

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 botten 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 hävdats 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 tillläts 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 realiserar 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.

