

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 rättsens tempel, och universitetsbyggnader — likt här i Lund — gav associationer till såväl den athenska agoran som till templerummet. 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 förnuftsstradition, 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 *Jurisprudentia 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, kyrkorättsspecialisten 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 ruinererna 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 strafforner 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 anknä 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 hävdar 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 diskurs». *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*.

