

# Teologi och religionsvetenskap under förändrade förhållanden

För den svenska teologiutbildningens del var 1950-talet ett avgörande decennium. Ingemar Hedenius bok *Tro och vetande* — som publicerades 1949 — gav upphov till en avancerad medial debatt om teologins akademiska legitimitet. Sett i den samtida teologins backspegel hade den här debatten både sina goda och sina dåliga konsekvenser. Till de goda hörde att den lutherska konfessionalism som dittills kännetecknat den svenska teologin därmed fick lämna plats till ett mångkonfessionellt och så småningom mångreligiöst teologiskt och religionsvetenskapligt studium. De teologiska fakulteterna i Lund och Uppsala avkonfessionaliserades mellan 1968 och 1973 och slutade gradvis att identifieras med Svenska kyrkans intressen. Därmed skapades, paradoxalt nog, förutsättningarna för en kritiskt och konstruktivt arbetande teologi som i dialog med andra vetenskaper kunde lämna sitt bidrag till den samtida, offentliga diskussionen om Gud.

Till de dåliga sidorna hörde emellertid en alltför rigid distinktion mellan «tro» och «vetande» som ibland resulterade i förenklade motsatser, som t.ex. mellan ett «inre» och ett «yttre» perspektiv, och mellan det utomvetenskapliga «tyckandet» och den enda legitimitet vetenskapliga uppgiften att «beskriva». Dessa motsatsspar har också, i mer eller mindre sofistikerad form, kommit att styra uppfattningarna om relationen mellan «teologi» och «religionsvetenskap». För var och en som arbetat en smula inom båda fälten och läst den senaste internationella forskningen inom området är det tydligt att liknande motsatsförhållanden vare sig är särskilt teoretiskt fruktbara eller stämmer överens med den konkreta praktiken i dessa olika vetenskapsområden. Den hermeneutiska fenomenologin, liksom den kritiska teorin, den feministiska teorin och den postkoloniala diskursen har på olika sätt visat hur även själva formuleringen av ett vetenskapligt problem utgår från en mängd mer eller mindre medvetet normativa ställningstaganden.

Två av samtidens mest tongivande (sekulära) filosofer, Jürgen Habermas och den under hösten avlidne Jacques Derrida, har i var sin artikel men med samma titel — «Glauben und Wissen» respektive «Foi et savoir» — argumenterat för att likaväl som man måste se skillnaden mellan «tro» och «vetande», måste man också se hur de hör ihop. Derrida menar att «tro» och «vetande» har samma paradoxala ursprung. Båda förutsätter varandra, och det är naivt att tro att man kan se dem som motsatser. Han skriver: «mellan tro sig veta och veta sig tro, alternativet är inte en lek». Även Habermas, som annars inte delar Derridas filosofiska utgångspunkter, betonar i sin artikel att i en diskussion om normativ etik är «gränsen mellan sekulära och religiösa grunder ... flytande». För både Derrida och Habermas innebär detta att religionen kan spela en viktig roll även inom det samtida, sekulära samhället. Detta innebär inte ett restlöst bejakande av all religion, utan snarare en uppmaning till ett kritiskt förhållningssätt till religion, så att den förmår skilja mellan vad som är bra och vad som är dåligt.

Derrida och Habermas, och flera med dem, inser både vikten av religionernas bidrag till den samtida demokratin och behovet av en kritisk vaksamhet. Deras egna ställningstaganden utgår från en mer komplex bild av relationen mellan «tro» och «vetande» med omedelbara konsekvenser för hur både teologi och religionsvetenskap bör bedrivas i vår tid. Detta nummer av STK, som är producerat med benäget bistånd av Mattias Martinson, Uppsala, behandlar relationen mellan tro och vetande. Det är vår förhoppning att en fruktbar diskussion om den roll de kan spela — bortom förenklade motsättningar — skall komma till stånd även inom svensk teologi och religionsvetenskap.

# Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige

MATTIAS MARTINSON

*Mattias Martinson är teologie doktor och verksam som lektor och forskarassistent i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet. Hans senaste bok heter Tro och tvivel (Studentlitteratur 2004) och är en systematisk framställning av kristen tro, författad tillsammans med Thomas Ekstrand.*

## I.

**Det faktum att det inom religionsvetenskapen (både inom och utom de teologiska fakulteterna) råder en djup klyfta mellan dem som vill kalla sig religionsvetare och dem som vill kalla sig teologer undergräver religionsvetenskapens möjligheter att på sikt fungera som en seriös kritisk resurs i en samhällsdebatt där sociala och politiska frågor med tydliga religiösa dimensioner kommer att bli allt vanligare och allt mer brännande.**

Vi lever idag i en situation där religiösa problem ständigt aktualiseras i de «vanliga» sammanhangen. Debatterna om huruvida man får bära slöja i TV och burka i skolan är bara två av en mängd tecken på att religionen på allvar har återkommit i det offentliga samtalet. Bland svenska intellektuella har religion visserligen stått på agendan under en längre tid, men idag kan skillnaden gentemot 1950-talets välkända kristendoms- och religionskritiska debatter knappast överdrivas. Då fanns det ett antal mästertänkare som på de dominerande mediernas initiativ ondgjorde sig över den kristna religionens intellektuella brister; nu finns det istället en kaotisk mängd röster som, i ett nästan outtömligt antal media, talar i mun på varandra.

Man frestas att säga att 1950-talets debatter hade en bestämd riktning: från det offentliga ut i samhället — en klassisk katedermonolog. Den nutida religionsdebatten har sympatiskt nog ingen sådan entydig riktning, vilket emellertid

inte betyder att den inte skapar ett problematiskt ideologiskt tryck. Detta tryck är till skillnad från vad som tidigare var fallet att betrakta som ett *inre* tryck, vilket hotar att skapa explosiva sammanhang där våld och förtryck (både med och mot religion) kan uppstå utan att det finns några nämnvärda intellektuella resurser att sätta bakom när samhället i demokratisk anda vill göra motstånd. Religionsfrågan har alltså blivit brännande i flera avseenden.

Dagens ideologiska tryck skulle kunna sägas bestå av två komponenter som samverkar mot bakgrund av den nya situationen av konkreta religions- och kulturmöten. För det första finns det en mycket vag allmän uppfattning om att man måste acceptera alla och att det är politiskt inkorrekt att kritisera någon för en religiös övertygelse. För det andra finns det en radikal brist på kunskap och överblick som gör att de många religionsdebattörerna mycket ofta förbryter sig grovt mot regler som man kunde förvänta sig att intelligenta debattörer skulle respektera. Förbrytelsena sker både medvetet och omedvetet och skapar en diffus känsla av att den religiösa dimensionen av samhällsproblemen är så djup och mångfacetterad att den måste betraktas som mer eller mindre immun mot vidare intellektuell granskning. På detta fält tycks man kunna säga nästan vad man vill, hur man vill.

Religionsvetenskapen har därför en viktig uppgift idag. Uppgiften ligger inte bara i att granska en mängd olika påståenden, rent religiösa såväl som politiskt-religiösa, utan i att skapa en sådan kunskapspotential som gör att

kritisk granskning överhuvudtaget blir möjlig. När sedan granskningen sker måste den ske med vissa normativa anspråk, religionsvetaren måste vara beredd att lägga sig i debatten och korrigera den sorglösa tron att man just på religionens område alltid kan lita till en intuitiv förståelse och till det egna tyckandet.

Detta betyder emellertid inte att religionsvetare skall försöka «säga sista ordet» i alla religiösa frågor. Värde med det religionsvetenskapliga engagemanget i samtidens allmänna religionsproblematik ligger i att debatten kan tillföras välgrundade korrektiv. Välgrundade religionsvetenskapliga påståenden om religion måste böttna i ett djupt religionshistoriskt, religionsbeteendevetenskapligt, religionsfilosofiskt och teologiskt kunnande som också förmår dra slutsatser som hämtar näring i flera subdisciplinära perspektiv. Först då kan deltagandet i debatten betecknas som ett kritiskt religionsvetenskapligt deltagande. För att så skall kunna ske måste det alltså finnas en god kritisk religionsvetenskap med allt vad det innebär av olika subdiscipliner och, framförallt, vital interaktion mellan dem.

Tyvärr fungerar den avancerade religionsvetenskapen av idag inte tillräckligt kritiskt i det offentliga samtalet. Det faktum att personer som av den breda svenska kultureliten betraktas som intellektuella giganter kan sitta i TV och radio och utan synbar självkritik uttala sig om religion på sätt som för den skolade religionsvetaren som närmast måste betraktas som bisarra är ett symptom på att den svenska religionsvetenskapen inte hörs och inte förmår göra sin kunskap och kompetens till en väsentlig del av det konstruktiva offentliga samtalet.

Vår tids religionsvetenskap karaktäriseras istället av en söndrande polarisering där den ena sidan odlar en åskådning om att religionen är ett objekt man skall studera helt utan några särskilda intressen genom tillämpning av historisk-kritiska och empiriska metoder. Den andra sidan förespråkar istället en uppfattning om att religion inte alls kan studeras intresselöst, att den har som syfte att delta i själva den religiösa debatten. Polariseringen kan också beskrivas som polariseringen mellan förespråkare för religionsvetenskap och förespråkare för teologi. En sådan karaktäristik leder emellertid till en missriktad debatt som hotar att marginalisera religi-

onsvetenskapen ytterligare — i en tid då den i sina mest kvalificerade former skulle behövas mer än någonsin.

## II.

**Inom dagens religionsvetenskap, på svenska teologiska och religionsvetenskapliga institutioner, finns i princip den kunskap som behövs för att kunna bidra till en fördjupning av den allmänna debatten kring svårhanterliga religiösa aspekter i samhällsutvecklingen, men gamla ämnesindelningar och ämnesideologier förhindrar att denna kunskap realiseras i en kritisk religionsvetenskaplig kompetens.**

Problemet i dagens religionsvetenskapliga sammanhang är inte att de ovan nämnda konkurrerande uppfattningarna finns, huvudproblemet är istället att polariseringen är inskriven i själva det religionsvetenskapliga systemet, i fakulteternas och institutionernas uppbyggnad och att de därigenom skapar en strukturell problematik där olika roller upprätthålls utan full medvetenhet om konsekvenserna. De nuvarande ämnesindelningarna måste betraktas som ett arv från en tid då kristendomsstudiet hade en särskild roll att spela i samhället och därför krävde en dominerande plats — en tid då den teologiska fakulteten hade ett särskilt uppdrag i det kristna Sveriges själva religionsutövning.

Diskussionen om den kristna (i Sverige var det naturligtvis den evangelisk-lutherska) identiteten blev teologins yttersta locus och en rad hjälpdiscipliner kunde relateras till detta studium, discipliner som exegetik, kyrkohistoria och praktisk teologi. Ämnen som religionsfilosofi och religionshistoria utvecklades kring de områden som inte omedelbart kunde relateras till de normala kristna identitetsfrågorna och de utgjorde i någon mån en religionsvetenskaplig experimentverkstad där man inte sysslade med den kristna religionen, men där man kunde pröva nya progressiva metoder som sedan kunde få genomslag över hela det religionsvetenskapliga fältet.

Utifrån denna skissartade beskrivning vill jag inte påstå att det fanns någon ursprunglig spänning eller polarisering mellan de discipliner

som syftade till att tänka kring kristen tro och de som tänkte kring andra än kristna religiösa företeelser. På Nathan Söderbloms tid, för att anföra ett konkret exempel, var uppdelningen snarare att betrakta som två sidor av det religionsvetenskapliga myntet, han verkade dels på det dogmatiska och religionsteologiska fältet och dels på det religionshistoriska fältet. Den tydliga arbetsdelningen mellan ämnen fanns dock redan på Söderbloms tid, några etablerade ämnen handskas med kristen tro och kristna urkunder och andra handskas med icke-kristen tro och icke-kristna urkunder. Denna arbetsdelning kom att bli en viktig förutsättning för den nuvarande polariseringen, med det förödande resultatet att radikalt olika attityder till religionsstudiet har traderats inom olika ämnen samtidigt som man underlåtit att tradera den intima relation mellan ämnena, såsom den exempelvis finns inskriven i Söderbloms gärning.

Dagens religionsvetenskap är därför i praktiken ofta en stympad religionsvetenskap, där det finns en låg grad av kritiskt medvetandet om vari de centrala syntetiska uppgifterna består. De subdiscipliner som starkast pläderar för en objektivistisk religionsvetenskap, inom vilken bara historiskt-kritiska redskap kan tillämpas, har förlorat kontakten med frågan om religionens innehållsliga sida — alltså filosofiska frågor av typen: «*bör* man som nutida människa verkligen tro och tänka på detta sätt?» De subdiscipliner som starkast pläderar för en teologisk orientering där hermeneutiska och filosofisk-kritiska metoder tillämpas riskerar istället att förlora kontakten med ett tänkande som förankrar sig i en solid historisk och empirisk kunskap om religiösa företeelser och kulturella omständigheter.

Därmed kommer forskningen *endera* att beskriva olika företeelser *eller* ta ytlig ställning för och emot vissa företeelser, när det i verkligheten vore önskvärt att kunna göra välgrundade ställningstaganden som bygger både på en solid beskrivning och på en förmåga att förstå och bedöma problematikens olika dimensioner samt ge förslag på hur man kan hantera religiösa problem i nya situationer. Det behöver väl knappast sägas att denna *syntetiska* uppgift inte längre kan eller bör formuleras i termer av *kristna* intressen, men likväl är det katastrofalt att som ofta är fal-

let idag helt bortse från det logiska sammanhang och de principer för arbetsdelning som först blir synliga och möjliga att förhålla sig till när man tar hänsyn till religionsvetenskapens typiska «*kristna*» utvecklingshistoria (religionsvetenskapens historiska karaktär som uppstått genom en specifik kulturell framväxt inom västlig kristendom).

Beskrivningen av den metodologiska polariseringen ovan var abstrakt. Mot en sådan abstrakt bakgrund kan man tycka att det vore enkelt att förändra läget genom att helt enkelt bryta upp strukturerna och formulera ett nytt och konstruktivt sammanhang mellan olika kunskapsområden och kompetenser. Om man återknyter till den mer konkreta beskrivningen av det historiska läget blir saken däremot mer komplicerad. Det faktum att religionsvetenskapen utvecklats i en kristen enhetskultur gör att det inte bara finns en vetenskapsteoretisk laddning i den rådande strukturen, det finns också en religiöst-ideologisk laddning. «Teologerna» har sysslat med den *egna* kulturens självförståelse medan «religionsvetarna» har sysslat med *de andra* religionerna.

När nu kategorier som «det *egna*» och «de *andras*» problematiseras genom sociala förändringar, som exempelvis invandring, kommer det att finnas en överhängande risk att de som inte är intresserade av kristen religion söker sig till de subdiscipliner som har en viss vetenskapsteoretisk orientering medan de som är intresserade av kristen religion söker sig till andra subdiscipliner med en annan (och delvis konkurrerande) vetenskapsteoretisk orientering. Därmed lever «det *kristna*» kvar som en mycket tydlig vattendelare i religionsvetenskapen trots att det blivit ohållbart att tala om religionsvetenskapen som en del av «samhällets gemensamma religionsutövning».

Med denna mer konkreta omständighet som bakgrund måste man inse att det finns stora och svårlösta problem att handskas med. Hur kan man under rådande omständigheter få fram islamologer som är kompetenta att betrakta islam under liknande villkor som teologer inom den kristna kultursfärerna har betraktat kristendomen? När islam blir en levande del av den svenska kontexten — en svensk religion om man så vill — inställer sig frågan hur vi möjliggör för

religionsvetenskapen att fullt ut kunna reflektera över islam med de kriterier som vi i övrigt tillämpar. Frågor av detta slag kan naturligtvis besvaras genom att man hänvisar till institutioner i länder där islam spelat en liknande roll som kristendomen gjort i vår del av världen: där diskuteras islam på andra villkor än här. Men min fråga här gäller som sagt den *svenska situationen*, i vilken vi har en principiell religionsfrihet som det är allas vår uppgift att också försöka realisera så långt det är möjligt, genom att religionsutövare av olika slag kan få tillgång till en mångsidig och kritisk reflektion över sina religiösa traditioner.

Det är därför enligt mitt menande ett enormt beklämmande faktum att det i vissa extrema fall kan vara så att man, för att få ordentlig tillgång till den mest kvalificerade kompetensen om vissa aspekter av islam, måste försvära sig åt en vetenskaplig ideologi som säger att det i principiell mening faller utanför den vetenskapliga uppgiften att granska och kritisera islam. Eller omvänt: att man i vissa extrema fall, för att få ordentlig tillgång till den mest kvalificerade kompetensen om kristen teologi eller kristen praxis, måste försvära sig åt en vetenskaplig ideologi som ger kristendomen en sorts intellektuellt företräde och som förutsätter att kristen tro skall behandlas på ett principiellt annat — och i praktiken ett mer *engagerat* — sätt än andra religioner.

När jag här säger «ordentlig tillgång» syftar jag på den vetenskapliga världens praktiska strukturer som ofta bygger på löst sammanhållna men starkt identifikatoriska nätverk och kontakter där det helt enkelt är så att den «ordentliga» tillgången till kompetent handledning eller granskning faktiskt bygger på att man på ett eller annat sätt ansluter sig till kottier där en viss grundhållning i knäckfrågorna förutsätts.

Om vi nu återvänder till kommentaren om det ideologiska trycket som uppstår i en situation där religionsproblematiken tycks ha blivit oöverskådlig kan vi konstatera att religionsvetenskapen med sina nuvarande strukturer och vidhäftande konfliktvärldar många gånger kommer att stå handfallen inför den utmaning som det innebär att bringa lite ordning i religionsdebatten. Kunskapen finns på en rad områden men kompetensen att yttra sig med omdöme odlas inte eftersom det sämsta ur gamla reli-

gionsvetenskapliga traditionen bevaras genom en oförsonlig polemik och det bästa förkastas genom att man inte förmår inkludera «nya» religiösa omständigheter i det gamla schemat. Abstrakt talat ligger naturligtvis lösningen i att man vänder på steken: att ta det bästa och förkasta det sämsta. Men frågan är hur det går till i praktiken.

### III.

**Att skapa förutsättningar för en breddad religionsvetenskaplig reflektion kring islam är den enskilt viktigaste framtidsfrågan för en kritisk religionsvetenskap.**

Genom att ovan särskilt nämna islam närmade jag mig den religiösa problematik som förefaller vara mest *akut* idag. Det är i princip bara islam som i den breda debatten uppfattas som ett reellt «hot» mot den västerländska kulturen och det är främst från mötet mellan ett postkristet Sverige och islam som de konkreta svenska debattexemplen kan hämtas. Därmed inte sagt att alla andra religiösa problemhårdar eller dialogsammanhang är ointressanta. Vad jag vill ha sagt är att det inte är rimligt att tala om Sverige som ett mångreligiöst eller i alla fall flerreligiöst land förrän man koncentrerar uppmärksamheten mot islam. Först med islam har vi fått en numerärt betydande svensk befolkning med en «annan» religiös grundtillhörighet än den som tidigare varit den svenska och, skall tilläggas, en annan kulturell tillhörighet.

Om det ligger någon sanning i det ovan sagda tycks det mig som att religionsvetenskapen först och främst måste koncentrera sig på att finna metoder att övervinna sina strukturella problem i förhållningssättet till islam. Om inte den avancerade reflektionen kring islam integreras med en hållning som i bredd och syntetisk förmåga kan jämföras med den avancerade diskussionen om kristendom finns det knappast någon framtid för religionsvetenskapen. Även om det principiellt sett vore rimligt att arbeta med problematiken utifrån alla de olika religioner som studeras, med syfte att uppnå en sant pluralistisk religionsvetenskap, kan man inte begära att den historiskt etablerade polariseringen på det religionsvetenskapliga fältet skall

kunna övervinnas på annat sätt än att man successivt integrerar de områden som i den aktuella samhällskontexten pockar på särskild uppmärksamhet — i vår tid är islam ett sådant område.

I skrivande stund pågår en debatt om «vilken typ av islam» som är acceptabel i ett framtida Sverige, en islamistisk eller en liberal form. Detta är en intressant debatt såtillvida att den tycks tränga en aning djupare än vad som är vanligt, nämligen ner till frågor som rör möjligheterna att påverka det religiösa tänkandet genom någon form av argumentation. Ofta har den svenska debatten om islam förts som om valet stod mellan att helt acceptera islam som abstrakt storhet eller att avgränsa sig mot islam och motarbeta dess inflytande. Inga nyanser har syns till och i bakgrunden hör man ekot av Samuel Huntingtons vulgära idé om civilisationskonflikt.

Frågan om vilken typ av islam som skall få inflytande i ett mångreligiöst Sverige är emellertid också problematisk eftersom den tycks betrakta islam som något som kommer «utifrån» och som måste hanteras på ett skickligt sätt av vissa (förment neutrala) makthavare och kulturella agenter. Det motsatta är emellertid fallet: islam finns redan i vårt samhälle som en levande religion. Det kan väl knappast vara någon demokratiskt sinnad människas seriösa uppfattning att det inte vore bättre om en större andel av de svenska muslimerna *redan idag* fick ett större inflytande i det svenska samhället. Anledningen till att islam är så aktuell i debatten är alltså att islam redan finns här i sina många varianter, sekulariserade former, islamistiska former, liberala former etc. Att tala om någon sorts preventiv strategi i förhållande till ett framtida muslimskt inflytande är befängd.

Men frågan om *vilken religion vi vill ha* är för den skull inte helt befängd, problemet är att den nästan alltid ställs med alltför typiskt västerländska och ibland modernistiska baktankar. För att diskussionen om vårt gemensamma samhälle skall kunna fortskrida i en anda av tolerans och respekt för olikheter måste fokus förskjutas från den märkliga uppdelningen «vi» (svenskar) och «de» (muslimer). Frågan om religionens innehåll är en fråga som måste ställas till både kristna och muslimer. Ett generellt omdöme av typen «islam är en intolerant reli-

gion» är förvisso ett värdeomdöme om religionens innehåll, men det är inte ett bra omdöme eftersom det inte tar sig an de konkreta föreställningar och praktiker som muslimer faktiskt håller sig med. Om tolerans uppfattas som ett värde värt att försvara är frågan hur man skall kunna skapa en religiös kultur där eventuell religiös intolerans motas genom en bildad reflektion över den *egna* traditionen och de *egna* ståndpunkterna. *I ett samhälle där islam är en realitet syftar uttrycket «det egna» också på muslimska åskådningar.*

Religionsvetenskapen måste i förhållande till båda dessa traditionslinjer arbeta med modeller som relaterar faktakunskap till kvalificerade filosofiska bedömningar och ställningstaganden kring aktuella religiösa problem oavsett vilken religiös tradition de råkar kunna hänföras till. Tron på Jesu uppståndelse är i toleransens namn varken mer eller mindre intressant att ifrågasätta än tron på Koranens gudomliga ursprung. Ytterst sett måste två religionsvetare med sina respektive expertiser i kristendom och islam vara beredda att ge kritisk vetenskaplig vägledning i frågan om hur man bör ställa sig till tron på Jesu uppståndelse respektive Koranens gudomliga ursprung. Huvudfrågan här gäller inte om det finns ett slutgiltigt och allmänt tilltalande svar på sådana problemställningar (det finns det knappast). Här gäller det framförallt att understryka att man som islamolog måste vara beredd att omsätta och kontextualisera sin kunskap om islam på ett sätt som motsvarar hur kristendoms-kunskapen under århundraden har kontextualiserats exempelvis inom ramen för prästutbildningen. Man måste emellertid också säga att det gäller för «teologen» att omsätta sin kunskap om kristendomen på ett sätt som inte låter påskina att kristendomen är den enda religion som är värdig en intellektuell brottningskamp. Kort sagt: både islam och kristendom måste *bevärdigas* en seriös religionskritik.

När religionsvetenskapen fortfarande lever med ämnesmässiga gränser som ytterst sett grundar sig just i de olyckliga kategorierna «vi» (kristna) och «de» (hedningarna) är det begripligt att den inte kan bli en resurs för att lyfta den viktiga diskussionen om vilken religion vi vill ha till ett nytt och mer fruktbart plan. I religionsvetenskapligt perspektiv är därför det mest ange-

lägna av allt att försöka skapa plattformar för en konstruktiv dialog mellan de subdiscipliner och vetenskapsteoretiska ståndpunkter som odlat en gedigen kunskap om den historiskt «egna» religionen och de subdiscipliner som har en gedigen kunskap om de historiskt «andras» religioner.

Utgångspunkten för den dialogen måste vara att det som en gång kunde karaktäriseras som det egna och de andras nu inte längre kan eller bör karaktäriseras på samma sätt. En islamolog som i viss mening skolats in i en objektivistisk syn på «andra» religioner (islam) måste våga gå in i en dialog som kan innebära att det material han eller hon behärskar (på ett eller annat sätt) faktiskt måste omvärderas och inkluderas i den «egna» kulturens material och bli till något som också islamologen måste förhålla sig till. På samma sätt måste en teolog skolad i den kristna teologiska traditionen våga gå in i en dialog som kan innebära att det material han eller hon behärskar måste betraktas som ett bland flera med liknande ställning och potential, utan något kvalificerat företräde. Mer konkret betyder det att det kristna materialet inte kan eller bör ges någon principiellt annorlunda ställning och inga särskilda privilegier i något religionsvetenskapligt sammanhang. En sådan typ av dialog kan dock bara uppstå när det i samhället verkligen finns en empirisk situation av religiös mångfald (både kvalitativt och kvantitativt) och det är därför som just islams ställning i religionsvetenskapen idag är en knäckfråga.

I praktiken uppnås förmodligen sådana resultat först när en större andel muslimer kommer in i de religionsvetenskapliga utbildningarna och forskningsprogrammen. Till problemet hör nämligen också att de som driver den objektivistiska linjen i dagens svenska religionsvetenskap inte sällan är kristna eller åtminstone icke-muslimer. Till detta problem återkommer jag nedan.

#### IV.

**Avancerade reflektioner kring religion måste se olika ut beroende på objekt. Kritisk religionsvetenskap måste därför fortsätta att vara ett mångfacetterat fält.**

Det ovan sagda är inte ägnat att förneka att olika religionsvetenskaper har olika objekt och att

olika objekt kräver olika metoder och modeller. Det vore exempelvis förödande om all religionsvetenskap skulle förvandlas till samtidsstudier med ett enda syfte. En av de centrala frågorna för dagens svenska religionsvetenskap är exempelvis att säkra den klassiska religionshistoriska kompetensen som i konkurrens med andra kompetenser inte sällan ter sig «irrelevant» genom att den har en filologisk och komparativ inriktning där antik religion ofta står i centrum. De föregående teserna förnekar alltså inte betydelsen av sådan religionshistoria utan är tvärt om tänkta att utgöra förutsättning för en reflektion där klassisk religionshistoria kan bli en betydligt mer påtaglig del av religionsvetenskapen än vad som har blivit fallet idag.

Ett problem med dagens religionsvetenskap är den tydliga samtidsinriktning som exempelvis breder ut sig inom islamologin och den systematiska teologin. I islamologins fall kan man göra följande reflektion: genom att den ofta på ett ganska tydligt sätt avskärmar sig från allt vad «teologi» heter kommer den också att avskärma sig från vissa metodologiska inriktningar som klassisk religionshistoria har gemensamma med dogmatiken, exegetiken och kyrkohistorien (tre ämnen i vilken kristendomens väl och ve ständigt stått på agendan). Därmed stympas den från två håll. Dels blir den oförmögen att ta itu med en filosofisk och teologisk granskning av innehållet samtida islam, dels förlorar den förmågan att grunda den deskriptiva kunskapen om islam i den avancerade historiskt-kritiska apparaturen.

Sökandet efter samtidsrelevans är även relaterad till ett annat problem som komplicerar bilden. Sådana strävanden följer omedelbart ur den befängda forskningspolitik som kräver att man i ett ansökningsförfarande skall «sälja in» sina vetenskapliga projektplaner till en grupp betrodda forskare som bara har en rudimentär kännedom om sakinnehållet och därför måste tjasas av det som vid ett hastigt påseende kan betraktas som «relevant». Inriktningen mot nutida problem är alltså begriplig, men problemet blir i islamologins fall mer prekärt än i andra fall, eftersom det undergräver den historiska fördjupning på vilken en disciplin som i någon mån bygger sin objektivistiska vetenskapssyn på sin relation till det klassiska religionshistorieämnet.

Om man gör ett abstrakt överslag vore det rimligaste att omedelbart föra samman den samtidsinriktade islamologin med det samtidsinriktade studiet av kristen trosåskådning och sedan föra samman de delar av islamologin som fortfarande rör sig i ett historiskt-kritiskt fält med andra subdiscipliner som rör sig i samma fält (som teologihistoria, exegetik och kyrkohistoria). Om man gör en mer konkret bedömning är dock detta helt orealistiskt. Dessutom finns det en helt uppenbar risk att en sådan uppdelning vidareför samma gamla polemik, även om frontlinjerna måste dras om något.

Bättre vore att erkänna att det finns olika objekt som fortfarande kräver olika hantering — som exempelvis islam och kristendom — samtidigt som man erkänner att det är långsökt att underbygga dessa olikheter genom att ta ställning mot varandra. *Både* islamologin och den kristna trosåskådningsforskningen måste dessutom alltid stå i en fruktbar relation till de klassiska religionshistoriska ämnestraditionerna för att inte förlora sig i en samtidsanknytning som till sist blir så tunn att den bara kvantitativt kan skiljas från den ytliga debatt som förs i media.

Om problematiken så som den hittills framställts är någorlunda rätt uppfattad kan den *teologiska fakulteten* — och den teologiska institutionen — fortfarande betraktas som en mycket lovande institutionell bas för ett ämnesområde som kräver en mängd olika objekt och perspektiv för att det syntetiska arbetet skall få den kritiska vetenskapens djup och kvalitet. Istället för att vänta på att de teologiska fakulteterna skall gå i graven genom de inre stridigheter som påtalats ovan finns för dem som bestämmer anledningen att bland de många fragmentariska religionsvetenskapliga utbildningar som ges på lärosäten runt om i landet välja ut någon där man vill satsa sina resurser, kanske helt enkelt etablera ytterligare en teologisk fakultet med en fullödig religionsvetenskaplig utbildning som har de fulla möjligheterna att hantera den mångfald som krävs för att religionsvetenskap skall kunna kallas kritisk.

## V.

**Det finns inga givna eller oföränderliga objekt i religionsvetenskapen och inga objek-**

**tiva villkor för hur verksamheten skall organiseras, men verksamheten måste på ett eller annat sätt vara religionskritisk.**

Att olika objekt kräver olika metoder och inriktningar får dock inte tolkas som att det finns en given struktur för hur religionsvetenskap alltid måste organiseras. Detta tar oss tillbaka till de första två teserna, som påtalade att man måste försöka överbygga de historiskt etablerade strukturer som hämmar en vital utveckling av fältet. Jag sade ovan att det kanske fortfarande är lämpligt att hålla isär islamologi och studier i kristen trosåskådning. Syftet var inte att inskräpa att det «trots allt» är så att islam och kristendom är så olika att det inte finns några möjligheter att samsas inom samma ämnesram. Vad jag menade var att det troligen är klokt att respektera det faktum att det i det svenska samhället fortfarande finns för stora skillnader mellan islam och kristendom för att man i praktiken skall kunna placera det kritiskt-konstruktiva studiet av båda religionerna inom samma snäva ram. Då riskerar nämligen islamforskningen att slukas av kristendomsstudiet — en ny kunskapslucka uppstår.

Objekten för både islamologi och kristendomsstudium är emellertid att betrakta som sociala konstruktioner i förändring. Det är sålunda den kritiska religionsvetenskapens uppgift att vara beredd på att den objektiva situationen förändras, om uttrycket tillåts, och att detta skapar nya villkor för religionsvetenskapen, villkor som den måste anpassa sig till. Väsentligt i dagens sammanhang är att man gör upp med de okritiska hållningar som förhindrar att religionsvetenskapen kan omorganiseras sig själv när de samhälleliga villkoren förändras. Bland dessa okritiska hållningar finns bland annat uppfattningen att det är möjligt att helt skilja mellan en objektivt intresselös och en subjektivt ideologisk religionsvetenskap. Denna uppfattning är i mina ögon en falsk tro därför att jag menar att de objektiva förhållandena ständigt förändras och att religionsvetenskapen själv är en viktig aktör i denna förändringsprocess. Religionsvetenskapen har en social identitet och kan därför aldrig helt isoleras från sin omgivning.

Det sista resonemanget leder säkert en och annan läsare till misstanken att jag företräder någon form av likgiltig relativism. Men jag tror



det vore att dra en förhastad slutsats. Ingen kan väl förneka att religionsvetenskapen måste förändras med ett förändrat religiöst landskap. Den kritiska hållning jag vill plädera för uttöms inte av en hyperkritisk idé om att allt flyter, den vill understryka vikten av att kunna hantera förändringsprocesser på ett sätt som gör att verksamheten fortsätter att vara en medveten *kritisk* religionsvetenskap. Därför finner jag det också rimligt att här framställa en sorts konstant, som alltid måste ledsaga religionsvetenskapen om den genom sina förändringsprocesser skall kunna fortsätta att kallas kritisk religionsvetenskap. Konstanten är *religionskritiken*.

Problemet med dagens religionsvetenskap, så som det skisserades i de första teserna, är att den riskerar att upphöra att vara religionskritisk. Företrädare för den objektivistiska och teologifientliga grenen riskerar detta genom sin rädsla för att bli betraktade som subjektiva och intressestyrda; som språkrör för en religiös grupp. Företrädare för teologerna riskerar att bli okritiska genom att ta den kristna trons giltighet för given och arbeta med exempel på kristen tro som om de vore evigt givna och oföränderliga objekt.

Detta krav, att religionsvetenskapen måste vara religionskritisk, får nu emellertid inte uppfattas som att den måste vara religionsfientlig. Tyvärr uppfattas religionskritiken ofta på detta sätt, vilket är underligt med tanke på att vetenskapen just är en kritisk verksamhet och att religionsvetenskap i analogi med andra vetenskaper måste bestå i en helt och hållet kritisk granskning av sina objekt.

För tydlighetens skull bör det dock sägas att det framförallt är en viss form av religionskritik som riskerar att försvinna i dagens arbetsdelning (den oheliga allians som uppenbarligen råder mellan de fientliga lägren), nämligen den filosofiska religionskritiken som bedömer värdet av innehållet i religiösa fenomen och som är helt väsentlig för den syntetiska uppgiften. Tillämpning av historisk-kritisk metod, filologisk metod, antropologisk metod, sociologisk metod (för att ta några exempel) är också att betrakta som former av religionskritik, men den religionskritiska identiteten blir inte fullödlig förrän den filosofiska formen av religionskritik integreras med religionsstudiet. Med detta menar jag naturligtvis inte att alla måste vara lika skickliga

på alla former av religionskritik. Det centrala är att det inom alla subdiscipliner måste finnas utrymme och acceptans också för den filosofiska religionskritiken, liksom för de andra formerna av religionskritik.

## VI.

**Den nutida traderingen av den svenska religionskritiken — «tro och vetande-debatten» och den så kallade Hedeniusdebatten — är i väsentliga stycken en tradering av en förlegad problembild som idag distraherar snarare än skapar förutsättningar för kritiskt tänkande kring religion.**

Så, vilket är mitt recept? Att ännu en gång inventera Hedeniusdebatten och dess religions- och teologikritiska påståenden? Nej! Det vore verkligen inte fruktbart. Hedeniusdebatten är historiskt och vetenskapligt sett lokaliserad i en tid då religionskritiken grovt talat urartade till att granska om religiösa påståenden var «vetenskapligt» hållbara eller inte. Detta «kategorimisstag» har sedan dess kommit att prägla den svenska religionskritiken, som därför framstår som mer eller mindre förlegad i sina försök att slutgiltigt vederlägga religiösa trosuppfattningar. Något provocerande, men långt ifrån nydanande, skulle man kunna hävda att religiösa påståenden faktiskt inte är vetenskapliga påståenden, och att de inte behöver leva upp till vetenskapliga krav för att de skall kunna vara rimliga religiösa påståenden.

Den problembild som vidhäftar den svenska filosofiska religionskritiken är alltså en helt annan än dagens, där det i första hand handlar om att finna vägar för att åter kunna diskutera mångfacetterade begreppet religion på ett sätt som inte bara skyggar för religionens och den religiösa människans «subjektiva djup». Om vi idag kan tala om en skillnad mellan modernt och postmodernt finns det skäl att hävda att Hedenius moderna problembild illustrerar hur förvirrad religionen är och hur mycket klarare och mer effektivt man kan hantera verkligheten om man lämnar denna förvirring. Dagens postmoderna problembild är tvärtom sådan att själva verkligheten tycks förvirrad och religionen istället förefaller vara ett bland många alternativ för

att skapa ordning, vilket i sin tur kräver kritisk prövning av dess förmåga att verkligen klara denna uppgift.

Jag har i annat sammanhang kritiserat den «tro och vetande-debatt» som nu och då poppar upp i dagspress och andra medier. Jag har hävdad att debatter kring typiska religionskritiska frågor (som frågan om Guds existens) idag fungerar som en sorts intellektuell distraktion snarare än som sunda uttryck för kritiskt tänkande. De blir «roliga» frågor som vi kan sysselsätta oss med i en lite smålustig «pennfajt» på de konservativa kultursidorna, men hindrar oss från att ta itu med den enormt angelägna — men svåra och ansträngande — uppgiften, att finna vägar för en adekvat religionskritik för vår tid, som *samtidigt* vägar se det religiöst normala och det religiöst onormala bakom händelser som den i Knutby. Men framförallt: den ständigt rekapitulerade hedeniusdebatten distraherar och hindrar allmänheten från att kräva religionsvetenskapen att den verkligen tar sig an de svåra kritiska uppgifter som är av yttersta vikt för den goda samhällsutvecklingen.

## VII.

**Den traditionella svenska religionskritiken har ett väsentligt innehåll som inte får förloras ur sikte när man med rätta utforskar nya problembilder.**

Min kritik av hedeniusdebatten kan naturligtvis läsas som en kritik mot hela dess innehåll, gestalt och funktion. I viss mån tycker jag en sådan kritik är befogad med tanke på den osympatiska ton och den mästrande intolerans som hela debatten andades. Det är emellertid viktigt att omedelbart nyansera kritiken. Det finns i Hedenius, såväl som i andras religionskritik, ett väsentligt innehåll som man inte bör förkasta i samma andetag som man förkastar den problembild och de syften som kritiken var förbunden med på 1950-talet.

Hedenius diskussion om den intellektuella moralen har fortfarande en relevans genom att den sätter fokus på hur en livsåskådning hänger samman i sina delar, hur personliga uppfattningar och ställningstaganden kan brytas mot varandra för att successivt bilda en mer koherent

och hållbar ram för hur vi tolkar verkligheten. Den intellektuella moralen handlar inte om något annat än det faktum att vårt subjektiva tänkande, på det personliga planet såväl som på det vetenskapliga, också har en offentlig dimension som gör att vi inte alltid kan försvara våra personliga åsikter med hänvisning till vår frihet att tycka som vi vill.

Samhällets hårda behandling av främlingsfientliga och nazistiska åskådningar är ett extremt exempel som visar att åsiktsfrihet inte är en totalt subjektiv frihet att tycka och tänka på ett sätt som står i strid med vissa givna och offentligt accepterade värderingar. Så snart en personlig åsikt tar sig någon som helst form av offentligt uttryck är den en del i en demokratisk offentlighet med vissa moraliska förpliktelser som bland annat ställs upp av generella argumentationsregler och demokratiska principer.

En av Hedenius ambitioner tycks ha varit att förmå kristna människor att se att deras trosföreställningar inte kunde offentliggöras utan att det också skulle innebära ett brott mot den intellektuella moralen (motsägelselagen, vissa humanistiska ideal etc.). Många av Hedenius invändningar mot kristen tro står sig fortfarande och det finns ingen anledning att förneka att religiösa människor fortfarande uppenbarligen förbryter sig mot den intellektuella moralen i sin personliga tros namn. Hedenius ambition hade inte alls varit problematisk om den inte förutsatt en allt för ensidig bild av den intellektuella moralens principer, baserad på en alltför okomplicerad verklighetsbild — en «lycklig filosofi», för att relatera till en bok av teologen Ola Sigurdson.

Det religionskritiska innehållet och den intellektuella moralens krav måste som sagt bibehållas i den nutida religionsvetenskapen. Med detta menar jag att religionsvetenskapen trots sina vidgade vyer måste våga ta ställning i kontroversiella religiösa frågor och vara beredd att debattera konsekvenserna av religiösa ställningstaganden och handlingsmönster. Mot bakgrund av vad jag ovan sagt om den förändrade problembilden kommer denna religionskritik inte att gestalta sig i lika entydiga termer som den gjorde på 1950-talet, men den kommer inte desto mindre att beröra frågan om det verkligen är rimligt att tro och tänka på det ena eller det andra sättet.

Jag sade tidigare att den svenska religionskritiken ofta begått ett kategorimisstag när den bedömt religiösa utsagors vetenskapliga hållbarhet. Det står jag fast vid, men det får då absolut inte tolkas som att religiösa utsagor skall betraktas som immuna mot vetenskaplig kritik eller filosofisk granskning. En av de verkligt avgörande skillnaderna mellan en fruktbar nutida religionskritik (i den filosofiska betydelsen) och den äldre svenska religionskritiken är att den förra också måste vara beredd att redogöra för det relativa och problematiska i sina egna utgångspunkter, som i viss (men naturligtvis inte total) likhet med de religiösa åskådningarna också är kontroversiella och underkastade den intellektuella moralen. Detta utesluter inte en hård granskning av religiösa påståenden och uppfattningar, men det relativiserar alla omdömen och skapar utrymme för en mer avancerad debatt, i linje med dagens komplicerade bild av samhället, kulturen och framtiden.

Många religiösa påståenden konkurrerar emellertid med — eller har konsekvenser som utmanar — vetenskapliga påståenden. Religiösa människor hamnar inte sällan i debatter om ting som rimligen också rör vår vetenskapliga förståelse av verkligheten. Detta var fallet på Hedenius tid och det är fallet idag. Det gäller inte bara i relation till kristna trosåskådningar utan är en debatt som uppstår i de flesta religiösa åskådningar. Är man i dessa fall inte berättigad att verkligen betrakta de religiösa påståendena som jämförbara med vetenskapliga påståenden och döma ut dem om de inte är möjliga att harmoniera med det aktuella vetenskapliga synsättet? Naturligtvis! I en kritisk religionsvetenskap måste man våga ta ställning för den vetenskapliga verklighetsbeskrivningen och försvara den mot försök att undergräva densamma. Anledningen till detta är inte att vetenskapen alltid har rätt utan att vetenskapen är den kritiska tradition som religionsvetaren (i sin egenskap av religionsvetenskapare) lever i och av. Religionsvetenskapen är och måste förbli vetenskaplig i detta avseende.

Detta för oss emellertid tillbaka till det som nyss hävdades: försvaret av vetenskapen är i abstrakt mening en del av den religionsvetenskapliga religionskritiken, men konkret talat är det mer eller mindre omöjligt att säga vad som

verkligen är den vetenskapliga uppfattningen och det är därför inte möjligt (och definitivt inte fruktbart) att föra den religionskritiska debatten i en anda som framhåller vetenskapens verklighetsbild som ett enhetligt och sammanhängande alternativ till andra verklighetsbilder. Att göra vetenskapen till en perfekt religion är inte bara något som känns som en förlegad modernistisk vision, för en religionsvetare måste en sådan vision också framstå som naiv och farlig eftersom man vid en vetenskaplig granskning av religion snart upptäcker att den fyller en rad andra behov och funktioner än vad som rimligen kan förväntas av vetenskapen.

Religionskritiken förlöjligar sig själv när den gör sig själv till absolut måttstock för religionen, men detta är ingen anledning till att förkasta den filosofiska religionskritik som söker avslöja dunkla aspekter av religiös tro.

## VIII.

**Den svenska religionskritiken har i många religionsvetenskapliga sammanhang förvandlats och förvanskats på ett sätt som förhindrar framväxten av en kritisk religionsvetenskap.**

Ett sätt att bryta mot den intellektuella moralen eller åtminstone att riskera problematiska konsekvenser som kan leda till sådana brott har ofta begåtts inom religionsvetenskapen, av själva vetenskaplighetens försvarare. När Axel Gyllenkrok på 1960-talet försökte reformera dogmatikstudiet i Uppsala så att det skulle hamna i fas med den kraftiga våg av religionskritik som breddade ut sig skedde en subtil övergång från religionskritik till religionsindifferens. Istället för att förorda en diskussion av kristen tro där man granskade och utmanade innehållet fördes idén fram att man skulle exkludera de filosofiskt-kritiska och teologiskt-konstruktiva uppgifterna från religionsvetenskapen.

Strategin möter dock inte Hedenius huvudbudskap. Att inskränka sig till beskrivning är inte att bemöta den kritik som säger att kristen tro är förlegad eller i behov av kraftiga revideringar. Det är istället att säga att religionsvetenskapen står handfallen inför frågor som rör religionens irrelevans och relevans, problem och

möjligheter, samhällsfara och samhällsnytta etc. Konsekvensen blir att religionsvetaren måste acceptera att hans eller hennes egen deskriptiva verksamhet inte berör den individuella religiositeten eller den religiösa gruppens åskådningar. Istället införs en drastisk klyvning inom själva religionsvetaren; det man säger i deskriptivt vetenskaplig anda har ingen naturlig kontakt med vad man själv tror och tänker.

Denna klyvning blev en möjlig flyktväg för många teologer som kände sig drabbade av Hedenius kritik. Därför kom det också att utvecklas en anda av sådan klyvning inom själva religionsvetenskapen. Gyllenkrok är bara ett exempel (dock ett bra sådant eftersom han verkade i ett ämne som tidigare hade uppgiften att direkt delta i debatten om hur kyrkan skall tolka sin egen lära). Klyvningen resulterade i att religiösa åsikter som i det breda samhället uppfattades som oerhört problematiska mycket väl kunde finnas representerade bland de mest framstående religionsforskarna. De djupa aspekterna av den filosofiska självkritiken tystnade när de historiska metoderna fick framgång på de andra metodernas bekostnad.

Den intellektuella moralen var dock inte bortglömd i det stora vetenskapssamhället. Få religionsvetare — i sin egenskap av religionsvetenskapare — framförde några normativa religiösa uppfattningar som kunde anklagas för irrationalism. Men en sektoriserad intellektuell moral, som inte rör religionsvetarens hela åskådning, är knappast värd namnet och därför kan man säga att klyvningen resulterade i ett moraliskt haveri, där religionsvetenskapen aldrig tilläts utmana forskarens egen uppfattning. Forskarens egna uppfattningar fick aldrig möjlighet att vara verksamma i den konstruktiva problemformuleringen (något som *de facto* är oerhört grundläggande, åtminstone för alla ideografiska vetenskaper, d.v.s. bland annat alla humanvetenskaper).

Istället kom en ideologi att traderas mer eller mindre omedvetet. De gamla «objekten» (som kristen tro, bibeltexter, den kristna kyrkans historia, de klassiska religionshistoriska ämnesinriktningarna etc.) tilläts fortsätta att ha en dominerande roll fastän det egentligen inte fanns några andra än rena traditionsargument för dessa val av objekt. En religionsvetenskap i moraliskt

haveri har inte någon möjlighet att genomskåda sina egna ideologiska grundvalar; den blir istället reaktionär. Därigenom grundlades sakta men säkert en idé om det naturliga i att en modern religionsvetenskap inte har något att tillägga i debatten om hur man nu bör tro och tänka i det samtida samhället. Utvecklingen resulterade i en defensiv attityd som idag bidrar till den djupa klyvning av hela fältet som diskuterades i de första teserna.

Med denna analys har vi nått fram till en delvis annorlunda bild av klyvningen av fältet än den som gavs i början. Om det finns någon sanning i min tillspetsade beskrivning skulle man kunna säga att exempelvis islamologi utgör ett mycket gott exempel på hur religionsvetenskapen trots sina inre reaktionära krafter lyckas anpassa sig till en ny situation. Det klassiska religionshistorieämnet har i hög grad varit indraget i den problematiska klyvning mellan objektiv religionsvetenskap och religiös tro som jag nu har relaterat till exemplet Gyllenkrok. Därmed har det inom religionsvetenskapen uppstått en klyvning mellan de som på delvis nya premisser vill ta sig an nya områden och de som menar att fältet har en bestämd metodologi som åtminstone delvis bestämmer vilka objekt som är adekvata. När jag ovan (under tes VI) efterfrågade en historisk fördjupning av islamologin skulle det inte tolkas som om den klassiska religionshistorien har alla svaren på den nyare islamologins frågor. Den nyare islamologin har naturligtvis många metodologiska förtjänster som gör att den med rätta kan stå kritisk till den «gamla» religionsvetenskapens «kristna» historia.

Det subtila i hela denna problematik är att det finns flera klyvningar att ta hänsyn till. Jag tror mig inte alls om att kunna reda ut alla trådar här, men kanske skulle man kunna säga att den nyare islamologin lever med en rädsla för det teologiska tänkandet som grundar sig på att teologi så ofta har förknippats med de dominerande kristendomsformerna. Detta är förståeligt, men det är synd att man därmed anammar ett klyvningsideal som möjligen inte är lika filosofiskt genomfört som exempelvis hos Gyllenkrok men som inte desto mindre härbärgerar den irrationalism som innebär att man som islamolog inte själv tvingas konfronteras med objektet för sina

studier, och att man därför inte heller blir förmögen att med sin vetenskapliga kompetens delta i den konstruktiva samhällsdebatt där man själv har en given plats.

Den nyare islamologin behöver därför ägnas större intresse från flera delar av det religionsvetenskapliga fältet. Detta av två anledningar, dels för att det tycks vara ett exempel på hur religionsvetenskapen förmår förnya sig själv mot alla odds, dels för att det i sin något utsatta belägenhet måste ges aktiv möjlighet att knyta fler kontakter och inventera den mångfald av metoder som finns på det religionsvetenskapliga fältet. Om så inte sker kommer islamologin att marginaliseras och bli en religionsvetenskap som har ett väsentligt innehåll men inga vettiga former. En sådan marginalisering är enligt mitt resonemang ovan ett hot mot hela religionsvetenskapen — alltså inte bara mot islamologin.

Det faktum att religionsvetenskapen totalt sett härbärgerar ett reaktionärt drag av det slag jag beskrev ovan betyder inte att det inte har skett olika skiftningar under åren. I dagens diskussion om kristen trosåskådning i ämnena systematisk teologi och tros- och livsåskådningsvetenskap finns inte särskilt mycket kvar av det klyvningsideal som Gyllenkrok ordinerade för studiet av kristen trosåskådning. Problemet med denna utveckling i den kristna trosåskådningen är emellertid att det inte på ett tillräckligt sätt formulerats alternativa religiösa eller kristendomskritiska syften för teologin. Ämnena borde i vidaste mening karaktäriseras som teologiska studier snarare än som studier i kristen tro och teologi, men det måste tydligt sägas att så inte är fallet idag. Ett visst inflöde har skett genom den empiriska livsåskådningsforskningen där ickekristna livsåskådningar fått ett utrymme, men huvudproblemet ligger i det faktum att islamologin i praktiken inte har betraktas som en intressant teologisk samtalspartner (och kanske inte heller själv uppfattar sig som en sådan). Dessutom har utvecklingar i denna riktning de institutionaliserade formerna mot sig, vilket jag tidigare påpekat.

Den svenska religionskritikens förvandling till klyvning mellan religionsvetenskap och tro har inneburit mycket svåra bakslag för möjligheten att skapa en religionsvetenskap som i djupaste mening arbetar kritiskt. Bilden är inte enty-

dig och det finns inget enskilt ämne och ingen enskild inriktning som bär skulden för problemet. Olika inriktningar kan bidra med olika perspektiv på en förnyad teori om det religionsvetenskapliga fältet. Vad som står klart är emellertid att striden mellan religionsvetare och teologer är oerhört besvärande, meningslös, blind och destruktiv och att den är frukten av en förvanskade idéer om vad seriös religionskritik är.

## IX.

**Genom mer kvalificerad offentlig debatt borde religionsvetare försöka att sträva efter att medvetandegöra samhället om behovet av att bryta ner de samhälleligt destruktiva gränser som upprätthålls inom religionsvetenskapen, gränser som härstammar från förlegade åskådningar och som gör religionsvetenskapen okritisk.**

Om det jag nu talat kan kallas religionsvetenskapens kris eller inte låter jag vara osagt, men det är åtminstone ett tecken på stora och omfattande problem när en av landets två teologiska fakulteter tycks föredra skyttegravsrig framför en konstruktiv vetenskaplig debatt om frågor av den typ jag aktualiserat. Ytterst sett handlar det om religionsvetenskapens trovärdighet och möjlighet att vara med och bidra till att höja bildningsnivån på religionens eftersatta område.

Vetenskapen tar alltid del i samhällsdebatten. Om inte religionsvetenskapen själv bidrar med konstruktiv forskning som syftar till att fördjupa den kritiska förståelsen av religion i vår tid kommer andra att göra det — med vetenskapliga anspråk. Frågan är då om de verkligen har den önskvärda kritiska kunskapen på religionens område. Svaret torde vara negativt, men det är uppenbart att inte heller religionsvetenskapen kommer att kunna bidra med sådan kunskap och kompetens om den inte söker en gemensam plattform där olika grenar kan mötas och diskutera likheter och olikheter, gemensamma uppgifter och en sund arbetsdelning.

När man talar om samhällsnytta kommer dock många problematiska faktorer in i bilden. Religionsvetenskapen bör naturligtvis inte definieras som stående i direkt tjänst hos någon religiös intressent. Man kan utan vidare utbilda

präster och pastorer till kyrklig tjänst, men sådan utbildning måste i vetenskapligt hänseende ske på premisser som sätts upp av akademien, inte av kyrkorna. I debatter, exempelvis om kristendom, islam och «västerländska» värderingar, måste religionsvetaren bidra med kompetent vägledning, men man måste också överlåta åt andra att ta slutgiltig ställning i olika frågor. Det samhällsupdrag man kan skönja är framförallt en bildningsfråga: hur får man den samtida debatten att lyfta sig från den naivism som ofta kommer till ytan när man närmar sig religiösa problem?

Det vore naturligtvis också helt förödande om den konstruktiva och normativa ambitionen som jag totalt sett menar måste karaktärisera det religionsvetenskapliga fältet slog över i en hyperdifferentierad religionsvetenskap med olika ämnen som i princip representerade en mängd olika religiösa särintressen. Att det skulle kunna bli så är i och för sig ingen orealistisk tanke. Det som idag gör att vi inte behöver brottas mer med den typen av problem är förmodligen den brist på integration som finns i samhället i stort och därför också i akademien.

Inte särskilt många islamologer i vårt land är muslimer, samtidigt finns det få «teologer», alltså religionsvetare som företrädesvis sysslar med kristen teologi, som själv kan tänka sig att beteckna sig som icke-kristna. Situationen kan grovt skisseras som följer: icke-kristna eller agnostiska religionsvetare kallar sig helt enkelt inte teologer, och de sysslar mycket sällan med kristen trosåskådning. En rad icke-muslimska religionsvetare sysslar däremot med islam och muslimsk tro, under etiketten islamologi. Dessa asymmetrier är både självklara och problematiska. Det är fullständigt okontroversiellt att svenska vetenskapspersoner sysslar med fenomen i andra kulturer än den egna, men det är problematiskt att fördelningen mellan inriktningar är så utstuderad som den är inom den svenska religionsvetenskapen.

Genom att samhället, kulturen och religionen förändras kommer successivt också de kristna grundpremissor som speglas i denna fördelning att förändras. Förändringsprocessen kommer inte att vara smärtfri och den måste hanteras på ett sätt som gör att man inte går från en situation där kristendomen har en grundläggande ställ-

ning till en situation där kristendomen från början döms ut som något helt inadekvat. Om man skulle gå från den nutida religionsvetenskapen mot en total segregering där olika fält representerades av olika konfessioner skulle allt vara förloret.

Det väsentliga är att motivera en utveckling där de nuvarande ämnesgränserna finns kvar i termer av metodologiska inriktningar (historiskt, filosofiskt, sociologiskt studium för att ta tre exempel), men där det religiösa innehållet inom ämnena blandades upp, så att kyrkohistoria och religionshistoria inte uppfattades som principiellt olika ämnen och filosofiskt-kristisk islamologi i vissa avseenden kunde betraktas som principiellt förbunden med systematisk teologi — ett ämne vars grundläggande perspektiv skulle berikas mycket genom diskussion av begreppet «komparativ teologi». I det sammanhanget är oxfordteologen Keith Wards stora komparativa projekt ett mycket intressant exempel.

För att denna innehållsblandning skall kunna bli verklig måste en medvetenhet odlas på flera nivåer. För det första måste den konstruktiva debatten väckas och leda till att det erbjudas forskningsresurser för fördjupade studier av vetenskapsteoretiska problem och interdisciplinära målsättningar. För det andra måste makthavarna få upp ögonen för religionsvetenskapens stora värde för en nyanserad och demokratisk samhällsutveckling. Därför är den konstruktivt syftande religionsvetenskapliga debatten mycket viktig att föra i många olika sammanhang.

Jag tycker det är värt att upprepa att kulturen idag på många sätt ignorerar religionen som ett seriöst problemfält, med konsekvensen att det blir ett område som immuniseras och som inte blir möjligt att diskutera och debattera på ett konstruktivt sätt. Teologer och religionsvetare bidrar till detta genom att endast debattera favoritämnen (något som blivit synligt i alla de stora religionsdebatterna på senare tid: trosmanifest, slöja i skolan, islamism och terrorism, knutbymorden etc.) Detta är en farlig tendens som enligt mitt menande öppnar för återkomsten av en ogenomreflekterad och förtryckande religiositet, både inom kristendom, islam och andra religiösa sammanhang. Inte minst syntes tendenser till sådan religiös problematik i samband med fotoutställningen *Ecce Homo*.

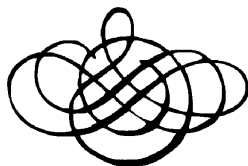
Paradoxen i hela denna problematik är att den «kristna» och/eller «humanistiska», «västerländska» «värdegrunden» både utgör ett reellt problem och en reell möjlighet. Det finns ingen som helst anledning att förneka att det står i den svenska allmänhetens intressen att slå vakt om många av de demokratiska värden som man kan härleda till en tradition som bildats inom ramen för en kristen enhetskultur. Samtidigt kommer värderingarnas begränsningar att bli uppenbara när de realiseras i ett öppet och globaliserat samhälle (där vi exempelvis värnar en generös flykting- och invandringspolitik och syftar till att

skapa samma möjligheter för alla, oavsett bakgrund). Är dessa värden verkligen möjliga att tillämpa fullt ut på «de andra»? Tillåter de en revidering för att möta nya tider?

Religionsvetenskapens möjligheter att vara delaktig i ett positivt och progressivt förvaltande av dessa relativt adekvata värderingar är stora, i alla fall om såväl religionsvetare som samhället i stort får upp ögonen för att många av de problem vi står i (och inför) kräver en levande och konstruktivt syftande debatt kring religion och religionskritik.

### *Summary*

The article presents and discusses nine theses about critical studies of religion in today's Sweden. The first two detect a stifling chasm between the notion of theology and the notion of religious studies. Competing scholarly ideals are said to obscure the critical quality of the field in its totality, with the result that today's public discussions about various «returns of religion» mainly go on without theological participation. Theses three to five underscore the importance of rich methodological plurality in all theological subdisciplines. Today Islam, which is the main example, has to be approached from as many different perspectives as Christianity. At least in a situation in which Islam becomes a «Swedish» religion, islamology must not continue to be an exclusively descriptive and atheological discipline. This does not imply that different religious objects always should be treated in the same way, religious studies and theology must be a pluralistic field of studies, but there are no eternal objects either, which means that the construction of the field of studies is a normative issue in itself. Theses six to eight criticize the bulk of traditional Swedish critique of religion and Christianity. Important and indispensable traits are detected, but the face of the problems has shifted dramatically since the days of Ingemar Hedenius, whose spirit still hovers over the debate. New perspectives are needed to provide the basis for a thoroughly critical study of religion. The last thesis asks for a more profound theological participation in the public debates.



# Det teologiska utbildningsprojektet

## Kommentarer till Martinsons teser

EDGAR ALMÉN

*Edgar Almén är docent i systematisk teologi och universitetslektor i religionsvetenskap vid Linköpings universitet. Han ansvarar där för det religionsvetenskapliga programmet och arbetar även med ett projekt om religionskunskapens och religionsvetenskapens didaktik.*

Mattias Martinsons teser är utmanande och hårt formulerade. Var och en har väl sina mest ömtåliga punkter, men jag har svårt att tro att någon uppskattar att bli beskriven som naiv och del av ett reaktionärt mönster. Och inte blir det bättre av att argumenten är goda och att man känner sig träffad. Det blir lockande att försöka manövrera så att man själv också hamnar på anklagarens sida och slipper stå där (enbart) som försvarare av en sjuk sak, gärna på ett sådant sätt att man själv driver analysen vidare och inbjuder till att genomskåda än mer.

Martinsons tonvikt ligger på vetenskapspolitik och vetenskapsfilosofi. Jag skulle vilja betona utbildningspolitik och utbildningsfilosofi och starta i skolan för att därifrån ställa frågor till vår praxis vid universitet och högskolor. Men mina frågor studsar tillbaka, när jag börjar misstänka att de knappast pekar mot lätteliminerad naivitet eller dunkla motiv utan snarare mot att religionsvetenskapen är en integrerad del av «det moderna projektet» och därmed speglar dess problematik(-er). En «bättre» religionsvetenskap blir i så fall angelägen inte bara för att kunna ge mera konstruktiva bidrag till samhällsdebatten (och våra samhällsbyggen) utan också för att bättre kunna belysa hur «vi» i våra brottningar med och försök att tolka oss själva och varandra är insnärjda i detta «moderna» och dess aporier.

### Skolans undervisning i religionskunskap

Efter ganska många års funderande blir jag ofta väldigt frustrerad över hur lätt många tror sig

kunna beskriva målen för skolans religionsundervisning. Skillnaderna mellan olika länders diskurser kan här vara nog så intressanta, men bakom dem tycker jag mig se ett gemensamt problem. Även de som starkast betonar att undervisningen skall vara «om» religion och inte «i» religion måste medge att de vill att eleven skall vara i ett annat läge efter undervisningen än före. Oftast säger man något i stil med att «kunskap» om «andra» skall öka toleransen och att «kunskap» om «det egna» och om sådant som «andra» gjort till sitt «egna» av eleven skulle kunna användas i ett « eget » livsåskådningsbygge, som man också genom undervisningen får «verktyg» att bearbeta och kvalitativt utveckla på ett «bra» sätt. De flesta brukar på detta sätt vilja «påverka» eleverna inte till en viss åskådning men väl till «tolerans» och «mogen» livsåskådning, ungefär som James W. Fowler verkar tänka sig det.<sup>1</sup>

Detta är oftast tänkt i förhållande till (olika former av) kristen tro och modern västerländsk religionsdebatt med dess «livsåskådningsstraditioner» (inkl. det Martinson kallar «religionskritik»). Men vad innebär det, om jag i klassrummet har en elev, vars föräldrar kommer från en muslimsk miljö i Bosnien, i Turkiet eller i Somalia? Jag skall förstås (1) «hjälpa» också dem till «tolerans» mot dem som är deras «andra». För dem är det kristna och den svenska livsåskådningsituationen åtminstone i vissa avseenden «främmande». Ställer detta, liksom

<sup>1</sup> Jfr Astley, J. & Francis, L. (eds.), *Christian Perspectives on Faith Development*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1992.



skolans mål att «fostra» eleverna in i «vår» «värdegrund», speciella krav på min undervisning, och hur är jag då av mina religionsvetenskapliga studier förberedd för en sådan uppgift? Och jag skall väl (2) erbjuda också dessa elever vidgad kunskap om mångfalden och tolkningsarbetet i deras «egna» traditioner och på olika sätt träna dem så att de kan bearbeta och kvalitativt utveckla sina livsåskådningsbyggen inte bara i konflikt med de traditioner inom vilka de är upp vuxna utan också inom dem och i dialog med dem? Hur är jag förberedd för detta av mina religionsvetenskapliga studier, och finns det över huvud sådan forskning där tolkningsarbetet inom t.ex. islam beskrivs och kritiskt granskas? Och om jag i någon mån skulle lyckas med detta, får jag kanske (3) besök av ett av dessa barns föräldrar som vänligt men bestämt påpekar att de gjort många eftergifter för «det svenska» och är beredda att acceptera mycket, men att de skulle vilja förbehålla sig rätten att för sina egna barn få beskriva vilka «de» är och att de därför inte vill få sina beskrivningar av sin egen tro ifrågasatt av en svensk lärare som inte känner denna «inifrån». Har jag som lärare av mina religionsvetenskapliga studier och av den forskning jag försöker följa fått några verktyg för att ens förstå ett sådant samtal och kunna föra det på ett konstruktivt sätt?

## Skolundervisningens anknytningspunkter i universitetens religionsvetenskap

Mattias Martinson argumenterar för att det finns en djup klyfta mellan dem som vill kalla sig religionsvetare och dem som vill kalla sig teologer (tes I). Mot detta skulle man kunna hävda att vi i Sverige försökt överbrygga denna klyfta genom att bedriva «religionsvetenskap» på ett sätt som på engelska måste uttryckas med ett dubbeluttryck, som «theology and religious studies». Inte desto mindre är denna klyfta i Sverige oftast dåligt genomarbetad, vilket gör att den kan spela oss allvarliga spratt, inte minst i undervisningssammanhang.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Jfr Almén, E., Religionsvetenskap idag. *Svensk kyrkotidning* 2002, s. 222f.

Det religionsvetenskapliga projektet är en del av ett totalprojekt framvuxet i en västerländsk kontext. «Vi» tar det oftast för givet utan att fördjupa oss i för vilka «andra» det skulle kunna vara problematiskt och hur detta projekts historia och inneboende logiker sett ut. I den mån det problematiseras, brukar fokus vara på hur det varit problematiskt i förhållande till (kristet) kyrkliga anspråk och kristna självförståelser, alltså på den «moderna» religionskritiken. Ja, i grunden är det nog så att hela den «moderna» «teologins» historia, åtminstone från Schleiermacher, handlar om hur man försökt förstå kristen tro inom ramen för detta «moderna» totalprojekt framvuxet inom den västerländska kontexten,<sup>3</sup> om, med Anders Jeffners ord, att söka «en utformning av den kristna läran som i vår tid är en trovärdig åskådning»<sup>4</sup> och att skapa en verklig integration inom vår kunskap om verkligheten och våra reaktioner på den värld vi lever i.<sup>5</sup> Men detta diskuteras knappast inom det religionsvetenskapliga projektet.

Inom det religionsvetenskapliga projektet handlar det om att beskriva «religioner». Beskrivningen förutsätter objektivitet, om man så vill «beforskning». Den som beskriver förutsätts se mera och riktigare än den som beskrivs. Den som beskriver tänks vara mindre präglad av fördomar och ha större överblick. Beskrivaren menar sig kunna komma fram till vilka «religioner» som finns och vad som är «typiskt» för dessa religioner. Det som möter oss beskrivs som olika gestaltningar av dessa «(världs-) religioner», mer eller mindre avvikande från det «typiska» för dessa. I de teoretiskt mera medvetna texterna redovisas de religionsteorier och religionsförståelser utifrån vilka beskrivningarna sker,<sup>6</sup> men så är sällan fallet, särskilt sällan i

<sup>3</sup> Jfr Hodgson, P. C. & King, R. H. (eds.), *Christian Theology. An Introduction to its Traditions and Tasks*, Newly Updated Edition, Fortress, Minneapolis MN 1994.

<sup>4</sup> Jeffner, A., *Vägar till teologi*, Skeab 1981, s. 7.

<sup>5</sup> Jeffner, A., *Theology and Integration. Four Essays in Philosophical Theology* (Acta universitatis upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 28), Uppsala 1987, s. 7.

<sup>6</sup> Jfr t.ex. Hjärpe, J., *Islam och traditionen: religion i förändring*. (ABFs internationella verksamhet, serien Omvärldsbildning), Stockholm 2002.

läroböcker. Dessa religionsteorier och religionsförståelser är alltså meningsfulla i det västerländskt präglade «moderna» totalprojektet och, såvitt jag kan se, knappast alls inom det religionsvetenskapliga projektet förmedlade med andra teoretiska sammanhang inom vilka (världs-) religionerna bearbetas «inifrån». Till stor del verkar det religionsvetenskapliga projektet vara upphängt just på denna distinktion mellan betraktarens objektiva «utifrån»-perspektiv och bekännarens subjektiva «inifrån»-perspektiv. Det senares subjektivitet gör det teoretiskt suspekt, samtidigt som samma subjektivitet gör det intressant som uttryck för en «identitet».

Låt oss återvända till klassrumsexemplet. Den religionsvetenskapliga kunskap om islam som jag som lärare kan erbjuda är inte så lätt att ta emot för de muslimska elever jag antydde. Ett som jag ser det fundamentalt problem är att det finns en implicit kritik av dem själva i en beskrivning av dem som präglade av en speciell slags islam. När jag var gymnasielärare, försökte jag göra mina elever uppmärksamma på detta genom att föreslå ett slags avtal med dem:

«Jag ger er del av min kunskap om islam bara om ni lovar att inte använda kunskapen till att ifrågasätta muslimer ni möter genom att säga «Edgar har lärt oss att en muslim gör och tänker så här, men du gör och tänker ju helt annorlunda. Är du verkligen muslim?». Den kunskap om islam ni får av mig får ni bara använda för att ställa bättre frågor och lyssna bättre, när ni möter muslimer.»

Men därmed kom jag ju inte ur problematiken. Ännu mera uppenbart blev detta för mig, när jag såg samma grepp användas i Malawi. Man försökte där i den nya religionsundervisningen i skolorna (fenomenologiskt) beskriva det typiska för de tre religionerna kristendom, islam och «Malawian Traditional Religion». Det typiska för islam gjorde då muslimska föräldrar förtvivalde som vuxit upp i sufiska traditioner där man varit stolta över att islam var mycket mera afrikansk än kristendomen. Och många kristna studenter blev lika förtvivalde, när kristen tro beskrevs som något fenomenologiskt «givet», helt vid sidan av det vågstycke att gestalta kristen tro i den afrikanska kontexten som var deras livsluft och misstänkt likt de europeiskt-koloniala kristendoms-gestaltningarna.<sup>7</sup>

När det gäller de kristna studenterna, tycks det mig uppenbart att de inte bara kände sig felbeskrivna. De protesterade, enligt min uppfattning med rätta, emot att kristen tro beskrevs som något «givet», oberoende av livstydningens vågstycke. Det «moderna» «teologiska» projektet i dess många olika former som t.ex. befrielse-teologi och kontextuell teologi kan ses som försök att öppna kristendomsbeskrivningarna för sådana frågor. Men med den nuvarande arbetsfördelningen inom den svenska (och internationella) religionsvetenskapen tycks det mig som om vi inte finge mycken hjälp att öppna beskrivningarna av t.ex. islam på motsvarande sätt. Resultatet blir väl då att utbildningen implicit försöker tvinga på muslimska ungdomar en förståelse av «det egna» just som något «givet», oberoende av livstydningens vågstycke. Detta skulle ju kunna samspeja med makthavarintressen inom traditionerna och antimodernistisk fundamentalism på katastrofala sätt. Och de ungdomar som ändå finner intellektuella utmaningar och intellektuell stimulans inom «det egna» lockas att tolka detta som traditionsspecifik rationalitet och får inget stöd för att öppna sina «religiösa» traditioner och «integrera» sina olika «världar».

Detta skulle kunna bli bättre, om jag kunde mera om pluralismen också inom islam. Jag skulle kunna erbjuda också muslimer möjligheten att glädjas över rikedomar i de egna traditionerna — och att kritisera «det egna» i lojalitet med «det egna», utan att behöva överge det. Men grundproblemet är nog alltså snarare att «det religionsvetenskapliga projektet» också då tenderar att framställa pluralismen som en mångfald av positioner, inte som en tolkningsgemenskap, där människor använder religiösa traditioner i sina försök att inte bara tolka livet i åskådningar utan också att leva och skapa mening i egna och gemensamma handlingar, i processer där traditionerna nästan ständigt utmanas och förändras och där det inte alltid är så lätt att säga vad som görs «inom» traditionerna och vad som görs «utanför» dem. Inom «det

7 Olausson Jarhall, J., *A Look at Changes in Primary Religious Education in Malawi from a Swedish Perspective*. (Linköping Studies in Religion and Religious Education 3). Linköping 2001.

religionsvetenskapliga projektet» kan man alltså tolka traditionsbearbetningen relativt (västerländskt) «moderna» religionsteorier, men det vore än mera konstruktivt, om man då också tydligt lyckades förmedla mellan den då använda religionsteorin och teorier som mera traditionellt använts inom t.ex. muslimsk «teologi». Jag löser knappast min uppgift som lärare för dem som har andra «egna» traditioner än jag, om jag skapar intrycket att deras «egna» är en statisk position eller, mindre dåligt, en uppsättning statiska positioner, knappast heller om jag framställer deras «egna» som en tolkningsmiljö principiellt oförmögen att ta upp «moderna» problem och på så sätt dela integrations- och livstydningssuppgiften med «oss». Och här är det ju inte heller säkert att det räcker att läsa fler texter av muslimska auktoriteter. Dessa kan ju, liksom många kristna teologer, tycka sig ha skäl att försöka värja sig mot «det moderna». Dessutom lockas de ju just av «det moderna» att positionera sig, att tolka islam i identitetstermer och att därmed dölja tolkningsarbetet och negligera integrationsuppgiften.

## Teologiska och religionsvetenskapliga utbildningsprojekt

Svensk teologisk utbildning har från mitten på 1800-talet och åtminstone fram till RUMO-reformen varit präglad av Schleiermachers utbildningsvision. I mångas tankevärld regerar den kanske fortfarande. Om den har ersatts, är det väl snarare av ett tomrum än av en ny vision.

Schleiermachers vision var ett försök att motivera teologins plats inom det «moderna» Humboldt-universitetet.<sup>8</sup> Teologin sågs som en yrkesutbildning (som staten behövde), där teoretiskt vetande av samma slag som inom filosofisk fakultet (filologisk exegetik, historisk teologi och filosofisk-systematisk teologi) inhämtades, utvecklades och i praktisk teologi applicerades på yrkesuppgiften. Teologi blev här en del av det «moderna» utbildningsprojekt, där vetande utvecklades genom fri forskning vid universite-

ten och spreds genom läroverk och senare seminarier-folkskolor till hela folket, som därigenom kunde ersätta fördomar och efterblivenhet med upplysning och kunskap, och där samma typ av kunskap lades till grund för yrkesutbildningar. Teologin byggdes analogt med andra professions- och yrkesutbildningar med forskningsanknuten teoretisk utbildning följt av en applicerande praktisk utbildning. Den utbildningsadministrativa fördelen med visionen var att fakultetens discipliner alla behövdes för helheten, och att man kunde bygga in progression i utbildningen genom att disciplinerna förutsatte varandra inte ömsesidigt hur som helst utan i en bestämd progression. Det blev logiskt att forma en ämbetsexamen, där varje student skulle läsa alla fakultetens ämnen och utbildningsplanen fastställdes genom beslut om vilka professorer som skulle finnas.

Det här «moderna» utbildningsprojektet är väl fortfarande fundamentalt för universitetspolitik och –retorik. Näde den högskoleutbildning som inte kan övertyga studenter och omgivning om sin forskningsanknytning! Statsmakterna ser och använder lärarutbildningen som sitt styrmedel för den skola som kommunaliserats. Etc, etc. Men teoretiskt börjar väl tilltron till den enkelriktade applikationen av teori till praxis att ifrågasättas. Och för teologin specifikt blir det naturligtvis inte lätt på 1900-talet att förena en allt mera påtaglig pluralism i samhället med den syn på förhållandet mellan stat och kyrka som förutsattes i Schleiermachers argumentering för statens behov av en professionsutbildning av dess «kyrkoledning».

I och med RUMO-reformen ändras tanke-ramarna för utbildningen på fundamentala punkter. Svenska kyrkan är nu ett av de «samfund» som ses som avnämare tillsammans med skolan och andra yrken där man «arbetar med mänskliga kontakter och människovård». Applikationstermerna ersätts av måltermer som humanisering och problemmedvetenhet, där uppgiften blir «att identifiera och lösa problem och i samband därmed aktivt reflektera över värderingar och attityder och deras roll i sammanhanget».<sup>9</sup> Disciplinerna blev fem ämnesområden, och stu-

<sup>8</sup> Farley, E., *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, repr. Eugene OR, Wipf and Stock (1994) 2001.

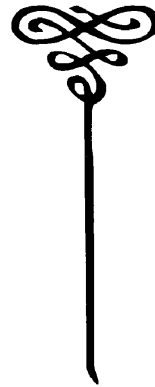
<sup>9</sup> *Religionsvetenskaplig utbildning* (UKÄ:s skriftserie 13, 1971), s. 28–34, citaten från s. 30 och 28.

denterna fick stor valfrihet att profilera sina utbildningar. Den sammanhängande syn på utbildningen som bl.a. tog sig uttryck i en avslutande tematermin, blev dock snabbt ett erbjudande bland andra. Disciplinerna har fortsatt att vara starka krafter men nu i stor utsträckning utan en sammanhållande ram. De ramar som nu finns på de allt flera utbildningsorterna är i olika hög grad utbyggda stöd för studenternas eget ansvarstagande för sammanhang i den egna utbildningen och de ramar som Svenska kyrkan erbjuder för sina prästkandidater.

På 1960- och 1970-talen fördes debatten i termer av allmänt religionsvetenskapliga ämnen och på kristendomsforskning inriktade ämnen.<sup>10</sup> I förhållande till denna debatt, menar jag att det resonemang jag fört pekar på att problemet bör formuleras om. «Det religionsvetenskapliga projektet» präglar inte bara «allmänt religionsvetenskapliga ämnen» utan spelar stor roll också inom «kristendomsforskningen». Den andra polen bör snarare uttryckas som studiet av hur religiösa traditioner används och kan användas som livs-tydningsinstrument av individer och gemenskaper, Detta studeras (kanske alltför begränsat och fantasilöst) inom «kristendomsforskningen», och det är synnerligen angeläget att det också studeras i förhållande till andra religiösa traditioner, alldeles särskilt islam. Men än mera angeläget är att detta sker i ett samspel med «det religionsvetenskapliga projektet» så att vi och våra studenter utvecklar våra verktyg att tyda och leva i en pluralistisk situation, där vi alla brottas med det «moderna» projektets löften, krav — och aporier.

Själv är jag övertygad om att religionsvetenskapen då, liksom också t.ex. lärarutbildningen, i denna nyorientering måste ompröva bakomliggande föreställningar om utbildning och deras bilder av samspelet mellan teori och praxis. Mycket sådant arbete har t.ex. skett inom amerikanska teologiska utbildningar<sup>11</sup>. Särskilt utmanande tycks mig Don S Brownings beskrivning

av hur teologisk utbildning skulle kunna bedrivas och vilka roller och utmaningar traditionella och nya religionsvetenskapliga discipliner då skulle få ta sig an<sup>12</sup>. Det är intressant att Browning släppts in i Svenska kyrkans reflektion över sina utbildningsbehov<sup>13</sup>. De teologiska fakulteterna och de religionsvetenskapliga institutionerna borde också försöka nyformulera sina utbildningsprojekt när den «moderna» identitetsproblematiken skall bearbetas i en uppenbart pluralistisk situation. Den nya forskarskolan «Identitet och pluralism» vid Institutionen för religion och kultur vid Linköpings universitet skulle kunna vara en miljö för sådan reflektion.



<sup>10</sup> Se den i not 9 anförda rapporten s. 16–18 och t.ex. lundafakultetens remissvar 1972-03-09 § 31 med yttrande Dnr 25220/71 G19

<sup>11</sup> Kelsey, D. H., *Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1993.

<sup>12</sup> Browning, D. S., *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Fortress, Minneapolis MN (1991) 1996, särskilt s. 72-74.

<sup>13</sup> Carlsson, L.-G., «Professioner, pedagogisk teologi och prästutbildning» i Carlsson, L.-G. m. fl., *Prästutbildning i förändring. En utredning om Svenska kyrkans prästutbildning* (Tro & Tanke 2001:8), Uppsala 2001, s. 105–189, särskilt s. 167f.

# Religionshistoria —

## i spänningsfältet mellan teologiska och antiteologiska forskningsideal

GABRIELLA GUSTAFSSON

*Gabriella Gustafsson är teologie doktor och lektor i religionshistoria vid Uppsala Universitet. Hennes forskning är främst inriktad på den klassiska antikens religioner, teoribildning kring myter, samt förhållandet mellan myt och historieskrivning.*

Religionshistoria i Sverige uppstod som en hjälpdisciplin till teologin. En sådan etikettering av ämnet kan knappast betraktas som rimlig idag, även om vi religionshistoriker inte sällan är angelägna om att betona att andra religionsvetenskapliga ämnen verkligen behöver våra perspektiv, frågeställningar och sakkunskaper. Religionshistoria står tveklöst på egna ben, och den specifika religionskompetensen fyller också en funktion i ett vidare human och samhällsvetenskapligt sammanhang, där vi antas kunna yttra oss kompetent om religion i allmänhet och ickekristna religiösa traditioner i synnerhet. Men en del av ämnets identitet bygger alltså fortfarande på vad det kan bidra med till teologiska discipliner. Samtidigt bör påpekas att religionshistorien inte enbart är en forskningsdisciplin framväxt som teologisk hjälpdisciplin. Dess direkta akademiska upphov i Sverige var av denna karaktär, men i en vidare internationell kontext hör ämnets forskningshistoria i viktiga avseenden hemma inom icketeologisk antropologi, filologi och arkeologi. Även svensk religionshistoria har därför delvis färgats av sådana antiteologiska ideal som emellanåt präglade externa hjälpdiscipliner. Här finns alltså en inre spänning i ämnets identitet och i dess relationer med andra forskningsfält, en spänning som dock absolut inte är enbart negativ. I det följande kommer jag att knyta an till några av de punkter i Mattias Martinsons «Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige» som på olika sätt berör religionshistoriens roll i religionsvetenskaplig samverkan, dialog och debatt. Jag går inte igenom tes för tes, utan tar fasta på mina egna läsningar av ett par av de teman som Martinson tar upp i sin text.

Betydelsen av interdisciplinär samverkan och dialog kan betonas utifrån olika perspektiv. Ett sådant gäller den religionsvetenskapliga sakkunskapens roll i allmänna debatter. «Religion» som forskningsfält är ju lite speciellt i jämförelse med många andra expertområden. Om en journalist vill konsultera en expert på cancer vänder han eller hon sig till en medicinare, företrädesvis en cancerspecialist. Behöver man ett expertutlåtande om börsfluktuationer kontakter man en nationalekonom. Naturligtvis kan de frågeställningar man vill besvara i sådana fall ha en karaktär som motiverar att man kontakter exempelvis en psykolog eller kemist i cancerfrågor, eller en statsvetare eller rentav sociolog när det gäller börsfluktuationer. Men när frågan är formulerad, vet man i alla fall vanligen vilken typ av expert man ska fråga, och man vet vad cancer eller aktiemarknaden är. Men vem ska man anlita i frågor om «religion»? Vad är religion egentligen, och hur vet man att det är just ett religiöst fenomen som man har framför sig? Definitionsfrågorna är inte alltid helt enkla för oss religionsvetare, men det finns ändå vissa företeelser i omvärlden som exempelvis journalister och debattörer uppfattar som «religion». Många av dessa överensstämmer förstås med religionsvetenskapens synsätt, men en del handlar om mångbottnade sammanhang där det krävs komplexa resonemang för att försöka förklara vad som överhuvudtaget är befogat att diskutera som «religion», och vad som bör relateras till helt andra perspektiv eller åtminstone måste kompletteras med sådana. I andra fall kan religionsvetare identifiera religiösa strukturer och fenomen i sammanhang som andra inte omedelbart skulle betrakta som religiösa i konventionell

mening. Våldigt ofta behöver bredare religionsvetenskapliga perspektiv och angreppssätt räknas in. Det är nog sällan möjligt för en enskild religionsvetare att i en allmän debatt eller i tvärvetenskapliga diskussioner själv föra en seriös vetenskapligt grundad diskussion som beaktar alla tänkbara relevanta religionsvetenskapliga perspektiv. Men det är angeläget att vi religionsvetare i sådana sammanhang åtminstone kan se och identifiera de olika vetenskapliga perspektiv som är relevanta och efter behov hänvisa vidare. Problemet kan illustreras med ett par mer konkreta frågor: Vem svarar mest kompetent på frågor som rör politiska processer i Irak, och vem tillfrågas å andra sidan kring politiska processer i Nordirland? Svaret på den första av dessa två frågor, som alltså båda rör politiska processer, blir ofta: religionshistorikern. Varför då, och vad blir effekten av att vissa delar av världspolitiken alltid i media uppfattas som religiöst bestämda? Svaret på den andra frågan, om Nordirland, blir ju sällan kyrkohistorikern, den systematiska teologen eller religionssociologen. I andra fall, också sådana som är tveklöst vetenskapliga, händer det inte sällan att en präst i Svenska Kyrkan ombeds ge ett expertutlåtande, snarare än en akademisk religionsvetare som vanligen är heltidsanställd för att upprätthålla, utveckla och förmedla denna expertis. Sådana skevheter bekräftar behovet av den kritiska religionsvetenskap, synlig i en allmän debatt, som Martinson efterlyser. Ett skäl till att det är angeläget med en interdisciplinär religionsvetenskaplig dialog är alltså i viss mening en truism: att vi behöver känna till vilka frågor kring religion som kollegor i andra ämnen har kunskap om och vilka olika religionsvetenskapliga perspektiv som kan vara relevanta i ett visst sammanhang.

När man ser till mer renodlat och internt akademiska nyttoaspekter av tvärvetenskaplig dialog och samverkan, finns goda förutsättningar för ett ömsesidigt värdefullt utbyte. När det gäller de klassiska teologiska ämnenas betydelse för religionshistorisk forskning — det vill säga teologiska discipliner som hjälpämnen för religionshistoria — kan mängder av exempel räknas upp, exempel som spänner över hela fältet av teologiska och religionsvetenskapliga discipliner. Vissa ämnen är vi religionshistoriker mer uppenbart beroende av än andra, men samtliga

ämnen erbjuder värdefulla kunskaper för religionshistorien, och detta tror jag gäller oavsett religionshistorisk subspecialitet. Det handlar om många olika saker, och här kan endast några exempel nämnas. Teologiska discipliner har gedigen kompetens att identifiera de existentiella och filosofiska problemen som religiösa traditioner brottas med, liksom att förstå och översätta de olika religiösa svaren på dessa problem. Vidare är det, för religionshistoriska studier av religiösa uttryck, värdefullt att ha tillgång till det omfattande jämförelsematerial som kristen historia, kristen trosåskådning, kristna texter, och så vidare, kan erbjuda och som samlats systematiskt och analyserats teoretiskt genom de teologiska disciplinernas forskningshistoria. Kristendomsinriktad religionsforskning har också genom de specialiserade ämnesområdena haft möjlighet att på nära håll och grundligt studera till exempel religionsmöten, religiösa konflikter och religioners roller i samhällen. Religionshistoriker kan ta del av erfarenheter från religionsvetenskapligt arbete med metoder och teorier som visserligen ursprungligen härrör från andra (icke religionsvetenskapliga) discipliner, men som genom exempelvis missionsvetenskap och religionssociologi fått specifikt religionsvetenskapliga utformningar. Kyrkohistorien erbjuder mängder av olika sorters synnerligen värdefullt jämförelsematerial för religionshistoria. Ett bland många uppenbara exempel är kunskaper om och insikter i de processer varigenom nya religiösa rörelser uppstår, ett annat är kyrkohistoriens insikter i schismer inom religiösa traditioner. Systematiska metoder och teorier för tolkning av religiösa texter och symboler, det vill säga hermeneutik i vid mening, är ett kunskapsområde integrerat i den kristna religiösa traditionen, men också en central och oundgänglig del av modern teologisk vetenskap. Att på nytt upptäcka helt självständiga hermeneutiska metoder för religionshistoriskt källmaterial inom skilda traditioner vore därför i de allra flesta fall att gå över ån efter vatten. Den befintliga religionsvetenskapliga kompetensen är helt enkelt en riklig och vettig bas att bygga på. Ytterligare ett område där kompetens framvuxen inom klassisk teologi kan vara till nytta vid analyser av ickekristna religiösa traditioner är olika religiösa omtolkningar och

tillämpningar av klassisk filosofi. Känner man bara till Platon och Aristoteles som antika filosofer med en lång kulturell receptionshistoria, finns risken att man missar eller missförstår åtskilligt i såväl judiskt och islamiskt som nyandligt tankegods. Slutligen besitter den klassiska teologin ytterligt gedigna kunskaper om heliga texters tillkomst, redaktions- och kanonhistoria. Dessa kunskaper, framvuxna inom de religiösa traditionerna och inte ursprungligen i en akademisk kontext, hänger i hög grad samman med den stora vikt som man inom religiösa traditioner genom århundradena har fäst vid att fastställa den mest ursprungliga och korrekta textvarianten av en helig text.

Från motsatt perspektiv kan man fråga sig vad religionshistorien kan och bör bidra med i en kritisk religionsvetenskaplig debatt. Denna fråga hör nära samman med frågan om religionshistoria överhuvudtaget skall delta i en kritisk religionsvetenskap, det vill säga om det överhuvudtaget är religionshistoriens uppgift att bedöma religiösa perspektiv, en fråga som oundvikligen snuddar vid problematiken kring objektivitet och ickekonfessionalitet (jag återkommer till detta). Men oavsett hur man skall förhålla sig till just denna problematik, bör frågan om religionshistoriens bidrag till en kritisk debatt kunna besvaras genom att man vänder på den: om vi religionshistoriker inte kan bidra med något i en sådan kritisk religionsvetenskap, vad har vi då för existensberättigande? Här ifrågasätter jag inte det i sig vällovliga i att söka kunskap för kunskapens egen skull, men de kostnader staten lägger ned årligen på att utbilda forskare och universitetslärare i religionshistoria, och därutöver satsar på spridningen av våra kunskaper till bredare grupper av religionshistoriskt utbildade präster, ämneslärare och allmänt humanistiskt intresserade studenter, kan inte på något rimligtvis vara legitima om bred lexikalisk allmänbildning är det enda förväntade resultatet. Därmed inte sagt att det råder ett motsatsförhållande mellan individuell kunskapsörst och vetenskapens kulturella och samhällsnyttan, en nytta som dessvärre inte alltid är lika självklar i den allmänna debatten när det gäller humanistisk forskning som när man diskuterar naturvetenskap, teknik och medicin. Historisk forskning överlag spelar de facto en betydande demokratisk roll genom att tillhå-

dahålla redskap för att kunna ifrågasätta och balansera absolutistiska anspråk i samtiden och överhuvudtaget grundläggande insikter i källkritik. I religionsvetenskapens fält kan detta bland annat handla om att kritiskt granska och ifrågasätta religiösa budskap i nutiden, till exempel auktoritetsanspråk som hänvisar till en lång historisk tradition som kanske i själva verket är rent fiktiv eller grovt förvrängd och feltolkad. Historisk kunskap och historiska analyser, insikter och teoretiska perspektiv har tveklöst en viktig roll att spela i den kritiska religionsvetenskapen och i en allmän religionsdebatt. Inte minst gäller detta gedigna kunskaper i religiösa texter och deras tillkomst och traderings- och tolkningshistoria. Det är förhållandevis lätt att se relevansen av detta när det gäller världsreligionernas förhistoria och uppkomstkontext, eftersom dessa har en så stor betydelse för de nutida religiösa myterna och identitetskonstruktionerna. Mindre självklart är det kanske i fråga om exempelvis fornskandinavisk, keltisk eller egyptisk religion, bortsett från dessa traditioners påverkan (i varierande omfattning) på främst kristendom. Här kan man ändå notera åtminstone tre mycket viktiga uppgifter: för det första historieforskningens allmänhumanistiska uppgift att förebygga potentiellt farliga absoluta anspråk i nutiden och/eller avstyra det ytterligt tröttsamma i att man uppfinner hjulet på nytt. För det andra insikter om likheter och olikheter i mänskliga och samhällsliga villkor, och om förhållande mellan historiska processer och religiösa tolkningar och uttryck. Och för det tredje en uppgift som kan ligga nära religionskritik: att i de fall så är befogat korrigera påståenden om en fiktiv men förment sann religiös förhistoria, något «genuint» som går tillbaka på uråldriga traditioner. Men det är förstås inte bara den historiska kompetensen i strikt mening som religionshistoria kan bidra med. Religionshistorieämnet innebär också komparativa och begreppsteoretiska analyser, som faktiskt ter sig oundgängliga för religionsvetenskap som forskningsfält; medan termen «teologi» enligt min och många andras mening kan stå för både konfessionella studier och modern ickekonfessionell akademisk religionsvetenskap, kan ju «religionsvetenskap» bara vara meningsfullt i den senare bemärkelsen. Jämförelser mellan olika religiösa traditioner kan med detta perspek-

tiv också ge rimliga proportioner åt enskilda traditioners anspråk på unikt trosinnehåll, i och med att det komparativa perspektivet kan tydliggöra formmässiga och retoriska regelbundenheter i sådana anspråk. Och absoluta sanningsanspråk av skilda slag, liksom historiska eller pseudohistoriska auktoritetsanspråk, kan problematiseras eller sättas in i ett mer komplext sammanhang genom att relateras till liknande fenomen i vitt skilda tider och traditioner. Dessa kritiska möjligheter behöver inte uppfattas som helt och hållet ickekonstruktiva, utan kan i säkerligen lika hög grad vara värdefulla som underlag för både religionsdialog och konstruktiv teologi inom en specifik tradition.

Mattias Martinson noterar att religionsvetenskapen idag har som norm att vara neutral och ickevärderande, ett ideal som innebär en del problem. Två av hans huvudargument för en kritisk religionsvetenskap är, för det första, att det inte är bra när forskaren upplever sig nödgad att «klyva» sig själv: åsikter har man under alla förhållanden, även om sitt studieobjekt, och om inte individen som enskild person och forskaren som professionell yrkesperson kan vara i grunden integrerade, blir (om jag tolkar resonemanget korrekt) resultatet i bästa fall torftig forskning, och i värsta fall ett mer eller mindre medvetet spel med dolda kort. För det andra är forskarens kompetens och kunskaper viktiga att få med i debatter, annars skapas vattentäta skott mellan å ena sidan amatördebattörer som inte drar sig för att diskutera och bedöma, och å andra sidan professionellt insatta vetenskapare som bakbinder sina egna händer. En orsak till «klyvningen» i dagens religionsvetenskap, i termer av negativa aspekter av det neutrala och ickevärderande idealet, ligger förstås som Martinson påpekar i Hedeniusdebatten och i ideologisk religionskritik. Man kan säga att vi religionsvetare är så rädda för att bli anklagade eller misstänkta för att använda den akademiska arenan för konfessionella missionerande syften, att vi krampaktigt håller fast vid ett positivistiskt ideal. Emellertid är numera de postpositivistiska vetenskapliga paradigmen fast etablerade inom religionsvetenskapen, och det ter sig motiverat att reflektera över vad detta får för konsekvenser i relation till tro- och vetandeproblematiken. Utan att här gå in alltför djupt på dessa komplicerade frågor, kan

man konstatera att man inte nödvändigtvis måste ramla in i antingen positivismens Skylla eller totalrelativismens Karybdis. Religionsforskare som involverar egna ställningstaganden är inte samma sak som religionsforskare som i sin forskning *utgår från* egna trosperspektiv, i den bemärkelsen att man låter dessa censurera eller i sista hand värdera egna och andras vetenskapliga ståndpunkter. Det borde inte vara problematiskt att personliga religiösa ställningstaganden, uppfattningar och livsåskådningar förbinds med och kritiskt reflekteras i förhållande till den vetenskapliga kompetensen och kunskapen. Detta kan bland annat innebära att en forskares tro (eller icketro) påverkas av vetenskapen, och samtidigt att forskningen i viss mån (till exempel när det gäller frågeställningar, syn på begrepp och religiösa utsagor, tolkning och förståelse av andra människors religion, och så vidare), men rimligen sekundärt, påverkas av forskarens individuella livsåskådning. Samtidigt kan det inte vara rimligt, anser jag, att man ska sträva efter att redovisa alla sina livsperspektiv, vilket för övrigt inte heller är möjligt (sådana uppmaningar, som ibland dyker upp i akademiska sammanhang, tyder enligt min mening på en märkligt platt och simpel människosyn). Man kan «tro» olika i olika situationer och på olika plan, och det är omöjligt att veta exakt vilka olika faktorer som påverkar ens perspektiv i alla lägen. Men de reaktioner man har på religiösa anspråk etc. är inte bara något subjektivt, privat och rent känslomässigt. De kan också hänga samman, och hänger ofta samman, med ens religionsvetenskapliga kompetens och kunskap. Och då är det rimligt att man redovisar detta samband och hur kopplingarna och slutledningarna ser ut. Det är också så att forskaren som «hel», ickeklyvd person är en resurs. Vetenskaplig kompetens påverkar även privata omdömen och ställningstaganden, och om man kan redovisa och delge andra hur man som seriös och kompetent forskare på vetenskapliga grunder gjort kritiska ställningstaganden, bör detta kunna vara gynnsamt för nivån på den offentliga religionsdebatten. En delvis annan aspekt av detta gäller förhållandet mellan empiriskt inriktade studier och kritisk analys, som också kan involvera ifrågasättande av religiösa uppfattningar. Om man med «kritisk religionsvetenskap» i samhällsdebatten avser



reflektioner kring religiösa sanningsanspråk, ut-sagor, företeelser, processer, upplevelser, o.s.v., kan vi utan tvekan föra en kvalificerad diskussion grundad i både empirisk kunskap och filosofiska analyser av vad diskussionen egentligen handlar om.

Inom religionshistorien förs, och har länge förts, en debatt om dels det jämförande perspektivet överhuvudtaget, dels konfessionella tendenser. Resonemangen kan förenklat sammanfattas som två problem. Det första problemet gäller om det överhuvudtaget är meningsfullt och möjligt att jämföra företeelser inom vitt skilda religiösa traditioner. Denna diskussion hänger nära samman med ett postkolonialt perspektiv och iakttagelsen att den jämförande religionsvetenskapens kategorier i hög grad härrör ur västerländskt kristna utgångspunkter, begrepp och rangordningar. En annan punkt som tas upp är att fenomenologins typologier emellanåt tenderar att bli essentialistiska, som om skilda traditioners «övergångsriter» eller «höggudar» vore enskilda manifestationer av en självständig existerande typ (begreppsrealistiskt tänkt). Mycket i dessa principiella ifrågasättanden av det komparativa projektet är välgörande och har bidragit på ett positivt sätt till en skärpning av ämnets utgångspunkter och metoder, men i många fall slår kritiken in öppna dörrar. I den mest långtgående kritiken mot komparativa studier hävdas att det alltid är omöjligt att göra jämförelser mellan religiösa traditioner i skilda kontexter, och att alla generella termer *a priori* är missvisande. En sådan position är förstas ut ett visst perspektiv filosofiskt oantastlig, men den får ändå alldeles uppenbart helt orimliga kunskaps- och vetenskapsteoretiska konsekvenser eftersom språklig kommunikation överhuvudtaget inte är möjlig utan ett visst mått av översättningar och omtolkningar till gemensamma kategorier. Dessutom blir de *vetenskapspragmatiska* konsekvenserna lätt absurda, för vi religionsvetare sågar av den gren vi själva sitter på om den generella kategorin «religion» inte anses det minsta användbar, eller om den rentav anses direkt förkastlig med hänvisning till moraliska och rationella skäl. Den andra inomfackliga vattendelaren mellan olika forskningsideal har mer direkt handlat om förhållandet mellan religionshistoria och konstruktiv teologi. Skarp

vetenskaplig kritik har riktats mot sådana religionsfenomenologer som Mircea Eliade, vilkas forskning tycks förutsätta att det sakralas existens kan upptäckas genom de studerade religiösa fenomenen, som då betraktas som epifanier. I detta sammanhang kan också nämnas den interna kritik som riktar sig mot tendenser att betrakta religionshistoriens främsta uppgift som religionsdialog syftande till en global inklusiv religion. Detta kan inte vara religionshistoriens uppgift, om inte annat så av den enkla anledningen att religionshistorisk skolning inte i sig ger professionell kompetens för konstruktiv teologi. Slutsatsen måste därför, som jag ser det, vara att det är orimligt att begränsa religionshistorieämnets funktion i samhället till ren empiri, för varje religionsforskare bör kunna ta till vara sin vetenskapliga kompetens i kritiska reflektioner kring egna och andras religion, och dessa reflektioner bör också kunna återspeglas i yrkesutövningen. Detta är inte samma sak som att säga att religionshistoriens *målsättning* som professionell verksamhet skulle vara att spela en normativ eller konstruktiv teologisk roll, men däremot är forskningssamverkan mellan religionshistoria och teologi både fullt möjlig och meningsfull, och det finns knappast några hinder för att religionshistorisk kompetens kan fylla en funktion även för konstruktiv teologi.

Även om det för de flesta religionsvetare sedan länge setts som självklart att tillgång till religionshistorisk kompetens är värdefull också för systematiska teologiska discipliner, blir detta förmodligen än mer uppenbart när man på allvar beaktar fler religiösa traditioner än den kristna. I allt väsentligt instämmer jag i att ett islamstudium med en status och av en karaktär som i princip motsvarar vad som gäller för kristendomsstudier vid våra universitet är nödvändigt och kommer att vara värdefullt för den offentliga debatten. Att det vid sidan om kristendomen finns en etablerad religiös tradition i Sverige med ett avsevärt antal bekännare, är ur ett visst perspektiv avgörande för att kunna beteckna Sverige som ett «mångreligiöst» eller «flerreligiöst» land, och islam är, som Mattias Martinson påpekar, idag den enda större, icke-kristna och organiserade religiösa tradition som uppvisar dessa kännetecken. Både kristendom och islam är exklusiva religioner — i den ordagranna bemär-

kelsen att tillhörighet till den ena automatiskt utesluter tillhörighet till den andra — och därmed blir ett land med stora grupper av såväl kristna som muslimer per definition flerreligiöst, och omvänt vore denna etikettering föga meningsfull så länge man *inte* kan tala om olika samexisterande religioner med sinsemellan exklusiva konfessioner. Utgår man å andra sidan från ett lite annat perspektiv, kan det ändå vara motiverat att i frågan kring enhetssamhälle respektive pluralism också räkna in icke-exklusiva traditioner. Vid sidan av kristendom och islam finns ju onekligen också andra kvantitativt betydande «religioner» i dagens svenska samhälle och kultur: nyandlighet och så kallad privatreligiositet är dels av förhållandevis gammalt datum, dels enligt många studier numerärt dominanta, och dels oorganiserade men ändå ytterst betydelsefulla. Dessa religiösa strömningar är vanligen inte i sig själva exklusiva, men ur kristet och islamiskt perspektiv betraktas de som främmande och i princip oförenliga med den egna traditionen. Dessa fenomen är väl värda att vägas in i diskussionen kring kritisk religionsvetenskap, inte bara därför att de är förhållandevis etablerade och inflytelserika religiösa strömningar i samhället med ett stort antal «bekännare», utan också på grund av dessa fenomenens särskilda karaktärsdrag och innehåll. För det första aktualiserar nyandligheten vissa av de frågor kring Hedeniusdebatten som Mattias Martinson tar upp, framför allt skillnaden mellan religiösa och vetenskapliga påståenden. Delar av nyandligheten exemplifierar nämligen flera av de saker som Hedenius attackerade, i och med att New Age och nyandlighet i bredare bemärkelse i många fall har (pseudo)vetenskapliga diskurser som ett centralt moment i sin konfessionella reflektion. Hur ska religionsvetenskapen förhålla sig till tro- och vetandeproblematiken i de fall där religiösa påståenden uttryckligen gör anspråk på att bygga på, sammanfalla med eller rentav *vara* just vetenskapliga påståenden? Tro och vetandeproblematiken framstår inte som vare sig förlegad eller missriktad när det gäller just dessa religionsformer, vilket den däremot onekligen förefaller göra när det gäller både kristendom och islam. För det andra exemplifierar nyandlighet som forskningsfält en av de saker som Martinson efterlyser för studiet av kristen-

dom och islam: «bekännare» och «ickebekännare» är redan *de facto* representerade på den vetenskapliga arenan. Samtidigt förstärker detta förhållande på sätt och vis bara ytterligare den skevhet som diskrepansen mellan islam och kristendomsforskning uppvisar, i och med att man kan förmoda att nyandlighet och privatreligiositet generellt sett uppfattas som i grunden västerländska och därmed oproblematiske företeelser i det svenska samhället, i nutiden kanske rentav mer oproblematiske än kristendomen. Inom akademiska verksamheter bör vi med självkritiskt allvar fråga oss om religionsvetenskap i Sverige fortfarande är i grunden och oundvikligen konfessionellt exklusiv: finns det plats för olika monoteistiska uppenbarelsereligioner sida vid sida, eller kan här bara accepteras en exklusiv konfession, och därutöver en mångfald av inklusiva, icke konkurrerande och icke hotande, nyreligiösa strömningar vilka de flesta i realiteten tar på betydligt mindre allvar? Under sådana villkor är nog förutsättningarna för en kritisk religionsvetenskap inte så gynnsamma. I bästa fall kan den då komma att mest handla om cirkelresonemang, skuggboxning och för all del givetvis också vetenskaplig teoriutveckling. I sämsta fall befäster den bara ytterligare redan etablerade gränser mellan «vi» och «dom», i och med att den vetenskapliga ickekonnfessionalitet som i samhällets ögon ger legitimitet åt vår forskning är mycket mer ihärdigt deklarerad idag än för bara några decennier sedan, och denna neutrala akademiska stämpel lätt kan missbrukas.

\*

Religionsfrågor intresserar och/eller berör många människor i Sverige i någon mån och i någon mening; jag föreställer mig att bland övriga akademiska expertområden är psykologi det enda som är av motsvarande allmänintresse. (Förhoppningsvis kan detta inte feltolkas som en värderande jämförelse; vad jag menar är att psykologi förmodligen är det enda område som i likhet med religion uppfattas som en personlig angelägenhet för i princip alla människor eller åtminstone för vem som helst oberoende av livssituation och livsöde.) Samtidigt är kunskaperna om religion och religiösa frågeställningar generellt sett svaga, ett faktum som knappast förändras i positiv riktning om inte professionella

religionsvetare deltar i den offentliga debatten. Man får förmoda att det finns många orsaker till att religionsvetare är så förhållandevis osynliga i en allmän debatt. En orsak kan vara en oro för att bli missförstådda och/eller för att riskera att trampa människor på tårna med teoretiskt vetenskapliga resonemang kring frågor som för många är både känsliga och ytterst personliga. En annan förklaring kan ligga i att vi drar oss för att ge oss in i debatter därför att vi inte vill riskera att klampa in på varandras områden. Och detta är väl heller inte särskilt önskvärt; bättre vore om det på ett självklart sätt kunde ses som intressant och angeläget att föra en kvalificerad och interdisciplinär religionsvetenskaplig debatt på både akademiska, offentliga mediala, och religiöst konfessionella arenor. I dessa sammanhang måste det också vara religionsvetenskapens uppgift inte bara att dela med sig av forskningsrön, utan också att kritiskt diskutera konkreta exempel på religiöst betingade attityder och processer som man med utgångspunkt i vetenskapliga kunskaper och perspektiv observerar och av ett eller annat skäl bedömer som problematiska.

I den svenska offentliga debatten finns en hel del blinda fläckar när det gäller religionsfrågor, men man måste kunna utgå ifrån att religionsvetenskapen har den kompetens som behövs för att reda ut begreppen och samtidigt visa på komplexiteten i religionsfrågor. Det är också uppenbart att vår kompetens är efterfrågad även om det inte alltid finns en medvetenhet utanför våra led om att det överhuvudtaget finns något sådant som religionsvetenskapliga kompetensområden. Den kritiska religionsvetenskap som Mattias Martinson efterlyser och vars uppgifter han tecknar har en viktig roll att spela i ett Sverige som blir alltmer pluralistiskt och där samtidigt den allmänna debatten i ökande grad relaterar till en global medievärld där religiösa perspektiv och värderingskonflikter aktualiseras tämligen frekvent. Det behövs här en beredskap för att i en offentlig debatt få tillgång till vetenskapligt grundade kunskaper kring hur man kan förstå, analysera och kritiskt granska attityder och tendenser som på ett eller annat sätt berör religiösa frågor. En sådan beredskap förutsätter både kontinuerlig inomvetenskaplig dialog, en levande medvetenhet om religionsvetenskapens uppgifter förmedlad också i grundutbildningarna, och

ett aktivt deltagande i offentlig debatt. I allt detta bör religionsvetenskapen kunna vara både religionskritisk, neutralt analytisk och deskriptiv, och konstruktivt och normativt teologisk. Det laddade spänningsfält mellan teologiska och antiteologiska forskningsideal i vilket religionshistoria vuxit fram har varit och är en värdefull premis för forskningen i ämnet, och den religionshistoria som fortfarande verkar i detta kreativa spänningsfält har förutsättningar att vara en tillgång i en bred och kritisk religionsvetenskaplig debatt på akademiska såväl som offentliga arenor. Även på konfessionella arenor, förstås. Men i dessa liksom alla andra sammanhang måste man kunna utgå ifrån att den vetenskapliga kunskapen som sådan antas vara en tillgång *just som kritiskt vetenskap* på sina egna och konfessionellt och ideologiskt obundna villkor. Detta kan givetvis inte bara gälla icke-normativa discipliner som religionshistoria, utan måste rimligen också gälla normativt och konstruktivt inriktad teologi liksom empirisk forskning specialiserad på egen eller andras konfession. Som ideal ter sig en klyvning inom religionsforskare som personer både orimlig och föga konstruktiv, men den medvetna «klyvningen» mellan skilda roller — om än parallella och i vissa fall rentav överlappande — är viktig och bör hållas fullständigt tydlig.



# Behöver vi mer religionsvetenskap — eller mindre?

TORSTEN JANSON

*Torsten Janson är verksam som islamolog vid Lunds universitet. Han disputerade 2003 på avhandlingen «Your cradle is green: The Islamic Foundation and the call to Islam in children's literature», en studie om nutida Europeisk islamisk mission (da'wa). Han är f.n. knuten till Riksbanksprojektet «Konflikt eller fredlig samexistens. Nutida relationer mellan kristna och muslimer».*

Försöket att fastställa kriterier för en «kritisk religionsvetenskap» har många poänger. Mattias Martinson anför löpande och skarpsynta observationer om religionsvetenskapandets *state of affairs*. Dessa är välkomna, tänkvärda och skänker nytt syre åt en debatt som länge präglats av kvavhet och stängda fönster. Samtidigt har jag delvis svårt för att känna mig hemma i den utgångspunkt som definierar resonemangen: att religionsvetenskapen kan vara *en* och, som författaren skriver, totalt sett karakteriseras av en «normativ ambition». Min kommentar kretsar i första hand kring hur denna utgångspunkt rimmar med min personliga syn på islamologins intresseområden och problematiker.

Inledningsvis tycks det mig angeläget att bemöta beskrivningen av den objektifiering som sägs prägla religionshistoria och den bristande kritiska ådra som detta resulterat i. När Martinson betonar nödvändigheten av en samtidigt kritisk och normativ religionsvetenskap hamnar den idag verksamme islamologen i ett märkligt spänningsfält. För det första definierar nämligen det islamologiska ämnet sin kritiskhet i termer av *icke-normativitet*. Den tar sin utgångspunkt dels i ett historiskt-kritiskt och filologiskt studium av islams källor, och dels i antropologiska studier av den muslimska världens praktiker och diskurser.<sup>1</sup> Båda dessa perspektiv blottlägger islam som en kulturellt variationsrik religion som definierats av sitt historiska sammanhang.

Å andra sidan möter vi från muslimskt håll ett normativt förhållningssätt till samma historiska källor, som ofta underkänner perspektiven

ovan, då dessa inte «förmår» acceptera koranens gudomlighet eller Profeten Muhammads status som Guds Sändebud. Koranen ses inte som en historisk källa överhuvudtaget, utan som Guds själva uppenbarelse (att jämställa med Kristus). Koranen är oskapad och evig: att underkasta den en historisk-kritisk granskning uppfattas gärna som en profanisering, inte minst genom alla «gliringar» om att dess uppenbarelser på ett behändigt sätt tycks följa profetens växlande religio-politiska kalamiteter.

Samtidigt har denna typ av muslimsk, normativ hållning fått oväntat «stöd» från 1900-talets metavetenskapliga kritik. Den klassiska orientalistiken har sin egen etnografi. För det första var beskrivningen av islam i 1800-talets historiekritik genomsyrad av en självbespeglade och evolutionistisk kulturuppfattning, där religionsvetenskapen med hjälp av jämförande filologi främst syftade till att söka «ursprunget» till den egna civilisationen — skapelsens krona! Uppmärksamheten för sådana sammanhang är ett led i ett vidare vetenskapskritiskt skeende. Man kan snegla mot litteraturvetenskapens förståelse av sitt forskningsobjekt. *Critique* står här för en metodologisk noga definierad granskning, till skillnad från det definitionsmässigt negativa ifrågasättande som ordet *criticism* betecknar.

<sup>1</sup> Islamisk normativ historieskrivning eller koransyn har aldrig accepterats som akademiskt gångbar. Denna kritiska tradition i svensk orientalistik sträcker sig långt tillbaka. Man kan nämna K. W. Zetterstén, Tor Andræ och Geo Widengren.

Samtidigt har den ofta varit normativ, i sin definition av «god litteratur». Emellertid har litteraturvetenskapen framvuxit ur ett studium av en etniskt, ras- och genusmässigt homogen litterär kanon. Icke-euro-amerikansk, icke-vit, icke-manlig litteratur har lämnats till antropologin och folkloristiken att syssla med. Först under senare decennier har dessa normativa ramars makteffekter diskuterats, främst från genusteoretiska och postkoloniala perspektiv. Här betonas att det finns litterära normer som vilar på andra slags bilder, rytmer, karaktärer, temata, strukturer, genrer och stilar. Den kritiska granskningen måste avpassas till det undersökta objektets förutsättningar, genom lyhördhet för nyanser och verkligheter som annars ignoreras eller vantolkas.

För det andra måste islamisk historiesyn ses ur antropologisk synvinkel. Islamisk historiografi går utöver en analys av det förflutna. Den utgör också ett paradigm och tolkningsmönster för nutida identiteter, erfarenheter, tillhörigheter och samhällsideal (med en hög grad av inbördes variation). Den har på så vis i hög grad sitt «ursprung» i nuet, i dagens sociala erfarenheter. Historien blir då att uppfatta som en resursbank, vilken nutida aktörer anlitar för att legitimera makt såväl som att ifrågasätta rådande hegemonier — men i ingetdera fallet är den blott ett avlägset förflutet att underkasta historisk analys i traditionell mening.

Dagens religionshistoria blir generellt sett alltmer antropologiskt inriktad. Från att ha varit utpräglad textfixerad, och därmed primärt intresserad av skrivna, ofta institutionellt sanktionerade och teologiskt orienterade alster, är dagens religionshistoria mer inriktad på den breda folkfromheten. Vid sidan av teologiska figurer och «stora tänkare» studeras ritual och muntliga traditioner. Vid sidan av institutionernas verbaliserade normer studeras faktiska observanser. Vid sidan av idéhistoria och dogmatiska skolbildningar studeras genealogi och religio-kulturella utbyten, blandformer och oregelbundenheter. Och är det någonting som antropologin betonar så är det vikten av forskarens *subjektiva* medverkan, och de problem som uppstår när antropologen i ett akademiskt och skriftligt forum anammar uppgiften att *representera* (ofta) muntligt material.

Är det då inte viktigt att påpeka att muslimer ofta åberopar en normativ historieskrivning? Har inte Martinson rätt när han i samband med sin andra tes skriver att det är

ett enormt beklämmande faktum att det i vissa extrema fall kan vara så att man, för att få ordentlig tillgång till den mest kvalificerad kompetensen om vissa aspekter av islam, måste försvära sig åt en vetenskaplig ideologi som säger att det i principiell mening faller utanför den vetenskapliga uppgiften att granska och kritisera islam.

Jo visst är det viktigt, och visst har Martinson rätt! Men det är precis en historie-kritiskt granskande attityd vi lär ut på våra universitet. Inte heller skröder nutida islamologisk forskning orden i förhållande till de muslimska verkligheter som analyseras. Från Lunda-fronten står någon granskande undfallenhet inte står att upptäcka, så vitt jag kan bedöma. I själva verket råder det i princip fullständigt vattentäta skott mellan akademisk, universitetsbaserad forskning och islamiskt-normativt intellektuellt tänkande. Ett fåtal akademiska avhandlingar har visserligen författats av bekännande muslimer under senare år, men att kalla dem «normativa» skulle vara felaktigt och, misstänker jag, direkt förolämpande för dessa forskare själva. Vattentätheten må omvänt vara beklämmande ur integrationspolitisk synvinkel. I min mening avspeglar den emellertid en absolut nödvändig akademisk snarstuckenhet om den sekulära integriteten. Men visst är denna snarstuckenhet i någon mening normativ. Det akademiska vetandet vilar, som Nietzsche formulerat det, på bestämda och självkrävtdefinierade sätt att se, tala, tänka och ordna. Lika viktigt blir det, enligt samma nietscheanska imperativ, att uppmärksamma hur vetenskapliga förfaranden diskursivt och socialt är knutna till tekniker (sätt att) och teknologier (vetanden om sätt att) utöva dominans och kontroll — samt hur denna maktalstrande koppling tenderar att osynliggöras i den akademiska självbilden. Därav vikten av genusvetenskapliga, postkoloniala, barnkulturella och andra normalitetsgranskande, vetenskapskritiska perspektiv.

I detta sammanhang måste vi ta även ett *islamiskt* vetenskapskritiskt perspektiv på allvar. Det är viktigt att besinna den milsvida skillnad som

råder mellan islamisk-normativ och kristet-normativ forskning sinsemellan när det gäller attityden till akademisk human- och socialvetenskaplig teoribildning. Kristet-normativt orienterad forskning är i många fall omöjlig att till fullo hålla isär från «det akademiska» i övrigt (som i fallen Talcott Parsons, Robert Bellah och Peter Berger, för att bara nämna några storheter i 1900-talssociologin). I andra fall har kristen teologi mer eller mindre grundlagt perspektiv med ojämförligt inflytande långt utöver trosfrågornas ramar. Jag tänker namn som Kierkegaard, Schleiermacher och Gadamer, för att bara hålla mig till hermeneutiken och existentiellfilosofin. Mot detta skall ställas den djupa skepsis eller brist på intresse för «västerländsk» filosofi, human- och socialvetenskap bland normativa muslimer idag. I samma mening skall understrykas att detta faktum bara kan begripas och bemötas utifrån en postkolonialt medvetenhet om hur moderniteten fördelat sina ekonomiska och militära gracer över vår jord. Moderniteten, liksom idag globaliseringen, har sina vinnare och sina förlorare. Därmed är islamisk historiskrivning inte att betrakta som akademiskt rumsren. Poängen är att uppmärksamma att historiskrivningen har sin logik och sitt ursprung i en upplevelse av marginalitet och underordning (eller i postkolonial jargong, *subalternity*).

Jag vill hävda att under de senaste 10 åren har en hel generation islamologiska avhandlingar tagit sådana överväganden till utgångspunkt, mer eller mindre explicit.<sup>2</sup> Ironiskt nog innebär denna granskning av nytt islamiskt tänkande en bekräftelse av, eller rent av en indirekt drivkraft till, akademisk segregation mellan «icke-konfessionella, akademiska studier» och «konfessionella, normativa studier» på islamfältet. Låt mig anföra några exempel på (icke)mottagandet av granskande religionshistorisk islamforskning bland normativa muslimer med akademiska ambitioner. Exempelen kretsar alla kring en av de viktigare och mer liberala muslimska

organisationerna med akademisk prägel, Islamic Foundation i Storbritannien.

För det första ger organisationen ut *Muslim World Book Review*, en kvartalsskrift som låter muslimska intellektuella recensera böcker om islam, som en slags «antiorientalistisk motvikt». I denna kritiserades Anne Sofie Roalds avhandling för att vara ett typexempel på västerländsk akademisk reduktionism och orientalism. Det hade gått recensenten förbi att Roald sedan många år är muslimsk konvertit, och själv normativt engagerad bland annat i debatten om genusrelationer och islam. Poängen är nu inte att omdömet på denna punkt var kritiskt (eller på andra punkter mycket positivt), utan att Roalds akademiska hemvist per automatik utgjorde en bedömningsgrund för arbetets värde i recensentens ögon.

För det andra finner man i Islamic Foundations välsorterade bibliotek åtminstone 20 normativa böcker om «vetenskapens islamisering», en hjärtefråga för dagens europeiska och amerikanska moderata och intellektuella islamism. Däremot saknas Leif Stenbergs internationellt renommerade avhandling från 1996 som kritiskt granskar just dessa islamiseringsinitiativ. Detta trots att jag personligen överlämnade avhandlingen till biblioteket för ett par år sedan.

För det tredje är det i skrivande stund ganska precis ett år sedan jag skickade organisationen min egen avhandling (i tre exemplar), som analyserar just Islamic Foundations verksamheter på den Brittiska arenan. Inte heller denna studie förekommer dock i organisationens bibliotek i dagsläget — och långsam handläggning är näppeligen anledningen. Däremot betonar organisationen gärna att renommerade forskare ingår i deras egna tidskrifters «academic boards». I detta sammanhang finner vi idag bland andra Anne Sofie Roald, Jørgen Nielsen (nestor på området islam i Storbritannien) och Jacques Waardenburg (en av de mest kända europeiska religionshistorikerna alla kategorier — som dessutom opponerade på min avhandling). Jag har svårt att tänka på sådana förhållanden utan att åter koppla till Nietzsches intresse för hur «moraliska aktörer» iscensätter sina dygder genom att osynliggöra besvärande praktiker parallellt som man framhäver allehanda hedersbetygande insigier.

<sup>2</sup> Endast i Lund kan man nämna namn som Leif Stenberg, Anne Sofie Roald, Garbi Schmidt, Jonas Svensson, Philip Halldén, Jonas Otterbeck och mig själv. Bakom hörnet väntar dessutom Ann Kull, Frida Mebius-Önnerfors, André Möller, Abdel Baten Miaji, Mats Bergenhorn och Rikard Lagervall.

Frågan är nu om denna typ av diskussion i högre grad skall definiera den massmediala debatten av islam? På den punkten är jag betydligt mer tveksam. Visst skulle det vara *önskvärt* — under förutsättning att debatten svingade sig till nivåer högt över dagens. Under rådande omständigheter vore det dock bekymmersamt. Varför? Gör jag mig nu inte till språkrör för dagens räddhågade, politiskt korrekta hållning till islam, vars välvilja och «mångkulturalism» riskerar att snarare stimulera islamisk radikalism och segregering? Nej, jag anser att denna typ av analys är otillfredsställande.

Det råder idag en grav obalans mellan den uppmärksamhet som islamism (med anstrykning åt «misstänkt terrorism») får i förhållande till de muslimska komuniteterna som helhet, och de *erfarenheter som individerna i dessa gör i dagens Sverige*. Erfarenheterna kretsar i första hand kring galopperande arbetslöshet och obefintlig medverkan i beslutsfattning, etnisk segregation (på grund av «svenskars» *utflyttning* — inte ideologiskt anstruken «frivillig segregation»), samt vardaglig och institutionellt reproducerad diskriminering.<sup>3</sup> Det är bestickande i hur hög grad islam behandlas som ett problem i nyhetsmedia samtidigt som vårt politiska etablisseman, vilket Mattias Martinson påpekar, kringgjordar sig med en tillrättalagd och (i bästa fall) välment betoning av hur *positiv* islam är som företeelse och hur viktigt det är med «kulturell mångfald». Det bekymmersamma är att det viktiga saknas: ett aktivt, beständigt och kraftfullt politisk engagemang i etniska minoriteters faktiska vardag — inte motiverat av deras religion eller «kultur», utan av deras sociala situation som svenska medborgare. Härtill krävs en utvecklad och kvalificerad analys av de *processer som frambringar ojämlikhet på basis av etnicitet*, på ett lika kvalificerat och allvarsamt sätt som tidigare analysen av ojämlikhet på basis av

klass och kön. I ärlighetens namn menar jag att vi snarare behöver *mindre* religionsvetenskaplig analys av islam, så länge denna klamrar sig fast vid teologiska abstraktioner och demoniserande «hotbilder», istället för att ägna sig åt analys av levande muslimeres faktiska erfarenheter.

Låt mig anföra ett litet exempel. När en räkka av islamologer vid Lunds universitet gav ut den lilla handboken *99 frågor om islam*, en snabbguide till muslimsk vardagspraktik, kritiserades den i en recension i SvD för att inte «våga» ta upp 11:e september! Undertexten: all muslimskhet skall analyseras utifrån dagens Washington- och Moskvabaserade retorik om «kriget mot terrorn». Det är precis den typen av associationsfält som jag personligen upplever som det allra största hindret mot en «kritisk islamdebatt» idag.

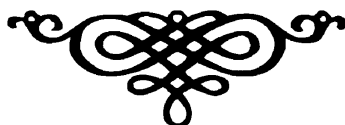
För att återknyta till frågan om vi kan etablera *enhetliga* kriterier för en kritisk religionsvetenskap blir min slutsats pessimistisk. Samtidigt delar jag Martinsons uppfattning att vi offentligt och gärna intensivt måste diskutera «det goda samhället», demokratibegreppet, «den goda människan». Men kriterierna för en sådan «godhet» bör vila på de principer vi uppställer för mänskliga rättigheter i övrigt. Martinson anför ett viktigt argument för ett större samhällsligt engagemang: den bristande kompetens som utmärker den utomakademiska bevakningen av religion. Jag delar uppfattningen att den tredje uppgiften är viktigare än någonsin. Frågan är emellertid om det akademiska humanvetenskapliga vetandet, som utmärks av långsamhet, akribi och kritisk reflektion, alls kan verka inom journalistikens format och marknadsmekanismer. En ytlig anpassning i pedagogiskt syfte är naturligtvis möjlig, liksom större anspråk på utrymme i media och de slutna världar som statliga myndigheter ofta utgör. Men jag ser faror med att i alltför hög grad låta de journalistiska (eller byråkratiska) formaten för «granskning», samhällsdebatt och opinionsbildning definiera akademiska frågeställningar — för att inte tala om metodologiska kriterier eller vetenskapsteoretiska utgångspunkter. Lika lite som lekmannatyckare har tillräcklig kunskap om religion, är journalistiken förmögen att diktera villkoren för hur vetenskap skall bedrivas. Bristen på genomslag i journalistiska format är en tveksam

<sup>3</sup> Låt mig bara sätta några siffror på dessa förhållanden, för att understryka att det inte rör sig om lösryckt, politiskt korrekt hörsägen: 1999 låg arbetslösheten på 4,7 % för i Sverige födda; på 15 % för utrikes födda; på 29–30 % för i Asien och Afrika födda; samt på 41 % för arabisktalande utrikes födda individer. Se vidare volymen *Det slutna folkhemmet: om etniska klyftor och blågul självbild* (2002).

utgångspunkt för att diskutera vad som skall utmärka «kritisk religionsvetenskap». Vi får inte riskera att låta den tredje uppgiften definiera den första.

Avslutningsvis vill jag understryka vad jag som islamolog uppfattar som den kanske viktigaste aspekten som Martinson tar upp: muslimerna själva måste (tillåtas) ta större del i debatten och (tillåtas) lära sig att föra en normativ islamdebatt enligt det offentliga samtalets spelregler. Här måste islamologin fundera över sin roll. Gränsdragningen mellan akademisk och

normativ islamologi blir allt suddigare, i kraft av utbildning och demografiska förändringar, som vi sett exempel på bland annat i Storbritannien. Detta tänker vi oss idealt sett skall komma sig av att normativa muslimer tar steget in på de akademiska arenorna; inte av att akademiker tummar på kriterierna för det kvalificerade human- och socialvetenskapliga vetandets ramar. Samtidigt måste vi som islamologer på allvar börja diskutera i vilken mån vi medverkar i samma stratifierande praktiker som vi ivrigt identifierar i andra verksamheter än våra egna.



### Ernst Cassirer-sällskapet > Skriftserien Logos/Pathos

- 1 Mats Rosengren and Ola Sigurdson (red.), *Penelopes väv: För en filosofisk och teologisk pathologi*, Glänta produktion, 2003.
- 2 Aleksander Motturi, *Filosofi vid mörkrets hjärta: Wittgenstein, Frazer och vildarna*, Glänta produktion, Göteborg, 2003
- 3 Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet i post-modern filosofi*, Glänta produktion, Göteborg, 2004.
- 4 Maria Johansen, *Offentlig skrift om det hemliga: Raison d'état, SOU och varulven*, Glänta produktion, Göteborg, 2005.
- 5 Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Lovtal till intet*, Glänta produktion, Göteborg, 2005.

För mer information, se [www.glanta.org](http://www.glanta.org)



# Teologins villkor i Sverige

WERNER G. JEANROND

*Werner G. Jeanrond är professor i systematisk teologi vid Lunds universitet och har publicerat en mängd böcker och artiklar om hermeneutik, fundamentalteologi och systematisk teologi. För närvarande arbetar han med en bok om kärleksbegreppet ur ett teologiskt perspektiv.*

Mattias Martinsons teser om kritisk religionsvetenskap gör på ett förtjänstfullt sätt tydligt att den svenska modellen för religionsvetenskaplig forskning och utbildning är i behov av förändring. Den vilar på delvis föråldrade vetenskapliga antaganden och metoder, den svarar dåligt på utmaningarna av en alltmer globaliserad, mångreligiös och mångkulturell värld och den har glömt att det finns ett allt bredare spektrum av intressenter för sådan forskning och utbildning. Jag instämmer därför gärna i Martinsons upprop till en reform av svensk religionsvetenskap. Emellertid ser jag två problem i Martinsons framställning: För det första argumenterar han bara inifrån den snäva svenska utvecklingen och låter bli att konfrontera den med dagens internationella utveckling och för det andra ger hans bidrag en ofullständig bild av teologins paradoxala läge i Sverige.

I mitt debattinlägg vill jag därför utifrån ett bredare internationellt perspektiv belysa teologins möjligheter och argumentera för ett tätare samarbete mellan religionsvetenskap och teologi även i Sverige.

## Teologins villkor i dagens Sverige

För att åtminstone antyda att det finns olika sätt att bedriva teologi och religionsvetenskap vill jag börja med några biografiska nedslag: Efter mina grundstudier lämnade jag Tyskland för att läsa vidare vid University of Chicago. Jag ville inte fortsätta med att lära mig bara om konfessionell teologi — i Tyskland är all teologi institutionellt uppdelad i katolsk och protestantisk — utan insåg att samtiden och framtiden kräver en mycket bredare intellektuell horisont om man

vill arbeta som kritisk och självkritisk teolog. Vid University of Chicago var och är teologin inte kyrkligt inriktad eller kontrollerad utan man kan studera kristen teologi och olika kristna traditioner i samspel även med andra religioners teologier. Dessutom står Chicagos Divinity School för ett bredare och dynamiskt samarbete mellan religionsvetenskap, religionshistoria, filosofi, litteraturvetenskap och teologi, ett samarbete som jag alltid har uppfattat som livsnödvändigt för det teologiska tänkandet.

Efter mina studier i Chicago arbetade jag mer än 13 år vid Trinity College, Dublin på Irland. Vid detta universitet hade man 1980 nygrundat den teologiska fakulteten som en «non-denominational» institution inom den stora Arts Humanities Faculty. Under flera århundraden hade det bara funnits en anglikansk prästutbildningsteologi vid Trinity College. Denna nya möjlighet till en obunden teologiutbildning i ett land, som under lång tid har haft stora problem med konfessionella teologier, har betytt mycket för den intellektuella utvecklingen i Irland under det senaste kvartssekle och har bidragit till den professionella och offentliga utmaningen av alla konfessionella, sekteriska och fundamentalistiska teologier.

När jag flyttade till Sverige för 10 år sedan var alltså det svenska scenariot med en oberoende, icke-kyrklig teologi inte alls nytt för mig. Tvärtom kom jag gärna till Lund för att fortsätta mitt arbete för en teologi som i frihet kan relatera både konstruktivt och kritiskt till alla tre av sina självklara offentligheter, dvs. samhället, kyrkorna och samfunden och det intellektuella livet inom och utöver universitetsområdena.

Efter mer än 23 års arbete som yrkesteolog utanför den kyrklig-konfessionella ramen vågar jag påstå att både teologin och dess tre offentligheter mår bra av ett icke-konfessionellt tankearbete. Samtidigt vet jag av lång erfarenhet att en sådan akademisk teologi måste visa offentligt att den verkligen vill och kan betjäna sina tre offentligheter. Att en sådan tjänst är ännu mer viktig i dag vet alla vakna medborgare inte bara i den västliga världen sedan den 11 september 2001. Men denna tjänst är inte oproblematiske. Därför vill jag reflektera lite närmare över mina arbetsvillkor som icke-konfessionell teolog i dagens Sverige.

Min lärostol i systematisk teologi är den enda professuren i Sverige som har ordet teologi i beteckningen. Jag har i dag två lektorskollegor vid Lunds universitet varav en har blivit befordrad till professor i systematisk teologi. Men utanför Lund finns inga professorer eller lektorer inom *teologi* vid statligt finansierade svenska lärosäten. De finns en del professorer och lektorer inom tros- och livsåskådningsvetenskap i Sverige som även sysslar med teologiska frågeställningar. Utomlands eller när de talar engelska uppträder många av dem gärna som *theologians*, men i Sverige försöker de flesta bevara den officiella distans till teologi som traditionsenligt ansågs vara «konfessionell» och identifierar sig som lärare och forskare i tros- och livsåskådningsvetenskap. Detta är en märklig situation med en lång historia som här inte kan diskuteras i detalj.

Viktigt är emellertid att komma ihåg att den svenska utbildningen i teologi blev radikalt förändrad under 1970-talet. En ny studieordning infördes från och med läsåret 1974/75. Målet för utbildningen definierades — efter en rejäl remissbehandling — så här: Utbildningen skall ge «redskap för analys och förståelse av religioners och livsåskådningsroll för den enskilde och i samhället.»<sup>1</sup> Utbildningen inom de teologiska fakulteterna hade därmed omdefinierats från kristen teologi till religionsvetenskap. I de

så kallade RUMO-direktiven (RUMO står för den «Religionsvetenskapliga Utbildningens Mål och Organisation») sades för övrigt att «ökad vikt skall läggas vid de allmänt religionsvetenskapliga delarna av fakulteternas ämnesområde». I detta sammanhang påpekar Per Erik Persson att direktiven genomgående använder beteckningen religionsvetenskaplig i stället för teologisk. Vidare heter det i direktiven att «genom samhällsutvecklingen skapats nya arbetsuppgifter, exempelvis inom internationell verksamhet, för vilka religionsvetenskaplig utbildning i många fall kan vara motiverad». Det betonas att «den konfessionellt inriktade delen av prästutbildningen bör vara skild från den religionsvetenskapliga utbildningen» och «att den religionsvetenskapliga utbildningen skall tjäna som grundval inte bara för utbildning av präster för Svenska kyrkan utan också för andra trossamfund».<sup>2</sup>

Denna nya icke-konfessionella religionsvetenskapliga utbildning i Sverige utgick alltså ifrån premissen att en teologi som är byggd på en viss traditions trosövertygelser inte längre skall förekomma på universitetsnivån. Vidare hoppades man på att en traditionsrelaterad teologi skulle gestaltas i framtiden av och inom själva kyrkorna och samfunden. Den praktiska prästutbildningen skulle organiseras av kyrkorna och samfunden utanför universitetet. Universitetsstudier ansågs stå bortom all dogmatik, på neutral mark varifrån viktiga metodologiska och vetenskapliga impulser kunde spridas till alla i samhället som hade med religion att göra. Samtidigt upphörde den konfessionella anknytningen av traditionell svensk teologi till Svenska kyrkan — som för övrigt fortsatte vara statskyrka ytterligare under en hel generations tid men numera utan statlig plattform för svensk kyrklig teologi. Svenska kyrkans prästkandidater fortsatte att läsa vid de statliga lärosätena, men fick inte längre utsättas för en konfessionell luthersk teologi, utan inbjöds till en allmän religionsvetenskaplig belysning av religion och religioner, däribland även den kristna kyrkans utveckling och trosfrågor. Detta nya utgångsläge gjorde det också möjligt att lektorer och professorer inom den religionsvetenskapliga utbildningen nu kunde komma från olika religiösa

<sup>1</sup> Citerad hos Per Erik Persson, «1900-talet: Utbildning, ämnesområden och examina», i Birger Olsson, Göran Bexell och Göran Gustafsson (red.), *Theologikum i Lund: Undervisning och forskning i tusen år*, Arcus, Lund 2001, s. 63.

<sup>2</sup> Ibid.

eller icke-religiösa bakgrunder. Ingen kandidat för en tjänst inom de religionsvetenskapliga och teologiska institutionerna<sup>3</sup> behöver redogöra för sin religiösa bakgrund eller övertygelse.

När jag ser tillbaka på mina tio år i Sverige måste jag säga att jag som teolog alltid har blivit väl bemött av de olika kyrkorna och samfunden samt inom det svenska samhället som helhet.

Inom det akademiska området i Sverige uppfattar jag teologin som väl integrerad. Vetenskapsrådet tilldelade mig rejäla forskningsmedel, jag valdes in i olika vetenskapsamfund i Sverige och jag fick rika möjligheter att arbeta multidisciplinärt med kollegor inom många vetenskapliga discipliner, institutioner och fakulteter. Här har jag aldrig fått känna någon form av teologi- eller teologhat. Tvärtemot har det välkomnats att jag som teolog har kunnat ta ställning inom offentliga debatten om centrala normativa frågor i det svenska samhället, som till exempel inom debatten om embryonal stamcells forskning, dödshjälp, religion och politik, homosexualitet, kärlek och samlevnad mm. Till skillnad från svenska religionsvetenskapliga ställningstaganden som vanligtvis uppträder med anspråk på att vara objektiva och neutrala, redovisar jag som hermeneutiskt skolad teolog min tillhörighet till den kristna traditionen på ett tydligt, inklusivt, kritiskt och självkritiskt sätt.

Svårigheter som kyrkligt oberoende teolog i Sverige har jag mött bara på två olika områden, nämligen på min egen institution och hos sådana kristna som inte kan eller vill förstå villkoren för en yrkesteolog som arbetar oberoende av kyrklig kontroll, apologetik och maktutövning. Vitsen med en oberoende teologi är ju precis denna möjlighet att kritiskt bearbeta och därmed potentiellt utmana alla religiösa strukturer, traditioner, bekännelser och visioner. Å andra sidan dokumenterar sådana konfessionella svårigheter med en icke-konfessionell teologi att den sortens teologi faktiskt fungerar enligt de nya premisserna.

Svårigheterna inom den egna institutionen i Lund har varit mera överraskande. En del religionsvetare förmår inte begripa att den teologi som bedrivs av teologer vid framstående lärosäten i USA, Irland, Storbritannien, Nederlän-

derna och även här i Lund arbetar offentligt och i omedelbar kontakt med de senaste intellektuella metoderna och utvecklingarna. Den kritiska teologin har ingenting med kyrkligt eller andligt förmynderskap att göra. Men även inom det egna ämnet finns en kollega som gärna och ofta påstår att teologi inte är en vetenskap. Bara religionsvetenskap (som han förstår den) kan vara vetenskap, för bara den vilar på en objektiv historisk metodologi som inte utgår från antagandet att Gud finns. Blott en ateistisk vetenskapssyn garanterar alltså för honom religionsvetenskapens neutralitet, objektivitet och vetenskaplighet. En del kollegor inom Centrum för Teologi och Religionsvetenskap vid Lunds universitet (CTR) hade hellre velat ta bort ordet *teologi* från institutionens beteckning när detta nya Centrum inrättades för två år sedan och namnfrågan därför hade aktualiserats på nytt. Dessa kollegor arbetar fortfarande enligt de kunskaps-teoretiska villkor som ledde till den svenska religionsvetenskapens segertåg under 1960- och 1970-talet och de har inte märkt (eller har valt att inte se) att väsentliga förändringar har skett sedan dess både i fråga om teologins roll som icke-konfessionell disciplin och i den internationella diskussionen om kunskaps synen. Jag vill kort betona tre av dessa förändringar:

(1) Dagens systematiska teologi tänker inte längre konfessionellt utan konstruktivt, kritiskt, självkritiskt och normativt och är organisatoriskt oberoende av alla konfessionella sammanhang.

(2) Den svenska religionsvetenskapliga modellen klarar inte att ta ställning i normativa sammanhang på grund av sin objektivistiska hållning som förbjuder all direkt kontakt med mänskliga livsvärldar. Denna situation medför att den religionsvetenskapliga etiken till exempel bara kan erbjuda analyser av problem och teorier men aldrig några konkreta diskussionsförslag i debatter om normativa ställningstaganden. Många människor frågar sig därför varför man överhuvudtaget skall betala för en sådan etik som aldrig kan ta ställning. Varför inte i stället rikta sig till teologen för att få normativa, men inte apologetiska, förslag till vidare diskussion? Det svenska samhället verkar tröttna på en religionsvetenskap som proklamerar en absolut

<sup>3</sup> Vid Uppsala universitetet heter fakulteten och institutionen intressant nog fortfarande «teologiska».

bas och aldrig finns med i själva debatten om religionens potential för gott och ont i den enskildes och i samhällets liv.

(3) Diskussionen om gender, makt och metod har inte bara i Sverige visat att vetenskapen inte var, är eller någonsin kan bli neutral. En hermeneutiskt inriktad teologi har varit klar över detta faktum sedan länge. En del religionsvetare i Sverige däremot behöver först uppdatera sin kunskapssyn för att kunna delta i dagens vetenskapsteoretiska diskussion med någon grad av integritet och angelägenhet. Det krävs i dag inte bara en ordentlig religionskritik utan även en pågående självkritik av religionsvetenskapens egen vetenskapssyn.

Men dessa insikter har inte nått alla kollegor vid CTR i Lund. Där finns förbluffande nog mycket av en provinsial och positivistisk ande kvar som dikterar att teologi — hur förändrad den en må vara i dag — inte får räknas som vetenskapsgren jämbördig med «klassisk» svensk religionsvetenskap. Särskilt när det gäller att tillsätta tjänster till forskarutbildning tar man gärna sedan länge överspelade demoner ur kistan för att förorda tjänster till religionsfilosofier och etiker. Under mina år som professor i Lund har ämnet systematisk teologi, som bildar tillsammans med etik och religionsfilosofi en avdelning inom CTR, inte fått en enda nyantagen doktorand med tjänst ur allmänna medel. Som tur är finns det andra medel, men de kommer ofta ur kyrkliga fonder. Är det inte ironiskt att en del kollegor fortfarande vill begränsa teologins verksamhetsområde till gamla konfessionella villkor, medan de samtidigt kräver en oberoende teologi?

Det är synd att Martinson inte diskuterar sådana strukturella begränsningar och möjligheter för en kritisk och konstruktiv teologi i dagens Sverige. Svensk teologi finns *stricte dictu* i dag bara i Lund. Men den behövs i hela landet. Vill man bedriva teologi även på andra svenska lärosäten, borde man bekänna färg och välkomna teologi som *teologi*. Situationen i Uppsala är i denna hänsyn anmärkningsvärd: Där finns en teologisk fakultet och en teologisk institution, men inte ett enda ämne som har ordet teologi i titeln. Att det trots all nomenklatur finns ett rikt teologiskt tänkande i Uppsala är gläd-

jande; men varför får den inte uppträda som det den är?

## På väg mot ett bättre samarbete mellan religionsvetenskap och teologi

Martinson har rätt när han kräver en bättre integration av islamstudier i den svenska teologiska och religionsvetenskapliga utbildningen. Samtidigt är jag överraskad över att han aldrig refererar till den judiska religionen. Den har funnits som en levande religion i Sverige mycket längre än islam. Åtminstone de judiska och islamiska traditionerna borde därför tillsammans med den kristna traditionen vara föremål för explicit teologisk forskning och undervisning vid svenska universitet och högskolor. Hittills finns religionsvetenskapliga studier inom islamologi och judaistik i Sverige där forskare och lärare analyserar dessa religioners utveckling och väsen ur ett distanserat neutralt perspektiv. Men dessa studier och undervisningar exkluderar det spektrum av teologiska frågeställningar och problem som tillhör alla monoteistiska religioners kärna. Utan att ta hänsyn till gudsfrågan, till gudsrelationen och till eskatologi — för att nämna bara tre väsentliga dimensioner — kan man inte förstå dessa religioner och deras utvecklingar. Därför behövs det en kritisk teologi bredvid men alltid i samspel med det religionsvetenskapliga studiet av dessa (och andra) religioner.

Teologi reflekterar över Gud, om människor överhuvudtaget kan tala om Gud och utifrån vilka erfarenheter, samt vilka språktraditioner, texter och andra källor som står till förfogande för det teologiska arbetet. Det är viktigt att komma ihåg att teologi bara är andrahandsaktivitet. Teologi är inte religion, men kritiskt och självkritiskt tänkande över religiösa fenomen. Teologi är inte bön, men teologi kan reflektera över bön. Teologi är inte gudstjänst, men den kan reflektera över hur en gudstjänst kunde se ut. Teologi är inte tro, men den kan reflektera över trons möjliga innehåll, uppkomst, utveckling, potential och kontext. Teologi är alltså en resurs för alla som vill tänka kritiskt, självkritiskt och konstruktivt över religioner och deras potential för människornas liv i detta universum. Som en

sådan resurs är teologi kritiskt relaterad till kristna kyrkor och samfund liksom till judiska och muslimska församlingar (precis som företagsekonomi till företagen och juridik till domstolsväsendet osv.), till den akademiska diskursen inom universitet och liknande institutioner och till samhället och dess behov av att reflektera över religioner och deras läror och praxis i historia och nutiden.<sup>4</sup> Att ingen enskild religiös tradition kan bedriva teologi utan hänsyn till andra religiösa traditioner borde vara självklart i dag: Gud är varken en kristen Gud, en judisk Gud eller en muslimsk Gud.<sup>5</sup> Alla tre religiösa traditioner anser att det bara finns en Gud som har skapat himmel och jord. Komparativ teologi, som Martinson föreslår, är därför angeläget och har bedrivits åtminstone i Lund sedan mitten av 1990-talet i ett intensivt samarbete mellan systematisk teologi och missionsvetenskap och med stöd från Vetenskapsrådet.

Å andra sidan får insikten i skillnaden mellan teologi och religion inte leda till en separation mellan teologi och de levande religiösa traditionerna. All teologi sker i ett särskilt sammanhang och denna relation mellan tänkandet och dess kontextualitet ingår i de problemområden som teologi måste utforska närmare och detta gärna i ett ömsesidigt kritiskt samarbete med sådana religionsvetare som också är angelägna om att analysera detta sublimesa sammanhang mellan tradition och reflexion.

Jag har vidare svårt att dela Martinsons tredje tes, där han påstår att reflektionen kring islam vore «den enskilt viktigaste framtidsfrågan för en kritisk religionsvetenskap». Behöver man i Sverige inte skapa förutsättningar för en breddad religionsvetenskaplig och teologisk reflektion kring *alla* levande religioner som finns i dagens värld, åtminstone de som förekommer i Sverige? Att koncentrera alla resurser kring islam skulle knappast befrämja en mera upplyst hållning mot religiösa traditioner och deras samexistens i Sverige eller utforska deras potential på bästa möjliga sätt.

Däremot instämmer jag gärna i Martinsons fjärde tes att vi även i framtiden behöver en avancerad och mångfacetterad religionsvetenskap som inte bara forskar kring nutida utvecklingar. Samtidigt behöver även de historiska ämnena inom religionsvetenskap uppdateras till dagens vetenskapsteoretiska diskussionsnivå där även villkoren och metoder för historisk forskning och analys har kritiskt granskats. Istället för att bara använda importerade vetenskapsmodeller borde den svenska religionsvetenskapen och teologi vara med när nya teorier utvecklas och vetenskapens villkor och målsättningar diskuteras kritiskt och självkritiskt. Martinson har rätt: Dunkla aspekter av religiös tro måste avslöjas liksom dunkla aspekter av vetenskaplig praxis och teori. Men Martinson lägger inte tillräckligt vikt vid forskning kring religioners teologiska potential att kunna medverka i avslöjandet av själva vetenskapens dunkla sidor.

På många håll i världen finns det i dag en flerreligiös inriktad teologi som arbetar interkulturellt. Denna teologi vill diskutera religionernas gudsbegrepp och tolkningar och tolkningsmöjligheter av heliga skrifter och traditioner. Den vill dessutom inbjuda alla religiösa gemenskaper och individer till ett öppet samtal om religionernas olika läror, erfarenheter och praxis. Religionsdialog är alltså inte nödvändigtvis ett prerogativ av religiösa gemenskaper, utan är även av intresse för en teologi som forskar om religionernas framtidspotential.

En kritisk teologi står i en självklar dialog med filosofiska utvecklingar i historia och nutid. Hermeneutiken är inget teologiskt särintresse utan ett allmänt mänskligt intresse. Skiftande förställningar om verkligheten och dess yttersta grund berör många discipliners forskningsområden. Vetenskapliga instrument för analysen av historia och samtid måste arbetas fram i dialog med alla berörda discipliner. Teologi och religionsvetenskap delar samtliga dessa villkor och utmaningar. Vad som skiljer teologi från religionsvetenskap är teologins intresse för gudsfrågan, för konkret religiös praxis och för religionernas konstruktiva potential för världens transformation. Medan teologi i samklang med juridik, ekonomi, företagsetenskap, konstvetenskap osv. reflekterar över verklighetens potential till förändring har svensk religionsvetenskap

<sup>4</sup> För en utförligare diskussion av teologins olika uppgifter se Werner G. Jeanrond, *Guds närvaro: Teologiska reflexioner I*. Arcus, Lund 1998, s. 35ff.

<sup>5</sup> Jfr Werner G. Jeanrond, «Att tänka om Gud i dag», *Teologi og Kirke* 75 (2004:2–3), s. 172–182.

begränsat sig till en analys som åtminstone på ytan avstår från sådana överväganden. Denna skillnad borde emellertid inte hindra religionsvetenskap och teologi från ett konstruktivt samarbete. Bägge två är också kallade till att tjäna en mångfacetterad krets av avnämare som förväntar sig utbildning och föreslag på hur samhällets skall kunna förändras samt en offentlig debatt över vad som är gott och ont, vad som är

fri och rättvis, vad som är hälsa och ohälsa, vad som är dåligt och vad som är bra i religiös tradition, skrift, lära och praxis. Både teologer och religionsvetare måste alltså bestämma sig för om de vill arbeta bara som experter på enskilda religionsfrågor eller om de vill bidra till en intellektuell kultur där väsentliga frågor för människor och deras livsvillkor diskuteras.



## The Future of Contextual Theology

Avskedskonferens för **Manfred Hofmann** och **Aasulv Lande**

Torsdagen den 17.1.2005 Hörsalen, Palestra	17.00	Dekanus Bengt Holmberg hälsar välkommen.
	17.15	Avskedsföreläsning av Manfred Hofmann: Vad är konstant och vad är föränderligt i tredje världens teologi?
	18.15	Avskedsföreläsning av Aasulv Lande: Kristus och Buddha — hand i hand?
19.30	Högtidsmiddag, Pelarsalen, Universitetshuset (Anmälan krävs — se nedan.)	
Fredagen den 18.1.2005 Gamla Biskopshuset	10.15	Lecture by Jim Heisig, Nagoya: Global Challenges to a Theology of Religions
	11.15	Response by Aasulv Lande and a general discussion
12–14 Lunch	14.15	Lecture by Sigurd Bergmann, Trondheim: The Future of Contextual Theology
	15.15	Response by Manfred Hofmann and a general discussion

**Anmälan** till fredagens konferens görs till CTR:s reception, tel 046-222 90 30/222 90 40 eller per e-post (till Hannelore.Stein@teol.lu.se). Deltagandet är kostnadsfritt inkl. lunch och kaffe.

Antalet platser är dock begränsat. — **Högtidsmiddagen** torsdag kväll kostar 300 kronor.

Beloppet betalas kontant på CTR:s expedition senast fredagen den 21 januari 2005. —

**Mer information** kan fås av Patrik Fridlund 046-222 95 90 eller Werner Jeanrond 046-222 43 37

Tryggve N. D. Mettinger: *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East* (CB. OT 50). 275 sid. Almqvist & Wiksell International. Stockholm 2001.

Föreliggande arbete utgör ett bidrag till den religionshistoriska diskussion, som under hela 1900-talet har förts om döende och uppstående gudar i den gamla Främre orienten och senantiken. Författaren behandlar först vetenskapshistorien, sedan i tur och ordning den ugaritiska Baal, de feniciska gudomligheterna Melqart-Herakles, Adonis (att skilja från den grekisk-romerske heroen A.) och Eshmun, likheter och olikheter mellan Osiris och de västsemitiska gudarna liksom förhållandet mellan de sistnämnda och den sumeriske-akkadiske Dumuzi-Tammuz.

De forskare, som i början på 1900-talet lanserade teorien om vegetationsgudens död och uppståndelse var J. G. Frazer och W. W. Baudissin. Men oppositionen mot denna hypotes växte, och vid århundradets slut föreföll kritiken att ha segrat. Mettinger har ändå tagit upp temat och med åtskilliga modifieringar godtagit den ursprungliga tesen. En del material har nämligen varit föga beaktat av tidigare forskning. Dit hör de ugaritiska texterna, som vittnar om kanaaneisk religion från 1200-talet f.Kr., framgrävda 1929ff. Också annat har nytillkommit.

Eftersom det är gudens återvändande till livet, uppvaknande eller uppståndelse, som har föroresakat mest debatt, skall vi se litet närmare på Mettingers resonemang på denna punkt. Jag väljer myten om storm- och regnguden Baal i hans konflikt med Mot («Döden»). Baal inbjuds av Mot att stiga ned i underjorden, där döds-guden slukar honom. Själv drabbas Mot av den hämnande gudinnan Anat, skildrat i ordalag, som vittnar om sådd och skörd, vegetationens årliga växling, sommartorka och höstregn. Baal begravs, och det hålls dödsklagan efter honom. Men El har en drömvision, enligt vilken Baal har återvänt till livet. En annan text antyder detta med formuleringen «Till honom nedstiger det Gudomliga Ljustet Shapsu» (s. 63).

En magisk vattenönsning från en källa i Els tempel tyder på att Baals återkomst till livet också kan ha haft en rituell motsvarighet. Härtill fogar Mettinger vad han själv rubricerar som ett högst hypotetiskt belägg. Det gäller några rader i Aqhateposet, där hjälten av gudinnan Anat uppmanas att bedja för livet «liksom Baal, då han återupplivas» (s. 69). Här jämförs alltså Aqhats livsöde med Baals. — Beläggen för Baals återkomst från dödsriket är sålunda inte många, och de är huvudsakligen indirekta. Men författaren påpekar själv helt korrekt detta förhållande och pressar

inte sina i språkligt original redovisade ugaritiska källor.

Beträffande Adonis i Byblos har vi en grekisk-språkig text *Om den syriska gudinnan* från 100-talet e.Kr., sannolikt inte författad av Lukianos. Denna Adonis uppståndelse (s. 132) och den därmed förbundna glädjen bekräftas av Origenes (200-talet) kommentar till Hes. 8: 14. Den alexandrinske kyrkoläraren återger också den grekiska «mytiska teologien», enligt vilken Adonis är en symbol för jordens frukter, som begråts, när de sås, men hälsas med glädje, då de växer upp (s. 129). En likartad latinskspråkig kommentar till samma bibelställe (s. 130) finns hos kyrkofadern Hieronymus (omkr. 400). Kritikerna av Frazers och Baudissins teorier har velat bortse från de kristna författarnas uppgifter, men skriften om den syriska gudinnan är ett tidigt, otvetydigt vittnesbörd om uppståndelse som man inte kan komma ifrån.

Sammanfattande kan man beträffande gudarnas död och återkomst/uppståndelse säga, att Mettingers grundliga genomgång, analys och differentiering av materialet talar för sannolikheten, att en sådan föreställning verkligen har förekommit både mytologiskt och rituellt. Samtidigt gör den oftast indirekta bevisningen, att den motsatta vetenskapliga tolkningen blir begriplig.

Som gammaltestamentlig exeget är Mettinger naturligtvis intresserad av GT:s religionshistoriska omgivningar och den bibliska omvärlden överhuvudtaget. Han har själv i sin avskedsföreläsning från professuren, tryckt i STK 80, 2004, s. 17ff., ställt in sitt arbete från 2001 mot bakgrund av det israelitiska särdraget, att Jahve är den levande Guden. För mig själv, som tidigare har kritiserat den s.k. Uppsalaskolans komparativa överdrifter, är det en lisa att läsa Mettingers mycket kunniga, kritiska och väl avvägda framställning av likheter och olikheter i främreorientalisk religionshistoria. Där skymtar också i förbigående (s. 26) G. Widengrens tes, att Jahve är en döende och uppstående gud, medan I. Engnell är försiktigare på denna punkt och bestämmer förnekar detta. Men Engnells mera dämpade «mönsterism» har ändå präglat hans artiklar i *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* (1 uppl. 1948–52, 2 uppl. 1962).

Ht. 1932–vt.1933 föreläste dåvarande professor i teol. prenotationer och teol. encyklopedi Tor Andræ vid Uppsala universitet över vegetationsgudens död och uppståndelse. I min ågo har jag alltså kvar 50 s. referat i kollegieboxformat. Förgäves har jag på universitetsbibliotekets handskriftsavdelning letat efter originalet till föreläsningsserien. I sin minnesbok över Andræ från 1947 omnämner hans efterträdare Widen-

gren dennes föreläsningar vid Stockholms högskola 1928ff., bl.a. dem som behandlat «Växtlighetsgudens död och uppståndelse» (s. 145f.). Han uttrycker också sin stora entusiasm över Andra som en ytterst fängslande föreläsare, och häri kan jag hjärtligen instämma. Poängen i denna serie, som uppenbarligen har framförts vid båda lärosätena, är att den vetenskapliga teorin om döende och uppstående gudar är kopierad på den kristna uppståndelsetron. Detta är samma synsätt som hos klassikern M. P. Nilsson i Lund, som inte kan misstänkas för några apologetiska tendenser. Denne framhåller nämligen i sitt arbete om *Grekisk religiositet* (1946), att kyrkofäderna har uppfattat de senantika mysteriekulterna som djävulens efterapningar av den kristna gudstjänsten. De moderna forskarna har kastat om beroendeförhållandet, så att det kristna mysteriet uppfattas som sekundärt. Mettinger anser visserligen att föreställningen om döende och uppstående gudar är förkristen, men detta inkräktar inte på egenarten i den israelitiska och kristna tankevärlden. Hans grundlärd, kritiskt granskande och försiktigt jämförande arbete är ett verk av en mogen forskare. Dess förtjänster har framgått av kommentarerna till ovanstående förkortade referat av argumentationen. Det har dessutom stora pedagogiska meriter genom sina fortlöpande sammanfattningar av de förda resonemangen.

Carl-Martin Edsman

Magne Sæbø (ed.): *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1 From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 1 Antiquity. 847 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.* — Alan J. Hauser & Duane F. Watson: *A History of Biblical Interpretation. Vol. 1 The Ancient Period. 536 sid. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2003.*

Mina år som bibelforskare har i hög grad präglats av hermeneutiska frågor. Vad är tolkning för något? Vad innebär det att tolka texter? Diskussionen om metoder har varit livlig och en rad nya former av textanalys har presenterats. Den första stora metodboken kom 1967, skriven av Heinrich Zimmermann. Antologier med exempel på olika slags analyser kom i flertal under 80- och särskilt 90-talet. Övertygelsen om en ursprunglig innebörd i varje text vittrade sönder. I det läget uppstod ett nytt intresse för hur Bibeln har tolkats tiderna igenom. I «kristider» ökar behovet av historisk orientering. 1990 kom ett lexikon i ämnet, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R. J. Coggins och J. L. Houlden, SCM Press / Trinity Press International, London / Philadelphia). De två stora

böcker som recenseras här har samma bakgrund, den första från 80-talet, den andra från 90-talet.

Den första boken är en del av ett mycket stort arbete som ska omfatta fem volymer, redigerat av Magne Sæbø, känd GT-exeget och teolog vid Menighetsfakulteten i Oslo, född 1929, tyskorienterad i sin forskning och engagerad i den judisk-kristna dialogen.

Ytterligare en volym har enligt bokkatalogen kommit: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300) Part 2: The Middle Ages* (2000). — Denna handbok begränsar sig till tolkningen av Gamla testamentet / Den hebreiska bibeln och delar in framställningen i tre huvudepoker: tiden fram till ca 1300, seklerna kring reformationen 1300–1800, och den moderna och postmoderna tiden från ca 1800 till idag.

Redaktören har i en innehållsrik inledning tagit upp grundläggande frågor inför varje projekt av detta slag. Han tar sin utgångspunkt i två tidigare standardverk i ämnet av Ludwig Diestel 1869 (nytryck 1981) och Frederic W. Farrar 1886 (nytryck 1961 och 1979) men karakteriserar hela projektet också i förhållande till senare arbeten av Hans-Joachim Kraus (1982) och H. Graf Reventlow (1984, 1990). I valet mellan historien om hur GT på många olika sätt har påverkat sin omgivning, dvs. dess *Wirkungsgeschichte*, och historien om hur olika tiders forskarna har studerat GT — Sæbø kallar detta för GT:s receptionshistoria — väljer han mycket bestämt det senare. GT betraktas inte som subjekt utan som objekt, hermeneutiskt, teologiskt och metodologiskt. Hela projektet ses inom ramen för (den dåtida tyska) bibelforskningen. De vanliga vetenskapliga frågorna ställs i centrum. Tolkning inkluderar en teologisk förståelse, hermeneutisk reflektion och exegetisk utläggning. Denna uppfattning av tolkning blir också kriteriet för vad som ska tas med i denna tolkningshistorik. Tonvikten ligger inte på ett antal viktiga personer utan på den typ av tolkning jag nyss beskrivit i dess sociala, kulturella och institutionella miljö. Handboken vill inte ge läsaren en samling specialstudier utan «a comprehensive and coherent picture».

Inkluderingen av judisk utläggning och judiska forskare är programmatisk för denna nya handbok. Det markeras mycket tydligt i redaktörens reflektioner på slutet under rubriken «Church and Synagogue as Respective Matrix of the Development of an Authoritative Bible Interpretation». De två traditionerna ställs i god åttiotalsanda sida vid sida. I slutändan blir det en lång dubbel väg, å ena sidan det judiska, å andra sidan det kristna. «These two main roads, with several minor deviating paths, have mostly been kept apart by the ancient Synagogue and Church — who have moved forward in relatively great isolation from



one another, with only few signs of combining tracks» (s. 745).

Den andra boken kommer att följas av ytterligare tre volymer som ska behandla tolkningen av både GT och NT under medeltiden och reformationstiden, under 1700- och 1800-talen och under 1900-talet. Den är redigerat av två amerikanska bibelforskare, Alan J. Hauser, professor i bibelvetenskap (mest GT) vid Appalachian State University, Boone, North Carolina, och Duane F. Watson, professor i Nya testamentets exegetik vid Malone College, Canton, Ohio. Båda är mest kända genom sina bidrag om retoriken i de bibliska skrifterna.

I en lång inledning ger Hauser och Watson en bvis jämförande sammanfattning av de femton artiklarna — de är alla omkring 25 sidor långa — och hjälper därmed läsaren att få en överblick över den mångfaldiga bibeltolkningsprocessen fram till 400-talet. Sakregistret är till läsarnas fromma mycket omfattande, person- och ställregistren har en mer normal storlek. Den bakgrund till arbetet som tecknas i det korta förordet vittnar mest om situationen på 90-talet: en fortsatt stor oenighet om innebörderna i de bibliska texterna och om metoderna för uttolkningen av dem, ett varierat och komplicerat samspel mellan en öppen, meningsrik, mångnivåig text och olika slags tolkningsamfund och texttolkare. Tolkningsmöjligheterna är obegränsade. I detta läge är det knappast meningsfullt att hålla fast vid sökandet efter den enda sanna innebörden i texten. När man undersöker hur tidigare generationer har tolkat bibeltexterna finner man att många av dagens frågor har ställts tidigare. Många svar är besläktade med varandra. Därför är det meningsfullt att skriva/läsa om bibeltolknings historia.

Innehållet i de två volymerna kan vidare presenteras med en rad stickord. Båda behandlar den roll kanoniseringen av GT har i tolkningshistorien, de två tolkningsskolorna i Alexandria och Antiochia och tolkning av bibeln i följande skrifter och skriftsamlingar: den hebreiska bibeln, Septuaginta, Filons arbeten, Qumranskrifterna, targumerna, rabbiniska midrasher, GT:s apokryfer och pseudepigrapher, Nya testamentet, apostoliska fäderna och apologeterna, Hieronymus med Vulgata och Augustinus. Hauser och Watson behandlar också utifrån sin helbibliska inriktning kanoniseringen av NT och NT:s apokryfer inklusive gnostiska skrifter, Søbø bäddar in sina teman mera och tar med en rad yttre faktorer som påverkat tolkningsprocessen. Där finns särskilda artiklar om bl.a. sociala och institutionella faktorer i den alexandrinska tolkningsmiljön, samspelet mellan judiska och kristna tolkningar, Josefus skrifter, de syriska översättningarna, de syriska kyrkofäderna och Origenes inflytande på latinsk bibeltolkning före

Augustinus. I sin inledning har dock Hauser och Watson lagt till en lång lista på situationer och händelser som särskilt påverkat tolkningen av bibeltexterna fram till 400-talet.

Med denna beskrivning har jag velat visa att de två arbetena har mycket gemensamt men att de också skiljer sig på en rad punkter. Det «amerikanska projektet» (13 av 17 bidragsgivare är verksamma i Nordamerika) är bättre för dem som inte tidigare har studerat ämnet — det var inte så mycket som var nytt för mig — och ger en lättillgängligare presentation av den tidiga tolkningshistorien, en saklig och tillförlitlig beskrivning, flertalet författare är kända specialister inom sina områden, t.ex. Peder Borgen, Martin McNamara, Gary G. Porton, James A. Sanders, James H. Charlesworth och Harry Gamble, framställningen är mer allmän och läsarvänlig, urvalet litteratur för fortsatt läsning är begränsat och tillrättagat, inga detaljrika noter, alltså en utmärkt allomfattande handbok om bibeltolknigen i antiken.

Det «europeiska» projektet (de 27 bidragsgivarna kommer från mycket olika orter och forskningsmiljöer, 18 av dem är verksamma i Europa, Sten Hidal skriver om den antiokenska skolan, René Kieffer om Hieronymus) har en mycket större detaljtyngd och ger därmed också ny information för dem som redan är allmänt bevandrade i ämnet. Noterna är många, litteraturförteckningarna omfattande. Person- och ställregistren dominerar kraftigt över sakregistret. Vissa teman har fått betydligt större plats än andra, t.ex. Filon och hans föregångare (69 s.), de apostoliska fäderna och apologeterna (78 s.) och tolkningsverksamheten i Alexandria och Antiochia (118 s.). Targumerna får nöja sig med 9 sidor. Här finns ännu fler kända specialister, t.ex. Michael Fishbane, Emanuel Tov, John Barton, John W. Wevers, Johann Maier, Folker Siegert, Robert A. Kraft, Steve Mason, Jacob Neusner, Étan Levine, Oskar Skarsaune och Günter Stemmerger. De borgar för att de olika framställningarna ger läsaren en god överblick inklusive den senaste utvecklingen i de olika ämnena. Det är mest språk- och textforskare som kommer till tals i denna handbok. Karaktären i övrigt framgår av vad jag ovan sagt om Magne Søbø's inramning av hela projektet.

Att börja detaljkritisera dessa handböcker är ogörligt, t.ex. att Luther tas som det klassiska exemplet på en som ville avgränsa kanon. För mig är han mer känd som företrädare för en öppen kanon. Eller att Hieronymus översatte evangelierna. Var det inte mycket mera ett revideringsarbete? Har Jacob Neusner och hans efterföljare rätt när de säger att midrashererna har som huvudsyfte att koppla samman rabbinernas muntliga torah till den skrivna torahn? Den samaritanska tolkningen av bibeln lyser med sin frånvaro i

båda handböckerna — Søebø ger dock plats åt den textkritiska dimensionen. — Om nu Hauser och Watson vill betona samspelet mellan text och tolkare i tolkningsprocessen bör de också presentera sina bidragsgivare litet bättre. Søebø ger läsaren mer information på den punkten.

Allmänt skulle jag vilja ha mer av allmän hermeneutisk reflektion och bearbetning i båda handböckerna, ett synliggörande av olika faktorer som påverkar tolkningsprocesser och olika modeller för texttolkning. Kanske kommer sådant material i slutvolymerna. Den amerikanska versionen kan bitvis kännas litet hermeneutiskt harmlös och den europeiska produkten är mycket beroende av ett snävare språkligt-historiskt umgänge med texterna som kanske kunde försvaras på 80-talet men knappast idag. Förhållandet mellan tolkningsmetoder (hermeneutiska regler), kontexter och perspektiv (sociala och psykologiska faktorer) och tolkningsinnehåll (ideologiska faktorer) inom judisk och kristen trostolkning bör bearbetas vidare. Vi ser annorlunda på «the parting(s) of the ways» idag. Jag skulle alltså inför de många och svåra val som redaktörerna ha ställts inför ha valt annorlunda på några punkter men i stort vill jag acceptera deras sätt att lösa sina uppgifter. Nu väntar vi på en handbok om Bibelns receptionshistoria som också tar med bibeltolkningar inom konsten, litteraturen, musiken, filmen, lagstiftningen, osv.

Det är lätt att rekommendera dessa två handböcker för litet olika slag av läsare. De ersätter inte varandra. Vi har all anledning att tacka redaktörerna för att de har tagit initiativet och fått fram de första volymerna och hoppas att de kan få möjlighet att slutföra sina arbeten. De kommer att bli standardverk i sina ämnen. Större insikter i bibeltolkningens historia skulle motverka de förenklingar som inte sällan kommer fram hos både bibelforskare och teologer, för att nu inte nämna kyrkans män och kvinnor. Bibeltolkningens historia är faktiskt en spännande och utmanande läsning för alla som umgås med bibeltexter eller med texter i allmänhet. Den komplicerade, fascinerande tolkningsprocessen, som mycket liknar människans tolkning av livet i övrigt, blir mer genomskinlig.

*Birger Olsson*

Philip A. Harland: *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. xv + 399 sid. Fortress Press, Minneapolis, 2003.

Under senare år har den socio-politiska bakgrunden till kristendomen kommit att få allt större betydelse.

De senaste decenniernas förändrade syn på den judendomen inom vilken kristendomen uppstod har bl.a. lett till att kristendomens ursprung och dess förhållande till den samtida judendomen och den grekisk-romerska omvärlden ånyo har kommit att bli ett centralt forskningsområde. En viktig aspekt av detta är de antika s.k. kollegiernas betydelse för förståelsen av judendomens och kristendomens plats i det antika samhället.

Syftet med Harlands studie är att jämföra olika kollegier, synagogor och tidiga kristna sammanslutningar i grekiska städer i det romerska Mindre Asien under det första och andra århundradet. Författaren vill särskilt visa hur olika typer av kollegier deltog i stadens angelägenheter och inte alls bör betraktas som sektaristiska grupper. Harland arbetar huvudsakligen med inskriptioner och annat arkeologiskt material för att med hjälp av samhällsvetenskapliga teorier utvinna ny kunskap om den sociala verklighet kollegierna befann sig i.

Boken är indelad i tre huvuddelar som vardera innehåller tre kapitel. I den första föreslår författaren ett nytt sätt att dela in kollegierna med utgångspunkt i sociala nätverksteorier. Kollegierna kunde baseras på hushållet, ett gemensamt ursprung, grannskapet, yrke eller kult och var väl integrerade i stadens liv. Alla kollegier hade också en religiös dimension och gav medlemmarna en gemensam identitet, dock inte på bekostnad av individens relation till staden eller till imperiet.

I bokens andra huvuddel ger Harland exempel på hur framförallt kejsarkulten var en viktig del av kollegiernas verksamhet. Det är huvudsakligen två vanliga uppfattningar författaren bemöter: för det första att kollegiernas existens var ett tecken på att den officiella religionen bara var tomma riter utan reellt andligt innehåll och därför saknade mening för utövarna. Harland visar övertygande att den officiella religionen och de religiösa handlingar som försiggick inom kollegierna var av samma typ och fullt kompatibla med varandra. Trots att betoningen låg på riten och inte på den individuella upplevelsen finns inte fog för att hävda att grekisk-romersk religion upplevdes som meningslös.

För det andra vänder sig Harland mot uppfattningen att kollegierna generellt befann sig i opposition mot samhällsordningen. Tvärtom visar det arkeologiska materialet att kollegierna var väl integrerade i samhället och att det fanns ett vitt spektrum av möjligheter för kollegierna att delta i den officiella kulten av stadens gudar och av kejsarna. Det finns visserligen belägg för att spänningar förekom men de bör, enligt Harland, betraktas som undantag.

I den avslutande delen koncentrerar författaren uppmärksamheten till synagogor och de tidiga kristna

församlingarna. Judar och kristna var förhindrade att tillbe kejsaren, vilket skulle kunna ha gett upphov till omfattande konflikter. Harland visar emellertid att det finns tecken på att vissa judiska församlingar funnit en slags medelväg genom att avstå från de rent religiösa aspekterna av kulten av kejsaren men ändå erkänna kejsarens politiska ställning. Förmodligen hade olika judiska och kristna grupper flera strategier, vilket antyds av att författaren till Uppenbarelseboken argumenterar för att kristna bör bryta alla kontakter med samhället, något som kan tyda på att andra kristna grupper deltog i samhällslivet på ett sätt som Uppenbarelsebokens författare fann otillbörligt.

Harlands slutsats blir att kejsarkulten inte utgjorde ett allvarligt hot mot vare sig judiska eller kristna grupper. I den mån konflikter med samhället uppstod, var de huvudsakligen lokala och hade sin grund i att judar och kristna uppfattades som illojala mot det övergripande politiska och religiösa systemet.

Generellt sett är detta en alldeles utmärkt bok. Den kraftiga betoningen på kollegiernas integration i det antika samhället är riktig och värd att uppmärksammas. Samtidigt är det svårt att frigöra sig från känslan att Harland här slår in öppna dörrar. Idag råder det närmast total konsensus om att kollegierna inte befann sig i opposition mot samhället. Harlands studie kompletterar emellertid denna bild med arkeologiskt källmaterial och bekräftar alltså vad rent litterära källor tidigare givit vid handens.

I ett avseende hade en ökad analytisk precision varit att föredra. Författaren använder termen «kristna» för att beteckna både Jesustroende judar och Jesustroende icke-judar utan att ta hänsyn till att gruppernas olika religiösa och sociala bakgrund påverkade deras relation till myndigheterna. De svårigheter som Uppenbarelsebokens författare ställde inför var sannolikt andra än de som mötte Diognetusbrevets författare. Att i den avslutande analysen ta hänsyn till att «de kristna» inte utgjorde en homogen grupp ens internt hade kunnat bidra till att ytterligare problematisera den historiska situationen.

Harlands harmoniserande perspektiv kunde också relativiseras ytterligare. I stort är nog den bild han tecknar riktig men under vissa perioder, t.ex. i samband med de judiska krigen, förfaller det som om konflikter mellan judiska grupper, romerska myndigheter och lokalbefolkning i olika antika städer, varit mer intensiva. Dessa utbrott av anti-judiskhet var sannolikt relevanta också för olika Jesustroende grupper — judiska såväl som icke-judiska.

Dessa kritiska anmärkningar till trots är Harlands bok mycket läsvärd. Till dess främsta förtjänster hör inventeringen och redovisningen av mängder av källmaterial som för många tidigare varit svåråtkomligt. För den som intresserar sig för perioden då kristendo-

men uppstod, utgör Harlands studie ett mycket värdefullt bidrag.

Magnus Zetterholm

Gertrud Yde Iversen: *Epistolaritet och Heilsge-schichte. Eine Rezeptionsästhetische Auslegung des Römerbriefs (Theologie interaktiv, 2). 295 sid. Lit Verlag, Münster 2003.*

Denna bok är en reviderad version av en doktorsavhandling som Iversen försvarade år 1999 vid Köpenhamns universitet. Utgångspunkten är frågan om Romarbrevets funktion som ett brev, med speciell hänsyn tagen till samspelet mellan texten och dess läsare i själva läsprocessen. Arbetet återspeglar det ökade intresset bland exegeter för texternas funktion (snarare än form) samt för deras läsare (snarare än författare). Men i stället för att fokusera på de omdebatterade frågor som rör brevets läsare under första århundradet, undersöker Iversen de tolkningspotentialer som föreligger i texten för varje (inkl. nutida) individ som ger sig in i läsprocessen. För detta ändamål drar hon nytta av Wolfgang Ivers receptionsetiska linje. Avsikten är inte att lösa traditionella exegetiska problem i Romarbrevet, utan snarare att söka kasta nytt ljus över dem samt över brevet som helhet.

Boken är indelad i sju kapitel. I en generell inledning presenterar Iversen målsättningen med arbetet, dess metodologiska ram mm. Här presenteras även hennes uppfattning om Paulus syfte med brevet — ett traditionellt exegetiskt problem. Enligt Iversen är Paulus huvudsyfte att genom bekräftelse och rättelse förstärka läsarnas tro, såsom han förklarar i 1:11–12. Brevet som helhet beskrivs som ett «vänskapsbrev av epideiktisk karaktär och litterär status» (s. 2). Att brevet är epideiktiskt innebär att det förstärker något som redan finns. Att det har en «litterär status» syftar på att det under tidens gång har uppnått en normativ ställning som litteratur. Detta är en viktig faktor för Iversens arbete, som till en viss grad skall uppfattas som ett «postmodernt projekt» (s. 5). Avsikten är inte att rekonstruera en historisk verklighet bakom brevet.

Kap. 1 innehåller en introduktion av Ivers receptionsetiska teorier. I kap. 2 behandlar Iversen brevgrenen och diskuterar Romarbrevets karaktär som ett brev. Detta brev har en «dubbelkaraktär»: Å ena sidan är det ett äkta brev som skrevs till bestämda personer i en bestämd situation vid en bestämd tid. Å andra sidan har det «löst sig ifrån» denna historiska kontext genom att det har lästs av andra personer i olika situationer vid olika tider och har fått en speciell, offentlig status som en del av den kristna kanon. Detta ger Iversen anledning till att läsa Romarbrevet inte bara

som ett «historiskt brev» utan också som ett «stycke litteratur» (s. 72) som faktiskt riktar sig till samtliga kristna läsare oavsett tid och rum.

I kap. 3–6 går Iversen igenom Romarbrevets «korpus» (Rom. 1–15). Rom. 1–4 (kap. 3) behandlar tre teman: relationen till Gud, stadgandet av människans liv, och historien. Via en specifik dialogform («diatrib») aktiverar Paulus läsarnas delaktighet i texten och skärper deras uppfattning av sig själva som delaktiga i hela frälsningshistorien. I Rom. 5–8 (kap. 4) tar Paulus upp ett antal teologiska teman för att förstärka läsarnas identitet som kristustroende. Texten konfigurerar en läsarroll vari läsarens situation konfronteras med olika perspektiv. Rom. 9–11 (kap. 5) behandlar problematiseringen av judar som Guds folk. Huvudavsikten i Rom. 12–15 (kap. 6) är att förstärka läsarnas tro och hopp, här genom bestämda uppmaningar att hålla fast vid ett bestämt levnadssätt. Kap. 7 innehåller en kortfattad diskussion om brevets avslutning, som sedan följs av några tankar om fortsatta studier inom samma metodologiska ramar.

Vilken betydelse har då Iversens bok för oss läsare av Romarbrevet? För det första innehåller den en läsning av brevet utifrån en relativt ny synvinkel som har en potential att utvidga våra insikter i vad som händer i själva läsprocessen. Den innehåller också en nyttig introduktion till Iversens ibland väldigt invecklade teorier. För det andra fokuserar Iversen på Romarbrevets funktion som ett brev. Hon behandlar brevet som helhet och för en lärorik diskussion om sammanhanget mellan kap. 1–11 och 12–15. För det tredje gör Iversen en ansats till att behandla både brevets avsedda (antika) mottagare och dess nutida läsare — ingen lätt uppgift.

Men kanske just pga. uppgiftens komplexa natur utgör det tredje momentet här ovan bokens största svaghet. Även om Iversen slår fast att Romarbrevet var ett «äkta» brev som skrevs till bestämda mottagare vid en bestämd tid, hävdar hon samtidigt att det faktiskt också var riktat till varje «kristen» person, oavsett tid och rum. Gång på gång verkar Iversen helt enkelt förutsätta att de antika läsarnas kristna identitet är lika med (en) kristen identitet i dag, samt att en nutida kristen person erfar samma sak vid läsningen av brevet som de antika läsarna gjorde (se t.ex. s. 157–63 ang. det kristna dopet). Dessa förutsättningar gör att Iversens läsare ofta lämnas i en något förvirrande spänning mellan olika tider och rum. Möjligtvis återspeglas också denna spänning i Iversens val av Iversens receptionestetiska perspektiv, som ju varken riktar sig mot brev eller antika skrifter utan mot senare tids litterära verk.

En annan diskuterbar förutsättning är att Paulus syfte med brevet var att «förstärka» läsarnas tro. Enligt Rom. 1:13–15 var huvudavsikten snarare att

förkunna evangeliet bland hedningar i Romarbrevet. I slutet av sin bok kallar Iversen Rom. 1:13–15 faktiskt för brevets *raison d'être* (s. 264–65), även om hon tidigare har tillägnat 1:11–12 exakt samma definition (s. 80; jfr s. 2–3), ett avsnitt som egentligen inte rör syftet med själva brevet utan Paulus längtan efter att få träffa dess mottagare i Romarbrevet.

Tyvärr förekommer det en hel del tryckfel i boken. Dessutom får det sägas att regeln att varenda gång skriva «läsaren resp. läsarinna» («Leser bzw. Leserin») osv. kan vara tröttsam (jfr s. 27–28, 38). Av betydligt större vikt är dock bristen på sammanfattning i slutet av boken. Detta innebär att det saknas summerande värdering av vad det receptionestetiska perspektivet egentligen har lett till. Iversens läsare lämnas i sticket med den frågan, vilket är mycket beklagligt med tanke på arbetets syfte.

Sammanfattningsvis presenterar Iversen ett relativt nytt sätt att läsa Rom. och lyfter fram ett antal intressanta aspekter av vad brevets läsare kan ha upplevt/kan uppleva i själva läsprocessen. En tydligare skillnad mellan de avsedda mottagarna i Rom och nutida läsare hade dock varit att föredra. Iversens försök att hålla ihop en tidsbunden och en tidlös läsning av Rom. görs på bådadas bekostnad som föremål för undersökning.

Runar M. Thorsteinsson

Maria Ytterbrink: *The Third Gospel for the First Time. Luke within the Context of Ancient Biography*. 243 sid. Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lund 2004. Diss. Lund University.

Maria Ytterbrinks doktorsavhandling i Nya testamentets exegetik, med Birger Olsson som handledare, sammanför två aktuella trender inom evangelieforskningen: en läsarorienterad approach samt ett intresse för evangeliernas genre. Ytterbrink frågar efter de första läsarnas eller åhörarnas uppfattning av Lukas-evangeliet utifrån hypotesen att de kände till den hellenistiska biografins konventioner och förväntade sig ytterligare en berättelse i samma genre.

Den gamla historisk-kritiska exegetiken fokuserade i huvudsak på evangeliernas tillkomstshistoria, dvs. de traditioner, källor och den redaktion som ligger bakom evangelierna. Sedan uppmärksammade strukturalismen och 1970/80-talens synkrona studier texternas inre komplexitet. Prof. Olssons avhandling om Johannesevangeliet (1974) hör till den textlingvistiska forskningens pionjärverk. I Uppsala främjade Lars Hartman ett närbesläktat intresse för texten som kommunikation. På 1980/90-talen kom det textcenterade intresset ofta till uttryck i form av narrativkritik

tik: evangelierna betraktades som berättelser med intrig, karaktärer, scener osv. På 1990-talet började man fokusera på läsarna, först de av texten implicerade eller konstituerade läsarna («implied reader») och textens förmodade inverkan på dem (reader-response criticism). Numera intresserar sig forskarna alltmer för verkliga, historiska mottagare.

Ett tidens tecken på förskjutningen mot läsarperspektiv är Lars Hartmans nya Mk.-kommentar i KNT-serien (del 1, 2004). Hartman vill kommentera Mk mot det man antar vara de dåtida läsarnas/åhörarnas horisont. Texten är rotad i en bestämd kultur och riktad till en bestämd tids människor. Hartman säger inte det men jag tror att hans läsare i stort sett motsvarar Umberto Ecos «model reader». Ett praktiskt syfte med detta begrepp är att man vill skilja mellan rimliga och orimliga tolkningar. En historiskt rimlig tolkning beaktar de ursprungliga mottagarnas förståelsehorisont. Stefan Klints doktorsavhandling om Pär Lagerkvists litterära Jesusgestaltning (*Romanen och evangeliet*, 2002) har ett uttalat receptionsperspektiv. Klints läsare är utan tvivel en historisk person, nämligen författaren Lagerkvist, och frågan är inte längre om den nya tolkningen är «rimlig» eller inte. Då man faktiskt fokuserar på den nya skönlitterära texten, finns en överhängande risk för att man hamnar helt utanför traditionell exegetik. Man kan också uppfatta risken som en positiv utmaning. Uppgiften är att finna meningsfulla återkopplingar till evangelierna.

Maria Ytterbrinks avhandling är också den mottagaronorienterad, men vilken sorts mottagare postulerar hon? På s. 7 görs ingen skillnad mellan läsare och åhörare, inte heller mellan en strikt taget «första» läsning och upprepade läsningar. Det gör heller inte Hartman i sin Mk.-kommentar, men i Ytterbrinks fall är valet överraskande, eftersom den på s. 6 uppmålade situationen verkar förutsätta en mycket specifik historisk situation: ett symposium hemma hos Theofilos någon gång i mitten på 80-talet, då gästerna fick höra texten för första gången. Ytterbrinks läsare svävar mellan W. Iers «implied reader», Ecos «model reader» och en verklig, historisk «real reader» (s. 23). Metoden blir något av en blandning av textintern narrativkritik, reader-response och receptionskritik. Att mottagarna inte kan förutsättas känna till Markusevangeliet, Lukas huvudkälla (s. 6), är en praktisk avgränsning som snarast hör hemma i synkron narrativkritik. För Ytterbrink är den avgränsningen problematisk, då hon samtidigt antar att några av mottagarna väl hade läst tre namngivna hellenistiska biografier (s. 11–12).

Att evangelierna liknar antika biografier hade redan de historisk-kritiska forskarna vid förra sekel-skiftet noterat. Formkritikerna, med Rudolf Bultmann i spetsen, var dock mer fascinerade av den specifik kristna ideologi som gör sig gällande i evangelierna.

Evangelierna betraktades som en unik genre (*sui generis*). På 1990-talet ifrågasatte man alltmer detta synsätt, och evangelierna betraktades oftast som antika biografier (Burridge 1992, Frickenschmidt 1997). Ytterbrink tar denna genredimension som utgångspunkt, men bara tentativt. I slutet av avhandlingen står det: «It would be of great interest to take other genre classifications into account and read the Gospel of Luke» — av alternativa genrer nämns den grekiska (äventyrs)romanen, tragedin och historio-grafin (s. 230).

Avhandlingens disposition är relativt otvungen, men mycket av introduktionskapitlet kunde med fördel ha sparats till metoddiskussionen. Kap. 3 analyserar mottagarnas förväntningar, baserade på deras kunskap om det grekiska Gamla testamentet och den tidigkristna förkunnelsen, såsom den återges i Apostlagärningarnas missionstal. Kap. 4 handlar om Lukasevangeliets litterära allusioner och kulturella koder, t.ex. de antika föreställningarna om människans naturliga livsbana. Här finns en detaljerad diskussion av den grekisk-romerska biografen, summerad i avsnittet «Biography as a Genre» (s. 114–118) — ett mycket läsvärt stycke. I kap. 5, 6 och 7 analyseras praktiskt taget hela Lukasevangeliet utifrån det föreskrivna perspektivet. Analysen blir, av förställiga skäl, ganska översiktlig. Kanske hade det varit bättre att fokusera på några centrala passagen i Lukasevangeliet, t.ex. de som i avhandlingens *abstract* angavs som avgörande. Å andra sidan lär läsarna, dvs. i praktiken Lk.-forskarna, uppskatta att metoden tillämpas fullt ut.

Trots vissa brister är avhandlingen ett intressant experiment. Exegeterna måste våga sig ut på utforskade vatten. Den viktigaste lärdomen av denna studie kan vara en ökad misstänksamhet mot alla totalitära tolkningsramar. Det går knappast att förstå evangelierna enbart utifrån mottagarnas förväntningar och i ljuset av en fastställd litterär genre.

Kari Syreeni

Anders Arborelius och Sten-Gunnar Hedin: *Jesusmanifestet*. Bokförlaget Libris 2003. 182 sid.

För dem som är intresserade av svensk teologisk debatt har det gångna året bjudit på något som vi inte sett i Sverige sedan Hedeniusdebattens dagar: en offentlig teologisk debatt om vad som är centralt för en (post-)modern tolkning av kristendomen. Huvudaktörer i debatten har varit ärkebiskop K. G. Hammar, den katolske biskopen Anders Arborelius och frikyrkopastorn Sten-Gunnar Hedin.

Debattens ursprung går att spåra till en TT-intervju med K. G. Hammar några dagar före julen 2002.

Vad han då sa om jungfrufödelse, Jesu underverk och modern bibeltolkning i allmänhet väckte starka känslor bland religiöst engagerade människor över hela landet. Mest handlingskraftigt reagerade Hedin och Arborelius som gick samman och publicerade «Jesusmanifestet» i *Svenska Dagbladet* i vilket de vittnar om sin tilltro till Bibelns berättelser om Jesus. Hammar svarade några dagar senare med att det finns mer «rymd» i hans Kristusbekännelse än i den som framgår av Jesusmanifestet.

Nu var debatten igång och många fick uttrycka sin mening i *Svenska Dagbladet*. Det utkristalliserades ganska snart tre huvudreaktioner; Hammars öppna — för att inte säga vaga — syn på vad man som kristen bör tro fick stöd av landets biskopar, Jonas Gardell, Peder Thalén och flera andra intellektuella. Många bibeltrogna krävde Hammars avgång. En mera avvaktande inställning intogs av professor Werner Jeanrond, som i Jesusmanifestet såg ett personligt dokument utan någon större teologisk betydelse.

Nu har *Jesusmanifestet* kommit ut i en förlängd version med förord av Peter Halldorf och efterord av Wilfrid Stinissen. I boken är det endast inledningen och det avslutande kapitlet som författarna skrivit ihop. Där emellan kan man finna sju kortare separata betraktelser om Jesus som Guds son, Marias son, Mästaren, den korsfäste, den uppståndne, Jesus idag och Jesus som vägen, sanningen och livet. Boken innehåller dessutom en kort namnpresentation och sex ordförklaringar.

I det gemensamma inledande kapitlet anger de tonen med att skriva: «Tyvärr finns det kristna som har förlorat förståelsen för Bibelns och den kristna trons sanningsanspråk. [...] Vi litar till fullo på att det som NT berättar om honom och som den kristna församlingen sammanfattat i de fornkyrkliga bekännelserna verkligen är sant» (s. 12). De bemöter Hammars tes att man i Medelhavsområdets dåtida kulturvärld använde sig av poesi, myt och legend för att beskriva verkligheten med att det inte var så för de nytestamentliga författarna. «Historiska skeenden hade en helt annan tyngd i den hebreiska tankevärlden» (s. 13). Det låter mera troligt. Sedan följer ett märkligt uttalande: «De första kristna trodde fullt och fast att det som evangelisterna skrev om Jesus verkligen hade inträffat. Det gör vi också» (s. 13). Hur kunde de första kristna ha tillgång till skrifter som först nedtecknades långt senare? De fick väl nöja sig med muntliga redogörelser fram till dess att en del brev började cirkulera, men dessa innehåller ju inte mycket om Jesu liv på jorden.

Det är svårt att finna några ställen där författarna skiljer sig från varandra. Arborelius har tonat ned den katolska sidan och Hedin undviker att uttala sig om sådana inslag i den katolska tron som är svåra att

smälta för en pingstvän. Det är för dem båda viktigt att Gud har en «frälsningsplan» med sin skapelse och de sticker inte under stolen med att den enda vägen till Gud går genom Jesus. «Han inte bara var — utan han är och förblir — den enda vägen till gemenskap med Gud» (s. 15). Med tanke på alla muslimer, judar och anhängare av andra religioner i Sverige är det ju rätt kaxigt formulerat. Betyder detta också att ingen som nämns i GT hade någon verklig gemenskap med Gud?

Det som gör boken till ett slag i luften är att författarna systematiskt undviker alla — för oss skeptiker — svåra frågor som hänger samman med Guds frälsningsplan. De säger inte mycket om djävulen eller helvetet, som det berättas en hel del om i NT. Vad har hänt med dessa föreställningar? Är inte de lika bibliska som att Jesus föddes av en jungfru, gjorde underverk, dog på korset, uppstod från de döda och sedan for upp till sin Fader i himmelen och satte sig på hans högra sida? Först skapade Gud världen, människan och möjligheten till synd. Sedan förleddes människan av ormen att falla i synd. Hennes synd försonar Jesus på korset och alla som tror detta är frälsta. Detta är iscensatt av en kärleksfull Gud som vill alla människors frälsning. Detta är en kortfattad sammanfattning av Guds frälsningsplan enligt författarna.

Detta låter föga övertygande för en skeptiker och det mest problematiska med berättelserna om Jesus är det som sägs om honom efter det att han uppstod. Att en person som var både Gud och människa samtidigt kunde vara död i ett par dagar för att sedan uppstå, skänker knappast en dödlig människa några som helst garantier. Vad var det egentligen för en kropp som Jesus gick omkring med fram till himmelfärden (en berättelse som helt saknas hos Johannes) och vad hände med den fysiska kroppen? Enligt modern vetenskap finns det inget upp och ned i universum, så föreställningen att Jesus skall återkomma från himlen på ett moln för att döma världen, tycks vila på förlegade kosmologiska föreställningar.

Om man nu skall ha respekt för Bibelns ord, skall man väl också ha respekt för de mindre smickrande och övertygande delarna eller villigt erkänna att det står mycket i GT och NT som talar mot en modern uppfattning om vad som är möjligt, så vida man inte vill falla tillbaka på den fromma tesen att för Gud är allt möjligt. Här bör man skilja på empiriskt och logiskt möjligt. Kan hända att Jesus gick på vattnet, men är inte alla motsägelsefulla påståenden falska även för den Allsmäktige?

Jag tror inte att *Jesusmanifestet* kommer att bli någon bestseller.

Stefan Andersson

Ulf Borelius: *Källkritik och befrielseologi. Ett bidrag till forskningen kring befrielseologins uppkomst. Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi. 50 sid. Sociology of Education and Culture Research Reports. Nr. 31. Uppsala 2004.*

Vi har hört det förut, att Gustavo Gutiérrez är befrielseologins fader. Att ingenting kan vara mer felaktigt har Ulf Borelius påvisat i sin källkritiska forskning av material som finns arkiverat i Instituto San Bartolomé de Las Casas i Lima, Peru.

Borelius är doktorand i sociologi vid Göteborgs universitet. I sin senaste rapport om befrielseologi för han oss genom bokhyllor och gamla kuvert med föreläsningmaterial från 1960-talet. Han har funnit anteckningar från den paraguayanske teologen och sociologen Gilberto Giménez. Efter ett idogt efterforskande finner Borelius att Giménez diskuterade relationen mellan befrielse och frälsning åtminstone året före Gutiérrez «banbrytande» föreläsning i peruanska Chimbote (juli 1968). Borelius påvisar att Gutiérrez inte ens använde sig av begreppet befrielseologi i denna föreläsning. Det är endast den friserade historieskrivningen som går i Gutiérrez egna ledband som vill ha det så. Med övertygande klarhet visar Borelius att Chimboteföreläsningen snarare var en föreläsning om utvecklingsteologi, och att den uppgivna titeln är en efterhandskonstruktion. Den faktiska Chimboteföreläsningen *Teología del desarrollo* [Utvecklingsteologi] kom i tryck 1969 och först då med titeln *Hacia una teología de liberación* [Ett bidrag till befrielseologi].

Sociologen Borelius tolkar sina forskningsresultat som att Gutiérrez vill försvara sin plats i det kyrkliga fältet, vilket Giménez aldrig brytt sig om att göra. Att Gutiérrez lyckats befästa sin position kan avläsas i de flesta översiktsarbeten om befrielseologi.

Vad Borelius påvisar är att det inte finns en ensam grundare till befrielseologin, utan att det var många som var med vid «starten». Dit hör t.ex. den protestantiske teologen Rubem Alves. Han disputerade vid Princeton Theological Seminary (1968). I sin avhandling använder Alves begreppet befrielseologi, möjligen inspirerad till detta av sin handledare Richard Shaull. Denna uppgift nonchaleras av Gutiérrez. Att det även i detta fall kan vara svårt att upptäcka desinformationer beror på att när Alves avhandling trycktes i större upplaga 1969 utgavs den inte med disputationstiteln *Towards a Theology of Liberation*. Förläggaren valde den då mer säljande titeln *A Theology of Human Hope*, varför den också har räknats till hopets teologi.

Det som Borelius tidigare försökt att visa har för honom fått sin bekräftelse. Befrielseologins upp-

komst kan inte förläggas till de fattiga, utan finns att söka i universitetsvärlden. Under 1960-talet arbetade Gutiérrez som rådgivare i den peruanska studentrörelsen UNEC och det var där hans befrielseologiska idéer växte fram. Den fråga som stod överst på dagordningen gällde den katolska kyrkans fortsatta närvaro och funktion i universitetsvärlden. Strategin att göra gällande att befrielseologin uppstod bland de fattiga används likväl av Gutiérrez. Detta har givit honom kyrkligt inflytande och framför allt en särskild auktoritet att fortsätta definiera vad som är befrielseologi.

Till befrielseologins historia hör att det redan i början på 1960-talet talades om teologi som reflektion över praxis. I Borelius rapport finner jag den linje som annars förknippas med befrielseologen Juan Luis Segundo. Uruguayanen Segundo förlägger befrielseologin ett decennium tidigare än vad Gutiérrez gör. Segundo använde sig av ideologikritisk metod för att komma till rätta med en förtryckande *status quo* i samhället. Han har inte heller gömt undan universitetets betydelse för framväxten av befrielseologi. Segundo ansåg att en förändring av befrielseologin ägde rum under mitten av 1970-talet. Han pekade ut bl.a. Gutiérrez bok om de fattigas makt som exempel på lågvattenmärke för befrielseologi.

Med Borelius rapport får vi konstatera att skrivbordsteologerna är fler än vi tidigare anat.

Hans Damerau

Jacques Dupuis, S.J.: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue, övers. Phillip Berryman. 275 sid. Orbis Books/Darton Longman & Todd, New York/Maryknoll 2001.*

Jesuiteologen Jacques Dupuis är professor emeritus i systematisk teologi vid det påvliga universitetet Gregoriana i Rom och professor vid Vidyajoti College of Theology i New Delhi. Redan detta antyder att Dupuis' religionsteologiska uppfattningar starkt bestäms av mångåriga erfarenheter i hinduismens vardagliga och akademiska livsmiljöer.

Mot slutet av 1990-talet fick Dupuis svårigheter med Troskongregationen under dess sekreterare kardinal Ratzinger. Kritiken gällde Dupuis' *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* från år 1997. Profilerade uppfattningar om religionsdialoger, främst med hinduism, ledde till heresianklagelser. Den senaste boken, *Christianity and the Religions*, fördjupar och förtydligar de anfäktade positionerna.

Tre teologiska perspektiv, hävdar Dupuis, är centrala för religionsdialogen: Jesu budskap, den tidiga kyrkans trosliv och världsreligionernas läror, historia

och nutida praxis. Världsreligionerna var redan närvarande när Jesus framförde sitt budskap om gudsriket som öppet för alla, inkluderande «hedningar».

Den apostoliska kyrkan höll ännu fast vid gudsricket universella diskurs, menar Dupuis. Enligt Paulus är lagen inskriven i alla folks hjärtan så att «hedningar» omfattas av gudsriket. Den «okände guden» är guden mot all partiskhet och exkluderande grupp-bildningar. Frälsningen känner varken religiösa eller konfessionella, rasbetingade eller könssegregerande gränser (kap. 2).

Andra Vatikankonciliet blev enligt Dupuis en «vattendelare» för religionsdialogen. Konciliet tal om positiva värden i religionernas traditioner innebar från katolska kyrkans officiella håll en «balanserad kritisk» attityd mot tidigare positioner. Dupuis tar kritiskt ställning till «fulländningsteorin» hos jesuiterna Daniélou och de Lubac, men ifrågasätter också Karl Rahners och Raimundo Panikkars religionsteorier.

Två långa pontifikat under snart 40 år efter konciliet innebar enligt Dupuis en stark religionsteologisk ambivalens mellan framsteg och regressiva drag.

Dupuis tecknar paradigmskiftet från ekleciocentrism till kristocentrism och vidare till teocentrism. Andra modeller är regnocentrism, soteriocentrism, logocentrism och pneumatocentrism. I kapitlet «Beyond Western Categories» skymtar Dupuis det han anser vara mer rimliga alternativ. De inspireras av religiösa och kulturella traditioner utan separerande dualismer. Som optimalt betraktar han en holistisk, inkluderande och pluralistisk modell, en så kallad trinitarisk-kristologisk struktur (kap. 3).

«Förbundsguden» framstår för Dupuis som den mest inkluderande gudsbilden eftersom andra religioner utifrån denna syn kan förstås som olika men lika-berättigade parer. Med förbundet skapar Gud gemenskap, fred och försoning mellan folken «på många och olika vägar».

Guds förbund med alla folk har som ett starkt judiskt-kristet bibelmotiv enligt Dupuis ofta glömts bort, förtigits eller förnekats. Intressen som innebär maktanspråk, manliga hierarkier och exkluderande arrogans ersatte det centrala förbundsmotivet (kap. 4).

Traditionellt gudstal utmanas av en teologi om Gud som «jagets egentliga jag», som «allas samme Gud», enligt Dupuis. Religionernas heliga skrifter tecknar varandra kompletterande gudsbilder (kap. 5). Allt handlar om det enda Ordets universella verksamhet bland alla folk (kap. 6).

Dupuis menar att Guds mänskliga ansikte, Andens universella närvaro, uppenbaras i Jesu unika medlarroll. Han poängterar att tillsammans utgör dock alla förmedlingar inom olika religioner olika

vägar till ett gemensamt mål i form av frälsningens deltagande förmedling (kap. 7).

Dupuis beskriver religionerna som gudsricket mångfald. Talet om kyrkan som gudsricket nödvändiga och exklusiva «sakrament» blir obsolet (kap. 8).

Religionsdialogen i ett pluralistiskt världssamhälle har en teologisk grund eftersom den handlar om enhetens mysterium hos alla folk, om fred och försoning. Dialogens äkthetskriterier är engagemang, öppenhet, försoning, ömsesidigt berikande och «erfarenheten av den andre» (kap. 9).

Tro och befriande kommunikation har enligt Dupuis sitt andningsrum i den interreligiösa bönen. Religionsdialogen spårar inte ut när den leder till gemensam bön eftersom alla religioner praktiserar bön som Guds gåva till människorna. I bönen återspeglas en «religiös pluralism i praktiken», som bekräftar dialogens praktiska och ömsesidiga och karaktär.

Mitt sammanfattande intryck är att inkquisitionen knappast kommer att drabba den här anmälda boken. Den innehåller många tillrättslägganden och förtydliganden i förhållande till den förra, men är inte lika utmanande. Det är modigt att Dupuis, efter djupt personligt lidande under «tros-skrutinet», som 80-årig emeritus ännu en gång «för trons skull» tar upp det heta järnet utan att göra billig avbön.

Jag anser att Dupuis med denna fördjupade fortskrivning av den censurbelagda boken fyra år tidigare blir mycket tydligare på en rad punkter. Jag saknar ändå religionsdialogens ofta bortglömda dimensioner av genusmedvetenhet och ekologisk relevans. Ambitionen «Beyond Western Categories» är mer antytt än genomfört.

Religionsdialogens tidigare eurocentriska fixeringar vid de fem största religionerna finns kvar också hos den senare Dupuis. Det blir till nackdel för indigena, exempelvis afrikanska, religioner och dialoger. Trots dessa brister noterar jag tacksamt att Dupuis inte reagerar med servil lydnad inför trons väktare med deras anspråk på bättre vetande. «Själva saken», religionsdialogens framtid, är för Dupuis allt för viktig för att ge efter för Vatikanens censur. Religionsdialogens framtid behöver Dupuis' passionerade brandfackla.

*Manfred Hofmann*

