31:18: «och jag skall dölja mitt ansikte för dem» (hebr. *we-anochi haster astir panaj*).¹¹ Enligt denna Talmud-utsaga kanoniserades Esters bok just därför att den vänder sig till den människa som upplever sig vara övergiven av Gud. Det faktum att Guds namn inte nämns i denna bibelbok — dvs. att Gud döljer sitt ansikte i Ester — är det som gör den ständigt aktuellt. Ester är en bok om gudsfrånvaron i en kaotisk värld: vad ska människan göra i väntan på Gud?

Rabbinsk teodicébearbetning: protest och parenes

Den kristne Förintelseforskaren John K. Roth har i en nu klassisk artikel beskrivit sin egen teodicébearbetning som han kallar «A Theodicy of Protest».¹² Det faktum att han åberopar en lång rad judiska författares verk tydliggör att han är både bekant med och står nära de judiska teo-

¹⁰ Det påpekas i detta sammanhang ofta att Ester är den enda bibelbok som inte återfunnits i Qumran. Detta *argumentum e silentio* innebär dock inte med nödvändighet att Qumranförsamlingen tog avstånd från Esters bok, även om det är möjligt och kanske t.o.m. troligt. Det väsentliga är dock att det i de texter som representerar de judiska fromhetstraditioner som kom att dominera (dit ju knappast Dödahavskommuniteten hör) finns åtskilliga texter: hela mishnahtraktaten *Megillah* handlar om Ester; det finns referenser till Mordokaj i 2 Mack 15:36; Josefus refererar till Ester i *Ant.* 11.6.1–13; dessutom är Ester, Ahasveros (Xerxes) och Mordokaj avbildade i Dura Europa-synagogan.

¹¹ *b.Chullin* 139b.

⁸ H. Ringgren, «Israels historia och religion», *En bok om Gamla testamentet. Femte omarbetade upplagan* (red. B. Albrektson & H. Ringgren; Malmö: Gleerups, 1992), 72.

⁹ B. Albrektson, «Gammaltestamentlig isagogik», *En bok om Gamla testamentet. Femte omarbetade upplagan* (red. B. Albrektson & H. Ringgren; Malmö: Gleerups, 1992), 166.

dicébearbetningarna. Hans artikel kan därför tjäna som utgångspunkt för den rabbiniska teodicébearbetningens två väsentliga delar:

(1) Det måste anses höra till religionshistorie-skrivningens märkligare kapitel att 1800- och 1900-talens handböcker om judendomen accentuerade att den rabbiniska gudstron kännetecknades av Guds transcendens, dvs. av Guds storhet och av människans obetydlighet. Den som inte går omvägen via de kristna handböckerna utan i stället bekantar sig med den rabbiniska litteraturen slås i stället av *den påtagligt dialogiska dimensionen i gudsförhållandet*. I en annan utläggning av berättelsen om Kain och Abel är det en påfallande öppenhet Kain som besvarar Guds fråga om var Abel finns någonstans:

Kain sade: — Det vet jag inte. Skall jag ta hand om min broder? Det är som om Kain sade till Gud: Du är den som tar vara på hela skapelsen och ändå söker du efter någon! Vad kan det liknas vid? En tjuv som stjälar saker om natten men inte blir tillfångatagen. På morgonen fångar vakten honom och frågar: — Varför stal du sakerna? Tjuven svarade: — Jag är en tjuv och jag har inte varit försumlig i mitt yrke, men ditt yrke är att vakta i porten. Varför har du misskött ditt yrke och säger så till mig nu? Dessutom sade Kain: — Det är sant att jag dödade honom, men du skapade den onda böjelsen i mig. Du tar vara på allting, men lät mig döda honom! Om du som kallas «Jag» hade tagit emot mitt offer som du tog emot hans, så skulle jag inte ha blivit avundsjuk.¹³

I sitt frimodiga svar påpekar alltså Kain att ett betydande ansvar måste åvila den som säger sig vara tillvarons väktare. Kain är långt ifrån ensam om att samtala med sin skapare på detta vis; det finns en lång rad exempel på liknande dialoger i den judiska litteraturen. Den judiska tron skulle därför kunna beskrivas som ett oavslutat och animerat samtal mellan Gud och människa.

I en av de mest intressanta texterna inte bara lyssnar Gud till Mose utan tar även lärdom av

rådplänningen med honom: «Den Helige, välsignad vare han, sade till honom [*sc.* Mose]: — Du har lärt mig [något]!» (hebr. *amar lo ha-Qadosh barukh hu lamadtani*).¹⁴ I en text som ofta används då rabbinisk hermeneutik ska illustreras utbrister Gud med gillande «Mina barn har besegrat mig» (hebr. *nitsehuni banai*)¹⁵ och i en annan Talmud-text får läsaren till och med ett förslag på hur Guds egen bön i en gudomlig inre monolog skulle kunna vara utformad:

Rav Zutra bar Tuvija sade i Ravs namn [att Gud ber på följande vis]: — Må det vara min vilja att min barmhärtighet övervinner min vrede, att min barmhärtighet övervinner mina andra egenskaper, och att jag handlar med mina barn med barmhärtighet och för deras skull går bortom rättvisans gräns.¹⁶

Dessa exempel visar att allmaktsmotivet används mindre för att förklara vad som sker i världen och mer för att ge människan frimodighet att vända sig till sin Gud med sina innersta tankar. I få judiska texter kommer detta tydligare till uttryck än i Zvi Kolitz' gripande skrift *Jossel Rakovers vendung tsu Gott* («Jossel Rakovers samtal med Gud»). Zvi Kolitz skrev så övertygande att miljoner läsare var övertygade om att Jossel Rakover levte och dött så som det står skrivet om honom i berättelsen; att han, timmarna innan Warszawahettot faller, nedtecknar sina sista tankar och gömmer dem i en liten butelj som sedan hittas efter kriget. Det torde finnas få texter i världslitteraturen som så tydligt ger uttryck för protestteologin:

Jag tror på Israels Gud, även om Han har gjort allt för att jag inte skall tro på Honom. Jag tror på Hans bud, även om jag inte kan försvara Hans gärningar. Nu är mitt förhållande till Honom inte längre tjänarens till sin herre, utan lärjungens till sin mästare. Jag böjer mitt huvud för Hans storhet men vägrar att kyssa det ris Han agar mig med. Jag har Honom kär, men jag har Hans Torah än kärare. Även om jag skulle ha misstagit mig på Honom, skulle jag fortsätta att vörda Hans Torah. Gud bjuder oss religionen. Hans Torah däremot

¹² För bibliografiska referenser, se not 3. Versionen i den nya upplagan från 2001 är både en uppdatering och en bearbetning av den text som ursprungligen publicerades 1981.

¹³ *Tanchuma Bereshit* 9. Jfr *Gen.R.* 22.9.

¹⁴ *Num.R.* 29.33.

¹⁵ *b.Bava Metsia* 59.

¹⁶ *b.Berakhot* 7a.

bjuder oss ett sätt att leva, en livsväg. Och ju mer vi dör för denna livsväg, desto mer odödlig blir den.

Tillåt mig därför min Gud, innan jag dör, att ställa Dig till svars en sista gång i livet — utan minsta spår av skräck, helt och hållet fri från all rädsla, i ett tillstånd av absolut sinnesro.¹⁷

(2) Den andra aspekten av rabbinisk teodicébearbetning är dess *påtagligt parenetiska emfas*, dvs. uppfattningen att människan kallas att vara Guds medarbetare genom att förnya och förbättra världen (hebr. *tiqun 'olam*). En bidragande orsak till att denna är notoriskt missuppfattad, framför allt i reformatorisk exegetisk tradition, är säkert att den isolerats från teodicéproblematiken. Sida vid sida med allmaktstanken finns något som skulle kunna kallas ontologisk agnosticism, med Salomon Schechters ord: «the peculiar mode of old Jewish thought ... [is] '... against the certain', and urge upon the student caution and sobriety.»¹⁸ Människan förstår inte varför världen ser ut som den gör:

Rabbi Jannai sade: «Det ligger inte inom räckhåll för oss att förklara de ondas välgång eller de rättfärdigas svårigheter [hebr. *en be-jadenu lo mishalwat ha-resha'im, we-af lo mijisure ha-tsalidim*].»¹⁹

Det finns tillfällen när tystnaden är det enda svaret: Vad sade Aron när hans söner Nadav och Abihu dog? Ingenting: «Och Aron teg» (*wajidom Aharon*).²⁰ Denna ontologiska agnosticism kombineras med — eller kanske snarare leder till — en parenetisk betoning: när teologin

¹⁷ Z. Kolitz, *Jossel Rakovers samtal med Gud: Originaltext på jiddisch med transkription. Översättning till svenska: Margareta Brogren. Presentation av text och författare: Paul Badde. Andra, reviderade utgåvan* (utg. G. Larsson & J. Svartvik; Lund: Arcus, 2005), 30.

¹⁸ S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology. Including the Original Preface of 1909 & the Introduction by Loius [sic!] Finkelstein. New Introduction by Neil Gilman* (Woodstock: Jewish Lights, 1993 [1909]), 1.

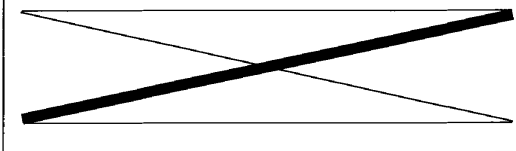
¹⁹ *m.Avot* 4.15. Det har föreslagits att denna *mishnah* ska tolkas helt annorlunda. Utsagan skulle då handla om dem som inte har möjlighet att påverka sin sociopolitiska situation. Den tolkningen är näppeligen troligare än den ovan anförda.

är mindre tvärsäker («against the certain») blir det mer väsentligt att fråga vad människan kan göra för Gud och för medmänniskan i en svår och utsatt tillvaro än att utan framgång försöka formulera det fullkomliga svaret på frågornas fråga: teodicé-problematiken.

Det föraktfulla talet om judendomen som en religion vars kärna är *Selbsterlösnig* är därför inte bara missaktande utan även i högsta grad missvisande. Bara den som av apologetiska skäl är intresserad av att kontrastera judendom och kristendom skulle få för sig att påstå att judendomen är en religion som blott och bart består av ett etiskt handlingsprogram.

Hur tecknar man då den rabbiniska judendomens parenetiska respons på teodicéproblematiken, kallelsen att förbättra en värld som ännu är ofullkomlig (*tiqun 'olam*)? Kanske på följande sätt:

Figur 2: agonistisk gudsrelation med parenetiska implikationer



Gnosticism

En bidragande orsak till att det för närvarande råder så stor förvirring inom gnosticism-forskningen är att flera inflytelserika forskare ifrågasätter att begreppet överhuvud nyttjas: finns det eller har det någonsin funnits något som kan kallas gnosticism? Vad är egentligen gnosticism — och vad är i så fall inte gnosticism? I sin inflytelserika bok *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* hävdar Michael Allen Williams att begreppet gnosticism borde överges helt och hållet. I stället bör man använda begrepp som bibliskt motiverad

²⁰ Lev 10:3; Denna vers utgör utgångspunkten för boken *Strange Fire*, se T. Linafelt, «Introduction: Strange Fires, Ancient and Modern», *Strange Fire: Reading the Bible after the Holocaust* (red. T. Linafelt, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 17.

demiurg-tro («biblical demiurgical».)²¹ I den under 2003 publicerade *What Is Gnosticism?* för Karen L. King ett liknande resonemang, men mer utifrån ett ideologikritiskt perspektiv. Hon menar att 1800- och 1900-talens forskning bygger på kategoriseringar som härstammar från de antignostiska kyrkofädernas skrifter. Dessutom har forskningen lidit av såväl antikatomiska protestantiska forskares fördomar och antijudiska stereotyper som ett utpräglat kolonialt perspektiv.

Hon pläderar därför för att tre övertagna förutsättningar måste överges. För det första måste man lämna bakom sig triaden ursprung, sanning och kronologi: det är inte så att det först fanns en oförvanskad sanning som sedan — allteftersom tiden gick — förvanskades av gnosticierande och judaiserande kristna. För det andra kan man inte fortsättningsvis hävda att sanning består i en tankens renhet och att heresi *per definitionem* är blandning. Den antisynkretistiska diskursen måste alltså överges. För det tredje kritiserar hon intresset i detta sammanhang för essens, dvs. uppfattningen att sanning kännetecknas av enhet, enhetlighet och enighet, men att heresi däremot kännetecknas av delning, uppdelning och mångfald.²² Alla hennes tre påpekanden är välgrundade och välartikulerade. Däremot är det tveksamt om man därmed måste avstå från uppgiften att söka definiera olika fenomen, däribland det vi kallar gnosticism. Man både kan och bör försöka definiera väsentliga begrepp om man bara är medveten om svårigheterna.

Substantivet *gnosis* («insikt») och adjektivet *gnostikos* («insiktsfull») användes i antiken, däremot var det först 1669 som begreppet *gnosticism* myntades. Dess äldsta kontext är den inomkristna protestantiska polemiken: Henry More använde ordet för att beteckna den grupp som beskrivs i Upp 2:18–29. På Messina-konferensen 1966 föreslogs att man med *gnosis* avsåg «... knowledge of the divine mysteries reserved for an élite»; med *gnosticism* åsyftade man

«... a certain group of systems of the Second Century A.D.»²³ Detta innebär sålunda att gnosticism är en del av gnosis: «Not every *gnosis* is Gnosticism.» Messina-definitionerna är emellertid inte invändningsfria, utan har alltsedan de presenterades kritiserats.²⁴ De flesta forskare är idag överens om att om begreppet gnosticism överhuvud ska användas bör det beteckna en *tendens* i olika religiösa traditioner — snarare än ett självständigt religiöst system. Det är denna tendens som fortsättningsvis kommer att kallas gnosticism.

Vad kännetecknar då denna tendens? Följande fyra punkter gör inte anspråk på att utgöra en heltäckande beskrivning utan är snarare ett försök att i all korthet karakterisera dess huvuddrag: För det första ger tendensen uttryck för ett *främlingskap* inför denna värld och vad den har att erbjuda. Individuen upplever sig vara utkastat från sitt verkliga hem och är därför egentligen hemlös. För det andra präglas tanke-mönstret av en långt driven *dualism*, dvs. man betonar en kluvenhet i fråga om kosmologi, antropologi etc. Detta leder över till den tredje punkten, nämligen synen på *det gudomliga*. Även läran om Gud präglas av en tydlig dualism. Världens skapare (grek. *demiourgos*) är antingen ond eller djupt oskicklig. Detta tyder på att en i högsta grad bidragande orsak till framväxten av denna dualistiska åskådning är teodicéproblemet: världen är antingen bristfällig eller ond eftersom dess skapare är oduglig eller illasinnad; en god och kompetent skapare kan inte vara källan till så mycket lidande. Upphöjd och fjärran finns den högste Guden och har ingenting alls med denna värld att göra. Det är angeläget att här notera en väsentlig skillnad mellan rabbinsk och gnostisk tolkning. Till skillnad från exempelvis den rabbinska tolkningen av Esters bok, som uppmärksammar frågan om

²¹ M.A. Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton UP, 1996), 265.

²² K.L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge [Mass.] & London: Belknap Press of Harvard UP, 2003), 228f.

²³ Bianchi *et al.*, «Proposal for a Terminology and Conceptual Agreement with Regard to the Theme of the Colloquium», *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi* (red. U. Bianchi; Leiden: Brill, 1967), xxvi.

²⁴ Se t.ex. K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1987), 56f.

Deus absconditus i en värld som är en och samme skapares verk, anser alltså den demiurgiska traditionen att det inte finns några som helst samband mellan denna värld och den yttersta verkligheten.²⁵ Det fjärde gemensamma draget är att det förflutna är mer betydelsefullt än framtiden, med andra ord spelar inte *eskatalogin* någon större roll. Lösningen på människans belägenhet är att komma till insikt (grek. *gnosis*) om problematiken varifrån hon kommer snarare än vart hon är på väg. I de texter som talar om uppståndelsen påpekas att den för dem som kommit till insikt redan har ägt rum. Människan kan redan i denna existens leva som vore hon uppstånden. Omvandlingen till förnyelse har redan ägt rum i människan som kommit till insikt — uppståndelsen är *gnosis*.

Gnostisk teodicébearbetning: existentiell alienation och protest

En av de mest kraftfulla tolkningarna av den gnostiska tendensen har presenterats av Hans Jonas. Somliga kritiska synpunkter som framförts är säkerligen berättigade, men man bör ge honom rätt i att det finns en distinkt existentiell dimension i de gnostiska texterna.²⁶ I detta sammanhang kan det räcka att påpeka att det väsentliga i hans framställning är att gnosticis- men gav uttryck för ett uppror mot en teologi som tycktes vilja sätta likhetstecken mellan den yttersta verkligheten och den här världen. Det är av den anledningen som de bibliskt anknutna

²⁵ Av detta skäl är det tveksamt om Thomasevangeliet (NHC II.2) bör kallas gnostiskt *in toto* eftersom det i texten i åtminstone två fall förekommer en skapelseteologiskt motiverad argumentation, se log. 53 och 89. För ett mer utförligt resonemang, se min kommentar till dessa logier i B. Frid och J. Svartvik, *Thomas-evangeliet med Jesusorden från Oxyrhynchus (P. Oxy. I, 654, 655). Text med översättning och anmärkningar av Bo Frid. Inledning och kommentar av Jesper Svartvik. Andra, reviderade och utökade upplagan* (Lund: Arcus, 2004), 216–218, 263f.

²⁶ Se t.ex. H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Second Edition, Revised* (London: Routledge, 1992), 320–340. Karen L. King vill i stället se gnosticis- m «in terms of the social-political conditions of imperial violence», se King, 137.

texterna så ofta reflekterar över 1 Mos 1–4. Det fanns uppenbarligen ett missnöje med viss skapelseteologi — eller, kanske snarare, med vissa simplistiska slutsatser baserade på skapelseteologin. Som en protest mot uppfattningen att detta är den bästa av alla möjliga världar växer gnosticis- men fram som en motrörelse som i stället betonar det ofullkomliga och misslyckade, det katastrofala och krisartade tillståndet i världen. Gnosticis- men ger därför uttryck för en existentiell alienation:

The form of its progress is *crisis*, and there occur failure and miscarriage. A disturbance in the heights starts off the downward motion which continues as drama of fall and alienation. The corporeal world is the terminal product of this epic of decline.²⁷

Gnosticis- men som fenomen trivialiseras därför om den beskrivs blott och bart som resultatet av religionssynkretism i allmänhet, eller som en överdos av hellenism i synnerhet. Det finns en valentiniansk mening som blivit så berömd att den av somliga har liknats vid ett gnostiskt *credo*:

Det som gör oss fria är *gnosis* om vilka vi var, om vad vi blev, om var vi var, om vart vi kastades, om vart vi skyndar, om varifrån vi befrias, om vad födelse verkligen är, om vad återfödelse verkligen är.²⁸

I en modern utläggning av denna text har Harold Bloom betonat konflikten mellan demiurgtro och skapelseteologi i frågan om varifrån döden kommer:

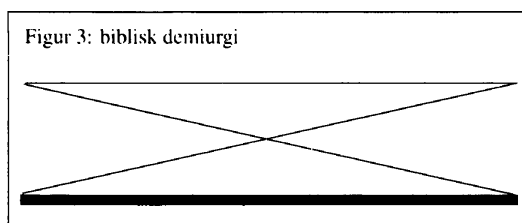
Och där har vi den levande kärnan i den ändlösa konflikten mellan gnosticis- men och den institutionaliserade judendomen, kristendomen och islam:

²⁷ H. Jonas, «Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical», *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi* (red. U. Bianchi; Leiden: Brill, 1967), 93.

²⁸ *Excerpta ex Theodoto* 78.2: *he gnōsis, tines êmen, to gegonamen, pou êmen, ê pou eneblêthêmen, pou speudomen, pothen lytroumetha, ti gennêsis, ti anagennêsis.*

vem bär ansvaret för dödens ursprung, och vad är uppståndelsens natur? Om du kan acceptera en Gud som samexisterar med dödsläger, schizofreni och aids, men ändå förblir allsmäktig och på något sätt välvillig, då äger du tro och har godtagit förbundet med JHWH, eller Kristi försoning, eller underkastelsen under islam. Om du vet att du själv står nära den från ett annan håll kommande, främmande Guden, som är avskuren från denna världen, då är du gnostiker, och kanske de starkaste och bästa ögonblicken alltjämt beror på det som är bäst och äldst i dig, en pust eller gnista som går tillbaka till långt före denna skapelse. I dessa ögonblick vet du inte av döden...²⁹

Det Harold Bloom och före honom Hans Jonas betonade är alltså att de gnostiska texterna förstärker den nedre linjen i illustrationen, denna värld ger *inte* uttryck för en god och skicklig skapares hand. Den människa som har kommit till insikt om detta har också insett att det inte är hennes fel att hon lider — det beror i stället på demiurgen. Gnosticismen kan därför anses vara en rörelse som utgör ett alternativ till en individuell vedergällningslära baserad på en simplistisk skapelseteologi: världen är i stället given i den ondes hand!³⁰ I figuren bör därför demiurgtron illustreras med ett streck längs figurens nedre linje: världen är det den alltid har varit, nämligen ofullkomlig och felaktig. «Men», säger den som erhållit *gnosis*, «frukta inte, jag har övervunnit världen!»³¹



²⁹ H. Bloom, «Ej genom tron, ej heller genom änglarna: En gnostisk predikan», *New Age / Gnostisk renässans* (*Res Publica* #40 [1998]), 115. I originaltexten vokaliseras tetragrammet.

³⁰ Jfr Job 9:24.

³¹ Jfr Joh 16:33.

Augustinus

Huvudtankarna i de skrifter som författats av västerlandets mest inflytelserike kristne teolog kan knappast tecknas på några sidor. Antalet texter av och, i än högre grad, om Augustinus är ansevärt.³² En annan svårighet är att Augustinus — som han själv anger i ett av sina brev — skrev när han utvecklades och utvecklades när han skrev.³³ Det finns därför inte *en* augustinsk hållning, inte ens inom de områden där han har blivit mest inflytelserik, t.ex. i fråga om arvsynen (lat. *originale peccatum*).

I denna artikel ska bara en enda fråga undersökas: vilken är den augustinska arvsynsläras utgångspunkt? Som bekant kom ju Augustinus med tiden att mena att den bistra sanningen är att människan föds skyldig, eftersom hon har ärvt synden från tidigare generationer.³⁴ *Tradux peccati* betyder inte bara att fäderna äter sura druvor och barnen får tandvärk, utan att alla människor i alla tider på grund av Adams försyndelse är skyldiga eftersom de enligt Augustinus fanns i

³² För en klassisk Augustinusbiografi, se P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber & Faber, 1967). För en kortfattad introduktion till både Augustinus och augustinianismen, se H. Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford UP, 2001 [1986]).

³³ *Epistula* 143.

³⁴ Visserligen skriver Augustinus i *Contra Julianum* 6.12.39 [Migne 44.843] att han ända sedan sin omvändelse till kristendomen haft en och samma mening i fråga om arvsynen, men det tycks ändå vara först i konfrontationerna med Julianus av Eclanum som han tydligt ger uttryck för det vi kallar arvsynsläran. I *Confessiones* finns den inte. Burns går så långt att han menar att Augustinus i *Ad Simplicianum* skriver på ett sätt som skulle vara direkt uppskattat av en pelagian, se J.P. Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace* (Paris: Études Augustiniennes, 1980), 8, 112. Anrup påpekar att Augustinus så sent som 388 skriver i *De Quantitate Animæ* 36.80 [Migne 32.1080] på följande vis: «I vad mån även späda barns konsekrationer kan vara till nytta, är en mycket dunkel fråga, dock bör man tro att det gagnar till något» (*Jamvero etiam puerorum infantium consecrationes quantum prosint, obscurissima quaestio est, nonnihil tamen prodesse credendum est*), se N.E. Anrup, *Augustinus' lära om arvsynen: En dogm-historisk studie* (Lund: Gleerups, 1943), 12.

hans «länder», eftersom han var alla efterkommande generationers ursprung. Vad ledde honom till dessa långtgående slutsatser?

Ett första svar — som nog måste anses vara en smula osofistikerat — är påståendet att Augustinus helt enkelt missuppfattade en central text i ett av de paulinska breven. Det är förvisso sant att Augustinus hade högst begränsade kunskaper i det grekiska språket och därför var hänvisad till latinska översättningar, men Augustinus var ju inte den förste att tolka Rom 5:12 (grek. *Dia touto hôsper di' henos anthrôpou ... ef' hô pantes hêmarton*) som en utsaga om att alla människor syndar på grund av Adams för syndelse. Augustinus utvecklade sina tankar om arvsynnen innan han återopade Ambrosius' tolkning av Rom 5:12; mer självständig synes han vara i tolkningen av 1 Kor 15:22.³⁵

Det andra svaret på frågan om den bakomliggande orsaken till augustinianismens arvsynslära framfördes redan av Augustinus' motståndare Julianus av Eclanum. Denne menade att arvsynsläran och virginitetsidealet gav uttryck för den manikeiska uppfattningen att mörkrets furste inplanterat köttets *concupiscens* i människan. Julianus menade inte därmed att Augustinus fortfarande var en maniké, bara att hans teologi alltjämt präglades av ett manikeiskt tänkande.³⁶ Det stämmer säkert att Augustinus' syn på sexualitet och människans natur uppvisar likheter med manikeisk etik och antropologi, men man bör inte glömma att det celibatära livet var ett ideal för fler rörelser än manikeismen.³⁷ Dessutom påpekade Augustinus i sitt försvar att han inte menade att *concupiscens* var en ond natursubstans (lat. *substantia naturae malae*) utan ett fel som kommit in i människans natur genom den första människans överträdelse (lat. *quod in nostram naturam per praevaricationem primi hominis versum est*).³⁸

Enligt en tredje åsikt är Augustinus' arvsynslära ett resultat av konfrontationen med pelagianerna. Det är tveklöst sant att hans antropologi och hamartologi utvecklades under den tid då han argumenterade mot pelagianismen. Det synes även vara korrekt att dra slutsats att det var först i sina senare skrifter som Augustinus tydligt presenterade en arvsynslära. Alla tre förklaringarna, framför allt de två sistnämnda förslagen, är alltså rimliga — frågan är om de är tillräckliga.

Augustinsk teodicébearbetning: kollektivism och arvsynslära

Frances Young menar att Augustinusforskare bör betrakta det augustinska materialet på samma sätt som majoriteten av nytestamentliga forskare nu ser på de paulinska breven. Dessa beskriver inte Pauli väg till den kristna tron, utan snarare hur hans nya kristna perspektiv ser ut. Med E.P. Sanders' ord, Paulus går inte från *plight* till *solution* (dvs. från människans dilemma till lösningen på problemet), utan snarare tvärtom.³⁹ Augustinus går i så fall från *solution* till *plight* på följande vis: hans utgångspunkt är att dopet är nödvändigt för människans frälsning; de odöpta är sålunda *per definitionem* fördömda. Mot detta kan man invända att Gud i så fall skulle begå en orätt mot de odöpta spädbarn som inte kan ha hunnit synda. Svaret måste vara att de ändå är skyldiga; i rättvisans namn måste alltså människan därför vara syndig från konceptionsögonblicket. Därmed blir både Gud rättvis och dopet nödvändigt: Augustinus går sålunda från *solution* till *plight*.

Problemet är att den augustinsk arvsynslära alltför ofta presenteras *enbart* som ett prelude till kristologin och framför allt soteriologin. I själva verket finns det skäl att uppfatta den som ett postludium till teodicéreflektionen. Augustinus hade — som sagt — märkt att den

³⁵ C. Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (Oxford: Oxford UP, 2000), 109.

³⁶ G.R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge et alii loci: Cambridge UP, 1982), 139.

³⁷ Anrup, 119.

³⁸ *Contra Julianum* 3.177 [Migne 45.1321]. För ett utförligt referat av debatten mellan Augustinus och Julianus, se Anrup, 78f.

³⁹ F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge UP, 1997), 267–269. Sanders hävdar att «Paul's thought did not run from plight to solution, but rather from solution to plight», se E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns in Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 443.

individuella vedergällningstanken inte fungerar: de simplistiska modellerna förklarar inte varför det finns spädbarn som tvingas lida. Om Gud är rättvis och om lidandet är en konsekvens av människans försyndelser — varför lider då de människor som rimligtvis ännu inte kan ha hunnit synda? Sharon M. Kaye och Paul Thomson menar att denna fråga var av avgörande betydelse för augustinianismens utveckling:

In the end, the problem of infant suffering is the decisive factor that pushed Augustine away from the freedom response and toward the agnostic response. God's justice is simply beyond human understanding.⁴⁰

Augustinus' arvsyndslära vittnar om att spädbarns lidande för honom var ett *ännu större* problem, något som orsakade honom *ännu mer* vanda än de odöptas frälsning och predestinationsteologins avigsidor. T. Kermit Scott har därför rätt i att arvsyndsläran hjälper oss förstå det augustinska tänkandets framväxt, dvs. «his priorities»:

... what Augustine's doctrine of original sin gives us is an insight into his priorities. However puzzling that doctrine might be, if the choice was between accepting it and rejecting either the power and goodness of God or the sinfulness of creatures, there really was no choice. The doctrine of original sin, however difficult, simply *must* be accepted. And for the Pelagians who scoffed at original sin, the question remained just what they were willing to give up in order to avoid it.⁴¹

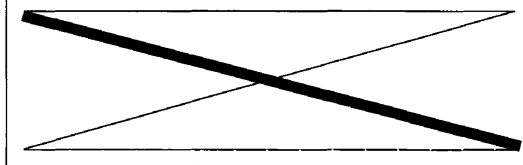
Med andra ord, Augustinus menade att Adams synd medförde att alla människor föds till syndare, dvs. *Adams synd gav upphov till människans nuvarande natur*. Pelagius menade däremot att Adam syndade liksom alla människor syndar, med andra ord är *Adams synd ett uttryck för människans natur*. Scotts påpekande ovan är korrekt: detta medför att pelagianerna svårligen kunde besvara frågan om varför spädbarn lider i

en värld utan arvsynd. Skulle inte därför den augustinska arvsyndsläran kunna beskrivas som en protest mot den individuella vedergällningläran — i synnerhet i fråga om de nyföddas lidande — och därmed som en bearbetning av teodicéproblematiken? Det är ju först när man beaktar denna aspekt som man förstår hans tankar om förhållandet mellan individ och kollektiv, synd och straff, frälsning och fördömelse. Augustinus menade att endast arvsyndsläran kan förklara att det i en värld som styrs av en god och allsmäktig Gud förekommer lidande som inte gärna kan vara den lidande individens fel, med John C. Cavadinis ord:

The doctrine of original sin allows no room for «blaming the victim» of disease or persecution and is meant in fact to deflect the individual's susceptibility to blame.⁴²

På det viset kan det goda förbli en Guds goda gåva och det onda förbli en konsekvens av människans tillkortakommanden. Augustinus har med sitt tämligen trubbiga redskap inte bara befriat Gud från ansvar för människors lidande i denna värld, utan även demolerat den individuella vedergällningsprincipen och därigenom omintetgjort hållningen att den enskilda individen alltid förtjänar det onda som inträffar. Hur kan då Augustinus teologi tecknas i illustrationen? Kanske på följande vis:

Figur 4: augustinsk arvsyndslära



⁴⁰ S.M. Kaye & P. Thomson, *On Augustine* (Belmont et alii loci: Wadsworth, 2001), 24. För ett liknande påstående, se Harrison, 85.

⁴¹ T.K. Scott, *Augustine: His Thought in Context* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1995), 215.

⁴² J.C. Cavadini, «The Meaning and Value of Suffering: A Christian Response to Leora Batnitzky», *Christianity in Jewish Terms* (red. T. Frymer-Kensky et al.; Boulder: Westview, 2000), 231.

Avslutning

Denna artikel har beskrivit tre synnerligen olika teologiska förhållningssätt: (1) den rabbiniska agonistiska skrifttolkningstraditionen, (2) gnosticismens revolt mot skapelseteologin, samt (3) Augustinus' arvsyndslära. Det som förenar de tre texttolkningarna är att de alla kan uppfattas

som bearbetningar av teodicéproblematiken. Alla tre vänder sig mot simplistiska förklaringar; alla tre undviker att anklaga den enskilda individen för det som sker; och alla tre kommenterar på olika sätt Hjalmar Gullbergs påstående att «Ordets hydda föll som ett korthus. [...] Att ingen Fader fanns som var i stånd att skydda de sina blev till slut bekant i Lissabon.»⁴³

⁴³ H. Gullberg, *Dikter: Med efterord av Anders Palm* (Stockholm: Norstedts, 1998), 471.

Summary

We are constantly reminded of the problem of evil. There are a number of models attempting to cope with theodicy, but the problem with most of them is that in different ways they tend to legitimate evil and accuse the victims. In this article it is suggested that theodicy may serve as a hermeneutical key when reading often marginalised or misunderstood texts belonging to the Jewish and Christian traditions. This approach is applied to three different textual *corpora*: Rabbinic literature, so-called Gnostic texts, and the writings of Augustine. Read in this way, these texts offer us an insight into the authors' theological priorities. All of them repudiate simplistic explanations which accuse those who have been suffering from misfortune.



Ulf Borelius har skrivit en forskningsrapport om befrielsesteologins rötter i Peru som Hans Damerau recenserar i STK 4/2004. Damerau drar väldiga växlar på uppgifter i denna rapport som knappast kan sägas vara oomstridda och som kan ges andra och naturligare förklaringar än de som författaren ger. Jag har fört dialog med Borelius direkt om detta och även om vi har olika uppfattningar är vi nog ganska överens om att det är lätt att den källkritiska forskningsdebatten utvecklas till en pseudodebatt. Det är möjligen vetenskapligt intressant vem som först födde uttrycket befrielsesteologi, vem som först systematiskt formulerade befrielsesteologiska tankegångar och kanske om det var i Chimbote i juli 1968 som Gustavo Gutiérrez först använde uttrycket. Långt intressantare måste ändå vara vad befrielsesteologin faktiskt har betytt och på vilket sätt den har bidragit till den universella teologiska reflektionen.

Det är därför med viss tvekan jag ger mig in på arenan, men det finns saker både hos Borelius och i Dameraus recension som är missvisande och inte bör stå oemotsagda. Låt mig först bara konstatera att vi inte vet vem som är «befrielsesteologins fader»; jag har under mina år i Peru egentligen aldrig hört någon i befrielsesteologiska kretsar som påstår att det skulle vara Gutiérrez ensam. Kanske var det Rubem Alves. (Kanske var det Paulus, fast han verkade ju inte i Latinamerika). De latinamerikanska befrielsesteologiska pionjärerna var ett kollektiv som möttes regelbundet under 60-talet. Detta är ett känt faktum och knappast en nyhet som «Borelius påvisar». Till pionjärerna hörde t ex förutom Gutiérrez också teologer som Juan Luís Segundo, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz, bröderna Boff m fl. Självt har jag inte stött på Gilberto Giménez i sammanhanget, men han fanns förmodligen med på ett hörn. Däremot hörde Alves inte dit eftersom han var en protestantisk teolog och de protestantiska befrielsesteologerna, t ex José Míguas Bonino, fanns i ett annat nätverk. Men samtliga blev med tiden väl förtrogna med vad de andra skrev.

I själva verket tror jag att det är viktigt att stryka under det kollektiva i processen. Man delade tankar och idéer och ingen hade «copyright» på sin tolkning. Artiklar och föreläsningssutkast cirkulerade fritt mellan teologerna och ofta dokumenterades deras föredrag vid de regelbundna samlingarna i bokform. Så småningom publicerade Gutiérrez 1971 sin *Teología de la Liberación*, som, oavsett vad man i övrigt anser, måste sägas vara just banbrytande. Den bok som Damerau med Segundos ord insinuerande kallar «låg-vattenmärke för befrielsesteologin» är sannolikt boken *La Fuerza Histórica de los Pobres*, som kom ut 1979

och egentligen är en samling artiklar från slutet av 70-talet.

Damerau kommenterar Gutiérrez' strävan «att försvara sin plats i det kyrkliga fältet». Personer med någon insikt i de befrielsesteologiska kretsarna vet att det knappast är meriterande att vara befrielsesteolog i förhållande till de kyrkliga hierarkierna. Under början av 70-talet hade befrielsesteologerna ett visst utrymme i katolska kyrkan, men i takt med att biskoparna från Medellín-konferensen 1968 lämnade sina ämbeten och ersattes av mer konservativa biskopar har befrielsesteologerna inflytande kraftigt beskurits.

Två saker i Dameraus recension vill jag särskilt kommentera och korrigera. Den första gäller påståendet att befrielsesteologins uppkomst inte kan «förläggas till de fattiga, utan finns att söka i universitetsvärlden». Detta påstående bygger på två missförstånd. Det finns nog ingen befrielsesteolog som på allvar har hävdats att befrielsesteologin skulle ha fötts bland de fattiga. Tyvärr medger inte utrymmet att jag utvecklar detta i och för sig för befrielsesteologin grundläggande förhållande. Låt mig bara säga att befrielsesteologin föddes ur den teologiska utmaning som uppvaknandet och medvetengörandet bland de fattiga utgjorde (*la irrupción de los pobres* för att citera Gutiérrez). Tanken att befrielsesteologin kommer från de fattiga har sannolikt sitt ursprung i en alltför romantiserad och idealiserad bild av både befrielsesteologin och de fattiga, som förmodligen närts framför allt i nord och bland människor som har en begränsad erfarenhet av de fattigas verklighet.

Dameraus slutsats blir missvisande åtminstone om man tolkar «universitetsvärlden» i elitistiskt intellektuell riktning. Den peruanska studentrörelsen samlade samtliga studenter, också från de mindre välrenommerade statliga universiteten, dit ungdomar från arbetarklassen och den fattiga landsbygden i allt större utsträckning sökte sig under 60-talet. De fattiga var alltså hög grad närvarande i universitetsvärlden samtidigt som en del studenter från överklassen radikaliserades och blev socialt medvetna. I den kontexten fick Gutiérrez' tankar ett stort genomslag. Men detta var inte den enda kontext där Gutiérrez' teologiska reflektion växte fram. Rådgivarfunktionen i studentrörelsen var ett förtroendeuppdrag som han skötte vid sidan av sitt församlingsarbete, under många år som kyrkoherde i en liten fattiga församling i stadsdelen Rímac i Lima. Och det var framför allt här i mötet med församlingsborna i det dagliga pastorala arbetet som reflektionen växte fram och som han sedan delade med ungdomarna i studentrörelsen och numera när dessa blivit yrkesverksamma i vad som på svenska kunde kallas den katolska professionella

rörelsen (eller akademikerrörelsen; *el Movimiento Profesional Católico*).

Att som Damerau gör i sin slutkläm inkludera Gutiérrez bland «skrivbordsteologerna» blir med lite kunskap om den peruanska kontexten och Gutiérrez' sätt att skapa teologi grovt missvisande och bidrar knappast till någon förståelse av befrielseteologin vare sig i sitt historiska sammanhang eller vad den har att säga oss i vår tid. Tyvärr blir det ytterligare ett exempel på hur svårt det är bland teologer i den gamla

världen att ta till sig de teologiska utmaningarna från syd.

Tyvärr ger Damerau en ganska god bild av Borelius' rapport även om han i mina ögon drar iväg ännu längre, så min kritik här drabbar inte bara den förre utan även den senare.

*Olle Kristenson, forskarstuderande
Missionsvetenskap, Uppsala*



LITTERATUR

Stephen D. Moore och Janice Capel Anderson (red): *New Testament Masculinities*. 335 sid. *Semeia Studies 45*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.

Några decennier efter upptäckten att det finns kvinnor i bibeln, har man nu insett att det också finns män. Detta är inte fullt så trivialt som det låter. Jesus och Paulus och alla de andra bibliska männen hade att förhålla sig till sin samtids föreställningar om vad som kännetecknade en riktig karl. Den som brast i manlighet kunde inte göra anspråk på auktoritet och trovärdighet. Eftersom de antika manlighetsidealen skiljer sig från våra moderna, kan våra intuitioner om manligt och kvinnligt lätt leda oss miste. Manlighetskonstruktionerna är en viktig del av de kulturella koder vi behöver känna till för att undvika anakronistiska läsningar av bibeln.

Stephen Moores introduktion placerar boken i dess sammanhang. Kvinnostudier har utvecklats till genusvetenskap, där även studiet av män och manlighet ingår. Michel Foucaults *Sexualitetens historia* väckte antikhistorikers intresse för grekers och romares manlighet, och nu har även exegeter börjat ägna sig åt studier av manlighet. En handfull artiklar har publicerats om manlighet i NT, men *NTM* är den första boken som i sin helhet behandlar detta ämnesområde.

Huvuddelen av boken utgörs av tio kapitel som behandlar olika delar av NT — Matt. (2 st), Mark. (2),

Joh., Paulus (2), Pastoralbrevet och Luk./Apg. (2), samt Upp. Här finns inte utrymme att referera alla bidragen, utan jag nöjer mig med några exempel. En lämplig ände att börja i kan vara Colleen Conways kapitel, eftersom hon där ger en god sammanfattning av antik manlighet. Manlighet var inte ett biologiskt faktum eller en egenskap man kunde förvärva en gång för alla. En man måste ständigt bevisa sin manlighet på nytt, genom att utöva auktoritet över sina underordnade och genom att visa prov på självbehärskning. Dygder som mod, heder och rättvisa var viktiga kriterier på manlighet, medan feighet, ombytlighet, undergivenhet, överdrivna känsloutbrott och ett alltför utsvävande leverne sågs som mjukt och omanligt. Att vara man står i motsats inte bara till att vara kvinna, utan också till att vara slav eller vekling eller barbar. Hög position i samhället medför normalt hög placering på manlighetsskalan, men omanligt beteende kan sänka statusen, och en outsider med hög grad av auktoritet och självbehärskning, som t ex en filosof eller en profet, kan betraktas som mera manlig.

Utifrån denna bakgrund går Conway igenom hur Jesus skildras i Joh. Genomgående visar Jesus prov på suverän självbehärskning. Han blir aldrig rädd, aldrig förvånad, aldrig sexuellt intresserad av någon. De gånger han visar vrede är det en kontrollerad och berättigad reaktion, som när han rensar templet. Till skillnad mot synoptikernas Jesus känner han hos Joh. inte någon ångest inför sitt lidande. Ingen människa

kan utöva makt över Jesus, inte ens genom vapenmakt. När soldaterna kommer faller de till marken för hans röst. Frivilligt går Jesus med dem, som en fri man. Inte ens på korset känner Jesus någon ångest eller smärta. Genom att frivilligt ge sitt liv för andra dör han en manlig och nobel död. Denna Jesu supermanlighet hör hos Joh. ihop med hans gudomlighet. Som *logos* och Guds son har Jesus makt, *exousia*, över alla människor, sedvänjor och naturkrafter. Bara gentemot Gud själv, den ultimate mannen, kan Jesus visa prov på svaghet och beroende. Att några kvinnor kan få ta plats i berättelsen och skildras som kloka samtalspartners och trofasta lärjungar, passar enligt Conway väl in i detta mönster. Som kvinnor utgör de inget hot mot Jesu auktoritet. De är per definition underordnade och behöver därför inte sättas på plats. För Joh. är det viktigare att visa att Jesus överglänsar alla andra män i berättelsen.

De kapitel som behandlar Matt. och Mark. betonar mer de motsägelsefulla dragen i Jesu manlighet. Jerome H. Neyrey menar att Jesus hos Matt. beskrivs som en man som framgångsrikt upprätthåller sin auktoritet och heder genom att tala övertygande offentligt och genom att gå segrande ur alla verbala dueller med motståndare av hög status. Dock modifierar Jesus kriterierna för vad som ger en man heder, när han t. ex. säger att den är störst som gör sig liten som ett barn. Janice Capel Anderson och Stephen Moore diskuterar Jesusordet om att göra sig till eunuck för himmelrikets skull (Mt. 19:12). Här skymtar ett mansideal som inte handlar om virilitet och fysisk familj, utan om andlig fruktsamhet och andlig avkomma. Men självbehärskning förblir i fokus. Tat-siong Benny Liew och Eric Thurman påvisar båda sprickor och själv-motsägelser i manligheten så som den skildras hos Jesus i Mark. Liew menar att korsfästelsen är ett tragiskt exempel på hur patriarkatet krossar även den som lever upp till dess ideal. Och Thurman använder postkolonial teori för att visa hur Jesus och lärjungarna imiterar de koloniala maktstrukturerna, samtidigt som de underminerar dem genom att agera som upproriska banditer och genom att hylla slaven som föredöme i lydnad och lidande.

NTM är en viktig bok, eftersom den öppnar ett nytt perspektiv på NT som tidigare varit förbisett. Men det är ingen färdig bok. Tonvikten ligger, fullt rimligt, på hur NT:s skrifter passar in i sin kulturella miljö vad gäller synen på manlighet. Men många andra frågor tränger sig på. Maud W. Gleason påpekar i sin «response» att vi vet väldigt lite om vad de som inte tillhörde den bildade eliten uppfattade som manligt. Och NT:s läsare hörde nog inte främst till eliten. Andra frågor som det vore intressant att få belysta är hur det var möjligt att en korsfäst man kunde bli idealet för andra män att dyrka och efterfölja. Och hur

hänger egentligen Paulus tal om styrka i svaghet ihop med manlighetsdiskurserna? Till sist ställer Jeffrey L. Staley den kritiska frågan om vad allt detta har med nutida bibelläsare att göra. Men det är det väl upp till varje enskild läsare att ta ställning till...

Fredrik Ivarsson

The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000 (eds.) Hugh McLeod & Werner Ustorf. 234 sid. Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Denna ovanligt intressanta, tvärvetenskapliga konferensvolym innehåller 13 bidrag från olika discipliner, länder och perspektiv. Den bygger på bidrag vid en konferens i Paris 1997, som utgick från skillnaden mellan *Christendom* och *Christianity*: «Christendom is a civilisation in which (a) Christianity is the dominant religion and (b) this dominance has been backed up by social or legal compulsions». Distinktionen är inte obekant för svenska läsare, däremot känns terminologin allttjämt ovan.

Hugh McLeod, kyrkohistoriker från Birmingham och teologie hedersdoktor i Lund, har skrivit en genomarbetad och inspirerande inledning. Han ställer frågan vad som finns kvar av «Christendom» i Väst-europa, och svarar: något slags band mellan kyrka och stat, kyrkliga passageriter, kristendomsundervisning och/eller kristna skolor, vård och omsorg i kyrklig regi, samt kyrkornas roll som offentligt samvete även i sekulariserade samhällen. Den dominerande kristendomens nedgång skildras som en utdragen process, med början i statens tolerans mot olika kristendomsformer och fortsättning i öppet framförda anti-kristna tankar, skilsmässa mellan kyrka och stat, samt en stegvis upplösning av banden mellan kyrka och samhälle. Han vänder sig emot den ofta framförda tesen om en fortskridande sekularisering eller dekrystianisering alltsedan 1850-talet, som han vill ersätta med ett mer invecklat mönster, i vilket sekulariserings- och rekristianiseringsvågor bryts mot varandra ända fram till 1960-talet, då sekulariseringen slår igenom. McLeod refererar även till Olaf Blaschkes tes om 1800-talet som en andra konfessionaliseringsperiod. Han kompletterar med iakttagelsen att socialismen eller kommunismen som en alternativ tro och livsstil har befunnit sig i nedgång sedan 1980-talet. Istället växer en ny pluralism fram, där helighet och andlighet är viktiga begrepp, utan någon återgång till en äldre kristen hegemoni. Eklekticism snarare än sekularism tycks prägla framtiden.

Här liksom i flera av de följande artiklarna kritiseras sekulariseringsteorins institutionella definition av

religion, som förbisett såväl folklig religionsutövning som religiösa identiteter, symboler och värderingar i bredare sociala sammanhang. Amerikanska sociologer (Stark, Iannaccone och Finke) har betonat att nedgången måste förklaras med länderspecifika orsaker, en linje som i denna bok företräds av Eva M. Hamberg i tolkningen av den svenska utvecklingen. Här skulle man kunna jämföra med våra nordiska grannländer: i Sverige har den religiösa splittringen ju länge varit större eller snarare djupare och fastare organiserad än i grannländerna, där mångfalden i högre grad rymts inom folkkyrkorna.

I sitt bidrag om 1960-talet som sekulariseringens decennium driver Callum G. Brown den radikala tesen att utvecklingen under 60-talet förändrade förutsättningarna för studiet av religion också under tidigare historiska epoker. För Alan Gilbert är 1960-talet snarare den period då gamla sekulariseringsströmningar började flyta snabbare.

Yves Lambert pekar på en ökande oberoende religiositet i nutiden, belagd i den tilltagande tron på ett liv efter detta och en ökande böneaktivitet bland människor utan organiserad religionstillhörighet år 1999 jämfört med 1981, i synnerhet bland unga. Relativismen har för dem avlösts av en slags probabilism, präglad av sin osäkerhet.

David Hempton betonar hur samma inre förutsättningar kan få värre följder för en kyrka under svårare yttre omständigheter. Han hävdar att 1700-talets Church of England inte var så svag som dess senare kritiker hävdade, och att 1800-talets religiösa pluralism därför inte kan förklaras med 1700-talets synder. Sheridan Gilley talar om 1800-talets andra reformation på Irland, som ledde till en stark, romersk-katolsk reorganisering, som gjorde Irland till ett av Europas mest katolskt präglade länder, med 1960-talet som sekulariseringens begynnelse! Ännu 1985 kom 33 oberoende berättelser om Mariastatyer som rörde sig, log eller talade. Skilsmässor legaliserades först 1995.

Peter van Rooden behandlar de religiösa förändringarna i Nederländerna ur ett långtidsperspektiv. Han vänder sig emot den förenklade tolkning som söker förklaringen till nutida liberala attityder i den gamla holländska republikens reaktion mot absolutismen. Procenten holländska barn som gick i konfessionella skolor nådde sin höjdpunkt först under 1950-talet, varpå hela det konfessionellt färgade, nederländska pelarsystemet kollapsade.

En annorlunda artikel av Michel Lagrée om teknologins betydelse för katolicismen i Frankrike, tar upp hur man först avvisat snart sagt alla den moderna teknologins frukter, i form av bomullstyg, cement, elektriskt drivna orglar osv. Men det räcker att nämna kritiken mot elektriska ljus på altaret för att inse att även i nutiden har relationen teknologi-sakralitet sina

komplikationer. Pius XII framstår som en den moderna teknikens förespråkare, som med sitt TV-tal på italienska, franska, tyska och holländska i juni 1954 gav pingsten en ny innebörd. Först encyklikan *Mediator Dei* (1948) hade accepterat moderna byggnadsmaterial. Radio, TV och andra tekniska nyheter fick sina särskilda skyddspatroner. Till denna diskurs gränsar 1970-talets «tillbaka till naturen»-strävanden och nutida ekologiska synsätt.

Även Lucian Hölscher pekar på 1800-talets omvälvande betydelse på ett annat sätt än sekulariseringstesen: den tyska modellen *Kirchlichkeit* uppfanns först omkring år 1800! Jeffrey Cox efterlyser en ny berättelse istället för sekulariseringsberättelsen, och Werner Ustorf aktualiserar missiologiska perspektiv på den västliga kristendomen.

Denna tvärvetenskapliga antologi är ovanligt innehållsrik och inspirerande. Man läser med fördel Werner Ustorfs avslutande synpunkter först.

Anders Jarlert

Raymond F. Collins: *The Many Faces of the Church. A Study in New Testament Ecclesiology*. 180 sid. The Crossroad Publishing Company, New York 2004.

En utmärkt om än kort introduktion till några av de teman som finns inom Nya Testamentets ekklesiologi kan man få genom denna nyligen utgivna bok av Raymond F. Collins. Collins, katolsk präst och professor vid The Catholic University of America i Washington D.C., är vida känd för sina många publikationer med nytestamentliga frågeställningar och har här lyckats att på knappt tvåhundra sidor lättläst text ge läsaren en förståelse för de olika erfarenheter av att vara kyrka som möter den uppmärksamme studenten av det Nya Testamentet. Detta är också grunden till bokens titel: det finns inte en bild eller ett ansikte av den verklighet som vi kallar kyrka, utan många.

Med koncentration på de paulinska breven, evangelierna och Apostlagärningarna får vi bekanta oss med «huskyrkan» (eller «huskyrkorna») som begrepp, med den kristna församlingen som «Kristi kropp», med språket inom gemenskapen som vittnar om familjetillhörighet, med den kristna nödvändigheten att visa gästfrihet osv. De första sex kapitlen sysslar alla med språk och metaforer för «kyrka» och kyrkoorganisation. De beskriver hur de olika församlingarna hade utbyte med varandra och värdesatte en enhet mellan dem, först och främst gemenskapen med församlingen i Jerusalem, men också med alla de andra gemenskaper av kristna utspridda som de var i det romerska riket. De stora frågorna om kvinnans roll i kyrkan såväl som spörsmål om liturgi, ledarskap

inom kyrkan och apostlarnas roll, diskuteras i stort sett genom hela boken och varje kapitel avslutas med frågor som syftar till att läsaren (ensam eller i grupp) själv ska reflektera över sin erfarenhet av trosgemenskapen.

Det märks att författaren själv har brottats med texterna under många år och att han också har en större detaljkännedom om ämnet än vad som fick plats i denna bok. Samtidigt kan det också leda till att boken stundtals kan ge intryck av att vara något dåligt strukturerad. Att nödvändigtvis behandla alla texterna i gängse kronologisk ordning leder till upprepande av samma frågor. De medföljande diskussionsfrågorna kanske inte alltid verkar så intressanta eller djuplodande, men kan trots det säkert tjäna som en avstamp för vidare diskussion. Avsaknaden av referenser till Hebreerbrevet kan tyckas lite märkligt. Hebreerbrevet är ju en viktig bakgrund till idén om ett liturgiskt prästerskap. Collins nämner heller inget om Jakobsbrevets judisk-kristna församling. Själv hade jag förmånen att höra boken i föreläsningssform hösten 2002. De många extra utvecklingarna med målände exempel som vi fick del av (en del fullständigt dråpliga!) saknas tyvärr i denna skriftliga framställning. Trots det kan man forfarande nästan höra professor Collins, ivrig att få oss att förstå kyrkans rötter och nästan vädjande till oss att inte låta nöja oss med en enda bild av kyrkan. Boken rekommenderas varmt som en inledning till var och en som önskar syssla mer systematiskt med ecklesiologi i vår tid. På så vis tjänar denna framställning till att påminna läsaren om att det finns rum för mer än en ecklesiologi också idag.

Tobias Unnerstål

Ann Heberlein: *Den sexuella människan. Etiska perspektiv*. 179 sid. Studentlitteratur, Lund 2004.

Det är ovanligt i Sverige att teologiska etiker presenterar en normativ etik över ett aktuellt etiskt problemområde. Det är därför överraskande och spännande att Ann Heberlein gett sig i kast med uppgiften att normativt diskutera nutida sexual- och samlevnadsmoral. I *Den sexuella människan* redogörs visserligen för en del olika uppfattningar och teorier om människans väsen och sexualitet, men urvalet är eklektiskt snarare än systematiskt. Det fungerar främst som pusselbitar med vars hjälp Heberlein bygger upp sitt ställningstagande. Författaren är påläst, argumenterar väl och redovisar ärligt att hon driver en egen linje utan att för den skull göra anspråk på att sitta inne med det rätta svaret. Det omedelbara intrycket är att Heberlein åstadkommit en intressant och angelägen reflektion

över ett synnerligen aktuellt problemområde. Till bokens verkliga styrka hör att sexualitet och samlevnadsfrågorna på ett självklart sätt diskuteras också ur ett makt- och könsperspektiv.

Heberlein inleder med att lägga en antropologisk plattform för de fortsatta resonemangen. Vad är det att vara människa? Vad är kön? Och inte minst viktigt, eftersom människan antas vara en relationell varelse, ställs frågor om makt och relationer. Relationer kan vara antingen symmetriska, dvs. jämbördiga och frivilliga, eller asymmetriska, dvs. manipulativa så att den ena parten kontrollerar och manipulerar den andre i egna syften.

Därefter diskuteras i tur och ordning sexualitet och sexualitetens funktion (kap. 2), samlevnad — äktenskap, partnerskap, skilsmässa (kap. 3), att bli förälder eller inte, vilket inkluderar frågor om assisterad befruktning, abort, adoption och homosexuella föräldrar (kap. 4), och slutligen sexuellt våld (kap. 5).

Framställningen i varje kapitel präglas av bredd och oräddhet. Diskussionen förs ur en rad olika perspektiv och jag uppskattar särskilt att författaren månar sig om att skriva fram sexualiteten (och allt som hör den till) som en historiskt betingad del av det mänskliga livet. Förändrade värderingar har påverkat, och påverkas av, förändrad kunskap och förändrad lagstiftning. Kulturella skillnader påverkar vår moral. Det är sexualetiken inom kristendomen och islam som står i centrum för framställningen. Att kristendomen fokuseras är naturligt eftersom den i så hög grad format västerländsk sexualetik. Valet av islam motiveras av att islam idag utgör den största invandrarreligionen i Sverige. Framställningen av muslimsk tradition känns ibland väl rapsodisk, men fungerar på det hela taget väl. Likheter mellan de två religionernas syn på kön och kvinnlig sexualitet är bitvis påfallande. Det explicita valet att diskutera sexualetik inom islam möjliggör dessutom för författaren att på ett sakligt sätt ta upp frågor om hedersrelaterat våld mot kvinnor och «invandrades kvinnoyn».

Att sådana ämnen behandlas bidrar till att jag också uppfattar framställningen som tabubefriad. Intet mänskligt tycks främmande. Homosexualitet diskuteras på samma sakliga sätt som heterosexualitet. Kvinnors lust får lika stort utrymme som mäns. Skilsmäsoetik är lika viktigt som samlevnadsetik. Aborträtten försvaras, men inte genom förenklade antaganden om när fostret blir mänskligt eller förnekanden av fostrets människovärde. Pornografi, prostitution och våldtäkt sätts in i ett könsmaktperspektiv.

Till allt detta goda kommer att Heberleins text är välskriven. Skönlitterära framställningar används ofta och på ett kreativt sätt som exempel utifrån vilka den etiska diskussionen kan föras. Framställningen flyter lätt och som läsare känner jag mig både tillta-

lad och engagerad. Som recensent har jag emellertid svårigheter med att genrestämna boken. Att jag ombetts skriva en recension i STK gör att jag tar mig an läsningen med en förväntan om att möta ett «vetenskapligt arbete». Att boken utkommit på Studentlitteratur gör att jag förväntar mig en mer systematisk genomgång av olika teorier om människan, kön, etik osv. Vad jag möter är något annat. Texten är inte ovetenskaplig, tvärt om. Heberlein bygger sin etik på grundval av forskning inom många olika områden (teologi, sociologi, historia, biologi, medicin osv.). De olika teorierna redovisas emellertid endast styckevis och utsätts inte för någon kritisk granskning. Vid några tillfällen präglas framställningen mer av tyckande än av argumentation. Och ibland, när ansats ändå görs att redovisa olika etiska modeller och vilka ställningstaganden de kan leda till i en konkret fråga (som t.ex. i resonemanget om argument för eller emot legal prostitution s. 159 ff.), går det alldeles för fort. Likaså när författaren på s. 108 slår fast att det «enda rimliga måste vara att beteckna sammansmältningen av äggcellens och sädescellens respektive kromosomuppsättningar som livets början». Det är måhända en rimlig uppfattning. Men jag har inte övertygats om det utifrån det korta resonemang som föregår påståendet.

Så vad är det då jag läser och känner sådan glädje och entusiasm över? Jag tror jag läser ett efterlängtat och kunnigt inlägg i en etikdebatt som inte förs, men borde föras i samhället och som borde föras bl.a. med hjälp av fackteologers kompetens. Med tanke på den sexuella exploatering som präglar vår kultur, det ökade sexuella våldet och de hedersrelaterade brotten är det glädjande att en teolog tagit sin kompetens på allvar och ställt den i människors tjänst. Som ett exempel på en sexual- och samlevnadsetik fungerar boken utmärkt både som kurslitteratur och som utgångspunkt för samtal och reflektion i mer informella sammanhang. Anne Heberleins inlägg förtjänar nu ett lika genomarbetat svar från andra etiker och moralfilosofer, religiösa och kyrkliga företrädare, samhällsdebattörer osv. för att medvetandegöra behovet av personliga ställningstaganden och ansvar för ett av livets mest genomgripande sidor.

Anne-Louise Eriksson

Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 5: L–M. lxxvi + 852 sid. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2002.

Det femte bandet av fjärde upplagan av *Religion in Geschichte und Gegenwart* tar upp två bokstäver, L och M. Som vanligt finner man en mängd artiklar kring centrala och mer ovanliga ämnen (t.ex. en spalt om «Multinationale Konzerne») liksom historiska och samtida ämnen. Det finns även en välkommen bredd vad gäller olika religioner: under uppslagsordet «Mystik» som omfattar trettioen spalter kan man läsa om kristen, judisk, islamisk, hinduistisk och taoistisk mystik ur mer synkrona perspektiv, men även följa dess historiska utveckling i den kristna kyrkan och dessutom få ett religionsvetenskapligt perspektiv. Likaså begränsar sig uppslagsordet «Mönchtum» (tjugofem spalter) inte endast till inomkristna perspektiv. En sådan bredd på perspektiven gör inte bara RGG användbart för den som har behov att någorlunda snabbt (det finns trots allt en hel del att läsa) sätta sig in i en viss fråga utan speglar också en synlig trend inom samtida teologi och religionsvetenskap, nämligen att bli allt mer medveten om sitt eget religiösa, samhällseliga och kulturella sammanhang men också att det finns en utmaning i att försöka förstå det som ligger utanför de egna sammanhangen. Enligt min bedömning efter att ha använt lexikonets publicerade delar under sex år står sig RGG mycket väl i den mångreligiösa och mångkulturella utmaningen för teologi och religionsvetenskap i vår tid, utan att för den skull glömma bort de systematisk-teologiska och historiska insikterna.

Jag har i mina recensioner av de separata banden nämnt något om förekomsten av enskilda artiklar om svenska teologer, inte för att detta är det viktigaste kriteriet för ett fullgott teologiskt uppslagsverk, utan för att det kan vara av särskilt intresse för svensk teologi och säger något om hur den värderas internationellt. I band fem finner man emellertid inga enskilda artiklar om svenska teologer — om inte Lars Levi Laestadius skall räknas dit — men däremot en kort redogörelse för den teologiska fakulteten i Lunds historia. Här finner vi några av de mer kända svenska 1800-talsteologerna presenterade. Uppslagsordet «Lund» nämner också något om staden och ärkebiskopssätet och är författat av Ingun Montgomery, professor vid Universitetet i Oslo. Däremot har tre svenska författare bevärdigats egna artiklar: Pär Lagerkvist, Selma Lagerlöf och Astrid Lindgren. Naturligtvis hittar vi också en kort men god sammanfattning av Knud E. Løgstrups religionsfilosofi av Svend Andersen från Århus.

Under bokstäverna L och M förväntar man sig större artiklar både om Martin Luther (fyrtiotvå spalter) och Philipp Melancthon (tio spalter). Men låt mig i stället för att fördjupa mig i dessa nämna något om ett så teologiskt centralt ämne som kärlek. Uppslagsordet «Liebe» omfattar fjorton och en halv spalt,

åtta underrubriker, åtta olika författare och följs dessutom av en större artikel om Guds kärlek och kärleken till Gud. Redogörelsen för kärlekens «dogmatik» är skriven av Konrad Stock, professor i systematisk teologi i Bonn som 2000 kom ut med den synnerligen intressanta boken *Gottes wahre Liebe*. I hans delartikel blir det tydligt hur forståelsen av kärleken i den kristna teologi hänger samman såväl med relationen mellan lag och nåd som trinitetsteologin, och hur den därigenom skiljer sig från t.ex. Kants och Platons kärleksbegrepp. Anders Nygrens skiljande mellan eros och agape ordnar Stock i den religionsfilosofiska avdelningen in under de försök att framställa kärleken som har fallit i den kantianska «klyftan», dvs. separationen mellan det teoretiska och det praktiska förnuftet. Därmed kommer kärleken att reduceras från en ontologiskt avgörande storhet till ett blott etiskt fenomen. Världsskeendet tolkas sedan Kant ofta enbart som en blind, evolutionär process, något som t.ex. den amerikanske pragmatisten C. S. Peirce vände sig emot genom att vilja återinföra tanken på en barmhärtig Gud inom ramen för en evolutionär metafysik. Stocks artiklar, liksom de andra, ger en synnerligen god och uppslagsrik orientering inom olika filosofiska, teologiska och andra vetenskapliga områden, en kringssyn som man saknar i verk som omfattar betydligt mer än fjorton och en halv spalt.

Som vanligt har jag enbart lovord för RGG. Här finns ett överflöd av intressanta artiklar om allt ifrån «Leib/Leib und Seele», «Liberaltheologie» och «Literatur und Religion» till «Mann», «Mission» och «Musik/Musikinstrumenten». Jag har tillgång till alla de större uppslagsverken från *Dictionnaire critique de théologie* till *Theologische Realenzyklopädie*. Skulle jag välja ett skulle jag välja detta.

Ola Sigurdson

Mia Lövheim: *Intersecting Identities: Young People, Religion and Interaction on the Internet. Teol.dr Diss. 290 sid. Teologiska Institutionen, Uppsala Universitet 2004.*

Religions sosiologen Mia Lövheim har skrivet en doktoravhandling om unge menneskers religionsdiskusjoner på Internett. Hun har fulgt 15 svenske 18–20 åringer i forskjellige diskusjonsgrupper om religion på et svensk nettsted som anonymiseres som «the Site». Lövheim setter seg som mål å analysere hvordan disse unge kvinner og menn konstruerer religiøse identiteter i forhold til den elektroniske samhandlingen i dette web-fellesskapet. Med denne studien ønsker hun så å videreutvikle teorier og begreper om

konstruksjon av religiøse identiteter i dagens senmoderne samfunn.

Hun finner de teoretiske fundamentene for sin studie i sosialkonstruksjonisme (Berger & Luckmann), diskursanalyse (Fairclough), sosial-semeiologi (Linderman), forståelse av internetbruk som «sirkulasjonsarenaer» med et bestemt «mulighetsrepertoar» (Slevin), og i studier av hvordan mennesker former identitet ved å konstruere religiøse «autobiografier» (Ammerman).

Lövheim var deltakende observatør på «the Site» i ett år, fra februar 2000 til februar 2001. Hun fulgte utvekslingen i åtte diskusjonsgrupper: «Followers of Jesus», «Fools of Faith», «Radical Belief», «Christianity & Sex», «Religious Forum», «Magi & Magicians», «Witches» Voices» og «Shamanism». Hun konsentrerte seg særlig om innleggene fra de 15 informantene, som hun også intervjuet og hentet inn dagbøker fra. To av de 15 hadde sin bakgrunn i Svenska kyrkan, tre i Missionskyrkan eller i Baptistkyrkan, tre var evangelisk tverrkirkelig orientert, fire forholdt seg til healing, indisk religiøsitet, parapsykologi eller Wicca, to bekjente seg til satanisme og hedenskap, mens en av disse 15 diskusjonsdeltakerne erklærte seg som ateist.

Alle 15 befant seg i overgangsfasen mellom skole og jobb eller videre studier. Diskusjonen om religion på nettet foregikk i en intens tid i deres liv, men varte for mange ikke så lenge. Lövheim er opptatt av fasene: Hva var informantenes intensjoner da de sluttet seg til «the Site», hvilke spenninger og motsetninger opplevde de under bruken, og hvilke erfaringer og hvilken endret praksis satt de igjen med da de forlot «the Site»?

Lövheim ser etter «points of intersection» i de unges konstruksjon av religiøs identitet. Det omfatter situasjoner med ressurser og restriksjoner som åpner muligheter og problemer for bruk av «the Site» som en sirkulasjonsarena, som initierer refleksivitetsprosesser der den religiøse autobiografi utfordres el. bekrefte. I slike skjæringspunkter utvikler den enkelte strategier for å håndtere utfordringene til sin religiøse identitet. Skjæringspunktene oppstår i samspill med mulighetsrepertoaret på nettet og betingelsene i livet utenfor «the Site».

De funn Lövheim gjør om unge svenskers «Intersecting Identities», er at:

- Bestemte tema og tilnærminger til religion dominerer diskusjonene på «the Site»
- Noen («insiders») kontrollerer diskusjonen
- Noen (jenter) begrenses av kommunikasjonsformen i web-gruppene
- Nesten alle informantene reduserer eller gir opp sin bruk av «the Site» i løpet av året
- Noen få har nytte av «the Site», men de fleste får ikke innfridd sine forventninger

Avhandlingens betydning ligger ikke minst i at den gir et inntak til å forstå hvordan unge mennesker i en formende fase av livet, kan ta Internett til hjelp i utformingen av sin religiøse identitet. Mia Lövheim benytter en kombinasjon av substansielle og funksjonelle forståelsesmåter av religion. Hun peker på den funksjon religion kan ha som ressurs i menneskers identitetskonstruksjon, som et system av mening som bidrar til å strukturere tilværelsen. Menneskelivet knyttes til en «hellig» eller «høyere» sfære. Lövheim definerer religion som diskurs. «A religious discourse seeks to define the meaning of the «sacred», and organize social life in relation to it, in a certain time and place» (s. 33).

De 15 er ikke representative for den religiøse geografi i Sverige. Bare to kjenner primær tilhørighet til majoritetskirken. Lövheims har med sitt utvalg av informanter ønsket å få fram variasjonen og kompleksiteten i det religiøse landskap. Avhandlingens funn må leses i lys av dette utvalget.

Mia Lövheim har sin forankring i det religionssoziologiske miljøet ved Teologiska institutionen, Uppsala Universitet. Det var her det internasjonale forskningsmiljøet om «Media, Religion, and Culture» hadde sitt utspring ti år tidligere. Hennes arbeid viderefører denne tverrfaglige forskningsinnsatsen inn i internettalderen.

Avhandlingen er også et bidrag til internettforskningen. Studien stiller spørsmål ved mulighetene til å forhandle identitetsposisjoner på Internett. Den får fram internettbruk som situert praksis, preget både under online betingelser, offline betingelser og individuelle betingelser. Lövheims undersøkelse viser at Internett ikke i seg selv endrer identitet og sosiale relasjoner, men gir rom for endringer både i religion og i enkeltmenneskers liv.

Mia Lövheim har gjort et godt stykke arbeid. Hun framviser en imponerende systematikk og struktur i behandlingen av teori og materiale. Samtidig fører hun en nyansert diskusjon og evner å få fram en så «thick description» som menneskers religiøsitet krever.

Den største svakheten er etter min mening hennes begrepsapparat for å gripe Internett som kommunikasjons- og medieform. Her er hun upresis og unøyaktig. Men dette er heller ingen avhandling i medie- og kommunikasjonsvitenskap. Lövheim går høyt ut på banen, for å si det i fotballsjargong, om betydningen diskusjonene på Internett kan ha for identitetsformingen. Gjennom avhandlingen gjør hun gradvis retrett og ender med realistisk moderate synspunkter på nettets rolle. Det er i seg et bra tegn på vitenskapelig evne, å kunne justere sine antakelser i lys av grundig arbeid både med teori og levende materiale.

Knut Lundby

Jason D. Slone: *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*, vi–ix; 3–156 sid. Oxford University Press, Oxford and New York 2004.

Varför tror och handlar religiösa människor på annat sätt än de borde i förhållande till sin övertygelse? Varför är religiösa människor rasister? Varför ber religiösa människor för att just deras fotbollslag ska vinna? Insikten att folk har teologiskt inkorrekta idéer och handlar på teologiskt inkorrekt sätt har uppenbarligen väckt D. Jason Slones nyfikenhet och han har tagit sig före att skriva en bok om detta.

De första två kapitlen i boken handlar om hur studier bedrivits av orsaker till religionens existens och av deras funktion. En poäng Slone gör, är att studier av religion «inifrån» inte räcker ty sådana speglar mer tron hos den undersökande personen än de finner faktiska orsaker. Han förespråkar därför lågmält men ihärdigt vikten av vad han kallar «vetenskapliga studier av religion». I kapitel tre vill Slone visa att sådana vetenskapliga studier som handlar om mänsklig kognition är bäst på att förstå religiöst beteende. Vi övertolkar omvärlden i fråga om agentskap; vi uppfattar agenter där det inte finns sådana, men aldrig det omvända, eftersom det är fördelaktigt för oss att chansa i den riktningen. Religiöst tänkande är ett utslag av denna förkärlek att se agenter. De övernaturliga agenter som enligt Slone utgör hörnpelaren i all religion, fyller ett tomrum i fråga om handlande och kausalitet. Dessa övernaturliga agenter är lätta att se och minnas eftersom de överraskar och på så sätt är intressanta.

Slone beskriver i kapitel fyra, fem och sex hur några av kognitionsvetenskapens upptäckter om mänskligt beteende kan förklara några till synes märkliga företeelser i världsreligionerna. I kapitel fyra handlar det om mysteriet med Buddha. Mysteriet består i att Buddha ska ha lämnat det mänskliga livet. Trots detta kan Buddha vördas och hans hjälp kan påräknas, alltså måste Buddha samtidigt på något sätt vara närvarande. Detta är inte svårt att förstå utifrån normalt kognitivt beteende. Experiment visar att barn enkelt skiljer mellan en rättas biologiska död när den äts upp av en katt och rättans psykologiska «överlevnad» när den kan vara förtretad över katten som åt upp den. På liknande sätt visar kognitionsforskning hur det är möjligt att uppfatta exempelvis «buddhahet» i diverse föremål. Om vi vet att urin förvarats i ett kärl är vi obenägna att använda det som dryckeskärl, även om en omsorgsfull rengöring genomförts. Den ursprungliga orenheten finns kvar. På samma sätt kan positiv «smitta» erfaras i exempelvis bilder av Buddha.

Arbetsättet går igen i de två följande kapitlen. Kapitel fem ägnas åt spänningar mellan Guds allmakt och människans fria vilja i protestantisk kristendom. I bokens sista egentliga kapitel tar Slone ytterligare ett varv, denna gång med fenomenet tur i fokus.

Till sist knyter Slone samman trådarna i en sammanfattande kommentar. Han pekar där på att våra intuitiva uppfattningar om världen, om orsakssamband och om sannolikhet, ligger till grund för en rad antaganden som vid en mer reflekterad bearbetning och deduktivt systembyggande visar sig vara ganska osammanhängande. Förståelsen av hur vår kognitiva förmåga fungerar kan därför förklara glappet mellan religiöst beteende och religiös ideologi, det vill säga fenomenet «teologisk inkorrekthet».

Boken *Theological Incorrectness* fascinerar mig och jag menar att denna typ av kognitivt inriktad religionsforskning borde vara ett centralt moment i alla grundläggande akademiska religionsstudier. Varför inte med hjälp av den aktuella boken? Den är lättläst, tydligt strukturerad och okomplicerad samtidigt som de 120 textsidorna är mycket informationsstinna. Dessutom skriver Slone behagligt, men inte mjåkigt.

Min allvarligaste invändning mot Slone rör hans något märklig bild av andra discipliner inom religionsforskningen. Han pläderar för ett «vetenskapligt studium» mot bakgrund av att han uppfattar teologi vara deduktiv till sin karaktär. Teologi skulle handla om att fastslå en eller flera premisser och sedan genomföra ett logiskt klanderfritt slutledningskonststycke. Med den synen på teologi blir det kanske inte konstigt att Slone vänder sig mot teologin. Förvisso finns det teologer som arbetar så — ibland utan att själva tillstå det — men det måste inte vara så, och i många fall är det inte så.

En liknande skev bild har Slone av religionssociologi och religionsantropologi. Han hävdar framt att religionssociologer och religionsantropologer menar att vi först lär oss religiösa system och sedan helt enkelt handlar därefter. Slone raljerar över detta och säger att bara därför att någon lärt sig en viss religiös modell för världen betyder det inte att detta konceptuella schema alltid är i funktion eller används för att förklara alla händelser.

Svarar han då på frågan om varför religiösa människor tror och agerar inkorrekt i förhållande till egna trosövertygelser? Ja och nej. Forskning visar hur människan fungerar kognitivt och i det hänseendet är det möjligt att förklara exempelvis hur vi kan uppfatta någon som både icke-existerande och närvarande. Kunskap om vår kognition kan också förklara hur det kommer sig att vi över huvud taget har religiösa föreställningar. Dock kan man undra om detta *hur* det kognitivt går till också svarar på *varför*. Frågor som: Varför är det viktigt att ett system är motsägelsefritt?

eller Varför är det ett problem att människor handlar i motsats till det de bekänner sig till? synes mig vara frågor av en annan ordning. Slones kognitionsforskning kan säkert bidra även här, men är knappast uttömmande.

I de slutsatser Slone presenterar säger han själv att en kombination av data från teologi och etnologi— trots att dessa discipliner tidigare avvisats—och psykologi, tillsammans med kognitionsvetenskap kan berika religionsstudiet. Få saker torde vara lättare att hålla med om. Hittills har det sista ledet, kognitionsvetenskapen, lyst med sin frånvaro. Kanske kan *Theological Incorrectness* bidra till att ändra på det?

Patrik Fridlund



Resumé av doktorsavhandling

Ann Aldén: *Religion in Dialogue with Late Modern Society: A Constructive Contribution to a Christian Spirituality Informed by Buddhist-Christian Encounters*. 233 sid. CTR, Lunds universitet. Diss. Lund 2004.

I avhandlingen ger Ann Aldén ett konstruktivt bidrag till en kristen spiritualitet för ett senmodernt och mångreligiöst samhälle. Med utgångspunkt i en nutidsanalys med avseende på relationen mellan religion och modernitet utvecklas ett spiritualitetsbegrepp där författaren menar att en spiritualitet för ett senmodernt och mångreligiöst samhälle lever inom ramen för tre spänningsfält: i spänningen mellan «kontinuitet och inre fragmentering», i spänningen mellan «formella och informella strukturer» samt i spänningen mellan de två religiösa formerna *vita activa* och *vita contemplativa*. Mot bakgrund av detta presenteras och analyseras två religiösa personer: Aloysius Pieris, en kristen jesuit som lever och verkar i det «buddhistiska» Sri Lanka, och Thich Nhat Hanh, en buddhistisk zen-lärore verksam i det «kristna» Frankrike. I samtal med dessa två och på basis av identifierade förutsättningar formuleras vad som skall betecknas som ansatser till en kristen spiritualitet för ett senmodernt, mångreligiöst samhälle. I denna avslutande del är «gemenskap», «dop», «nåd och ansvar» centrala begrepp.