

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 kontaktar man en nationalekonom. Naturligtvis kan de frågeställningar man vill besvara i sådana fall ha en karaktär som motiverar att man kontaktar 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 förstas 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 blindade 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.

