

Religion i media och den kritiska hållningen

Under några år har religion i allmänhet och kristendom i synnerhet varit en viktig angelägenhet för media. Under hösten 2002 diskuterades tro och vetande i olika dagstidningar, TV-program och radiokanaler. Våren 2003 kom sedan debatten kring den historiska trovärdigheten hos jungfrufödseln och mirakelberättelserna i Nya testamentet, som hade sitt epicentrum i *Svenska Dagbladet*, på Brännpunktsidan, men gav svallvågor långt utanför SvD:s sidor. Den här våren har sett ett enormt medialt intresse kring Mel Gibsons Jesus-film *The Passion of the Christ*. Få filmer, om ens någon, har debatterats så flitigt innan den ens haft premiär i Sverige. Med anledning av Gibsons film har radio, TV och dagstidningar också själva uppmärksammat fenomenet «religionens återkomst» i populärkulturen.

Inte bara i bevakningen av populärkultur har intresset för religion uppmärksamrats, utan på sätt och vis har religion varit en del i den tragiska men tydligen medialt kittlande händelser från den senaste tiden. Knutby-mordet är ett exempel från Sverige. Möjligen är intresset för Knutby i media inte bara en effekt av sensationslystnad; författaren Anita Goldman har yttrat att det snaskiga intresset för Knutby är baksidan av en stor längtan.

Det ökade mediala intresset för religion har föranlett ett antal skribenter att efterlysa en kritisk hållning till religionen. Så hävdade filosofen och skribenten Thomas Anderberg i *Dagens Nyheter* den 2 februari under rubriken «Varning för religioner!» att det som börjar i en öppen hållning till religiösa rörelsers politiska anspråk från samhällets sida mycket väl kan sluta som i Knutby. Det finns, menar Anderberg, en «religionernas kvarhängande intolerans och vi-och-dem-politik» som inte alls är försvunnen utan som nu vädrar morgonluft i och med det ökade intresset och den minskade vaksamheten för religion i samhället. Anderbergs poäng är att det inte är «tolerant» mot dem som utsätts för religioners maktanspråk och förtryck att samhället i toleransens namn bagatellisera olika religioners anspråk.

Likaså menar Amelie Björck i artikeln «Den andliga öppenheten är så sårbar» från *Göteborgs-Postens* kultursida den 10 februari att det finns många tecken på en andlighetens och religiositetens återkomst, och att den «religionsfilosofiska och teologiska forskningen blomstrar». Detta nya intresse för religion kan lätt utnyttjas av «självssäkra, karismatiska, religiösa krafter som väntar på att fylla det andliga tomrummet» och därför efterlyser Björck liksom Anderberg en «ökad humanistisk vakthållning» gentemot de mer slutna samfundens politiska anspråk.

Anderberg och Björck pekar båda på behovet av ett kritiskt omdöme inför religioner och religiositet. Allt som tyder på religion och andlighet är naturligtvis inte något som bör uppmuntras, utan tvärtom ställs allas vår kritiska omdömesförmåga som samhällsmedborgare här inför nya utmaningar. Man kunde emellertid önska att både Anderberg och Björck hade gått ett steg längre i betoningen av ett självkritiskt förhållningssätt, såväl från en humanistisk som en religiös livshållning. Om nu ett tidigare så självsäkert folkhem hotas av självssäkra religiösa rörelser finns det kanske anledning att fundera på i vilken mån de faktiskt delar en gemensam attityd och möjligen påverkats av varandra. Den kritiska vakthållningen inom ramen för den kristna traditionen kallas för teologi. I dagens öppnare klimat finns möjligheten att tro att humanistiska och teologiska perspektiv skulle kunna lära av varandra i en ökad utsträckning, om målet är en kritisk hållning.

Vem säger ni att jag är?

Om Jesusdebattens teologiska sammanhang

JAYNE SVENUNGSSON

Jayne Svenungsson är lektor i systematisk teologi vid Teologiska Högskolan, Stockholm, och har nyligen publicerat sin avhandling Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom post-modern filosofi. I sin artikel diskuterar hon relationen mellan fakta och myt som ett sätt att fördjupa de teologiska aspekterna av Jesusdebatten.

Jag tror inte att jag har helt fel om jag vågar påstå att den enorma *happening* som förra vinterns Jesusdebatt utgjorde tog många av oss teologer på sängen. Även om talet om nyandlighet och om religionens återkomst pågått sedan 1990-talet, har det gått trögt för teologin att vakna upp ur den intellektuella baksmälla som Hedenius förlånade den. Inte så att det inte diskuterats teologi i Sverige under de gångna decennierna. Men som teolog har man ändå fått lära sig att hålla låg profil i media, att på sin höjd bidra med lite kristen etik, nu när etik blivit på modet, men definitivt inte komma dragandes med sådana där otidsenliga saker som Jesus eller uppenbarelse.

Så kommer en bomb rakt ner i våra sekulariserade svenska brevlådor, anno 2003. I över två månader publicerade Svenska Dagbladet så gott som dagligen artiklar, reaktioner och motreaktioner på det Jesusmanifest som ursprungligen publicerades av biskop Anders Arborelius och pastor Sten-Gunnar Hedin.¹ Detta manifest utgjorde i sin tur en reaktion på en TT-intervju med ärkebiskop K.G. Hammar som cirkulerat i media en månad tidigare.² Som om detta inte var nog, uppstod det dessutom debatt om debatten, det vill säga andra tidningar och tidskrifter började kommentera debatten i Svenska Dagbladet som en nyhetshändelse.

Vad var det då egentligen som blev sagt i denna nästan historiska debatt i svenskt kulturliv? Min uppgift här är att reflektera kring debattens teologiska sammanhang. När jag ett drygt år efter att debatten utspelade sig läser igenom materialet på nytt, slås jag emellertid av hur teologin till stor del kom att gå till spillo. Debatten öppnade förvisso bra, där en rad viktiga kristologiska frågeställningar aktualiserades av debattens huvudaktörer, nämnda Arborelius, Hedin och Hammar. Väldigt snart kom dock teologihalten i diskussionen att uttunnas, till förmån för ett ordkrig kring frågor som huruvida under, i betydelsen brott mot naturlagarna, är möjliga eller inte, eller vad det tillstår en ärkebiskop att hålla för sant eller inte. Jag ska återkomma till detta teologins bortfall i diskussionen alldeles strax, men låt mig först återvända till frågan om vad debatten egentligen handlade om.

Ett tema som ligger till grund för hela debatten är frågan om var vi ska dra gränsen mellan *fakta* och *fiktio*n i de berättelser på vilka vi bygger den kristna tron. Var, i bibelns mångfacetterade material, ska vi dra gränsen mellan vad som är prosaisk återgivning av historiska fakta och vad som snarare bör betraktas som symboliska eller poetiska uttryck, i synnerhet i de berättelser som rör Jesus liv och gärning?

¹ Se Anders Arborelius och Sten-Gunnar Hedin, «Jesus mer än en myt» i *Svenska Dagbladet*, 2003-01-28. Arborelius och Hedin hade flera uppföljande inlägg i debatten, och publicerade senare under året sina gemensamma tankar i bokform, se Anders Arborelius och Sten-Gunnar Hedin, *Jesusmanifestet*, Örebro: Libris, 2003.

² De tankar kring kristologin som K.G. Hammar gav uttryck åt i nämnda intervju fanns tidigare publicerade i boken *Ecce Homo — efter tvåtusen år*, Verbum, Stockholm/Arcus, Lund 2000. Hammar svarade på Arborelius och Hedins artikel med sitt inlägg «Farligt att krympa Jesus» i *Svenska Dagbladet*, 2003-02-02.

Det intressanta är att samtliga av debattens deltagare befinner sig någonstans på denna skala mellan fakta och fiktion. Det är exempelvis föga troligt att någon av debattens deltagare skulle förneka det historiska faktumet om Jesu existens, likaså att någon av debattens kristna deltagare skulle förneka övertygelsen att Jesus på ett unikt sätt uppenbarar Gud. På motsvarande sätt skulle troligtvis få deltagare förneka att Jesus liknelser just är liknelser och inte återgivningar av historiska händelseförlopp.

Men sedan börjar det kniviga. Om de flesta personer är överens om att evangelierna innehåller såväl historiska fakta som symboliska uttryck, råder det som sagt mindre enighet om var gränsen mellan fiktion och fakta ska dras. Ett exempel som var uppe flera gånger under debatten är berättelsen om när Jesus går på vattnet. Många bekännare anser det helt självklart att denna berättelse syftar till att säga något om Guds makt, snarare än att återge ett historiskt händelseförlopp. Att Jesus bemästrar vattnet ses i analogi till de många passager i Gamla testamentet där Guds makt manifesteras genom att Gud stillar kaosmakter i form av bland annat vatten. Samtidigt hävdar många bekännare att det visst är ett historiskt händelseförlopp som skildras när Jesus går på vattnet, och motiverar denna övertygelse med att ingenting kan vara omöjligt för Gud, inte ens sådant som vi uppfattar som brott mot naturlagarna.

Vänder vi intresset mot det som kom att bli kärntemat i debatten, jungfrufödelsen, märker vi att oenigheten inte är mindre här. För somliga av debattens deltagare är det bortom diskussion att tro på jungfrufödelse som ett historiskt fakta och som ett biologiskt mirakel är oundgänglig för sann kristen tro. För andra tycks det lika självklart att berättelsen om jungfrufödelsen är ett senare tillskott i den urkristna traditionen, och att syftet med den är att retoriskt manifestera Jesu gudomliga ursprung, snarare än att återge ett biologiskt mirakel.

Det jag vill uppmärksamma med de här olika exemplen är att vi alla befinner oss på en skala där vi någonstans drar en gräns mellan fakta och fiktion, där talet om fiktion, bör understrykas, inte innebär ett ringare sanningsanspråk än talet om att texten skulle representera ett historiskt faktatillstånd. Det intressanta, när man granskar

debatten, är att denna gränsdragning är av tämligen kontingent karaktär. Tar vi K.G. Hammars position som exempel, hör han till dem som tydligt markerat att han personligen inte betraktar vare sig berättelsen om när Jesus går på vattnet eller jungfrufödelsen som återgivningar av historiska sakförhållanden. Däremot har han i flera intervjusammanhang understrukit vikten av att inte kompromissa bort uppståndelsen som en historisk händelse som är av avgörande betydelse för den kristna tron.³

Men detta är ingen självskriven gränsdragning. Någon månad efter att debatten i Svenska Dagbladet klingat av utbröt en fortsättningsdebatt i tidningen Sändaren, Missions- och Baptistkyrkornas gemensamma organ. I en artikel som fick vågorna att gå höga inom dessa samfund gick Thomas Kazen, lektor i exegetik vid Teologiska Högskolan och tillika pastor i Missionskyrkan, till attack mot föreställningen att uppståndelsen måste tolkas i historiska, bokstavliga eller fysiska termer, snarare än i visionära termer. I själva verket, argumenterade Kazen, går en sådan föreställning hand i hand med en modern, sekulariserad världsbild, där man på ett självklart sätt utgår från att endast yttre stimuli kan orsaka sanna eller verkliga intryck, vilket innebär att man tvingas hävda att Jesus uppståndelse var fysisk och materiell.⁴

Vad vill jag då ha sagt med denna exposé över debatttagarnas olika positioner på skalan mellan fakta och fiktion beträffande berättelserna om Jesu liv och verk, liksom över den intellektuella osämja dessa skiftande positioner medförde? Låt mig först understryka att mitt ärende här inte är att komma med ytterligare ett förslag till var gränsen mellan fakta och fiktion bör dras i det bibliska material som utgör grund för den kristna tron. Vad jag är intresserad av är snarare att föra upp hela diskussionen ett steg

³ Se bland annat intervjuerna med K.G. Hammar i *Kyrkans Tidning*, nr 8 samt nr 16–17, 2003. Mer utförlig i frågan var Hammar i några av de radio- och TV-intervjuer som sändes i samband med debatten.

⁴ Se Thomas Kazen, «Verkligheten mer än materia» i *Sändaren*, nr 9, 2003. Det ska dock tydliggöras, apropå K.G. Hammars uppfattning i frågan, att även han delar Kazens skepsis mot en materialistisk reduktion av uppenbarelserna.

och reflektera över möjligheten att föra ett konstruktivt och substantiellt teologiskt samtal *trots* eller kanske till och med *i kraft av* de tydliga meningsskiljaktigheter som kom i dagen i och med förra vinterns debatt. Jag återkommer alltså här till vad jag inledningsvis beskrev som bristen på teologi i debatten.

Jag ska förtydliga mig lite genom att göra ett kort historiskt nedslag. Mer exakt ska jag rikta blicken mot David Friedrich Strauss, författare till en av de mest uppseendeväckande — och för många upprörande — böckerna i teologins historia, *Das Leben Jesu*, från 1836.⁵ Strauss var som många av sin samtids intellektuella influerad av Hegel, men till skillnad från sin förebild, som hade en tydlig förkärlek för det överhistoriska och ideala, ägde Strauss en för sin tid ovanlig känsla för det historiska. Dessutom var han förlänad med ett stort sanningspatos, och det var med detta patos han närmade sig det exegetiska materialet i strävan att komma sanningen om Jesus närmare.

Strauss väckte uppmärksamhet bland annat genom att hävda att många av föreställningarna kring Jesus var fabricerade av det judiska arvet, inte minst Messiasstanken, vilket idag tillhör självklarheterna inom exegetiken. Det som väckte allra störst uppståndelse och även förargelse var hans introduktion av begreppet «myt» i teologiska sammanhang. Men begreppet myt var för Strauss inte något negativt eller nedvärderande ord. Strauss använde ordet för att beteckna de bilder och uttryck de första kristna använde för att formulera sina överväldigande intryck av personen Jesus, av att Jesus på ett unikt sätt tycktes uppenbara det gudomliga (här kan man för övrigt dra en parallell till de reaktioner K.G. Hammars och många andras bruk av begreppet «poesi» i anknytning till de bibliska texterna väckt).

Vad som är intressant med Strauss i vårt sammanhang är de olika förhållningssätt han urskiljer till berättelserna om Jesus liv. Genom hela texten ställer Strauss sitt eget mytiska förhållningssätt mot vad han benämner supernaturalism och naturalism. Tar vi berättelsen om

när Jesus går på vattnet som exempel igen ställs vi här inför en svårighet, eftersom Jesus kropp — i den mån berättelsen återger ett historiskt händelseförlopp — till synes är undantagen den lag som styr alla andra kroppar, inklusive hans egen kropp vid dopet, nämligen gravitationslagen.⁶

Enligt ett supernaturalistiskt synsätt på denna berättelse tolkar man händelseförloppet bokstavligt, och då blir det viktiga för teologen att markera att det berättelsen skildrar är ett brott med gravitationslagen. Den teologiska poängen kommer att ligga i det faktum att Jesus förmår det ingen annan människa förmår, nämligen att gå på vattenytan.⁷

Det här synsättet avvisades av många rationalistiskt lagda tänkare i Strauss samtid. Istället sökte man en naturalistisk förklaring till hur berättelserna kommit till, och använde sedan detta som en vederläggning av teologin. Beträffande berättelsen om när Jesus gick på vattnet, förklarades detta exempelvis med att det hela var ett filologiskt fel, ett språkfel, så att textens egentliga betydelse var att Jesus gick *ovanför* vattnet, det vill säga på den upphöjda strandkanten. Naturligtvis ledde detta försök till förklaring till en rad fortsatta problem i förhållande till berättelsens helhetsstruktur.⁸

Strauss resonemang syftar till att visa att dessa olika positioner, trots att de är diametralt motsatta, ändå förutsätter en viktig gemensam övertygelse. Nämligen att berättelsens poäng ligger på ett bokstavligt faktaplan, vilket i det ena fallet leder till en teologisk fokusering på Jesus som undergörare, i det andra fallet till ett avfärdande av teologin. Det är i kontrast till båda dessa hållningar som Strauss framför sitt eget mytiska förhållningssätt. Han ställer därmed frågan om inte den teologiska poängen i berättelsen helt enkelt ligger någon annanstans än på detta bokstavliga faktaplan. Vad är det egentligen berättelsen vill illustrera *om* Jesus, om Jesus förhållande till Gud och till människorna, och ytterst om Guds förhållande till människan?⁹

⁵ David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 4:e uppl., Verlag von C. F. Ofiander, Tübingen 1840 (1836).

⁶ *Ibid.*, 168f.

⁷ *Ibid.*, 168–170.

⁸ *Ibid.*, 170f.

⁹ *Ibid.*, 171ff.

Vad kan vi då lära oss av Strauss så här ett och ett halvt sekel senare? Låt mig först tydliggöra att jag med denna teologihistoriska tillbakablick inte avser plädera för att mirakel i betydelsen brott mot naturlagarna inte är möjliga. Det är viktigt att komma ihåg att det som vi betraktar som mirakel och övernaturliga företeelser skiftar från tid till tid, liksom mellan olika kulturer. Vad som under en viss epok i historien uppfattas som helt naturliga företeelser, uppfattas under en annan epok som övernaturliga fenomen.¹⁰ I denna mening är naturligtvis Strauss ett barn av sin tid, en tid då fascinationen inför de naturlagar som fastställts under de senaste sekulerna var stor, vilket färgar av sig i hans odelat negativa syn på själva tanken om ett brott eller undantag från dessa lagar. Idag har vi ytterligare en ny syn på gränsen mellan «natur» och «övernatur» i och med den nya fysiken och den förståelse av förhållandet mellan materiell och icke-materiell verklighet som följer av denna.

Min intention är sålunda inte att argumentera mot mirakeltro. Däremot menar jag att vi har något väsentligt att lära oss av Strauss mytiska förhållningssätt till de bibliska berättelserna om Jesus, nämligen att den teologiska poängen i

berättelserna ligger någon annanstans än i att de skildrar en rad mirakel. Den teologiska poängen är helt enkelt inte beroende av dessa mirakels vara eller icke-vara. Jag hävdar alltså att även om ett mirakel i en viss berättelse ägt rum, exempelvis att Jesus faktiskt gick på vattnet, så återstår fortfarande att fråga vad den teologiska poängen med berättelsen är. Och det är här Strauss har något att lära oss. Strauss varnar oss, om man så vill, för att hamna i var sitt läger — «naturalister» eller «supernaturalister» — där vi ägnar all kraft åt att argumentera för att under är möjliga eller omöjliga och samtidigt glömmer bort att vi är teologer. Vi glömmer helt enkelt bort att ställa frågan om den teologiska betydelsen av berättelsen om när Jesus går på vattnet, om jungfrufödseln, eller om uppståndelsen.

Det jag vill belysa genom denna lilla omväg via Strauss är att vi faktiskt ofta kan vara överens — eller åtminstone dela viktiga tankar — om den teologiska betydelsen av väsentliga passager i berättelserna om Jesus liv och verk. Oavsett om vi tror att Jesus faktiskt gått på vattnet eller inte, så måste vi ändå sätta oss ner och diskutera vad denna berättelse ytterst vill säga oss om vem Jesus verkligen var, om hans förhållande till Gud, till människorna, och sist men inte minst vad allt detta har för konsekvenser för oss kristna efterföljare idag, tvåtusen år senare. Vad lär berättelsen oss om vårt förhållande till Gud, till andra människor, till skapelsen, till oss själva? Denna typ av teologiska frågor gick tyvärr till stor del om intet i förra vinterns mirakeldebatt.

¹⁰ En intressant diskussion om hur gränsen mellan natur och övernatur förskjutits inom den västerländska tänkandet förs i John Montag, «Revelation: The False Legacy of Suárez», i John Milbank, Catherine Pickstock och Graham Ward (red.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London och New York 1999, s. 38–63.



Summary

This article offers a short reflection on the theological conditions for the so-called «Jesus debate» in Svenska Dagbladet, in the winter 2003. The starting point of my reflection is the observation that the substantial theological argument — although present at the beginning of the debate — very soon faded away and instead was replaced with secondary questions such as the possibility or not of supernatural miracles. This was a regrettable development, as such a discussion is theologically quite unfruitful. Against this background I raise the question whether it wouldn't be possible to refine the whole discussion, to lead a substantial, critical and constructive theological debate in spite of, or even thanks to, the differing viewpoints in questions regarding the status of the Bible, of metaphors, of miracles, etc.

Debatten bakom Jesusdebatten

Om svenskars tro i dagens Sverige

KATARINA WESTERLUND

Katarina Westerlund är vikarierande universitetslektor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet. I sin artikel ger hon en teologisk analys av de många inlägg som inte publicerades i Svenska Dagbladet under Jesusdebatten och vad som av dessa ansågs vara teologiskt avgörande.

Under våren 2003 rasade en intensiv debatt om kristen tro i *Svenska Dagbladet* (SvD). Debatten initierades av ett inlägg av biskopen i Stockholms katolska stift Anders Arborelius och Stockholms Filadelfiaförsamlings föreståndare Sten-Gunnar Hedin. Arborelius och Hedin skrev en gemensam artikel på Brännpunkt i SvD, en artikel som kom att kallades ett trosmanifest. Reflektionen som ledde fram till detta trosmanifest startade dock tidigare, närmare bestämt med den julintervju med ärkebiskop K. G. Hammar som gjordes i *TT*, den 22 december 2002. Ärkebiskopens svar på vissa teologiska frågor manade den katolske biskopen och frikyrkoledaren till att gemensamt artikulera ett antal trosföreställningar. Det hör också till historien att debattinlägget — trosmanifestet — skrevs just när en teologisk samtalsrunda mellan katolska kyrkan och pingströrelsen inleddes.¹

Efter att Arborelius och Hedins artikel publicerats svarade Svenska kyrkans ärkebiskop i en lång artikel, också den publicerad på Brännpunkt i SvD. Därefter följde många artiklar på Brännpunkt och ett antal kortare inlägg på insändarsidorna i SvD. Flera välkända kulturpersoner och teologer deltog i debatten.² Men också så kallade vanliga kyrkomedlemmar, andligt intresserade och personer som beskrev sig som agnostiker eller ateister skrev inlägg och artiklar.³

Denna debatt i dagspressen väckte stort intresse och genklang bland människor i hela

Sverige och kommenterades i många olika media.⁴ Utöver de artiklar som publicerades i SvD fick många inlägg plats på tidningens diskussionsforum på Internet. Redaktionen fick dock in en så stor mängd material att många

² Bland dessa kan nämnas författaren och artisten Jonas Gardell, satirikern och gästpredikanten Olof Buckard, författaren Per Olof Enquist, professorn i latin och dominikanermunken Anders Piltz, teologen Peder Thalén, föreståndaren i Missionskyrkan Krister Andersson, professorn i systematisk teologi i Lund Werner G. Jeanrond, författaren, professorn och akademiledamoten Gunnel Vallquist, religionsfilosofen och jesuitpatern Ulf Jonsson, biskopen i Stockholm Caroline Krook och docenten i systematisk teologi Ola Sigurdson.

³ Signaturerna på inläggen är intressanta i sig att studera. Genom signaturen och även ibland i texten framgår författarens kyrko- eller samfunds tillhörighet och politiska eller vetenskapliga hemvist. Inte sällan har detta betydelse för inläggets utformning och den position författaren intar. Bland inläggen förekommer representanter från flera frikyrkor: Pingströrelsen, Örebromissionen, Missionskyrkan och Frälsningsarmén. Här återfinns anställda och engagerade från Svenska Kyrkan (fr.a. präster). Andra mindre grupper som är representerade är bl.a. Kväkarna. Politiskt är det fr.a. socialistiska röster som hörs. Utöver de många vetenskapligt skolade kyrkoföreträdarna förekommer några akademiska teologer, men också många naturvetare som tar sin vetenskapliga hemvist som utgångspunkt för sina resonemang. Fler män än kvinnor återfinns bland de inlägg jag har tillgång till.

⁴ På annan plats i detta nummer diskuterar Alf Linderman medias roll i debatten.

¹ Artikeln publiceras innan samtalen mellan kyrkorna hade börjat och utgör därför inte en gemensam trosmanifestation. Den bör snarare betraktas som de två kyrkoledarnas egna vittnesbörd.

inlägg förblev opublicerade.⁵ Det är i huvudsak dessa *opublicerade* inlägg som jag kommer att analysera i den här artikeln, dvs. material från personer som annars inte kommer till tals i tidningar och böcker.⁶ Artikeln är uppbyggd kring de olika teman som inläggen aktualiserar, exempelvis teologins uppgift, relationen mellan tro och vetande och trosbekännelsens status och funktion.⁷ Jag kommer också att relatera innehållet i detta opublicerade material till det material som fick stor spridning på framskjuten plats i *SvD*.

Det är uppenbart att det finns ett intresse för (kristen) tro i Sverige idag, inte bara bland kyrkfolk och fackteologer. Som livsåskådningsforskare är jag främst intresserad av vilka frågor som engagerar människor idag. Med min undersökning vill jag dels ta reda på vilka frågor och föreställningar som väcks i debatten, dels hur svenskar resonerar kring kristen tro början på

⁵ Ca 300 insändare inkom till debattredaktören Sune Olofsson på *SvD*. Dessa skickade han sedan vidare till en företrädare för ett studieförbund i Göteborg, som använt dem som underlag för ett studiematerial. Jag fick del av materialet via denna person i Göteborg. Tyvärr hade ungefär hälften av materialet förkommit på något sätt under dessa resor t.o.r Stockholm- Göteborg. Det är därför ungefär 150 insändare jag har tagit del av. Jag har inte haft möjlighet att bilda mig någon uppfattning om vilken typ av insändare som gått förlorade. I ett så pass stort material som detta är finner jag det rimligt att anta att de insändare jag har tillgång till ändå förmår ge en relativt god bild av hela materialet.

⁶ Bland det insända materialet finns, utöver artiklar, eget författade dikter, broschyrer om andlig utveckling, tips på böcker, kopior på bibelverser, små tackkort, artiklar från andra tidningar, personliga vittnesbörd, kortare instämmande respektive avståndstaganden och längre essäer.

⁷ Jag har gjort en tematisk bearbetning av materialet. De mest framträdande frågorna från insändarna redovisas i artikeln. Citat och referenser till enstaka författare förekommer då de på ett tydligt sätt belyser en viss tematik eller uppfattning. Materialet har behandlats utifrån vedertagna forskningsetiska principer. Jag väljer att låta artikelförfattarna vara anonyma trots att deras texter skickats till *SvD* för publikation. Skälet till detta är att artikelförfattarna inte givit sitt explicita medgivande till att deras texter får användas för forskning.

2000-talet. Ansatsen är relativt bred och flertalet av de teman och frågor som texterna aktualiserar kommer att behandlas och kommenteras. Avslutningsvis kommer jag också att mer utförligt kommentera debattens teologiska innehåll.

Det är viktigt att komma ihåg att materialet som bearbetas i denna artikel har tillkommit i en specifik kontext. Debattinlägg, artiklar och kortare insändare är antingen direkta repliker på artiklarna från Arborelius/Hedin och K.G. Hammar eller reflektioner utifrån pågående debatt.⁸ Det är tydligt i materialet att debatten hade en polemisk karaktär. I många inlägg, dock inte alla, tar skribenterna ställning för eller emot K.G. Hammar eller Arborelius/Hedin. I analysen som följer intresserar jag mig mindre för vem skribenten håller med utan koncentrerar mig i stället på de sakfrågor, det teologiska innehåll, som diskuteras. Det är som en av skribenterna framhåller «av stor vikt att även åsikter från så kallade gräsrotter finns med. Det är nämligen oss det i slutändan handlar om».

Tro och vetande fortfarande aktuellt

Ett tema som är framträdande i insändarna, kanske det mest omskrivna ämnet av alla, är frågan om tro och vetande. Bland de publicerade texterna diskuterades denna fråga inte explicit av mer än ett par skribenter, Anders Piltz och Ulf Jonsson.⁹ Men indirekt ligger frågan om trons relation till annat vetande, eller annorlunda uttryckt, religionens legitimitet i ett (post)modernt samhälle bakom många av de publicerade artiklarna. Den utgjorde ett slags klangbotten för flera skribenter bland annat i diskussionerna om hur bibeltexterna skall förstås och om det religiösa språket överhuvudtaget.

I Sverige har debatten om tro och vetande varit särskilt livlig från 1950-talet och framåt. Den av Ingemar Hedenius initierade debatten om kristen tro och teologi i en modern vetenskaplig

⁸ Inläggen kommenterar inte enbart Arborelius/Hedin och Hammar, skribenterna hänvisar också till flera av de senare debattartiklarna på Brännpunkt.

⁹ Anders Piltz, «Kvar står dårskapen», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-05. Ulf Jonsson, «Vad är fundamentalism?» Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-21.

situation har givit många ringar på vattnet. På senare tid har debatten fått ny fart bland annat genom några nyutkomna böcker. *SvD* har också bidraget till denna debatt under hösten 2002 då ett femtontal artiklar på ämnet publicerades.¹⁰ Frågan om trons relation till vardagsvetande och vetenskaplig kunskap eller annorlunda uttryckt: förnuftets roll i relation till religionen, är alltså mycket aktuell i debattinläggen. En man inleder på följande sätt: «För egen del har jag länge undrat hur man får ihop vetenskaplig kunskap med gudstro i någon form». Den fråga som bland annat Anders Jeffner arbetade med, frågan om integration mellan tro och vetande, är med andra ord levande också bland dagens svenskar.¹¹

I texterna speglas olika sätt att närma sig frågan och att lösa den. För några är det inget tvivel om att det är vetenskapen som är normen.¹² En *första grupp* lyfter fram underberättelser och mirakler som omöjliga att förstå och integrera med empirisk vetenskap och vardagskunskap. Att fortsätta hålla händelser som jungfrufödelse, att Jesus gick på vattnet eller uppväckte döda för bokstavligt sanna beskrivs som vidskepelse, en vidskepelse som också stöder bort människor från kristen tro. Att ge vetenskapen primat på detta sätt kan dock leda till olika hållningar i trosfrågor. För vissa är det en stor befrielse att slippa tro på det som tycks orimligt i Bibel och tradition. Integrationen med vetenskapen innebär för dem att under och mirakler rensas ut ur

den kristna tron. Men det behöver inte innebära att Gud eller tron föringas. Jesus blir då närmast att likna vid en profet och morallärare, vilket enligt dessa skribenter är fullt tillräckligt som grund för kristen tro. Det handlar således om att försöka finna en trosuppfattning som inte strider mot vad som kallas sunt förnuft. En skribent tar hjälp av Spinoza när han söker integration. Resultatet blir en tro där det som uppfattas som grundläggande i Bibeln och traditionen — Gud som en enda, Gud som allsmäktig och kärleksfull — mejslas fram med förnuftets hjälp, för att «finna en sann tro och vända bort från vidskepelse och sagor».

I andra texter används förnuftet och vetenskapen för att avvisa kristen tro som nonsens. Eftersom Gud inte går att göra logisk är tro vidskepelse. En tro som innehåller föreställningar som står i strid med empiriskt vetande är inte värd att ta på allvar överhuvudtaget. Integration är således inte möjlig. Istället kan man exempelvis finna en marxistisk tolkning av religionen. Som skribenten i fråga uttrycker det: «Religionen numera är ett valium för folket.» Religionen mätt med vetenskapens och rationalitetens måttstock väger här för lätt och ses enbart som något som hindrar människan från att leva ett upplyst och fritt liv. Både då vetenskapen blir normen i integration mellan tro och vetande, liksom då resultatet blir ett avståndstagande från religion, görs en åtskillnad mellan tro som en sak och vetenskap som något radikalt annat. Tro och empiriskt vetande är skilda ting.

Även om man håller fast vid detta moderna sätt att beskriva problemet på är det flera skribenter som kommer till en annan lösning på spänningen mellan de båda. I denna *andra grupp* lyfter man fram osäkerhet och föränderlighet hos såväl trosutsagor som vetenskapliga sanningar. «Naturvetenskapens sanningar är inte orubbliga, också dess sanningar är provisoriska», som en person formulerar sig. Därför, säger skribenten, är det inte nödvändigt att radera ut all undertro i ett försök att göra kristen tro möjlig att integrera med naturvetenskap. Eftersom empiriskt vetande också är osäkert och föränderligt bör vetenskap och tro stå i dialog med varandra. Om en sådan dialog präglas av ömsesidighet och respekt kommer både religionen och vetenskapen att förändras i detta möte.

¹⁰ Johan Lundborg, *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*. Nya Doxa, Nora 2002. Rainer Carls, *Om tro och vetande: Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekels perspektiv*. Arcus, Lund 2001. Sebastian Rehnmann, *Gud, kunskap och vara: Kunskapsteori och metafysik hos Ingemar Hedenius*. Nya Doxa, Nora 2002. Se också Mattias Martinson, «Hedenius och teologerna som fattade mod» i *Svensk Kyrkotidning*, nr 46, 49, 51 och 52, (2002). Martinson behandlar några av de viktigaste dragen i *SvD* debatten och tro och vetande i den avslutande av sina artiklar i *SKT*.

¹¹ Det tycks således som att Mattias Martinsons antagande i nämnda artiklar (se not 10) om att denna problembild är förlegad inte stämmer.

¹² Jfr t.ex. Anders Jeffner *Vägar till teologi*. Verbum, Stockholm 1981 och Thomas Ekstrand, m.fl.: *Religionsvetenskap — en inledning*. Studentlitteratur, Lund 2001, s. 105 ff.

Det framhålls i detta sammanhang att religionen har fått dra sig tillbaka allt för mycket till förmån för vetenskapen, med andra ord, människan har haft för stor tilltro till empirisk vetenskap. Istället vill man framhålla att också vetenskapen är provisorisk. Tro och vetande måste därför vägas mot varandra och det finns inget som i förväg avgör vad som måste ge vika.

Den tredje gruppen skribenter betonar istället att tro är något man gör trots vetande, trots att vardagserfarenheterna kan motsäga tron. För dessa personer är tron en dårskap. Den kan aldrig bli intellektuellt rimlig, bergriplig eller logisk. Här är det tro bortom förnuft som krävs. Dessa skribenter är med Max Webers terminologi beredda att offra intellektet på trons altare. Flera skribenter hänvisar till 1 Kor. 1:22-24 och till Paulus ord om den korsfäste Kristus som en stötesten för judarna och en dårskap för hedningarna.¹³ Med Kierkegaard som stöd framhålls vidare att det krävs ett trons språng, att människan måste släppa taget om allt det välkända och kasta sig ut i det okända. Annorlunda uttryckt rationellt tänkande eller andra ansträngningar kan inte leda till tro; det handlar istället om att öppna sig för Guds tilltal. Det finns i denna grupp en radikal bekännelse till det faktiska händelser som evangelierna berättar om och som kyrkans vittnar om, till mirakler och under, liksom en traditionell tolkning av uppståndelse och försoning. Människan kan inte begripa dessa saker, istället framhåller man Guds storhet. När människan försöker förstå och skapa en rimlig tro förminskar hon Gud och utarmar tron. Man anser att den förnuftiga tron därmed blir tandlös och förlorar sin anstöt. Den blir till förväxling lik humanism.

En fråga som återkommer bland de som betonar dårskapen som en väg till tro är: hur skall man kunna tro på uppståndelsen om man inte räknar med de andra miraklerna? Varför är det mer rimligt eller logiskt att uppståndelsen har skett än jungfrufödelsen eller brödundret? Genom att ifrågasätta Guds förmåga att göra under — göra något som strider mot vad som uppfattas som naturlagar — ifrågasätts också en av de allra mest centrala föreställningarna i kris-

ten tro, nämligen Jesus uppståndelse från det döda. Detta väcker en stark oro för att fundamentet för kristen tro skall rämna. Till diskussionen om grunderna för kristen tro återkommer jag längre fram i artikeln.

Istället för att skapa en tro som kan integreras med annat vetande manas människan till att ta ställning till vem denne Jesus var. I en av inläggen citeras några rader där C.S. Lewis uppmanar till just detta:

Antingen var, och är, denne man Guds son eller också var han en dåre eller någonting ännu värre. (...) Men vi kan inte försöka komma med något överslättande struntprat om att han är en stor vishetslärare. Den möjligheten har han inte lämnat öppen för oss. Det var inte hans avsikt.

På detta sätt driver flera skribenter en teologisk självständighetslinje till skillnad från de både tidigare grupperna som förespråkar integration. Här är med andra ord inte integration mellan tro och empiriskt eller rationellt vetande möjlig.¹⁴ Det innebär att de på frågan om man kan utforma kristen tro byggd på grunder som kan omfattas av både kristna och icke-kristna människor troligtvis skulle svara nej. Den kristna tron blir istället ett självständigt område och framträder som en av Gud given ordning i människans upplevelsevärld. De bedömningsgrunder eller regler som gäller för andra områden kan inte tillämpas på tron. Inom tron gäller interna regler. Om man ställer sig utanför tron och försöker skapa en rimlig eller rationell tro förstör man samtidigt det som är karaktäristiskt för den kristna tron.¹⁵ I de två första grupperna återfinns en *realistisk* verklighetsuppfattning, medan man i denna tredje grupp kan urskilja en *icke-realistisk* syn på den religiösa livsvärlden.

¹⁴ Både rationalism och empirism som kunskapsvägar är således stängda när det rör frågor om kristen tro.

¹⁵ Se Anders Jeffner, *Vägar till teologi*. Stockholm: Verbum 1981. För en utvecklad teologisk självständighetslinje se t.ex. Peder Thalén, *Den profana kulturens Gud: perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*. Nya Doxa, Nora 1994 och «Religionssociologins bild av samtiden» i *Vardagskulturens teologi*. Sigurd Bergmann och Carl Reinhold Bråkenhielm (red). Nya Doxa, Nora 1998.

¹³ Jfr också Anders Piltz «Kvar står dårskapen», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-05.

I materialet finns också en *fjärde grupp* som löser frågan på ett annat sätt eller snarare definierar problemet annorlunda. Tro och vetande behöver inte stå i motsättning till varandra menar dessa skribenter. All kunskap, religiös, vardaglig och vetenskaplig, är uttryck för samma verklighet. Det handlar bara om olika sätt att uttrycka sig och beskriva tillvaron. Genom att vidmakthålla motsättningen mellan tro och vetande och därmed också rensa ut allt som inte tycks förenligt med dagens naturvetenskap utarmas religionen på ett onödigt sätt och samtidigt underskattas vanliga kristna, säger en man. «Som naturvetenskapligt och medicinskt skolad kristen har jag till exempel inga problem med att tro på jungfrufödelsen eller Jesu uppståndelse.» Tro och mystik liksom människans förnuft och tankeförmåga är delar av samma skapelse, är skapade av samma Gud. Förnuftet och människans kritiska tänkande ses inte som något annat än tron och inte heller som ett hot mot tron. Det är snarare något som hör till religionen liksom det är en del av allt mänskligt liv. Denna fjärde grupp skiljer sig från övriga när det gäller verklighetsuppfattning då tillvaron ses som en helhet, religionen skiljs inte ut. Helheten i en sådan tolkning är svår att på ett enkelt sätt kategorisera i termer av realism och icke-realism. Det handlar här snarast om en ny postmodern epistemologisk situation, där man hyser begränsade tilltro till möjligheten att få säker kunskap om verkligheten.

Insändare och artiklar uppvisar sammanfattningsvis en stor spännvidd i denna fråga om tro och vetande. Här finns de som förespråkar en teologisk självständighetslinje och därmed håller isär tro och vetande helt och hållet. Ett annat sätt att beskriva denna position är att säga att här får tron företräde och vetenskapen får ge vika. Religionsfilosofen Mikael Stenmark har kallat detta förhållningssätt för dogmatiskt.¹⁶ Men också integrationslinjen är tydlig i inläggen. För att fortsätta dra nytta av Stenmarks kategorier: några skribenter är vad han kallat konformister, dvs. de låter de vetenskapliga övertygelserna få företräde framför tron. Andra uppvisar en icke-konformistisk hållning där vare sig vetenskap eller tro ges något automatiskt företräde. Enligt

dessa bör istället dialog mellan och förändring av dem både råda. Avslutningsvis är det viktigt att framhålla att själva problemet med tro och vetande upplöses eller kan omformuleras på ett sätt som inte skapar den traditionella motsättningen, när synen på bland annat kunskap förändras.

Språkets begränsningar

I debattinläggen som publicerades i *SvD* diskuterades flitigt synen på Bibeln och dess berättelser. Många skribenter ville framhålla att bibelberättelserna främst var att betrakta som poesi. Tankar om bibelberättelserna och om andra kristna trossatsers språkliga funktion är framträdande också i de opublicerade inläggen.¹⁷ I många inlägg betonas språkets otillräcklighet, tolkningsprocessen genom historien och vår egen tids mångfald av tolkningar av den kristna tron. I ett sådant perspektiv uppfattas det som en befrielse att slippa uppfatta texterna som bokstavligt sanna. «Ett mytiskt och mystiskt arv, gjort till en historisk sanning. Ett förskräckligt misstag,» som en man uttrycker det.

Det skall också sägas att det finns flera insändare som vill tolka religiösa utsagor bokstavligt, som utsagor om vad som faktiskt hände på Jesu tid eller om vem Gud var och är. Denna bokstavliga tolkning kommer jag inte att kommentera här, jag nöjer mig med att koppla samman dem med grupp två och tre ovan i frågan om tro och vetande. Men en bibeltolkning är kanske enklast att förena med grupp tre ovan, tro mot bättre vetande. En alltför bokstavlig bibeltolkning återfinns också hos några av skribenterna i grupp två, de som såg både trosutsagor och vetenskaplig kunskap som föränderliga. En alltför bokstavlig förståelse av Bibeln är emellertid inte rimlig att sammankoppla med en sådan position, framför allt inte om man utvecklar betydelsen av trosutsagornas föränderlighet.

¹⁷ Jfr K.G. Hammar, «Farligt att krympa Jesus», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-02. Peder Thalén, «Trosmanifestet reser murar», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-12. Birgitta Fröjdendal, «Mysteriet kräver ödmjukhet», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-24

¹⁶ Mikael Stenmark, «Religion kontra vetenskap — en olöslig konflikt?» i *Signum*, nr 3, (1999).

De som förenas i en grundläggande uppfattning om att bibelberättelser och trosuppfattningar måste uppfattas poetisk eller metaforiskt skiljer sig emellertid åt när det gäller synen på teologisk sanning. För att åskådliggöra denna skillnad använder jag mig här av Anne-Louise Erikssons metaforer: teologen som guldgrävare eller trädgårdsmästare.¹⁸ Kort beskrivet är guldgrävaren den som söker den eviga sanningen, guld, djupt ner i berget, medan trädgårdsmästaren odlar och kultiverar det ädla och sanna. Det skall också nämnas att sanningsfrågan stod i fokus på ett explicit sätt i flera av de publicerade artiklarna.¹⁹

Några av skribenterna framhåller språkets otillräcklighet och oförmåga att greppa den gudomliga verkligheten. De tänker sig därför att språket har en poetisk funktion. Men samtidigt menar de att bortom orden, bortom de otillräckliga bilderna och metaforerna finns ändå en evig oföränderlig sanning. De är därför att betrakta som guldgrävare. Långt där ner i djupen finns den orubbliga sanningen, guld. Som guldgrävare kan man dock ha olika syn på hur mycket språket bör förändras för att inte mista något av möjligheten att återge sanningen. Det handlar om hur mycket man bör anpassa språket och därmed innehållet till tidsandan. Någon varnar för en alltför långtgående anpassning till tidsandan idag och säger att man «(A)lltid måste vara redo att slå Tidsandan på käften när den frestar oss till avfall, i lära så som i liv».

Men som guldgrävare kan man vara betydligt mer öppen för språklig förändring och förnyelse. Flera texter tar upp svårigheten att använda ett språk och en metaforik som är hämtad från en tid långt från vår egen, med en annan världsbild och andra värderingar. I ett sådant perspektiv finns visserligen en kärna i budskapet men den

måste uttryckas på skilda sätt i olika tider, annars kan människor inte förstå det kristna budskapet. Den världsbild som vi lever med idag är formad av ett radikalt annat sätt att se på bland annat naturen och människans plats i tillvaron. En skribent uttrycker det så här:

Djupa orubbliga trossanningar inom kristendomen måste uttryckas så att människor i vår tid, naturvetenskapligt och filosofiskt skolade, blir tilltalade. Då måste de återges på annat sätt än vad som traditionellt är kyrkans språk.

De jag här kallat guldgrävare tänker sig således att sanningen är evig och oföränderlig, men att det teologiska språket inte på något enkelt sätt, eller kanske inte överhuvudtaget förmår återspegla denna sanning fullt ut.

Den guldgrävare som tillåter liten språklig förändring befinner sig nog i grupp två ovan (alltså i frågan om tro och vetande). Man tänker sig således att både trosutsagor och vetenskaplig kunskap förändras. De som tillåter eller inbjuder till mer långgående språklig förändring eller förnyelser, är däremot på väg mot en tolkning som liknar grupp fyra ovan. Det tycks som om de är på väg mot ett annat sätt att uppfatta sanning och därmed förskjuts också fokus till att handla om människans begränsade och kontextbundna förmåga att få kunskap om verkligheten. De är på väg att bli det jag här valt att kalla trädgårdsmästare.

Den religiösa sanningen för trädgårdsmästaren framstår på ett annat sätt än för guldgrävaren. I ett sådant perspektiv är sanningen inget evigt som människan kan söka och försöka återge på bästa sätt. Istället handlar det om att förvalta och kultivera vissa religiösa uppfattningar. Uppfattningar som inte är eviga eller oföränderliga, utan som måste vårdas och formas i varje tid för att bli verkliga. Ett felslut som guldgrävaren gör, enligt detta synsätt, är att anamma en syn på sanning som är hämtad från naturvetenskapen, dvs. en realistisk syn på sanning som bygger på empiri. «En ängslan att stöta sig med sanningen så som den fungerade inom naturvetenskapen för ett halvt sekel sedan tycks besjåla många teologer», som en av skribenterna uttrycker det. Istället handlar det om att poesin, i trosbekännelse, Bibel och tradition, uttrycker en

¹⁸ Se Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus: en bok om feministisk kristologisk praxis*. Nora: Nya Doxa, 1999.

¹⁹ Se t.ex. Anders Arborelius och Sten-Gunnar Hedin «Jesus är mer än en myt», *Brännpunkt, Svenska Dagbladet*, 2003-01-28. Caroline Krook, «Ingen människa kan äga sanningen», *Replik, Svenska Dagbladet*, 2003-02-06. Anders Piltz, «Kvar står dårskapen», *Brännpunkt, Svenska Dagbladet*, 2003-02-05.

annan typ av sanning där formens skönhet hänger samman med sanningen. Form och innehåll ses här som sammanlänkande och inbördes beroende av varandra. En poetisk text, en bibeltext eller någon annan, ger då uttryck för något meningsfullt och sant om livet eller den personliga tron.

En annan viktigt aspekt som aktualiseras i detta perspektiv är bilden av poesin som en möjlighet till livstydning, en möjlighet som annars undflyr språket. Konst och litteratur framhålls som vägar att ge uttryck för människolivets tveydigheter. Dessa uttryckssätt förmår ibland till och med bättre att gestalta livet än vad den traditionella teologin gör. Konsten sägs återföra teologin till verkligheten, till kontexten och till de faktiska situationerna i människors liv. Poesin blir på så sätt den form som förmår återvinna meningen i de religiösa texterna. Här blir det tydligt att människan, livet och Gud ses som något essentiellt mer och radikalt annorlunda. Poesin förmår således gestalta något avgörande i livet, något som förblir osynligt i ett renodlat rationellt eller empiriskt perspektiv.

I detta perspektiv blir guldgravarens sanningssökande inte aktuellt. Det handlar istället om att försöka förstå textens inneboende mening, tilltalet i en människas livssituation. En av skribenterna som är starkt influerade av en sådan narrativ teologi uttrycker det som att: «Konsten är verkligare än verkligheten. Verkligheten måste gestaltas och berättas för att bli «sann»». För denna person utgör tron en tillitsrelation där vissa poetiska texter, bibeltexter, skönlitteratur och inte minst de så kallade litterära klassikerna, kan rymma ett existentiellt tilltal rakt in i människans livssituation. I förhållande till diskussionen om tro och vetande är detta trädgårdsmästarperspektiv rimligtvis förenligt med grupp fyra. Poetiska uttryck och berättelser blir bara ytterligare ett sätt att tala om det komplexa livet, att tala om människan och hennes relation till Gud. Ett tal som inte står i motsättning till eller exkluderas av annan vetenskap, utan som istället förmår överlappa denna vetenskap i försöken att gestalta det gudomliga mysteriet.

Både för dem där gränsen mellan tro och vetande luckrats upp och för dessa jag här kallat trädgårdsmästare gör sig den postmoderna

vetenskaps- och kultursituationen gällande. Man kan således se att det här, i högre eller lägre grad, finns en medvetenhet om språkets och kunskapens beroende av kontexten. Ett empiriskt material av det slag jag här analyserar tillåter dock inte speciellt långtgående filosofisk analys när det gäller denna fråga. Man kan inte pressa ur det distinktioner som inte aktualiserats av debatten. Men trots det menar jag att man kan se en spänning mellan ett modernt och ett postmodernt sätt att uppfatta språk, kunskap och, i viss mån, vetenskap i materialet. Det finns med andra ord ett antal insändare som tycks ifrågasätta det moderna hoppet om att trots allt finna en objektiv utsiktspunkt och ett neutralt språk som kan beskriva verkligheten. Och det finns också de som helt verkar ha övergivit detta hopp och förstår teologin som en diskurs bland andra, en diskurs som försöker säga något kontingent om världen och om Gud.²⁰

Bibeltolkning, historia och symbolik

Några insändare avfärdar hela Bibeln som ovetenskaplig. Man menar kort och gott att bara för att bibeltexterna är mer eller mindre apologetiska kan de inte innehålla vetenskapligt acceptabla fakta om historiska händelser. Bland insändarna finns vidare de som säger sig läsa bibeltexterna rakt av, som historiska faktadokument som berättar vad som egentligen hände. Jungfrufödelsen och andra mirakler sägs vara fakta om verkligheten, fakta som befriar. Samtidigt förnekas varje försök att tolka dem som poetiska beskrivningar som överskrider den bokstavliga betydelsen. Men givetvis finner man också skribenter som vill tillämpa vetenskapliga metoder, historiskt kritiska och hermeneutiska, i mötet med bibeltexterna.

Sammantaget är det dock mitt intryck att många av skribenterna saknar grundläggande kunskaper om Bibeln och dess komplexa tolkningsproblem. Mest förvånade är att flera skribenter helt tycks utgå från ett strikt positivistisk

²⁰ För en diskussion om postmodernitet och dess betydelse för teologin se t.ex. Jayne Svenungssons avhandling *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Logos/Pathos, nr 3. Glänta Produktion, 2004.

vetenskapsideal, ett ideal som idag också övergivits av naturvetenskapen. Det är med andra ord tydligt i många av inläggen att en renodlad realistisk verklighetsuppfattning får genomslagskraft i mötet med bibeltexterna. Ett skäl till att bibelvetenskapliga och hermeneutiska resonemang saknas i insändarna är rimligtvis att många av skribenterna saknar teologisk skolning. Ett annat skäl till detta är troligtvis det faktum att också de publicerade artiklarna som diskuterade bibeltexter gjorde det relativt svepande och generaliserande.

I de publicerade artiklarna kunde man förledas att tro att många debattörer bedömde alla bibeltexter på samma sätt, dvs. antingen som att de är uttryck för historiska fakta eller att de är att betrakta som poesi och då enbart skall tolkas symboliskt. Detta intryck är troligtvis en effekt av att tidningsdebatter lever av polemik och inte av nyanserade och resonerande framställningar. För, som Anders Ekenberg framhåller i en tidig reflektion över debatten i tidskriften *Signum*, de flesta kyrkoledare och debattörer är förmodligen eniga om att texterna i Bibeln är av olika karaktär. Vissa texter skall i första hand uppfattas som historiska berättelser om vad som hände medan andra primärt har en annan innebörd. En del av det material som i första hand bör förstås symboliskt eller poetisk kan därutöver ha en förankring i historien, utan att det kanske går att avgöra vilken. På motsvarande sätt kan de texter som kan uppfattas som konkreta återgivningningar samtidigt rymma symboliska betydelse.²¹

En av skribenterna kan tolkas som att han ger uttryck för en sådan mer sammansatt och nyanserad position. Han framhåller att Jesus handlande i Bibeln har etisk betydelse för att han verkligen gjorde det som sägs om honom. Vidare kopplar denne man samman mystiken med de historiska skeendena. Om inte den kristna mystiken är förankrad i konkreta och kroppsliga historiska händelser riskerar mystiken bli gnostisk. Inte bara denna man utan även andra skribenter försöker koppla samman historiska skeenden med symboliska eller poetiska tolkningar.

Enligt gängse uppfattningar är det viktigt att inte göra skillnaden mellan historiska beskrivningar och poetiska eller symboliska tolkningar allför stor. Åtskillnaden mellan beskrivning och tolkning är snarare fiktiv, eller riskerar åtminstone att skapa en falsk uppdelning mellan fakta och värdering. Både de texter som kan tänkas bygga på historiska skeenden, som vanligen också uppfattas så, och de texter som främst brukar ses som symboliska eller poetiska, är selektiva återgivningningar och tolkningar av något som skett, av något som några människor upplevt och tolkat. Denna viktiga tolkningsanalys lyser dock med sin frånvaro i både tidningsartiklar och insändarmaterial.

Det är dock tydligt att man i det insända materialet söker efter nya sätt att tala om Gud. Jesus sätt att tala i liknelse och bilder lyfts då fram som en modell. Sökandet efter ett poetiskt språk handlar då främst om att finna uttryckssätt som fungerar i dagens samhälle, sätt att tala om Gud som människor kan förstå och som förmår gestalta deras livssituation. Natanel och Elsa Beskow nämns bland annat som exempel på personer som tidigare har haft samma strävan. Både Elsa och Natanael Beskow sökte nya bilder för det gudomliga. Elsas kamp med kristendomens bilder var kanske än mer djupgående än hennes mans. Bland annat var treenighetsläran en stötesten för henne. Att Gud var en enda var mycket viktigt för Elsa och Jesus kunde då inte heller ses som Gud utan var istället som den som pekar på Gud. Hon skriver i ett brev till Natanael «Det är som om jag behövde ett annat tungomål för att tala om Gud, min tunga stapplar då jag talar om Honom som jag är för liten att annat än ana — och älska». Hos makarna Beskow finner också flera skribenter stöd när de vill lyfta fram en annan tolkning av jungfrufödelsen. För dem är det inte viktigt om jungfrufödelsen, som ett mirakel, har hänt eller inte. Jesus kan mycket väl vara Josefs biologiske son. Det förändrar inget i tron på Jesus. Istället poängteras att varje födelse är ett heligt mysterium. Ett heligt skeende som inte förminskar Jesus födelse, utan som istället låter oss se det fantastiska i varje födelse.²²

²¹ Anders Ekenberg, «Bibeln och trosbekännelsen - två synpunkter på Jesusdebatten.» *Signum*, nr 3 årg. 29, 2003.

²² För en utveckling av denna position inom svensk teologi se Cristina Grenholm, *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Stockholm: Verbum, 1999.

Dogmer som kyrkans fundament

Frågan om grunden för kristen tro aktualiseras av flera skribenter, inte minst i relation till jungfrufödelsen. Man resonerar ungefär på följande sätt: Jesus måste vara född av en jungfru, det vill säga han måste ha kommit till genom ett mirakel för att han skall kunna vara Guds son. Konsekvensen av att man ifrågasätter att Jesus enbart skulle ha en himmelsk far blir ett ifrågasättande av själva fundamentet till kyrkan. Att grunden för de kristna kyrkorna är Jesus Kristus är i sig relativt oproblematiskt. Frågan här är vilka aspekter av Jesus som är nödvändiga för att han också skall betraktas som Kristus, och därmed som hörnstenen i kyrkobygget.

Ett annat argument för att hålla fast vid traditionella dogmer och symbola är att de är framprungna under en lång och mödosam process inom kyrkan. De kan därför, framförs det, sägas stå över enskilda kyrkoföreträdares tro. Trosbekännelsens ibland obegripliga formuleringar bemöts dock på flera olika sätt. Man kan sluta försöka förstå och bara förundras eller se dem som en riktningvisare och inspiration för det andliga livet. Som författarna till boken *Ljus av ljus* uttrycker det: trosbekännelsen blir då inget man tror på utan något man tror med.²³ Men samtidigt går det inte att komma ifrån att många skribenter upprörs över att ärkebiskopen, som de uttrycker det, inte instämmer i kyrkans bekännelse. Det finns således en spänning här mellan de som vill tolka dogmer och symbola bokstavigt och konkret, och de som vill se dem som tecken eller symboler som pekar bortom sig själva mot en större och ogripbar gudomlig sfär. En spänning som jag redan påtalat och som går igenom hela materialet.

Men i en tid då alltmer relativiseras och pluralismen ökar är det dock inte förvånande att många människor söker fast mark, en trygg grund för tron och livet att vila mot. Man hyllar som Ola Sigurdson påtalar i sin artikel i *SvD* en modern dröm om entydighet och absolut auktoritet.²⁴ Det framstår då för vissa besvärande och

kanske till och med ångestfullt att «var och en kan bli salig på sin tro». Den enda dogmen som då tycks finnas kvar är tanken på att det inte finns några färdiga svar. Vår tids enda dogm blir just den att det inte finns några oföränderliga dogmer och fundament. En hållning som i sig är motsägelsefull. För den som verkligen vill framhålla en närmast postmodern syn på kunskap, bör samma osäkerhet och föränderlighet som sägs råda inom teologin också gälla den egna utgångspunkten. Jag återkommer i slutet av artikeln till denna spänning mellan att å ena sidan kunna säga något substantiellt i lärofrågor och å andra sidan vilja vara öppen för troslärares föränderlighet.

Det skall också sägas att det finns skribenter för vilka frågan om fundament eller grundläggande dogmer inte alls är speciellt brännande. Exempelvis finns det förslag på att vidga fundamenten för kristen tro på ett radikalt sätt och använda andra stora tänkare som exempelvis Immanuel Kant, Fjodor Dostojevskij och Karl Marx. Tanken är här att dessa tänkare har haft en särskild förståelse för kristendomen, en förståelse som många saknar idag. Här lämnar man således tanken på en särskild uppenbarelse i Bibel (och fortsatt i kyrklig tradition), och ser uppenbarelsen som allmän och pågående också hos exempelvis personer som vanligtvis uppfattas stå utanför den kristna traditionen.

Biskopen som kyrkans företrädare

I flera tidningsinlägg och i många insändare oroas man över ärkebiskopens utsagor och som man uppfattar det, ifrågasättande av grunderna för kristen tro. Sammantaget är det K.G. Hammars inlägg som får flest kommentarer bland insändarna, och det är både ris och ros. På Brännpunkt i *SvD* publicerades fler positiva än negativa artiklar om ärkebiskopens teologi. Många aktiva inom svenska kyrkan uttryckte emellertid sina farhågor och sin misstro mot ärkebiskopen i de inlägg som inte publicerades. En av de få som blev publicerad var prästen Anna Sophia Bonde.²⁵

²³ Ola Sigurdson m.fl., *Ljus av ljus. Läsning av en kristen bekännelse*. Stockholm: Verbum, 1998.

²⁴ Ola Sigurdson, «Förståelse kräver bildning och fantasi», Replik, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-19.

²⁵ Anna Sophia Bonde, «Hammar rövar hoppet från kyrkfolket», Inlägg, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-08.

Några präster i Svenska kyrkan skriver i ett gemensamt inlägg: «Vi tror det evangelierna berättar om, inklusive mirakler, uppståndelsen och försoning.» Vidare uppfattar de det som att K.G. Hammar vänder ryggen åt dem som tror på detta sätt. Man menar att ärkebiskopen inte står för centrala delarna i de kristna trossatserna, som uttrycks i trosbekännelserna och som ligger till grund för kyrkan, och han kan därför inte fungera som ledare för Svenska kyrkan. Samtidigt ger många av dessa skribenter sitt bifall till duon Arborelius/Hedin. Som en man uttrycker det: «Pris ske Gud för att mina trossyskon i andra samfund står upp för det som saknas i Svenska kyrkans ledning».

Återigen ekar frågan om grunder för tron, en längtan efter något att hålla sig till. Här finns en personlig sida där man är rädd att förlora hoppet om den egna frälsningen och om evigt liv, men också en omsorg om andra människor, ett själavårdande perspektiv. Man oroar sig för hur församlingsbor uppfattar det när gamla dogmer inte längre tycks vara giltiga, och berättar också att man har mött denna oro bland människor i församlingarna.

Det skall dock inte förnekas att också Anders Arborelius och Sten-Gunnar Hedin kritiserar i de opublicerade bidragen. Bland annat är det flera katoliker som påpekar att kritiska katolska röster varit relativt tysta i debatten. Men, skriver en man, de finns många kritiker bland katolikerna. «Arborelius agerade på eget bevåg!» och skall inte uppfattas som att han ger uttryck för katolska kyrkans teologi.²⁶

Från både svenskkyrkligt och katolskt håll förekommer således kritik av respektive biskop. Kritik som handlar om i vilken mån och på vilket sätt en person som innehar ett ämbete kan uttrycka en personlig trosreflektion skild från detta ämbete. Det framstår tydligt att den person som är kyrkans officiella företrädare av många förväntas ge uttryck för sin kyrkas tro och inte sin personliga. Kanske är denna spänning mellan den personliga tron hos en biskop och ämbetes funktion speciellt tydlig i vår individualistiska tid. Även en person som är vigd för ett ämbete,

som har till uppgift att företräda en kyrka, förväntas av vissa kyrkomedlemmar att uttrycka sin personliga tro. Detta personliga vittnesbörd kommer med nödvändighet att komma i konflikt med trosuppfattningar hos många andra medlemmar. Samtidigt är det rimligtvis så i en luthersk kyrka, att oavsett vilken position ärkebiskopen intar teologiskt, och oavsett om den beskrivs som hans personliga eller som kyrkans allmänna linje (vad det nu är), kommer hans uttalande att komma i konflikt med konkurrerande trosuppfattningar.

Enhet och ekumenik

Ett tema som inte var speciellt synligt i tidningsdebatten var ekumenik och enhet mellan olika kristna kyrkor och samfund. Gunnel Vallquist måste dock här nämnas som ett undantag.²⁷ Hennes debattinlägg i *SvD* behandlar framför allt ekumeniken och mötet mellan olika kristna grupper och individer. Det är kanske inte speciellt underligt att frågan om enhet och samarbete mellan kyrkor och samfund är frånvarande i tidningsdebatten eftersom debatter lever av konflikt och oliktänkande.

Frågan om enhet mellan kyrkor och samfund och mellan enskilda kristna var dock ett framträdande tema bland insändarna och flera olika synpunkter framförs. Flera skribenter framhåller att det är en kristen dygd att inte bedöma eller fördöma någon annan, inte heller någon annans tro. Istället bör den kristne träda fram och vittna om sin tro utan att döma andra. Vidare framhålls att det ter sig märkligt att vara så tvärsäker i trosfrågor som flera av debattörerna är i tidningsartiklarna. Tron rör sig på osäker mark och är därför med nödvändighet provisorisk och prövande. Det är därför snarare nödvändigt och att betrakta som en tillgång att kristen tro tolkas på många olika sätt. Mångfalden i trostolkningen behövs, framhåller flera skribeter, både för att människor är olika och tar till sig tron på olika sätt, och för

²⁷ Werner Jeanrond kommenterar också ekumeniken och frågar sig vilken ekumenisk innebörd debatten kommer att få, speciellt med hänsyftning på Hedins och Arborelius inlägg. Se artikeln «Ett teologiskt hafsverk», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-26.

²⁶ Jfr också Werner G. Jeanrond, «Ett teologiskt hafsverk», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-26.

att många skilda bilder behövs för att fånga något av det gudomliga mysteriet. Gunnel Vallquist formulerade det på följande pregnanta sätt:

Vi borde utan panik och utan självsäkerhet, i medvetande om att mysteriet aldrig kan uttömmas i ord, kunna lyssna till varandras ärliga sökande och trevande språk, och inte döma utan överlåta den saken åt vår Herre.²⁸

I flera insändare framhålls också att ekumeniken tar skada av debatten. *SvDs* upplägg och debattens polemiska karaktär sägs undergräva samförstånd och sökandet efter samarbete mellan de kristna kyrkorna och samfundet. Istället har debatten skapat splittring mellan kyrkor och samfund. Detta är dock inte en nödvändig konsekvens av tydlighet i trosfrågor. Utan en tydlig egen identitet kan vare sig kyrkor och samfund eller enskilda människor mötas och samarbeta. Tydlighet behöver inte innebära brist på respekt för den andres tro eller uppfattningar.

Det finns också de som ihärdigt pläderar för universalism, för att vi successivt bör gå mot en enda tro eller för att all religion är uttryck för samma gudomliga verklighet. Att överge en enskild religions tolkningsföreträdare till förmån för universalism och öppenhet för andra religioner, ses i ett sådant perspektiv som en nödvändig utveckling i en postmodern tid. Samma anda återfinns hos dem som vill se både K.G. Hammars teologi och Arborelius/Hedins manifest som olika uttryck för samma kristna tro. Man ser det som att Hammar respektive Arborelius/Hedin uttrycker delvis olika aspekter av kristen tro. Hammar tänks främst ge uttryck för en levande personlig gudsrelationen medan Arborelius/Hedin ses som uttolkare av läran och Bibeln. Även om detta inte är en hållbar uppdelning, bland annat för att lära och personlig fromhet rimligtvis bör hänga samman, visas här ändå prov på viljan att söka enhet och samförstånd.

Vad denna debatt i *SvD* och de många insändarna vittnar om är att det finns en vilja och ett engagemang för att samtala om kristen tro. Min förhoppning är att denna spirande debattvilja och öppenhet för trosfrågor inte skall kvävas i sin

linda. För att det skall förhindras måste också oliktankare av skilda slag få utrymme i debatten. En av insändarna efterfrågar en större öppenhet i Svenska kyrkan. Han skriver: «Svenska kyrkan har under senaste årtiondena dominerats av ett ledarskikt, som inte enbart har en liberalprotestantisk uppfattning, utan också tycks mena att den är den enda giltiga inom kyrkan».

I detta perspektiv är det viktigt, menar jag, att framhålla att enhet inte behöver innebära enighet. Så är ju inte heller fallet i ekumeniska sammanhang. Istället är det snarare så att tydligheten och särarten hos teologer av facket, företrädare för kyrkor och samfund eller andra kristna människor kan fungera kreativt och utvecklande då man kan mötas i dialog. Om enhet är liktydig med enighet blir den inte bara omöjlig att uppnå, utan vad värre är, en sådan bild av kyrkans enhet skulle också motverka en levande teologisk debatt. Det finns en besvärande tendens i svensk debatt, och då menar jag inte enbart kyrklig sådan, att desarmera avvikande meningar och försöka upprätthålla en enhetlig politisk korrekt diskurs. Det skulle vara vitaliserande om fler oliktankare fick rum och en verklig dialog kunde vara möjlig, i svensk debatt i allmänhet och i teologiska frågor i synnerhet. Kyrkor och samfund måste kunna leva med flera olika inbördes motsatta uppfattningar. Både när det gäller det publicerade materialet och bland insändarna kunde man ha önskat en större spännvidd när det gäller teologisk position och samfundstillhörighet, men också när det gäller kön och ålder. Bland insändarna var framför allt kyrktrogna män representerade, oftast troligtvis något äldre av att döma av handstil, yrke och ordval. Kvinnorna var i minoritet, så också bland de publicerade artiklarna. Yngre personer inom och utanför kyrkorna hördes inte heller speciellt frekvent i debatten.

En debatt om teologiska frågor?

En typ av insändare saknades dock helt bland det publicerade materialet och det är de personliga vittnesbörden. Men bland de opublicerade insändarna återfinns många engagerade berättelser om betydelsen av kristen tro för det personliga livet. Dessa vittnesbörd ackompanjeras ibland av dikter och bilder, av texter ur Bibeln

²⁸ Gunnel Vallquist, «Renläriga jagar kättare», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-28.

eller andra skrifter. Det finns med andra ord en hel del material om teologins konkreta betydelse för mänskligt liv i det insända materialet. Denna typ av texter kanske inte i första hand hör hemma i en dagstidning som *SvD*, i alla fall är vi mycket ovana vid att se denna typ av uttryck där.

Det faktum att man i artiklarna inte talar om trons betydelse, eller utvecklar de olika positionernas teologiska innebörd, är något som Jayne Svenungsson uppmärksammar i sin artikel i detta nummer. Några av debattartiklarna i *SvD* påtalar också denna problematik, bland annat påpekar Werner Jeanrond att debatten kom att handla om för eller emot biskopsuttalanden istället för att rannsaka den egna tron.²⁹ Det publicerade materialet kan i huvudsak sägas handla om fundamentalteologiska frågor, framför allt om teologins legitimitet i en (sen)modern tid: om teologins grunder, språk och relevans. Kanske är detta inte så konstigt. När man nu åter efter många års tystnad kan tala om kristen tro i svensk dagspress börjar man där man slutade senast, det vill säga i tro och vetande diskussionen från 1950-talet och med att på nytt försöka göra teologiska frågor legitima.³⁰ Frågan är om man måste göra denna återkoppling och återgång. Finns det inte utrymme för andra (mer substantiella) teologiska spörsmål i en tid som skiljer sig på så många sätt från 1950-talet?³¹ Frågan om under, exempelvis om Jesus kunde gå på vattnet, är en typiskt modern fråga som under årtal har avhandlats utifrån motsvarande moderna positivistiskt inspirerade vetenskapsyn. Idag är kanske inte den brännande frågan om Jesus kunde gå på vattnet, utan istället vad poängen är med denna berättelse. För att finna en utläggning av det får man gå till någon annan tidning eller skrift än *SvD*.³²

²⁹ Werner G. Jeanrond, «Ett teologiskt hafsverk», Brännpunkt, *Svenska Dagbladet*, 2003-02-26.

³⁰ Det är också intressant att fråga sig om debatten egentligen innehåller något radikalt annorlunda än tro och vetande debatten gjorde på 1950-talet, och om den skiljer sig från andra liknande debatter som föregått denna.

³¹ Jfr Mattias Martinson, «Hedenius och teologerna som fattade mod» i *Svensk Kyrkotidning* nr 51 (2002).

³² Läs exempelvis Ylva Eggehorns text «Mellan vanmakt och magi», i *Pilgrim*, nr 4, årg. 10 (2003)

Visserligen har den här debatten en speciell startpunkt som färgar dess innehåll. Den startar i den reaktion på K.G. Hammars teologi som Anders Arborelius och Sten-Gunnar Hedin levererar. Men denna startpunkt som främst innehöll frågor om synen på under och andra kristna dogmer, hade kunnat vara utgångspunkt för en helt annan debatt. En debatt som kunde ha handlat om vad den kristna tron betyder i det faktiska liv människor lever tillsammans. Nu blev det inte så. Istället har debatten handlar om att ta ställning för och emot två grovt tecknade teologiska positioner, representerade av å ena sidan Hammer och å andra sidan Arborelius/Hedin. Två positioner som förgrovas och förenklas i en tidningsdebatt, och som säkert döljer både likheter dem emellan och en djupare problematisering av deras teologiska hållningar.

Ett sätt att beskriva vad debatten handlar om och vad som saknats kan vara att tala om *hur* man tror och *vad* man tror. Det debatten framför allt berört är frågan om vad man tror, innehållet i tron och med vilka ord man tror. Hur man tror, sätter man tror på, och vilken betydelse det får har inte avhandlas i samma utsträckning. Sättet att tro, hur man tror, bör dock inte helt särskiljas från vad man tror. I praktiken hänger dessa båda sidor i hög grad samman. Men uppdelningen kan vara en hjälp att synliggöra en aspekt av debatten och i sättet att göra teologi. Ett sätt att beskriva det är att säga att det finns ett sätt att bedriva teologi där läran framställs som den redan erkända som skall fasthållas, och ett annat sätt där läran konstrueras med en tendens att bevara rörligheten i läroinnehållet och skapa rum för andra uppfattningar.³³ Poängen här är att det inte är själva läroinnehållet som är avgörande för om hur en lära skall bedömas, utan det handlar istället om sättet att bedriva teologi på. I ett sådant synsätt, som bland annat återfinns hos Friedrich Schleiermacher, finns det två felaktiga sätt att bedriva teologi på. För det första kan man hålla fast lärosatser eller dogmer som inte längre har någon

³³ Detta och det kommande resonemanget är inspirerat av en föreläsning av professorn i systematisk teologi i Köpenhamn Theodor Jörgensen på Nordisk systematikerkonferens i Oslo i januari 2004. Han utvecklar här bl.a. Friedrich Schleiermachers syn på ortodoxi och heterodoxi.

betydelse för kyrkans förnyelse och som faller utanför den kristna trons sammanhang, för att den inte längre förmår öva inflytande på andra delar av läran. Om man överför detta resonemang på den aktuella debatten om kristen tro kan man se tendenser, i de publicerade artiklarna liksom i det insända materialet, att presentera lärosatser som de sedan länge fastlagda och som de som därför fortsättningsvis skall gälla. Men inte bara en sådan ortodox position bör kritiseras. För det andra kan en alltför stor öppenhet och otydlighet vara lika problematisk för tros läran. Den som avstår från att tala om lärofrågor som är välförankrade i den kyrkliga teologiska diskussionen och som har betydelse för att skapa en sammanhängande teologi har också svikit sitt uppdrag som teolog. Också denna tendens är tydlig i debatten som jag redan påtalat.

Det är med andra ord problematiskt och ofruktamt för teologi såväl i kyrka som i akademi att på ett ensidigt sätt verka för förnyelse, men också att enbart heliggöra det gamla. I detta ligger risken att den som vill förnyelse och är alltför öppen riskerar att avvisa den mest sakliga och berättigade lärostandpunkt. På motsvarande sätt riskerar den som endast vill bevara det gamla och erkända vägra att ta till sig förnyelse och förändring och istället avvisa det nya som villolär om ödelägger kristen tro. Lite tillspetsat kan man kanske säga att kyrkans rymd och öppenhet inte kan var hur stor som helst,

men man kan inte heller envist upprepa dogmerna utan att utlägga dem och göra dem relevanta i samtiden. I akademien kan man inte säga att det senare har varit något problem. För den akademiska teologin handlar det snarare om att sätta ner fötterna, om än provisoriskt, och börja göra teologi i en ny vetenskaplig situation. Akademisk teologi och kanske också kyrklig har lidit under tro och vetande-debattens ok. Men idag finns det andra förutsättningar för teologiskt arbete jämfört med de moderna utgångspunkter som satte agendan på 1950-talet. Samtidigt är det viktigt för akademien att ta människors teologiska frågor på allvar och inte allför snabbt avfärda dem som otidsenliga eller ointressanta. Teologin står på detta sätt inför en dubbel utmaning att å ena sidan möta människor där de står, och att å andra sidan på allvar ta sig an den utmaning ett postmodernt tänkande medför för vetenskapen. Det senare kan innebära en intressant förnyelse av det teologiska arbetet. Tyvärr är inte debatten i *Svenska Dagbladet* ett bra exempel på teologiskt nytänkande, men den är i alla fall ett tecken på att teologiska frågor återigen är rumsrena i svensk kulturdebatt.³⁴

³⁴ Jfr Ola Sigurdson, *Världen är en främmande plats: Essäer om religionens återkomst*. Örebro: Cordia, 2003.



Summary

This article summarizes and analyses some of the unpublished material that was sent to *Svenska Dagbladet* during the intense debate about Jesus in the newspaper in the beginning of 2003. The most outstanding theme in this material was a discussion about faith and knowledge. Other topics that were brought up both in the unpublished material and in the published articles were how one should interpret the narratives in the Bible, and the more profound question of the nature of religious language. The unpublished material though contained some themes that was lacking in the published material; the search for unity among Christians together with personal testimonies and interpretations of the meaning of Christian faith in everyday life. In the article I argue that the debate, both in the published and unpublished articles, primarily shows an interest in *what* one believes but does not focus on *how* the belief is embraced. The article concludes that even though fresh theological ideas do not characterise the debate, it is a sign of public acceptance of theological issues.

Jesus i det offentliga rummet

Några religionssociologiska iakttagelser i anknytning till den så kallade Jesusdebatten vintern 2003

ALF LINDERMAN

Alf Linderman är direktor för Sigtunastiftelsen och docent i religionssociologi vid Uppsala universitet. I sin artikel ger han en medieteoretisk analys av Jesusdebatten. Han sätter in den i det samtida spänningsfältet mellan sekularisering och sakralisering, och visar också hur det förnyade intresset för religion i media innebär en strid om bilden av kyrkan i det offentliga rummet.

De tre huvudaktörerna i den så kallade Jesusdebatten vintern 2003, Svenska kyrkans ärkebiskop K.G. Hammar, föreståndaren i Filadelfiakyrkan i Stockholm Sten-Gunnar Hedin och biskopen i Stockholms katolska stift Anders Arborelius, möttes i november samma år på Sigtunastiftelsen för ett personligt och samtidigt offentligt samtal kring de frågor som debatten aktualiserat. Målet med detta seminarium, som anordnades i samarbete mellan Sigtunastiftelsen och studieförbunden Sensus och Bilda, var inte bara att samtala om frågor kring det teologiska innehållet och de olika teologiska positioner som kommit till uttryck i debatten. Seminariet var också ämnat att diskutera debatten som sådan ur ett bredare perspektiv. Föreliggande artikel utgör en bearbetad version av några tankar som presenterades vid detta seminarium.

Följande stod att läsa i Kyrkans Tidning, nr 48/2003, i samband med att man i tidningen berättar om ovan nämnda seminarium och då gör några inledande observationer kring Jesusdebatten som sådan.

[Under de månader debatten varade] kunde man så gott som dagligen läsa inlägg i debatten. En debatt som också togs upp av andra medier och till och med skapade en debatt om debatten. Något har hänt i landet Sverige när jungfrufödelse och bibelsyn diskuteras med liv och lust på de stora tidningarnas debattsidor och på bästa sändningstid i tv och radio, konstaterades det. Den teologiska debatten tog steget in i det offentliga rummet, och den berörde och väckte känslor.¹

För den som följt debatten och samtalen omkring den är det uppenbart att citatet ovan återspeglar det intresse debatten genererade såväl bland dem som i egenskap av en egen tillhörighet till någon kyrka eller samfund kände sig berörda, som bland många andra i samhället utan egen direkt förankring inom kristenheten. Det senare blev tydligt inte minst genom det mediala utrymme som ägnades denna debatt bland tidningar och etermedier. Det fanns en gemensam upplevelse av att den teologiska debatten på ett nytt och påtagligt sätt tagit steget in i det offentliga rummet.

Den kristna livstolkningens förnyade aktualitet som ämne för allmän debatt i medierna är i sig ett intressant fenomen. Visserligen har religion och kyrkor på olika sätt kontinuerligt förekommit i den svenska dagspressens nyhetsbevakning och kulturdebatt, något som författarna till boken *Dagspress och religion* ger många exempel på.² Nämnda bok är ett resultat av de seminarier Stiftelsen Sverige och kristen tro arrangerade i slutet på 1990-talet. Samtidigt som boken diskuterar en rad exempel på hur religionen faktiskt blivit föremål för belysning i svensk dagspress utgör samma bok ett exempel på att man från kristet håll upplevt viss frustration inför det relativt begränsade intresse som trots allt förefaller ha varit religionens lott i det

¹ Robert Odén, «Jesusdebattörer möttes», *Kyrkans tidning*, nr 48/2003.

² Pär-Arne Jigenius m. fl., *Dagspress och religion*. Solna: Stiftelsen för Sverige och kristen tro, 1999.

offentliga rummet under avslutningen av det föregående århundradet. Motsvarande förhållanden har också påvisats i studier i andra länder som exempelvis i Stewart Hoovers studie av religion i den amerikanska dagspressen.³

Vad är det då som gjort att Jesusdebatten vintern 2003 fick ett sådant genomslag i medierna, och vilka reaktioner tycks debatten ha genererat både inom och utanför den kristna sfären? Den frågan skall kort belysas i texten nedan genom att ett par olika aspekter fokuseras när det gäller debattens förutsättningar liksom när det gäller allmänhetens respektive kristenhetens reaktion på densamma.

Först är det på sin plats att notera att ett mer fullständigt svar på frågan ovan skulle kräva omfattande empiriska studier av såväl medieaktörers som publikens attityder och upplevelser. Inga sådana studier ligger till grund för föreliggande reflektioner. Samtidigt kan man använda den kunskap vi redan har tillgång till som ett raster för att försöka göra några iakttagelser rörande Jesusdebattens genomslag, och det är min begränsade ambition i detta sammanhang. Utgångspunkten är de studier och teoribildningar som finns inom religionssociologin liksom inom det forskningsområde som brukar gå under beteckningen media, religion och kultur. Jag skall kort beröra Jesusdebattens förutsättningar, allmänna reaktioner och reaktioner inom kristenheten. För varje punkt skall jag försöka att peka på att det finns två olika sidor i det som diskuteras, sidor som är ganska olika men ändå relaterar till samma kärna. Kanske kan några sådana iakttagelser det leda till formandet av en del hypoteser som sedan i sin tur kan göras till föremål för fördjupade studier och vidare reflektion.

Jesusdebattens förutsättningar å ena sidan — sekulariseringen

Som religionssociolog är det naturligt att börja med den mest grundläggande förutsättningen för att Jesusdebatten kunde få ett sådant genomslag

i det svenska samhället, det vill säga den process vi brukar kalla sekularisering. Det finns en ganska allmän konsensus bland religionsforskare att termen sekularisering utgör ett användbart begrepp när det gäller beskrivningen av utvecklingen i Europa på 1900-talet. Sekularisering syftar normalt på någon form av reduktion när det gäller religionens inflytande. När det gäller traditionella mått på religiositet i jämförande studier brukar Sverige hamna långt ned på den europeiska skalan, varför det torde vara särskilt intressant att fundera över sekulariseringens betydelse i just vårt land.

Samtidigt som det alltså finns en relativt utbredd enhet när det gäller att uppfatta begreppet sekularisering som användbart, så finns en lika stor oenighet när det gäller det egentliga innehåll som skall tillskrivas begreppet. Den enkla förståelsen av sekularisering som en process som medför att religionen sammantaget blir mindre och mindre viktig har alltmer kommit att problematiseras. Visserligen är det enkelt att se att när det gäller religiositetens traditionella uttryck, som exempelvis kyrksamhet, skedde i det övervägande kristna Sverige en successiv minskning under 1900-talet.⁴ Till detta kan man lägga att de religiösa institutionerna förlorat en hel del av sina roller i den offentliga samhällsfären. Samtidigt innebär inte det med nödvändighet att religionens roll entydigt kontinuerligt reduceras i relevans och betydelse vare sig för individen eller för samhället i stort. Religion och religionsliknande tolkningsmönster kvarstår som en möjlig källa för livstolkning och kan ta sig nya uttryck i det samhälle där institutionell religion inte längre har tolkningsföreträde när det gäller grundläggande existentiella livsfrågor. Liselott Frisk har bland annat pekat på svårigheten att använda våra traditionella undersökningsmetoder för att mäta omfattningen och betydelsen av de nyreligiösa fenomen som uppstår i det «sekulariserade» samhället.⁵

Utan att vidare fördjupa oss i diskussionen av vad sekulariseringen är och inte är kan man i

³ Stewart M. Hoover, *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. Thousand Oaks: SAGE, 1998.

⁴ Se t.ex. Göran Gustafssons diskussion i «Svenska kyrkan 1999 och 1927» i Margareta Skog (red.), *Det religiösa Sverige: Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*. Örebro: Libris, 2001, s. 73–103.

alla fall notera att religionen idag inte utgör en given maktstruktur i samhället på det sätt som var fallet tidigare. I det gamla bondesamhället utgjorde kyrkan en självklar del i samhällets maktapparat. Långt in på 1900-talet hade fortfarande kyrkan ett självklart tolkningsföreträdare när det gällde religiösa och existentiella frågor. I båda dessa avseenden har dock kyrkan förlorat sin forna position. Den utgör ingen maktstruktur, och den åtnjuter inget privilegium på livstolkningens område. Tvärtom har de religiösa kyrkor och rörelser att verka på en marknad där symboler presenteras och förhandlas utan särskilda privilegier. Därmed skulle man paradoxalt nog kunna påstå att dörren på nytt öppnats för religion och kyrkor i det offentliga rummet. Religionen och de kristna kyrkorna i Sverige utgör inte längre en maktstruktur som samhället i övrigt behöver vara vaksamma inför. Snarare finns idag en öppenhet och ett intresse för vad något så säreget som religiös tro kan ha att erbjuda i ett samhälle som på olika sätt söker den värdegrund som det håller att bygga det framtida samhället på. Samtidens sökande efter grundläggande värden kommer till uttryck i skolornas arbete med värdegrundsfrågor och i den samhälleliga debatten kring olika etiska frågor. I och med att man i samhället söker efter referenspunkter för de värden man vill värna skulle man alltså kunna säga att det i förlängningen finns en viss öppenhet för den typ av frågor som Jesusdebatten handlade om. Därmed för oss diskussionen av sekulariseringens roll som en förutsättning för den aktuella Jesusdebattens genomslag över till nästa iakttagelse.

Jesusdebattens förutsättningar å andra sidan — sakraliseringen

Ett flertal religionssociologer och andra religionsforskare har under senare år noterat tydliga tendenser som snarast kan beskrivas som sakralisering, eller olika mer eller mindre utvecklade ansatser att återförtrolla dimensioner av den

⁵ Liselott Frisk, «Nyreligiositet vid millennieskiftet: försumbar eller flyr den våra mätinstrument?» i Margareta Skog (red.): *Det mångreligiösa Sverige*, s. 169–182.

värld som man under 1900-talet så framgångsrikt upplevt sig avmystifiera. Förutom att exempelvis en forskare som hade stor betydelse i analysen av 1900-talets utveckling, Peter Berger, på senare tid publicerat en bok i vilken han diskuterar de tendenser som idag finns när det gäller religionens förnyade aktualitet i samhället (*de-secularization*), så har vi även i Sverige under senare år såväl hört som läst hur samtidsanalytiker som Ola Sigurdson och Owe Wikström gör motsvarande observationer.⁶ Båda noterar också, om än på olika sätt och med olika utgångspunkter, hur religionen, och kanske framför allt de religiösa symbolerna och det religiösa språket, idag i påtaglig utsträckning förekommer i det offentliga rummet så som det tar sig uttryck i litteratur, film och i mediernas budskapsflöde. Den avgörande skillnaden mot religionens tidigare position i det offentliga rummet är dock att det idag inte finns någon part som kan räkna med ett automatiskt tolkningsföreträdare när det gäller den mening och det innehåll som de religiösa symbolerna och det religiösa språket förmedlar.

Sammanfattningsvis kan vi alltså konstatera att de religiösa institutionerna inte längre utgör maktstruktur i samhället i samma utsträckning som tidigare, och att de därmed inte representerar något som man i det övriga samhället har anledning att värja sig emot. Vidare kan vi notera att det som en följd av sekulariseringen finns en motsvarande tendens till återförtrollning, och att de religiösa symbolerna och det religiösa språket därmed på nytt framstår som ganska intressant trots allt. I dessa avseenden fanns det alltså goda förutsättningar för en debatt om tro och livsfrågor att framstå som intressant i en mer allmän mening. Det för oss så vidare till ett resonemang om hur Jesusdebatten kom att uppfattas i ljuset av dessa grundläggande iakttagelser rörande debattens förutsättningar.

⁶ Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999; Ola Sigurdson, *Världen är en främmande plats: Essäer om religionens återkomst*. Örebro: Cordia, 2003; Owe Wikström, *Om heligheten och dess envisa vägran att försvinna: Religionspsykologiska perspektiv*. Andra omarbetade utgåvan. Stockholm: Natur och kultur, 2003.

Allmän reaktion å ena sidan — intressanta närmanden

Det var en intervju med ärkebiskop Hammar som var det som föranledde pingstvännen Hedin och katoliken Arborelius att skriva det Jesus-manifest som sedan utgjorde starskottet för den efterföljande debatten i ett flertal olika medier. Här finns ett par olika typer av ansatser till att överbygga klyftan mellan dem som står utanför respektive innanför kyrkans murar, ansatser som kan antas ha medverkat till debattens genomslag.

Först och främst gav Hammar i den aktuella intervjun uttryck för en grundhållning som ifrågasatte gamla etablerade gränser. Det här är inte platsen för en innehållslig analys av debattens olika positioner, något som exempelvis ligger närmare till hands för Jayne Svennungsson och Katarina Westerlund som båda skriver artiklar med mer systematiska och teologiskt orienterade analyser. Ändå förefaller det rimligt att anta att Hammars mer öppna och sökande attityd gör gränsen mellan den kristna tron och det sökande efter andlig verklighet som återfinns i många andra sammanhang mindre tydlig. Att denna öppna hållning dessutom kommer från den som utgör Svenska kyrkans, den forna statskyrkans, främste talesman är naturligtvis intressant för omvärlden. Den tydliga gräns som funnits mellan att stå innanför eller utanför, mellan tro och vetande, som såväl trons förespråkare (jfr väckelserörelserna) som dess motståndare (jfr Hedeniusdebatten) bidragit till att upprätthålla blev genom Hammars framtoning mindre tydlig. Här framstår plötsligt detta för den sekulariserade svensken något slutna sammanhanget plötsligt mer öppet och närmare det mänskliga sökandet i allmänhet. Det som föreföll beröra endast ett fåtal redan invigda framstår plötsligt som något som representerar ett sökande som berör vidare kretsar. I en intervju med Göran Greider med anledning av dennes bok *Jakobsbrevet återger Martin Larsson i Kyrkans tidning* Greiders syn på Hammar på ett sätt som illustrerar den positiva upplevelsen av Hammars öppenhet.

Ja, jag såg den där mannen i tv-rutan och han hade en sorts tillit, en förvissning som gjorde väldigt intryck på mig. Det finns ingen stringens i vad han

säger — och det är viktigt! Det ger en frihet att hela tiden tolka vidare på egen hand.⁷

I debattens inledning förekommer också ett annat närmande mellan två till synes oförenliga parter som spelar en avgörande roll för debattens genomslag. Pingstvännen Hedin och katoliken Arborelius skriver ett gemensamt manifest och sänder det för publicering till Svenska Dagbladet. Även för den med begränsad insikt i det religiösa landskapets geografi framstår detta som ett närmande som är så intressant att det behöver belysas i medierna. För pingströrelsen har inte sällan den katolska kyrkan framstått som, försiktigt uttryckt, ganska problematisk, och då är det ju hett stoff om man med en katolsk företrädare ger ett gemensamt vittnesbörd om Jesus Kristus. På motsvarande sätt har delar av den katolska kyrkan en kyrkosyn som inte direkt har gjort att man eftersträvat gemensamma aktiviteter och vittnesbörd med frikyrkliga grupperingar. Ett närmande mellan dessa parter medverkar till att göra debatten intressant. Debatten präglades alltså av två olika ansatser genom vilka etablerade gränser problematiseras, och det gör debatten intressant även ur ett bredare samhällsperspektiv.

Allmän reaktion å andra sidan — det absolutas slutliga debacle

Det finns samtidigt anledning att reflektera över om inte det närmande som Hammars agerande representerade också skapade en motsatt reaktion, och då inte bara så som uppenbarligen var fallet hos Arborelius och Hedin, utan även bland en bredare allmänhet.

På motsvarande sätt som den ovan berörda sekulariseringen medfört att de kristna institutionerna i Sverige successivt förlorat sitt tolkningsföreträde i vissa avseenden har den allmänna utvecklingen under 1900-talets senare del medfört att de flesta sammanhang som representerat absoluta värden upplevt att dessa värden relativiserats. Detta är en grundläggande utgångspunkt för bland annat de diskussioner som förs kring

⁷ Martin Larsson, «Greiders väg mot klarhet», *Kyrkans tidning*, nr 1–2/2004.

begreppet postmodernitet. Samtidigt är det inte onaturligt att denna relativisering också skapar viss frustration. Den enkla relationen till en fast och pålitlig bild av verkligheten blir inte lika självklar, och fundamentalistiska rörelser av olika slag kan tolkas som ett sätt att lösa problemet med samtidens relativitet. Man återskapar en fast, och ofta hierarkiskt ordnad, verklighet.

Att nu även Svenska kyrkan, som av tradition uppfattats som ett sammanhang representerande absoluta värden och anspråk, genom sin främste företrädare framträder med en så öppen grundhållning behöver då inte enbart framstå som positivt. Detta gränsöverskridande medför ju också att grunden för Svenska kyrkans identitet kan ifrågasättas eftersom det inte finns någon tydlig skillnad mellan sökande och andlighet inom respektive utanför kyrkan. Arborelius och Hedin fick därmed stöd av dem som tyckte att tingens ordning borde vara att kyrkan har en tydlig hållning, och det inte nödvändigtvis därför att man själv omfattar samma tro. I ett opublicerat inlägg, vilka analyseras av Katarina Westerland, skriver exempelvis en man att «diskussionen är oerhört intressant och mycket viktig». I ljuset av diskussionen här kan sådana tankar tolkas som ett uttryck för en vilja att värna om gränserna. Lite spekulativt uttryckt skulle man kunna säga att man kan ana en vilja att bevara en utpost för motståndet mot relativitetens slutliga triumf.

Det är alltså sannolikt att de olika positionerna i debatten skapade både positiva och negativa upplevelser bland människor i allmänhet. För de tre huvudparterna handlade det om att tolka den kristna tron idag. Tolkningen måste alltså sättas i relation till det omgivande samhället och dess utveckling, och därmed uppstår ett klassiskt dilemma. Ett närmande hos en idéburen rörelse eller institution gentemot det omgivande samhället skapar en gemensam grund samtidigt som det riskerar att undergräva rörelsens själva existensberättigande. Ett avståndstagande skapar på motsvarande sätt distans samtidigt som det tydliggör rörelsens identitet. Debattens olika företrädare valde olika förhållnings-sätt, och det förmodligen utifrån en genuin personlig tro och övertygelse.

Kristenhetens reaktion å ena sidan — en känsla av förnyad relevans

Det citat från Kyrkans tidning som återgavs i inledningen ovan antyder den glädje som kristenheten upplevde i debattens skugga. På nytt var den kristna trons frågor centrala i det offentliga rummet. I bidrag som skickats in för publicering skriver exempelvis en man att «själv är jag troende sedan många år och har knappt ens vågat hoppas på att någon av de ledande dagstidningarna i landet skulle våga eller vilja öppna sitt debattforum i detta brännbara ämne». Det finns dock anledning att fundera något över vad denna glädje ger uttryck för utöver själva saken.

Naturligtvis utgjorde själva debattinnehållet ett för många intressant ämne, och den tydliga polariseringen kunde uppskattas eftersom viktiga frågor formulerades. Den teologiska analysen är dock inte fokus i föreliggande artikel, utan det handlar om andra möjliga aspekter av glädjeuttrycken. Ett sätt på vilket glädjeuttrycken kan tolkas, och som ligger nära till hands om man betänker vilken vikt som i många inlägg tillmätts det faktum att just de nationella medierna tog upp saken till diskussion, är att det handlar om en glädje över att den teologiska diskussionen genom medierna återförts till det offentliga rummet. Därmed antyder glädjen att även de kristna grupperna lever efter den devis som många gånger används för att beskriva det moderna mediasamhället: det är genom att synas i medierna som vi finns till. Förekomsten av Jesusdebatten i medierna gav inte bara kristna grupper förnyad anledning att diskutera centrala kristna trossatser, utan debatten hade också potentialen att påverka de kristna gruppernas självkänsla.

Tidigare studier av bland andra amerikanska grupper som relaterat till den amerikanska televangelismen har på motsvarande sätt visat att en av de viktigaste effekterna av de amerikanska tv-predikanternas mediala utveckling under 1970- och 1980-talen var just den förändrade självbilden hos de egna anhängarna och den potential för mobilisering till handling som denna förändrade självbild gav upphov till. Den påtagliga glädjen över den medierade Jesusdebatten i Sverige ger anledning till att fundera vidare kring om inte glädjens innehåll betingas av lik-

nande processer som tidigare noterats i den amerikanska kontexten i samband med mediereligionens utveckling där.

Förmodligen är det så att kristna i Sverige skulle vara ganska återhållsamma med att själva notera sitt beroende av medierna för att bygga upp den interna självkänslan och identiteten. Det stora populärkulturella budskapsflödet i medierna är inte alltid det sammanhang som kristna grupperingar värderar som betydelsefullt — lika lite som den teologiska forskningen har någon tradition när det gäller att ta dessa uttryck på något större allvar.

Kristenhetens reaktion å andra sidan — en kamp om det offentliga rummets bild av kristen tro

Om man slutför resonemanget kring den betydelse det kan antas ha att den teologiska debatten fördes just i det offentliga rummet så har man också anledning att fundera över om det enbart var en teologisk debatt vi fick ta del av, eller om det också i någon utsträckning var en kamp om det offentliga rummets bild av kristen tro vi bevittnade.

Att de teologiska frågorna är viktiga för de troende är fullt naturligt och behöver inte ifrågasättas. Att de i debatten aktiva parterna också gav uttryck för sina genuint upplevda övertygelser behöver inte heller ifrågasättas. Samtidigt är det naturligt att sätta in det engagemang som visades från de olika positionerna inom kristenheten i det sammanhang som aktualiserats ovan,

och som utgår ifrån mer övergripande religions-sociologiska och medievetenskapliga perspektiv. Om kristenheten, vilket jag ovan argumenterat för, anammat det moderna mediesamhällets föreställning att det är genom att synas i medierna som något existerar, då blir det ju också viktigt att bevaka vilken sorts kristen framtoning det är som kommer att bli det offentliga rummets representation av kristen tro.

Kristenhetens glädje kan alltså ses som en representation av den egna upplevelsen av förnyad relevans, och engagemanget som ett uttryck för upplevelsen att det är genom medierna som man kan försvara den egna grundhållningen i det offentliga rummet.

Avslutningsvis kan det vara på sin plats att återknyta till inledningen där utgångspunkten var att se på debatten utifrån några religionssociologiska perspektiv, och inte att ge en beskrivning av debattens teologiska sida. På detta sätt har några iakttagelser kunnat göras. Både sekulariseringen som sådan, och den öppenhet för religiösa frågor som paradoxalt nog kan sägas följa av sekulariseringen, har bidragit till debattens genomslagskraft. Debattens ifrågasättande av vedertagna gränser genererar både positiva och negativa reaktioner, och för kristenheten utgör debatten både en möjlighet till stärkt självkänsla och en arena där kampen, om man lite tillspetsat får kalla den så, om det offentliga rummets bild av religion utspelar sig. Och kampen är då kanske inte i första hand en kamp för att vinna dem som står utanför den troende kretsen, utan en strävan efter att i det offentliga rummet vinna över dem som tror annorlunda. Därmed är situationen kanske inte så ny trots allt.

Summary

In this article, the so-called «Jesus-debate» is discussed from the perspective of the sociology of religion. First of all, the process of secularisation is pointed to as an important precondition for the debate. Religious institutions and leaders no longer represent a given authority in society and thus can be listened to as voices among others. It is also noted that the present tendency of awakened interest for religious themes and symbols in popular culture is another precondition for the debate. In the debate, the archbishop Hammar shows an open and less dogmatic mind and thus reduces the distance between the church and the general seeker. This, however, can be problematic for those who expect the Church to stand firm in times of pluralism and relativity. The article concludes that while Christians on the one hand express their joy over the media's renewed interest in religious issues, they on the other hand tend to engage in something that primarily could be interpreted as a struggle over the image of Christianity in the public space.

Att komplettera eller konkurrera?

Om prästers och begravningsentreprenörers arbetsuppgifter och ansvarsområden

ANNA DAVIDSSON BREMBORG

Anna Davidsson Bremborg är tf universitetslektor i religionssociologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. I sin artikel utgår hon från en empirisk analys av relationen mellan präster och begravningsentreprenörer och hävdar att denna kan förstås som en konkurrenssituation vid begravningsgudstjänster.

När någon dör, är det såväl prästers som begravningsentreprenörers uppgift att hjälpa de efterlevande. Prästerna samtalar med de anhöriga och förrättar begravningsgudstjänsten, medan begravningsentreprenören hjälper till med att ta hand om den avlidna och att praktiskt ordna med bland annat dödsannonser, musik på begravningen, och bokning av minnesstunden. Det kan tyckas att de olika rollerna är tydligt åtskilda, men är det så enkelt? Undersökningar från England visar att konflikter mellan yrkesgrupperna är vanliga.¹

Den här studien tar sin utgångspunkt i mötet mellan begravningsentreprenörer och präster i Svenska kyrkan.² Kompletterat de varandra eller konkurrerar de om arbetsuppgifterna och ansvarsområdena?

Material

Under några år har flera studier som har haft död och begravning i fokus genomförts.³ Två av dessa utgör underlag för den här artikeln.

Den ena studien är Göran Gustafssons enkätundersökning bland präster i Svenska kyrkan från 1997, fortsättningsvis benämnd prästenkäten. I denna beskriver prästerna genomföran-

det av, och det sociala skeendet kring, en enskild begravning som de har förrättat. Studien finns redovisad i Gustafssons böcker *Begravningssted på 1990-talet* (2001a) och i *När det sociala kapitalet växlas in* (2003). Jag har dessutom haft direkt tillgång till dessa data.

I prästenkäten finns ett par frågor som berör relationen till den begravningsbyrå som var ansvarig för begravningen: en fråga gäller kontakterna före begravningen och en andra begravningsbyråns arbete i samband med begravningen.⁴ På vardera fråga kunde man utveckla svaret i de fall då man varit missnöjd med kontakten eller med utförandet av arbetet. Det är framför allt dessa öppna svar som i denna artikel har bearbetats och analyserats. På de öppna svaren märks att de två frågorna inte är helt enkla att hålla isär. Detta har medfört att jag har kodat och bearbetat kommentarerna oberoende av till vilken av de två frågorna de står antecknade.

Den andra studien utgörs av undertecknads intervjuer med begravningsentreprenörer och fältstudier på privatägda begravningsbyråer under åren 1999–2001. För mer om denna studie hänvisas till *Yrke: begravningsentreprenör* (Bremborg 2002).

⁴ Fråga 25: «Hade Du någon kontakt med begravningsbyrån före begravningsgudstjänsten?»

Fråga 26: «Om Ja på fråga 25: Var du nöjd med de kontakterna med begravningsbyrån?»

Fråga 79: «Var Du nöjd med begravningsbyråns sätt att sköta sin del av begravningen?»

Fråga 26 och 79 kunde besvaras med «Ja, helt», «Ja, i stort sett», «Nej, ...». Om man inte var nöjd kunde man således ange orsaken.

¹ Hockey 1996, Howarth 1996, Parsons 2003.

² Artikeln är skriven inom projektet «Begravnings-seder — studier av sociala skillnader efter döden», finansierat av SFR, projektledare: Göran Gustafsson.

³ Förutom Gustafssons och Bremborgs studier se Aggedal 2003, Dahlgren 2000, 2002, Evertsson 2002, Reimers 1999, Åhrén Snickare 2002, Åkesson 1997.

I intervjuerna ingick frågor kring relationen till Svenska kyrkans församling, som en av många samarbetspartners. Synen på präster och deras funktion framkommer vid ett flertal tillfällen i intervjuerna.⁵ Dessutom diskuterades relationen till prästerna ofta under fältstudierna.

Urvalsprincipen i dessa studier medför generaliseringsproblem. Att de öppna enkätsvar som analyserats är uttryck för missnöje gör att fokus ligger på de problem som kan uppstå. Det är lätt att få intrycket att «normalfallet» är problematiskt; så är det inte. Syftet här är att lyfta fram åsikter och konflikter som de båda grupperna ger uttryck för från var sin horisont, och låta dessa mötas och diskuteras.

Ytterligare en konsekvens av det material som använts är att de båda yrkesgrupperna inte presenteras på ett helt jämlikt sätt. Rösterna från begravningsentreprenörerna är artikulerade och beskrivande då de bygger på intervjuer och fältstudier, medan de citat som härrör sig från prästerna kommer från korta anteckningar i ett enkätformulär. Vid tolkningen och diskussionen av prästernas anteckningar har jag, förutom det som kunnat utläsas av enkäten, dragit nytta av mina egna erfarenheter som präst i Svenska kyrkan.

Mötet på begravningsfältet

Begravningen kan ur ett sociologiskt perspektiv betraktas som *ett fält*, där olika yrkesgrupper med skilda arbetsuppgifter möts. På detta *begravningsfält*,⁶ som sträcker sig från dödsbädden till graven, kan yrkesgrupperna å ena sidan samarbeta och komplettera varandra, å andra sidan konkurrera om en position. Genom att betrakta begravningen som ett fält kan man jämföra olika yrkesgruppers status. Den som har en för fältet central uppgift, kan anses ha en central position och därmed högre status än yrkesgrupper med mer perifera arbetsuppgifter.⁷

⁵ Vid referenser och citat från intervjuerna används samma kodnamn som i Bremborg 2002.

⁶ Uttrycket är hämtat från Døving 1995 som utvecklat det från sociologen Pierre Bourdieus fältteori.

⁷ För en längre teoretisk diskussion se Edman 2001 och Bremborg 2002.

I en norsk studie från mitten av 1990-talet konstaterar Alexa Døving att begravningsentreprenörerna har större möjligheter än prästerna att påverka vad som sker med de avlidna och de riter som omgärdar dem. Genom att ha den första och bredaste kontakten med de anhöriga och inta en aktiv, ansvarstagande roll blir de fältets auktoritet. Prästerna och församlingarna blir därför beroende av begravningsbyråerna.⁸

Att begravningsentreprenörerna tycks ha fått ansvar för allt viktigare uppgifter på fältet och därmed lyckats erövra en bättre position, kan tolkas som ett led i en professionalisering.⁹

Mötet mellan prästen och begravningsentreprenören kan även ses som ett möte mellan kyrkan och marknaden.¹⁰ Detta innebär att två olika kulturer möts. Kyrkan framhåller tro och mänskliga relationer, och kan ha svårt att se pengarnas roll i sammanhanget. Marknaden konstitueras däremot av ett ekonomiskt intresse, som kan främjas av en medmänsklig omsorg. I praktiken är kanske inte skillnaden så stor som ibland görs gällande. För båda aktörerna spelar givetvis pengar en roll, och båda kan visa de anhöriga stor omsorg. De olika kulturerna kan emellertid försvåra mötet mellan parterna, och tycks framför allt påverka synen de har på varandra.

Prästernas kontakt med begravningsbyrån

Mötet vid begravningsgudstjänsten är inte den första kontakten yrkesgrupperna har med varandra. 70 % av prästerna uppger att de hade kontakt med begravningsbyrån före begravningen, men de regionala variationerna är stora.¹¹ På mindre orter är det vanligare med kontakt än på större orter.¹²

⁸ Døving 1995:93–94.

⁹ Bremborg 2002.

¹⁰ Se diskussion om begravningen som ett möte mellan staten, det civila samhället och marknaden i Gustafsson 2000.

¹¹ I t.ex. Göteborg och Skara stift sker det vid 90 % av begravningsarna, i Stockholm och Luleå vid under hälften.

¹² Gustafsson 2001a:68f.

När prästerna inte haft kontakt med begravningsbyrån är det troligt att personalen på pastorsexpeditionen har haft det. I vissa församlingar är begravningsdagar uppgjorda i förväg enligt ett schema och prästen bokas enligt ett tjänstgöringsschema.¹³

Det händer även att de anhöriga själva tar kontakt med prästen och bokar tid för begravning för att sedan gå till begravningsbyrån och ordna med de praktiska göromålen. Detta kan innebära att någon direkt kontakt mellan begravningsbyrå och präst eller församling inte blir aktuell, utan de anhöriga sköter samordningen mellan parterna. «Förr» var detta tillvägagångssätt vanligt.¹⁴ Idag sker den mesta samordningen via begravningsbyrån.

Av de präster som hade kontakt med begravningsbyrån rapporterar tre fjärdedelar att de är helt nöjda med kontakten med begravningsbyrån, en femtedel är i stort sett nöjda, och enbart två procent är inte nöjda. Bland de problemområdena i kontakten mellan yrkesgrupperna som präster och begravningsentreprenörer ger uttryck för märks särskilt tiden för begravningen, och hur det som planeras på begravningsbyrån påverkar begravningsgudstjänsten.

Tiden för begravningen

Mycket av det som ska bestämmas på begravningsbyrån är beroende av att begravningsentreprenören och de anhöriga vet *när* begravningen ska äga rum. Det gäller bland annat bokning av plats för minnesstund och av solister eller musiker, samt inbjudan till begravningen i dödsannonsen. Det är därför viktigt att så snart som möjligt komma överens med församlingen om tiden. Att få exakt den tid som anhöriga önskar tycks ha blivit allt viktigare. Begravningsentreprenören Elisabeth berättar att vid besöket «så är

det många som tar upp almanackan och ser när de har tid för det här. Så var det ju aldrig förr».

För begravningsentreprenörerna är det en ständig källa till irritation när de inte får kontakt med pastorsexpeditionen eller prästen.

Måndagar här är många gånger prästen fri. Då får du prata med telefonsvararen. Och inget besked när de kommer hem och så. Då sitter vi med anhöriga ... Det kan aldrig präster förstå vilken situation vi sitter i. Vi måste ha in annonsen innan klockan två, men får inte tag i prästen (Carl).

På måndagarna vill anhöriga till dem som avlidit under helgen komma till begravningsbyrån. I det avseendet är måndagen den dag då flest entreprenörer är i behov av att få kontakt med församlingarna. Samtidigt är det mycket vanligt att präster efter att ha arbetat på helgen är lediga på måndagen. Begravningsentreprenörerna som har jour dygnet runt, har svårt att förstå att prästerna inte alltid är i tjänst.

Och nu är ju till och med prästerskapet, de är ju inte besjälade av andliga skäl till sitt yrke utan det är ju en inkomst det handlar om. [...] Och det är ju det som har orsakat att vi får inte en präst att ställa upp för han är inte schemalagd den dagen. Det är hans lediga dag (Valter).

Att prästen kan bli irriterad över att man ringer hem, märks också på en kommentar från prästenkäten: «De respekterar ej våra exp.tider och ringer hem till bostaden på sena kvällar». Det framgår inte av enkätsvaret varför begravningsentreprenören ringt på kvällen till prästen. En anledning skulle kunna vara att prästen inte varit anträffbar tidigare, men även att begravningsentreprenören träffat de anhöriga på kvällstid.

Vid en fjärdedel av de undersökta dödsfallen i prästenkäten var det sorgehusen som tog den första kontakten med prästen, medan det i drygt två tredjedelar av fallen var begravningsbyrån som ringde för att diskutera begravningen.¹⁵

Eftersom det oftast är entreprenören som ringer till pastorsexpeditionen eller prästen för att komma överens om en tid för begravnings-

¹³ I 43 % av fallen var det tjänstgöringsschemat som avgjorde vilken präst som hade ansvar för begravningen (Gustafsson 2001a:64f).

¹⁴ Att det var vanligare «förr» framkommer i åtskilliga intervjuer, tidningsartiklar och arkivdokument. Vad som menas med «förr» varierar dock. En del uppger att förändringen kom under 1930- och 40-talet, medan några hänför förändringen till 1970-talet. Förmodligen har detta varierat lokalt, se Bremborg 2002.

¹⁵ Gustafsson 2001a:66f.

gudstjänsten, finns en risk att prästerna uppfattar önskemålet som begravningsentreprenörens och inte de anhörigas. I varje fall antar begravningsentreprenörerna att det är så, och menar samtidigt att prästerna kräver en orimlig lojalitet från dem vad gäller att hålla sig till särskilda begravningsstider.

Ett exempel på detta är en präst som vanligtvis är ledig på måndagar och därför informerat byrån att måndagsbegravningar inte är önskvärda. Anta att några anhöriga kommer till byrån och uttrycker ett starkt önskemål om att ha begravningen en måndag. Begravningsentreprenören informerar de anhöriga om att prästen är ledig på måndagar, varpå de anhöriga undrar om prästen kanske inte kan göra ett undantag. Vad ska begravningsentreprenören göra? Fortsätta att hävda prästens rätt till ledig dag eller ringa prästen? Om begravningsentreprenören ringer prästen finns, enligt begravningsentreprenören, risken att bli utskäld.

Denna begravningsentreprenör är inte ensam om att uppleva att prästen vid sådana tillfällen kan vara oförsäkmd, något som är problematiskt när man har prästen i telefonluren och de anhöriga sittandes mitt emot sig.

Det är en sån grej jag är förbannad över, vi kan ju inte börja skälla på en präst öppet, mot de anhöriga måste vi kunna samarbeta. De ska inte känna sig störda för att vi tycker prästen är dum i huvudet. Då byter de entreprenör (Carl).

Jan berättar att han ibland brukar låta de anhöriga själva ringa prästen, från begravningsbyrån, och «då går det alltid. Det är lite svekfullt, upplever vi det som». Det tycks som att den obehagliga sanningen, att prästen har ledig dag, är en information som begravningsentreprenören ska förmedla till de anhöriga, eftersom prästen inte själv kan stå för den vid ett samtal med dem.

Liknande exempel på hur församlingen förväntar sig att begravningsentreprenören ska stoppa icke-önskvärda förslag finns vad gäller modernare musikstycken eller bruket av inspelad musik. En del begravningsbyråer löser sådana här förväntningar (förbud) från församlingar genom att rekommendera de anhöriga att välja en annan präst eller annan lokal. Församlingar som inför förbud av till exempel inspelad

musik, får därför inte alltid kännedom om anhörigas önskemål, eftersom de anhöriga blivit rekommenderade att välja en annan församling eller en lokal där sådan musik får spelas.

I genomsnitt är tiden mellan dödsfall och begravning idag 13–14 dagar,¹⁶ vilket är betydligt längre tid än i många andra länder. Detta är dock en praxis som i vissa församlingar även tar sig uttryck i att man har ett krav på att minst fem eller sju dagar ska passera från det att prästen informerats om begravningen.

Fördelen med att det går lång tid mellan dödsfall och begravning är bland annat att prästen hinner träffa de anhöriga före begravningen. Detta är idag regel, och en utveckling som skett sedan 1960-talet. Hur kontakten sker varierar dock. Vid en sjättedel av begravningarna hade man enbart telefonkontakt, medan de allra flesta träffas antingen i hemmet eller i församlingslokalerna.¹⁷ Ändå är det inte ovanligt att begravningsentreprenörer klagar på att prästerna inte hör av sig till de anhöriga. Framför allt gör de det inte snabbt nog.

Det är många gånger att anhöriga ringer dagen före begravningen och säger: «prästen har inte hört av sig». Då frågar man sig vad mänsklighet de [prästerna] känner. Och då kan det ju ha varit ganska tragiska situationer.

Då har vi sagt att bara ni [prästerna] ger er tillkänna och säger att ni har tagit emot det här begravningsuppdraget och avtalar en tid för att träffas då är de många gånger väldigt nöjda. Det kan vara ärliga människor, make eller maka som tar det på orden så att de är hemma och väntar på att prästen ska ringa. De kan inte lämna telefonen (Boris).

Lördagsbegravningar

Den främsta begravningsdagen är fredagen, då 37 % av alla begravningar äger rum. En del församlingar har dock begravningar på helgen. Sex procent av begravningarna ägde rum på en lördag.¹⁸ På helgerna dominerar dop och vigslar bland de kyrkliga förrättningarna,¹⁹ vilket kan

¹⁶ Gustafsson 2001a:54f.

¹⁷ Se vidare Gustafsson 1998.

¹⁸ Gustafsson 2001a:52f.

innebära en konkurrenssituation för begravingar.

Begravningsstider kommer i sista hand. De kommer efter dop och bröllop. Så på sommaren när prästerna ska ha semester då rings det ofta hit att den och den helgen får vi inte ha begraving för då har vi inga präster och då är det upptaget för bröllop [...] Då kommer det in utsocknes som då går före församlingsbor (Fanny).

Några begravningsentreprenörer, särskilt på mindre orter, är tacksamma för att församlingarna inte har lördagsbegravingar, så att de slipper allt för mycket arbete på helgerna. Andra, särskilt i större städer, är irriterade över att lördagsbegravingar inte går att få. Det är då människor är lediga och har möjlighet att gå på begraving. Framförallt om man har lång resväg kan det vara en fördel med lördagsbegraving.

Det händer att icke-församlingsknutna präster, ofta pensionärer, anlitas om inte församlingens präst kan den önskade tiden. Att den inhyrda prästen då måste betalas trots att tjänsten ingår i kyrkoavgiften, väger ofta lätt mot att begravingen äger rum den dag och tid de anhöriga önskar.

En del begravningsentreprenörer funderar på att i framtiden ha egna kapell och anställa präster som kan tjänstgöra på kvällar och helger. Ett fåtal byråer har inrett rum på begravningsbyrån som kan användas för visningar och begravingar.²⁰ Detta är en utveckling i linje med engelska och amerikanska begravningsbyråer som ofta har såväl kapell som förvaringsutrymmen för avlidna.

Begravningsentreprenörens påverkan på gudstjänsten

Att de anhöriga först vänder sig till begravningsbyrån påverkar begravningsgudstjänsten och åtta präster kommenterar att begravningsentreprenören styr för mycket. De menar bland annat att när de anhöriga har varit hos begravningsbyrån «är allt klart» och att entreprenören tar över det

¹⁹ Gustafsson 2001b:80ff.

²⁰ För närvarande finns detta i bl.a. Karlskoga och Kristianstad.

som borde vara ett pastoralt ansvar och styr för mycket genom att berätta «så här ska/brukar det vara».

Mina observationer från fältstudierna bekräftar begravningsentreprenörens funktion som kulturförmedlare vad gäller begravingar, samtidigt som det tydligt framgår att de anhöriga efterfrågar sådana kulturella normer. «Hur brukar man göra?» är en av de vanligaste frågorna som ställs av de anhöriga. Att standardisera begravingarna tycks dock inte vara ett mål för entreprenörerna. Det finns en tydlig önskan bland begravningsentreprenörerna om en större individuell variation av begravingarna.²¹

Man kan inte komma ifrån att besöket på begravningsbyrån oundvikligen innebär att entreprenören kommer att påverka begravningsgudstjänsten. Det är snarare förvånande att inte fler präster reagerar på detta. Tre fjärdedelar av prästerna är helt nöjda med begravningsbyråns sätt att sköta sin del av begravingen, en femtedel i stort sett nöjda och bara tre procent är missnöjda. Det är möjligt att även tolka svaret «Ja, i stort sett» som en form av mild missnöje, men vad prästerna lägger i detta svar, framkommer inte. Resultatet överensstämmer i stort sett med det för frågan om hur kontakten med begravningsbyrån varit.²²

Av de 46 präster som anger varför de är missnöjda, rör den vanligaste klagan musiken. Att solomusiken bestäms på begravningsbyrån beror främst på att det är entreprenören som bokar musikerna och valet av musik kan påverka valet av musiker och instrument. Det vore givetvis möjligt, bara mer omständigt, att låta de anhöriga först diskutera valet av solomusik med prästen, för att därefter få tag i en musiker. Enklast, snabbast och bekvämast är att se solomusiken som något «utanför gudstjänsten» och som därför begravningsentreprenören kan boka utan att diskutera med prästen.

De allra flesta gånger föranleder inte heller denna ordning någon diskussion. Det är när

²¹ Se Bremborg 2002.

²² En dryg tredjedel av dem som uttrycker ett missnöje, (totalt 1%), har svarat att de är missnöjda både med kontakten och med arbetet. 71% har svarat att de är helt nöjda med såväl kontakten som med arbetet.

musik önskas som inte tidigare varit bruklig som konflikter kan uppstå. På exempelvis en begravning där prästen var missnöjd spelades och sjöngs: *Somliga går i trasiga skor* (C. Vreeswijk), *Imagine* (J. Lennon, bandad), och *Men bara om min älskade väntar* (U. Dageby, solo).

De intervjuade begravningsentreprenörerna berättar ofta om präster och kyrkomusiker som har synpunkter på musiken. Det kan vara att anhöriga vill höra popmusik, men även andliga sånger som exempelvis *När du går över floden* av Pelle Karlsson har vissa präster invändningar mot. Dess budskap att man går ensam över floden, stämmer inte teologiskt med prästernas uppfattning, enligt vad ett par begravningsentreprenörer erfar.

Vad gäller psalmer är det prästen och kyrkomusikern som är ansvariga för dem. Ändå är det inte ovanligt att höra från präster att de anhöriga har bestämt psalmer på begravningsbyrån utan att de själva kunnat ge sina synpunkter. Det handlar då inte om att man valt ovanliga psalmer, utan tvärtom kan man i prästenkäten se att man på dessa begravningar har haft ett mycket traditionellt val av psalmer. Bland de psalmer som använts finns *Härlig är jorden*, *Blott en dag*, *Lär du mig skog att vissna glad* och *Bred dina vida vingar*.²³

Det finns ingen given förklaring till varför prästerna reagerat mot psalmvalet. Är det enbart för att de bestämts på begravningsbyrån eller ville prästen att de anhöriga skulle välja andra, kanske mer ovanliga psalmer? Jag kan konstatera att tre av de fem präster som anmärkt på att psalmerna bestämts på begravningsbyrån är pastorsadjunkter, det vill säga nyprästviga. Kanske kan en förklaring ligga i att man under utbildningen ofta betonar en helhetssyn på gudstjänsten och att prästen därför velat ha psalmer som anknutit till bibeltexter och griftetal.²⁴ En annan

skulle kunna vara att man har velat visa de anhöriga ett bredare psalmurval än det traditionella.

Under mina fältobservationerna diskuterades vanligtvis inte psalmer med de anhöriga. Begravningsentreprenörerna är medvetna om prästernas kritik och värjer sig mot detta. Dock urskiljer jag två tillfällen när psalmerna bestäms på begravningsbyrån. Det första är när tryckta kort ska göras, vilket förekommer vid en fjärdedel av begravningarna.²⁵ Vid dessa tillfällen är det viktigt att psalmerna bestäms tidigt så att korten hinner tryckas. Här kan begravningsentreprenörernas råd angående lämpliga psalmer få ett relativt stort inflytande på valet.

Det andra tillfället är när anhöriga kommer in på begravningsbyrån och säger att «vi vill ha samma psalmer som på (NN):s begravning». Ofta rör det sig om att psalmerna som sjöngs på makens begravning ska användas på makans. Vid dessa tillfällen har antingen de anhöriga med ett tryckt kort från den begravningen, eller så går begravningsentreprenören tillbaka till den beställningsblankett som då upprättades och ser efter vilka psalmer som sjöngs. Fanny kommenterar prästernas vilja att påverka psalmvalet:

Sen har ju prästerna sagt till oss att psalmerna det får ju inte vi ta emot beställningarna på. Det vill prästerna vara med och styra och ställa lite på. Men man känner ju också där då att om kunden har ett önskemål så ska väl de få ha det, men så tycker prästerna att då ska de vara med. Jag menar, anhöriga säger inte emot prästen.

Blommor och annan dekoration

Med tanke på hur viktig begravningsentreprenörernas roll är för att iordningställa kyrkorummet eller kapellet för begravningen är det anmärkningsvärt få präster som kommenterat deras arbete. Det är ofta begravningsentreprenören

²³ De psalmer som förekom på begravningar där prästen är missnöjd med att psalmerna hade bestämts på begravningsbyrån var: Sv.Ps. 277, 190, 297; Sv.Ps. 251, 249, 248; Sv.Ps. 249, 304, 285; Sv.Ps. 249, 323, 297; Sv.Ps. 249, 190, 297.

²⁴ Se Evertsson 2002 för en diskussion om relationen mellan musik, teologi och den avlidnes/de anhörigas liv.

²⁵ De regionala skillnaderna är emellertid mycket stora. I Göteborgs stift förekommer det vid tre fjärdedelar av begravningarna, medan det i Luleå, Härnösands, Västerås, Linköpings och Uppsala stift förekommer vid högst en tiondel av alla begravningar (Gustafsson 2001a:82f). Vid fyra av de här fem begravningarna där präster kommenterat att psalmvalet skett på begravningsbyrån fanns det tryckta kort.

som lägger ut blomsterkransarna, ställer upp ljusstakar och annan «rekvisita» som används vid begravningen.²⁶ Bara en präst kommenterar att placeringen av buketter och kransar vid kistan var dålig.

För begravningsentreprenörerna är det viktigt att kistan står rakt fram och att blommorna är placerade på ett sätt som de själva uppfattar är estetiskt tilltalande. Vad som är «vackert» har man olika uppfattningar om, till exempel hurvida blommorna ska peka inåt, utåt eller rakt fram, men den enskilda begravningsentreprenören tar ofta uppgiften på stort allvar. Detta märks inte minst bland de entreprenörer som tar med egna ljusstakar och kransställningar för att dekorationen ska se bättre ut, något som lärs ut inom branschen. Från en kurs anordnad av Sveriges Begravningsentreprenörers Förbund berättas det:

Vid besöket i gravkapellet demonstrerades hur man med extra tillbehör kan skapa en varmare och mer ombonad miljö omkring själva kistan, en viktig sak då kapellen med sin standardutsmyckning ibland kan vara väldigt torftigt (sic!).²⁷

Hur viktig dekorationen är för de anhöriga ger inte dessa undersökningar något svar på, men en studie i Norge bland kyrkomedlemmar ger en indikation på vikten av estetiken. Man frågade om hur viktig musiken, psalmsången, platsen, prästens budskap med mera är för att en begravning ska bli en värdig markering av livets slut. Av de alternativ som gavs var det viktigaste att «högtiden är vacker».²⁸ Det är möjligt att människor i uttrycket lägger även andra aspekter än enbart synintrycken i begreppet «vacker». Tydligt är dock att detta tillsammans med att den skulle ge stillhet och eftertanke var viktigare än orden och musiken.

²⁶ Ibland är detta vaktmästarens uppgift.

²⁷ Hänt i månaden februari 2001.

²⁸ 88 % svarade viktigt/mycket viktigt på frågan om hur viktigt det är att begravningen är vacker, 85% svarade att det är viktigt att den ger rum för stillhet och eftertanke, medan exempelvis bara 64 % tyckte att det är viktigt att prästen ger hopp och tröst genom att förkunna Guds ord (Høeg m.fl. 2000:59ff).

Stil och uppträdande

Ett femtontal präster anmärker på begravningsentreprenörens stil eller attityd. Entreprenören har upplevts som slö, onaturlig, dålig på att lyssna, klantig och oprofessionell, pladdrig eller pratig, arrogant, salvelsefull, klumpig, slarvig, samt «som en slipprig orm». En kommentar där det anmärks på att begravningsentreprenören sjunger solo själv istället för att anlita «sångare av god kvalitet» och en annan att begravningsentreprenören «mässade ett tack som ingen hade behov av» kan också sägas höra samman med synpunkter på stilen och uppträdandet.

Sex präster tycker att begravningsentreprenörens marknadsintresse, eller «business», som man ibland uttrycker det, syns allt för tydligt eller påverkar uppträdandet och kontakterna. Det senare är ett uttryck för den kollision som det kan innebära när de två olika kulturerna möts.

Begravningsentreprenörernas syn på prästerna är å andra sidan inte alltid så positiv. I intervjuerna finner man omdömen om prästerna som att en del är socialt inkompetenta, högrävande, eller inte medmänskliga. Vidare anmärker entreprenörerna på hur prästerna agerar på begravningen, de kan vara «forcerade till max», prata så att inte anhöriga förstår, prata mycket om synden och domen eller prata om hur «jätteljuvligt och bra och härligt (det är i himlen) jämfört med det här torftiga livet vi har här nere».

Att begravningen är personlig tycker begravningsentreprenörerna är det viktigaste, och i ordet personlig ligger att den avlidnes liv ska lyftas fram. Men en del präster läser bara bibelord och nämner inte den avlidne vid namn, kontaktar bara de anhöriga per telefon så att griftetalet inte blir personligt utan bara allmänt hållet eller framför sitt budskap allt för dåligt genom att stå och läsa i manus, anmärker entreprenörerna.

Från fältobservationerna kan jag konstatera att det är mycket vanligt att begravningsentreprenörerna är kritiska till just prästernas stil då den ibland uppfattas som distanserad, högrävande och språkligt allt för avancerad. Ett exempel på vad en begravningsentreprenör upplevt som ett distanserat (och därmed negativt) upp-

trädande är en präst som inte hälsade på de anhöriga före begravningen, utan kom direkt in till begravningsgudstjänsten från sakristian som var placerad bakom altaret. Och medan en del präster tycker att begravningsentreprenörernas arbete präglas av affärstänkande, anser en del begravningsentreprenörer, som tidigare nämnts, att prästerna i allt för hög grad tänker på sig själva och sina lediga dagar.

Men precis som de allra flesta präster är nöjda med begravningsentreprenörerna, tycker begravningsentreprenörerna ofta att prästerna gör ett bra arbete.

Entreprenörens arbete under gudstjänsten

Ett par präster kommenterar att begravningsentreprenörerna inte var till någon nytta under begravningsgudstjänsten: de gick ifrån eller satt och skrev på dator istället för att vara med som stöd.

Vissa entreprenörer, långt ifrån alla, men en del, går ifrån gudstjänsten efter första psalmen och återkommer efter tredje psalmen till avskedet. De tar en rökpaus, dricker en kopp kaffe, pratar med kollegor eller meddelar antalet gäster till minnesstunden.

Ibland används tiden även till att sammanställa ett så kallat minnesalbum, vilket då görs på en medhavd skrivmaskin eller en dator. I albumet står var begravningen ägde rum, vilka psalmer som sjöngs och vilken musik som spelades, samt vilka personer och föreningar som skickade buketter och kransar till begravningen.

Under begravningen kan entreprenören alltså både utföra en del arbetsuppgifter och få en paus. Många anser att de inte behöver vara med under hela begravningen, andra tycker det är självklart att sitta kvar.

Oavsett om entreprenören sitter kvar eller går ut efter första psalmen, är han eller hon alltid tillbaka under tredje psalmen. Det är nämligen inte ovanligt att det då sker en ansvarsförändring där bollen går över från prästen till begravningsentreprenören. Det är med andra ord ofta begravningsentreprenören som ansvarar för att visa fram gästerna under avskedet.

En anledning tycks vara att de har bättre information om vilka som är närvarande och i vilken ordning de bör gå fram till kistan. En annan anledning kan vara att prästen fokuserar på hur människor reagerar vid kistan, så att inget oförutsett sker där, medan begravningsentreprenören befinner sig längre ner i kyrkorummet. Fältstudierna visar att prästens placering under avskedet varierar betydligt. En del sätter sig på en stol vänd mot kistan, andra vänder sig mot altaret. Några står vid sidan, andra går ner till begravningsgästerna och visar fram dem, alternativt enbart den närmsta familjen. Vissa går med familjen fram till kistan, andra stannar kvar i altargången.

Variationen på prästens respektive begravningsentreprenörens roll pekar på att avskedets syfte i begravningsgudstjänstens sammanhang är oklar.

Missförstånd och fel

Ett par av prästernas omdömen om begravningsentreprenörerna verkar vara uttryck för att ansvarsfördelningen mellan präster och begravningsentreprenör varierar lokalt. En av prästerna uttrycker det så här: «Det verkade som om begravningsbyrån (räknade med, *min anm.*) att jag skulle utföra deras åligganden, byrån ej med vid begravningen». Detta säger kanske mest något om prästens förväntning. Att någon entreprenör är närvarande vid begravningen är inte självklart överallt. Det gäller inte minst i glesbygden där begravningsentreprenören kan betjäna ett geografiskt mycket stort område och inte har möjlighet att närvara vid begravningen.

Vad gäller bärare som begravningsbyrån ordnar är detta ovanligare ju mindre tätbebyggt område man kommer till, men det finns regionala skillnader mellan stiftet.²⁹ Även antalet bärare varierar, vilket kan leda till problem. Har fyra bärare beställts på en ort där det är brukligt att man är sex, kan det uppfattas som «snålt» eller «fult», och tvärtom kan sex bärare uppfattas som «slösaktigt» eller «märkvärdigt» om det är vanligt att man har fyra.

När släktingar beställer begravningen på en ort långt ifrån där den ska äga rum kan sådana

²⁹ Gustafsson 2001a:106.

här kulturella krockar ske om inte entreprenörerna är tydliga vid beställningen.

Några präster uppger att begravningsbyrån direkt misskött sitt uppdrag. En hade både missat tiden och glömt att boka solosång, så att prästen fick sjunga solo. En annan entreprenör hade glömt de anhörigas handbuketter och släppte fram bärarna för tidigt.

Bakom ett par kommentarer kan man emellertid skönja orimliga förväntningar. När en präst skriver: «Man hade slarvat med upplysning om att tacksägelseeringning sker också i aktuell distriktskyrka», kan man fundera på om inte denna information i första hand är en uppgift för församlingen och inte för begravningsbyrån.

Olika ansvarsområden?

Som framgått av ovanstående skriftliga kommentarer från präster och intervjuцитat från begravningsentreprenörer är mötet mellan präster och begravningsentreprenörer i samband med begravningsgudstjänster inte alltid konfliktfritt. Det finns en risk för att en konkurrenssituation uppstår och att man klampar in på varandras arbetsområden, medvetet eller omedvetet.

För att klarlägga de olika parternas ansvarsområden har Församlingsförbundet och begravningsbyråbranschen gjort en överenskommelse.

Församlingen och tjänstgörande präst har ansvaret för de moment i begravningsgudstjänsten som anges i kyrkohandboken. Prästen har ett ansvar för att begravningsgudstjänsten hålls över rätt avliden. Kontrollen sker med hjälp av kistkörtet.

Till begravningsgudstjänsten får anses höra bl.a. att tända ljus, lägga ut psalmböcker.

Övriga moment som har samband med begravningsgudstjänsten faller under byråns ansvar, exempelvis att tillhandahålla agendor, lägga ut kransar och buketter, blomsterställ, extra dekorationer som katafalktäckte, extra ljus m.m. Byrån skall behandla kyrkorummet och dess inventarier med pietet och aktsamhet och därvid samråda med präst och annan församlingens personal.

Ansvaret för utbärningen av blommor, till gravplats eller speciell plats utanför kyrkan/kapellet s.k. kransgård, åvilar byrån.³⁰

Överenskommelsen legitimerar begravningsentreprenörens arbete i samband med begravningsgudstjänsten genom att i den skilja ut två olika delar. För det första en del som är kopplad till de moment som anges i kyrkohandboken, och som församlingen och tjänstgörande präst har ansvar för. För det andra «övriga moment» vilka ligger under begravningsentreprenörens ansvarsområde.

Detta innebär en tudelad syn på riten där gränsen går mellan ord och materia. De moment som innehåller ord, exempelvis böner, läsningar, griftetal och psalmer ansvarar prästen och kyrkomusikern för. De materiella aspekterna av begravningen, såsom blommor, ljus och agendor överläts däremot till begravningsbyrån, och tycks därmed ha en underordnad ställning för församlingen.³¹ Man kan dessutom notera att det inte framgår i överenskommelsen vem som har ansvar för avskedstagandet, något som jag ovan visat att det finns en oklarhet kring.

Ur ett religionsvetenskapligt perspektiv är denna tudelning av riten långt ifrån självklar. Riten påverkas av alla närvarande och bygger på allas deltagande, menar bland andra Roy Rappaport.³² De närvarande har skilda förväntningar, syften och upplevelser, och alla påverkar riten. Deltagandet i riten har inget med tro att göra, utan enbart med ett accepterande av att man är en del av riten.³³ I förlängningen betyder detta att riten inte bara har religiösa symboler och funktioner, utan även sociala, såväl privata som samhälleliga, symboler och funktioner. Dessa utgör en viktig del av riten.

Riten skapas alltså av allt som finns i den, såväl det liturgiska som det materiella. Både det som prästen brukar ansvara för, och det som begravningsentreprenören står bakom. De materiella delarna av riten såsom kistan, kistdekora-

³¹ Ett väsentligt materiellt undantag finns, mullen. Oftast har kyrkvaktmästaren ansvar för att den finns på plats och prästen använder den i riten. Då synen på mullen är mycket komplex och rymmer såväl teologiska som social-psykologiska aspekter har jag lämnat den åt sidan i diskussionen här. Prästenkäten ger inget entydigt svar på hur vanligt det är att mull inte används.

³² Rappaport 1999:39f.

³³ Rappaport 1999:118ff.

³⁰ *FörbundsInfo* 3/2002.

tionen, blommorna kring kistan och solomusiken har funktioner som inte kan underordnas de liturgiska momenten. De upplevelser som anhöriga och begravningsgäster får kommer inte enbart av vad prästen säger och gör, utan även av de synintryck man får.

Ett exempel är golfklubbor som placerats på kistan istället för den mer traditionella blomsterdekorationen. För de efterlevande är golfklubborna en symbol för den avlidne och ett sätt att närvarandegöra den avlidne i ritens. Frågan är: hur ska prästen förhålla sig till golfklubborna? Ska de omnämnas i griftetalet, och kanske till och med vara utgångspunkt för det? Ska prästen förbjuda dem? Eller låtsas som om de inte är där? En sak är i varje fall säker, och det är att golfklubborna kommer att påverka ritens.

Kompletterar de varandra eller konkurrerar de?

Inledningsvis beskrev jag skeendet kring ett dödsfall och en begravning med begreppet *begravningsfält*. På detta fält arbetar olika yrkesgrupper med olika arbetsuppgifter och därmed olika mycket inflytande. Begravningsgudstjänsten kan ses som ett eget fält med flera inblandade: präst, kyrkomusiker, begravningsentreprenör, vaktmästare, anhöriga och begravningsgäster. Alla har ett inflytande på ritens, som indirekt även påverkas av exempelvis florister. Prästen har en given roll som ledare för begravningsgudstjänsten och därmed kan även makten över vad som sker uppfattas ligga hos prästen. Detta stämmer dock inte alltid med verkligheten, eftersom det har utvecklats en struktur där begravningsentreprenören ansvarar för vissa delar av ritens. Ibland innebär detta att begravningsentreprenören till relativt stor del kan påverka upplevelserna av ritens.

En tafflig insats av en präst kan exempelvis uppvägas av att begravningsentreprenören hjärtligt hälsade gästerna välkomna, att de anhöriga rekommenderades ha ett foto av den avlidne på kistan tillsammans med en favoritbok, att begravningsentreprenören satte ut 48 små ljus, ett för varje år den avlidna fick leva, och att favoritmusiken spelades. På samma sätt kan upplevelserna av en begravning där en engagerad

präst gjorde ett bra arbete grumlats av att blommorna i kistdekorationen var halvvisna, solisten spelade falskt, begravningsentreprenören gick fram och sa några stela tackord, bärarna höll kistan snett och på agendan var den avlidnes namn felstavat. I båda fallen påverkades ritens förmodligen av begravningsentreprenörens arbete minst lika mycket som av prästens.

Generellt sett är fördelningen av arbetsuppgifterna mellan präster och begravningsentreprenörer inget som församlingarna ser som hot. Få församlingar verkar vilja överta begravningsentreprenörernas arbete vid begravningsgudstjänsterna. Ändå är det allt för enkelt, anser jag, att enbart se arbetsuppgifterna som komplement till varandra. Att «begravningsentreprenören sköter det praktiska och prästen det liturgiska» bottnar i en grundsyn på ritens som inte överensstämmer med verkligheten.

Såväl prästen som begravningsentreprenören har ett intresse av att begravningsgudstjänsten ska bli en positiv upplevelse för de anhöriga. Hur de ska nå målet är de dock inte överens om. Dagens situation, med relativt få samtal mellan yrkesgrupperna och utan några gemensamma strategier för hur man ska möta de efterlevandes behov och önsknings, innebär oundvikligen en konkurrenssituation. De uttryck av missnöje som framkommit i studien visar på konflikter i mötet mellan yrkesgrupperna. Hittills har de konflikter som uppstått fått lösas inom de givna ramarna för begravningsgudstjänsten, men i framtiden är det möjligt att andra lösningar erbjuds. Begravningar ordnade av begravningsbyrån kan bli ett alternativ, församlingsdrivna begravningsbyråer ett annat.



Litteraturförteckning

- Aggedal, Jan-Olof 2003: *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning. En pastoralteologisk studie*. Lund, Arcus.
- Bremborg, Anna Davidsson 2002: *Yrke: begravningsentreprenör. Om utanförskap, döda kroppar, riter och professionalisering*. Lund.
- Dahlgren, Curt 2000: *När döden skiljer oss åt. Anonymitet och individualisering i dödsannonser: 1945–1999*. Lund.
- 2002: «Dödens semiotik. Gravstenen som odödlighetens medium» i C. Dahlgren m.fl. (red.) *Religion och sociologi — ett fruktbart möte*. Religio 55. Lund, Teologiska institutionen, Lunds universitet.
- Døving, Cora Alexa 1995: *Gravferd, en praksisstudie av profesjoner i forbindelse med død i Oslo*. Hovedoppgave, stencil. Institutt for samfunn og kulturstudier avdeling religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Edman, Johan 2001: *Stadsplanering som professionellt verksamhetsfält. En studie av yrkesgrupper och deras arbete*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- Evertsson, Anna J. 2002: «Gå vi till paradiset med sång». *Psalms funktion i begravningsgudstjänster*. Lund, Arcus.
- FörbundsInfo 3/2002*. Svenska Kyrkans Församlingsförbund.
- Gustafsson, Göran 1998: «Begravningsamtalen — en studie av kyrklig praxis under 1900-talet» i *Begravning*, s. 129–162. Svenskt gudstjänstliv, årg. 73/Tro & Tanke 1998:6. Uppsala, Svenska kyrkans forskningsråd.
- 2000: «Begravningen — en skärningspunkt mellan stat, marknad och civilt samhälle». *Tidskrift för kirke, religion, samfunn* 13(1), s. 37–49.
- 2001a: *Begravningssted på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. Lund.
- 2001b: «Svenska kyrkan 1999 och 1927» i M. Skog (red.) *Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millenieskiftet*. Örebro, Libris.
- 2003: *När det sociala kapitalet växlas in. Om begravnings- och deltagandet i begravnings- och begravningar*. Lund.
- Hockey, Jenny 1996: «Encountering the 'reality of death' through professional discourses: the matter of materiality». *Mortality* 1(1), s. 45–60.
- Howarth, Glennys 1996: *Last Rites. The Work of the Modern Funeral Director*. Amityville: Baywood Publishing Company.
- Hänt i månaden februari 2001*. Stencil. Sveriges Begravningsbyråers Förbund.
- Høeg, Ida Marie, Harald Hegstad & Ole Gunnar Winsnes 2000: *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. Rapport fra Stiftelsen Kirkeforskning. Oslo, KIFO.
- Parsons, Brian 2003: «Conflict in the context of care: an examination of role conflict between the bereaved and the funeral director in the UK». *Mortality* 8(1), s. 67–87.
- Rappaport, Roy A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Reimers, Eva 1999: «Döden och identiteten. Gravar och begravnings- och kulturrell kommunikation». *Kulturella perspektiv* 1/99, s. 39–52.
- Åhrén Snickare, Eva 2002: *Döden, kroppen och moderniteten*. Stockholm, Carlssons.
- Åkesson, Lynn 1997: *Mellan levande och döda. Föreställningar om kropp och ritual*. Stockholm, Natur och Kultur.

Summary

Funeral directors and priests — do they complement each other or do they compete? Based on field studies at funeral directors' and a survey among priests in the Church of Sweden, conflicts between the two parts are analyzed. The funeral directors mainly complain about the availability of the priests, while the priests think that too many decisions concerning the funeral service are made at the funeral directors'. The funeral directors seem to have acquired a larger and more important role than before.

Today a division of the work concerning the funeral is made where the funeral director is responsible for the practical part, and the priest for the liturgical — something that can be seen as a complement of each other. This view can be strongly criticised from a scholarly view. Acts, music, words and props together form the rite. At conflicts this becomes evident. The parties turn out to be rivals on the field that the funeral service constitutes.

Kärleken till det samma?

Om teologi och sexualitet

OLA SIGURDSON

Ola Sigurdson är docent i systematisk teologi och arbetar som universitetslektor vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet. Hans artikel om teologi och sexualitet är en del av ett större projekt som handlar om att reflektera över de antropologiska implikationerna av inkarnationen för människans blick och kroppslighet.

Vid sidan av frågan om den kristna traditionens androcentrism, det vill säga att mannen fått vara normen i dess teologi och i dess förkunnelse, har under de senaste decennierna frågan om dess eventuella heteronormativitet uppmärksamats, det vill säga frågan om huruvida det heterosexuella paret på ett okritiskt sätt fått avgöra vad som är legitima sexuella uttryck. Problemet med båda dessa frågeställningar är att de är mer komplexa än vad första intrycket kan ge vid handen. Olika formuleringar av homo- och queer-teologier har presenterat alltifrån radikala avståndstaganden till optimistiska omläsningar av den kristna traditionen och dess till synes endemiska negativa bild av sexuella relationer mellan personer av samma kön.¹ Genom att använda sig av konstruktivistiska teorier har emellertid den historiska forskningen allt mer kommit att visa det problematiska med att föreställa sig att det skulle ha funnits en ahistorisk «homosexuell» eller «sodomitisk» väsensidentitet under de kristna seklen. Man menar — ofta i anslutning till den franske filosofen Michel Foucaults undersökningar i *Sexualitetens historia* — att det inte är möjligt att på ett enkelt sätt identifiera t.ex. vad Paulus säger i Rom. 1:27 om att «män bedrev otukt [ten aschemosynen katergazomenoi] med män» med vad som i västvärlden i vår tid kallas för homosexualitet.² Nya testamentet, kyrkofäderna, de medeltida författarna presenterar en sexualetik som är främmande för vår tid, inte bara vad gäller kärleken mellan per-

soner av samma kön, utan överhuvudtaget. När det gäller sexuell kärlek mellan personer av samma genitala konfiguration är det synnerligen tveksamt om majoriteten av den antika eller den medeltida världens folk skulle ha känt igen sig i den moderna kategoriseringen. Varje försök till aktualisering av relevanta historiska texter måste därför ta hänsyn till det hermeneutiska gapet mellan vår tid och deras, om en naiv inläsning av vår tids frågor och problem skall undvikas. Detta ligger helt i linje med en vanlig kristen bibelsyn, nämligen att Bibeln är något som kyrkan i varje tid har att arbeta med på ett både kritiskt och konstruktivt sätt.

Låt mig till att börja med nämna någon av de bibeltexter som brukar tas upp när de kristna kyrkorna diskuterar frågan om homosexualitet. En av dessa texter kommer från Paulus brev till

² För en diskussion av Rom 1:26f., se L. William Countryman, *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. London: SCM, 2001, s. 100–103. Om problemen med att använda termen «homosexualitet» för att beteckna sexuell kärlek mellan två personer av samma genitala konfiguration, se John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980, s. 41–59. Michel Foucaults *Sexualitetens historia* är utgiven i tre band: *Sexualitetens historia. Band I: Viljan att veta; Sexualitetens historia. Band II: Njutningarnas bruk; Sexualitetens historia. Band III: Omsorgen om sig*. Samtliga tre band är översatta av Britta Gröndahl, bearbetade och fackgranskade av Per Magnus Johansson samt utgivna av Göteborg: Daidalos, 2002.

¹ För en översikt, se Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*. Aldershot: Ashgate, 2003.

romarna, kapitel 1, vers 26 f., där det i Bibel 2000 står att Gud utlämnade hedningarna «åt förnedrande lidelser. Kvinnorna bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt, likaså övergav männen det naturliga umgänget med kvinnorna och upptändes av begär till varandra, så att män bedrev otukt med män». Här är vad man skulle kunna kalla en bibeltext om homosexualitet som blivit klassisk i modern tid. Tittar man på den grekiska grundtexten är onaturligt en översättning av grekiskans *para physin*, dvs. «mot naturen». Men vad menas då med «mot naturen»? I sig måste en handling «mot naturen» inte vara negativ, vilket visas av Rom. 11:24, där Paulus hävdar att det är «mot naturens ordning [*para physin*]» som Gud ympat in hedningarnas vilda olivkvist på det judiska folkets odlade olivträd. Med andra ord har Gud själv handlat «mot naturen» när han genom Kristus ympade in hedningarna i det judiska folket, och en handling som är «mot naturen» kan således i sig inte vara något förkastligt. Det som Paulus fördömer som «mot naturen» är vidare inte fråga om vår tids «homosexuella läggning», eftersom föreställningen om en sådan läggning knappast var aktuell på Paulus tid. Troligt är att Paulus syftade på ett fenomen i sin tid, kanske den så kallade «gossekärleken», snarare än fördömde ett universellt fenomen. En människa med «homosexuell läggning» är snarast en människa för vilken sexuella handlingar med människor av samma kön är «naturliga», dvs. lika litet föremål för ett medvetet val som det är ett medvetet val för de allra flesta heterosexuella att vara just heterosexuella. Vad är det då Paulus talar om? Syftet med den text där dessa verser ingår är att övertyga de kristna i Rom om att hedningar är i lika stort behov av Guds nåd som judarna, även om de inte mottagit lagen. Han räknar därför upp ett stort antal uttryck för vad hedningarnas synd består i. Man skulle kunna påstå att Paulus retoriskt hänvisar till en mängd judiska fördomar om hedningar, inte för att diskutera den ena eller andra synden, utan för att driva hem en poäng om alla människors behov av rättfärdiggörelse av nåd. Syftet med Romarbrevet är alltså inte att diskutera vare sig homosexualitet eller sexualitet, och den som letar i Romarbrevet eller i Nya testamentet överhuvudtaget efter en entydig position om homosexualitet letar förgäves.

Ett sådant «främmandegörande» av traditionens texter har möjliggjort en både kritisk och konstruktiv nyläsning av den teologiska traditionen som öppnat för möjligheten till en kritisk återerövring av dess texter samtidigt som deras heteronormativitet ifrågasatts. Det visar sig också att traditionen inte är så fullständigt entydig som en mer generaliserande förståelse gett vid handen.³ När det gäller de bibliska texter som utgör några av de mest avgörande fundamenten för hur kristendomen har kommit att utvecklas är det inte alls självklart att de är direkt fördömande med avseende på sexuell kärlek mellan personer av samma kön eller att de överhuvudtaget diskuterar det som i modern tid kommit att kallas «homosexualitet». Enligt exegeten L. William Countryman är sammanhanget för mycket av vad såväl Gamla som Nya testamentet har att säga om sexualitet föreställningar om rituell renhet och specifika egendomsförhållanden som har mycket litet eller inget alls att göra med förståelsen av sexualitet i vår tid.⁴ Det betyder inte att de bibliska texterna eller andra signifikanta texter från den kristna historien skulle vara betydelselösa i vår tid. Vad det betyder är att dessa texter inte är möjliga att «översätta» eller «tillämpa» i vår tid på något omedelbart sätt. Vad som krävs är en kritisk tolkning.⁵ Snarare än att historiskt signifikanta texter nu skulle vara förlegade betyder detta «främmandegörande» av dessa texter ett krav på en noggrann och detaljerad tolkning av dem, dels för att undvika en generaliserande syn på den historiska horisonten, dels för att möjliggöra ett kritiskt perspektiv på de fördomar som styr den egna, samtida horisonten.

Vad jag vill göra i denna artikel är att kritiskt diskutera den kristna traditionens heteronormativitet och komma med ett systematisk-teologiskt förslag till vad som på sätt och vis kan kallas för en mer genuin «heterosexualitet» som med

³ Det handlar om s.k. *adelphopoiesis*, dvs. «att göra till bröder». Se John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard Books, 1994.

⁴ L. William Countryman, a.a., s. 123–128.

⁵ Jfr min artikel «Bibeln som Skrift» och Jesper Svartviks artikel «Vem vaktar väktarna?» i *Tolkning för livet. Åtta teologer om bibelns auktoritet*, Anne-Louise Eriksson (red.). Stockholm: Verbum, 2004.

samma självklarhet omfattar könsumgänge mellan människor av samma genitala konfiguration som mellan människor av olika genitala konfiguration. Till att börja med skall jag med hjälp av Mark D. Jordan säga något om uppkomsten av begreppet «sodomi» som varit betydelsefullt i den kristna teologins (misslyckade) försök att göra reda för könsumgänge mellan människor av samma biologiska kön. Det otillfredsställande med denna teologiska kategori visar på behovet av att finna alternativa teologiska förståelser av den samkönade kärleken. För att kunna göra detta krävs förmodligen också att den moderna identifikationen mellan begär och sexualitet övervinns, eftersom denna associerar den legitima sexualiteten med ett biologiskt reproduktionsideal. Om den moderna förståelsen av sexualitet som reproduktion överges öppnas möjligheten att förstå sexualiteten inte som identisk med begäret, utan begäret efter Gud som sexualitetens horisont. Genom den kristna förståelsen av Gud öppnas möjligheten att förstå kärleken mellan människor av samma genitala konfiguration som en genuin form av kärlek till den andre, inte som en kärlek till det samma. Med utgångspunkt i min förståelse av sexualitet vill jag genom detta resonemang vill jag snarare än att finna en teologisk legitimitet för vare sig en heterosexuell eller en homosexuell «läggning» i modern mening försöka förskjuta frågeställningen till frågan om hur människans sexualitet överhuvudtaget skall förstås teologiskt.

Sodomi och historia

Låt mig då börja med begreppet sodomi. Detta begrepp kan med Mark D. Jordan betraktas som en medeltida artefakt. «Sodomi», som enligt SAOL betyder «könsumgänge mellan personer av samma kön eller mellan människa och djur», är från början inte en beteckning för en viss sexuell handling, utan kommer från berättelsen om de två städerna Sodom och Gomorra i Första Moseboken, kapitel 19.⁶ Här kommer två änglar på besök till Lot som bjuder in dem att äta och sova i hans hus. Sodoms alla manliga invånare samlas kring Lots hus och kräver att han skall skicka ut de två främlingarna (för det är så man uppfattar dem) ur huset så att de kan ligga med dem. Lot vägrar, för att i stället erbjuda sig att

skicka ut sina två orörda döttrar, men Sodoms invånare insisterar. Till sist, när de försöker tränga sig in i huset rycker de två änglarna tag i Lot och stänger dörren. Sodoms invånare slås med blindhet som straff och Herren kommer att förstöra Sodom i ett regn av eld och svavel.

Utifrån denna berättelse i den hebreiska Bibeln har ordet «sodomi» myntats för att beskriva den sexuella aktivitet som var karakteristisk för dess invånare. Som Jordan visat i sin bok *The Invention of Sodomy in Christian Theology* ligger det en lång process mellan den bibliska berättelsen och det teologiska begreppet.⁷ Själva begreppet *sodomia* myntades på 1000-talet av teologen Petrus Damianus som en analogi till *blasphemia*, det vill säga synden att förneka Gud. För att *sodomia* skulle kunna bli ett teologiskt begrepp måste emellertid en lång process av uttunning och kondensering äga rum. Den bibliska berättelsen har nämligen, enligt de flesta exegeter, inte alls sin poäng i att fördöma «könsumgänge mellan personer av samma kön». Dess poäng ligger snarare i invånarnas ogästvänliga behandling av förbipasserande resenärer eller främlingar. Under biblisk tid kom staden Sodom att bli ett exempel på en gudomlig dom, en trop för Guds vrede över människan. Varken i den hebreiska Bibeln eller i Nya testamentet finns någon text som kopplar samman domen över Sodom med ett fördömande av «könsumgänge mellan personer av samma kön». Det är först mot slutet av den patristiska perioden, det vill säga vid slutet av 500-talet, och i och med påven Gregorius den Store som berättelsen entydigt kom att associeras med en sexuell synd. Denna synd kategoriserade Gregorius den Store under *luxuria*, en av de sju huvudsynderna. *Luxuria* har enligt Jordan två funktioner hos Grego-

⁶ Att «sodomi» enligt SAOL kan beteckna både könsumgänge mellan «personer av samma kön» och «mellan människa och djur» visar i sig hur termen både är instabil och hur olika sexuella aktiviteter har kunnat sammanföras till en gemensam nämnare. För en diskussion av 1 Mos. 19, se John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 92–105 samt Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1997, *passim*.

⁷ A.a.

rius. Å ena sidan är det en allmän synd som består i självcentrerade gärningar i både tanke och handling. Å andra sidan en specifik synd vars centrum är människans genitalier. Som Jordan påpekar blir själva föreställningen om *luxuria* spänningsfylld, och detta är en spänning som kunde utnyttjas för att så att säga påstå något allmänt och något konkret på en och samma gång.

Så småningom kom *luxuria* att kondenseras ytterligare till *sodomia*. Syftet med denna abstraktion är att formulera sodomins väsen och att därigenom klassificera vissa handlingar för att kunna straffa dem. Detta sker i medeltida botböcker, en slags manualer för biktfäder, som gjorde det möjligt att identifiera en viss synd och fastställa den tillbörliga boten. Abstraktionen tjänar också till att reducera synden till en schematisk karikatyr. När Petrus Damianus uppfinner «sodomin» på 1000-talet har ordet genomgått en abstraherande process som reducerat bort alla olika motiv och omständigheter som kan ha omgett ett antal olika men liknande handlingar. Sodomiter är nu de som utför sodomi. Genom denna abstraktionsprocess har man skapat en entydig kategori.

Uppfinnandet av en sådan kategori medför emellertid enligt Jordan vissa risker. Till att börja med måste författaren till botmanualen undvika intrycket av att han själv känner till synden ifråga genom egen erfarenhet. Sedan måste han också undvika att framställa synden som så utbredd att den framstår som ett universellt eller naturligt mänskligt drag. Just essentialiseringen av sodomin hotar att göra den till en naturlig egenskap hos vissa och därmed ifrågasätta dess förkastliga karaktär, alternativt ifrågasätta om synden verkligen går att bota. Vidare måste författaren undvika att framställa synden som alltför intressant, antingen genom att säga för mycket eller genom att säga för litet, och därigenom uppväcka intresset hos läsaren av manualen. Själva behandlingen av vissa synder i dessa manualer kan resa frågan varför dessa egentligen är förbjudna. Slutligen riskerar kategoriseringen av synden att uppväcka känslor av släktskap med andra skyldiga till samma synd. Det vetande man producerat genom att uppfinna sodomin som abstrakt kategori hotar alltså att bli en orsak till sodomi. Så småningom kommer oron för detta, enligt Jordan, att leda till att

sodomi blir en synd som kraftigt fördöms men inte får nämnas (vilket skiljer den från andra allvarliga synder).

Jordan är synnerligen kritisk till hur kategorin sodomi utformats av den medeltida teologin (vilket också påverkat hur man kommit att tala om homosexualitet i senare moralteologi). I sig själv har sodomi varit en instabil term som har kunnat betyda vad helst man velat att den skulle betyda. Konsekvensen av dess essentialiseringsprocess har varit att skapa ett vetande om «sodomiten», men detta vetande har också skapat den identitet det utgivit sig för att identifiera. Jordan tycks mena att det historiska ursprunget till det nutida talet om homosexuella identiteter finns i medeltidens botmanualer. Begreppet sodomi är också inkoherent och har under historiens lopp fått stå för en mängd varierande sexuella handlingar. Till sist menar Jordan att «sodomi» inte är en beteckning för ett mänskligt beteende, utan snarast för teologernas misslyckande.

Syftet med att redogöra för Jordans innehållsrika bok är inte att peka på det tveksamma i den historiska teologins inställning till «könsumgänge mellan personer av samma kön», även om det också är värt att uppmärksamma. Jordan har i sin bok visat hur sodomin är en kategori som växer fram genom en biktprocess och därmed etablerar ett vetande, som också i Foucaults mening utgör en maktrelation. Sodomiten, som ett exempel på viljan att veta, producerar föremålet för vetandet. Jordan hyser naturligtvis inte den absurda föreställningen att det inte fanns något könsumgänge mellan personer av samma kön innan de medeltida botmanualerna. Vad han bland annat vill visa är i stället att dessa manualer och de praktiker de understödde skapade en någorlunda sammanhållen identitet för en viss typ av liknande handlingar, vilket i sin tur skapade en grupp människor som identifierades som «sodomiter». Genom att bikten producerar en sanning om det inre jaget, en kartläggning av själens rörelser, skapar den också, med hjälp av sina moraliska kategoriseringar, en kategori människor vars handlande den fördömer. Instabiliteten och inkoherensen hos kategorin sodomi innebar emellertid enligt Jordan att dess stabilitet var mer prekär än de flesta andra moraliska kategorier. Instabiliteten verkar dock inte ha påverkat dess bruk. Efter att moralteologin för-

lorat sitt grepp om människors sexuella handlingar ersattes denna specifika makt/vetandrelation av den moderna medicinens klassifikatoriska strävan. Denna har som sådan förstärkts snarare än försvagats i den moderna staten.

Nu menar Jordan att den moderna «homosexualiteten» inte har något med medeltida «sodomi» att göra. Sodomin, till att börja med, är knappast något koherent begrepp som lyckas beskriva ett givet objekt. Snarare är termen en del av en sexualpolitik som, vidare, inte har mycket med vår tids «homosexualitet» att göra. Homosexualitet, som begrepp, är hämtat från 1800-talets medicinska vetenskap snarare än från teologin. En kontinuitet mellan de båda finns emellertid, nämligen förställningen om «en identitet byggd kring den genitala konfigurationen hos ens sexualpartners», vilken är en produkt av kristen teologi.⁸ Vår tids homosexualitet har ärvt en tendens att tänka homosexualiteten som en identitet, som något man *är*. I en uppgörelse med traditionella sätt att se på sexuell kärlek mellan personer av samma kön kan det finnas ett värde, menar Jordan, i att frilägga denna genealogi och därmed öppna möjligheten att inte tänka denna sexuella kärlek som ett identitetsprojekt. Det är sannolikt att inte heller kristna författare före den period som Jordan beskriver i sin bok tänkte i termer av en specifik sexuell identitet. När sexuella handlingar mellan personer av samma kön diskuterades av t.ex. Paulus handlade det inte om att identifiera en viss *läggning* hos en viss grupp människor, utan snarare just om specifika *handlingar* just som handlingar.⁹

Den moderna tidens kroppar

En av Jordans huvudpoänger är att det ännu inte finns några möjligheter att förklara den kristna teologins fördömande av kärlek mellan personer av samma kön på något tillfredsställande sätt.¹⁰ Orsakerna till detta är flera. Det är först i vår omedelbara samtid som teologin börjat reflektera över dessa frågor på ett ansvarigt och direkt sätt. Det finns heller ingen adekvat teologisk

förståelse av sexualitet överhuvudtaget. Att tala om «homofobi» som en förklaring till spänningarna i den kristna teologin är inte någon lösning, eftersom det snarast är en platshållare för frånvaron av en förklaring. «Sodomi», inkluderar Jordan därför, «är inte ett namn för ett slags mänskligt beteende, utan för teologernas misslyckande. «Sodomi» är teologernas nervösa vägran att förstå hur vällusten kan överleva predikandet av evangeliet.»¹¹ Kärleken mellan personer av samma kön kan inte reduceras till en reproduktiv kärlek, utan frammanar vad traditionen upplevt som ett hot om en sexuell vällust utan reproduktion.

Teologernas misslyckande i mötet med kärlek mellan personer av samma kön är därför en del av misslyckandet med avseende på en konstruktiv teologisk föreställning om vällust överhuvudtaget. På sätt och vis har detta teologiska misslyckande förstärkts under de senaste seklerna, eftersom människans begärliv av den kristna kyrkan såväl som den större kulturen kommit att associeras med en normativ heterosexualitet. För den förmoderna kyrkan var det självklart att begärets mål inte fanns hos någon människa överhuvudtaget, vare sig av samma eller annat biologiskt kön, utan i Gud.¹² Queerteologen Elizabeth Stuart skriver:

Förlusten av en eskatologisk fantasi, inte bara i gayteologier och lesbiska teologier, utan i mycket av västerländsk kristendom överhuvudtaget, har gjort den kristna diskursen om sexualitet fattigare och tillåtit att begäret reducerats till heterosexualitet och lärjungaskap till äktenskap och moderna konstruktioner av familjen.¹³

Förlusten av begärets eskatologiska eller transcendent horisont har medfört att det reducerats till sexualitet. I stället för att kärleken finner sitt *telos* i Gud finner den i den moderna kristendomen sitt *telos* i det heterosexuella äktenskapet.

¹¹ A.a., s. 176.

¹² Se Michael Vasey, *Strangers and Friends: A New Exploration of Homosexuality and the Bible*. London: Hodder & Stoughton, 1995, s. 64–66. Jfr även Fergus Kerr, *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

¹³ Elizabeth Stuart, a.a., s. 110; jfr s. 3.

⁸ A.a., s. 163.

⁹ Jfr t.ex. John Boswell, a.a., s. 109.

¹⁰ Mark D. Jordan, a.a., s. 167f.

Begäret har helt enkelt biologiserats och normativt identifierats med reproduktionen, som teologen Michael Vasey skriver: «Den moderna vetenskapliga «myten» associerar begäret helt enkelt med artens behov att reproducera sig.»¹⁴ Därmed har den kristna traditionens heteronormativitet förstärkts under den moderna perioden jämfört med dess tidigare historia. Begär, *eros*, och sexualitet identifierades inte under större delen av den kristna kyrkans historia, vilket inte minst är tydligt i överskridandet av gränserna mellan manligt och kvinnligt under den medeltida period som beskrivits i föregående kapitel — en period som är betydligt mer annorlunda än vad den samtida kristna kyrkan har velat kännas vid.¹⁵ Man var medveten om att begäret förmedlades av vissa bilder vars funktion var att transformera personens begär och rikta det mot Gud. Vasey exemplifierar med hur Dante i Beatrices skönhet såg en vision av den gudomliga härligheten och kallelsen, och finner här poängen i att Guds skönhet och kallelse förstås som inkarnerade i kroppar och sociala ideal.¹⁶ De bilder som skulle uppväcka, rikta och transformera människans begär var på intet sätt konforma med samtida kristna heterosexuella skönhetsideal. Som litteraturvetaren Richard Rambuss visat — i Browns, Bynums och Steinbergs efterföljd — ger den kristna fromma lyriken under 1600-talet prov på en vilja att stimulera andakten genom att reta det mänskliga begäret med bilder av den korsfäste Kristus, «en nästan naken man som erbjuds våra blickar («Ecce homo») för dyrkan, begär och olika slags identifikationer».¹⁷ Inkarnationen — Guds människoblivande i Kristus — innebar ett överskridande av traditionella könsgänser, både sociala och biologiska. Den fysiska eller intellektuella bilden av den korsfäste Kristus, penetrerad, passiv och ständigt åtråvärd formar begäret hos den kristne på ett sätt som förhindrar en enkel identifikation mellan sexualitet och biologisk reproduktivitet. Den erotiska laddningen hos det tra-

ditionella kristna bönelivet är, som också Jordan påpekat, erotiskt laddat på ett sätt som överskrider modernitetens heteronormativitet och därmed ger antydningar om en annan sexualitet som skiljer sig från den traditionella kristna såväl som den moderna kristna.

Men den moderna tidens kroppar har förlorat sin transcendent horisont och därmed har det kroppsliga begäret reducerats till att bli ett biologiskt begär. Om problemet med den dominerande traditionen under antiken och medeltiden var, mycket kort sammanfattat, att den separerade *eros* från en legitim sexualitet, blir den moderna kristna kyrkans problem att den har reducerat begäret till sexualitet. En väg ut ur dessa två återvändsgränder vore kanske att förstå sexualiteten mot bakgrund av *eros* utan att identifiera dessa två.

Bortom en homosocial kristendom?

Varför är frågan om homosexualitet en så brinnande fråga i vår tid för den kristna kyrkan? Den nuvarande ärkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, berör i en artikel frågan om den samtida kulturella ångesten över sexuella relationer mellan människor av samma kön. En hypotes han för fram är att denna ångest är beroende av att homosexuella par på ett tydligare sätt än socialt och religiöst sanktionerade heterosexuella relationer ställer frågan om begärets mål. I heterosexuella relationer kan relationen alltid (i princip om än inte i praktiken) finna sitt rättfärdigande i den biologiska reproduktionen. I homosexuella relationer blir det mer tydligt att begäret inte kan förstås instrumentellt, som om det stod i funktion till ett syfte utanför sig självt. Här verkar begäret finnas utan någon annan motivering än sig självt, utanför en «ickefunktionell glädje».¹⁸ Den homosexuella relationen mellan två människor — eller kanske mer precist: den biologiskt barnlösa relationen — tydliggör på ett särskilt sätt att den biologiska reproduktionen inte är det omedelbara motivet

¹⁴ Michael Vasey, a.a., s. 149.

¹⁵ Jfr Elizabeth Stuart, a.a., s. 11: «Christianity is a queer thing.»

¹⁶ Michael Vasey, a.a. s. 149.

¹⁷ Richard Rambuss, *Closet Devotions*. Durham and London: Duke University Press, 1998, s. 11.

¹⁸ Rowan Williams, «The Body's Grace», *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*. Blackwell Readings in Modern Theology. Eugene F. Rogers, Jr (ed.). Oxford/Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002, s. 318.

till existensen av mänsklig sexualitet, utan att sexualiteten intimt berör människans socialitet och är ett av de sätt, kanske ett av de viktigaste, som hennes begär kultiveras.

Utifrån Williams hypotes kan man fråga sig om inte en av orsakerna till vad en stor del av den kristna traditionen menat om sexuell kärlek mellan personer av samma kön är just, vilket kan låta paradoxalt, den teologiska traditionens *bristande* heterosexuallitet. Termen «heterosexuallitet» — en språkligt märklig sammansättning av ett latinskt ord och ett grekiskt prefix — betecknar snarast en sexuell relation eller åtrå mellan «olika» (jfr prefixet *hetero-* från grekiskans *heteros*, dvs. «annan» eller «annorlunda») till skillnad från «homosexualitet» som betecknar en sexuell relation eller åtrå mellan «samma» (jfr grekiskans *homaios*, dvs «samma» eller «liknande»). Om normen är en sexuell åtrå mellan «olika» blir en avgörande fråga hur denna skillnad skall förstås. Den kristna kyrkan influerades tidigt av sin samtids androcentriska kultur, och inte minst har den tagit intryck av (kulturellt betingade) biologiska föreställningar om skillnader mellan människor, vilket ensidigt kopplat människans sexualitet till ett reproduktionsideal. I majoritetsdiskursen har sexuella relationer mellan människor tänkts utifrån skillnaden mellan deras genitalier, en föreställning som baserar sig på reproduktionsidealet. Konsekvensen blir en homosocialitet, eftersom traditionen reducerar den sexuella skillnaden till en biologisk skillnad. Frågan är emellertid om den biologiska reproduktionstanken skall vara normerande för en kristen teologi om människans sexuella relationer.

Med början i de nytestamentliga skrifterna har den kristna traditionen snarast *relativiserat* betydelsen av biologi och släktskap för mänskliga relationer till förmån för de relationer som etableras av *koinonia* i *ekklesia*, och som inte baserar sig på blodsband. Familjen var inte den primära institutionen för identifikation i den tidiga kristendomen.¹⁹ Snarare var det så att den tidiga kristendomen innebar ett brott med människans omedelbara identifikation med sin biologiska familj. Jesus uttrycker i Nya testamentets evangelier upprepade gånger att en förutsättning

för lärjungaskapet var att lämna sin biologiska familj.²⁰ För Paulus var likaså den biologiska familjen en sekundär institution.²¹ Hoppet stod inte längre till familj och barn, utan till Guds nya skapelse där medborgarskapet baserades på relationen till Jesus genom kyrkan snarare än på släktband eller etnisk tillhörighet.

Jordan skriver att de kristna föreställningarna om sexualitet egentligen skilde sig från de biologiska som man ärvde från den tidigare kulturen. Därför borde de kristna relationerna i allmänhet inte vara beroende av övertagna eller nyproducerade könshierarkier:

Det som är mer intressant med mänskliga kroppar i den kristna läran är inte den skillnad som utgör förutsättningen för kroppsligt födande. Det är det lidande och den affektion som möjliggör evangelisationen och andra uttryck för kärlek. Det kristna bör vilja veta är inte hur kroppar reproducerar sig själva, utan vad de behöver för att bli hela. Vad de behöver är både helande och omfamnande.²²

Stuart påpekar att kristendomen reproducerar sig själv, inte genom biologi utan genom omvändelse.²³ Relationer mellan kristna människor bör ha sin bas i föreställningar om en mer radikal skillnad än de genitala skillnaderna, särskilt som den kristna guds föreställningen hänger samman med läran om en *creatio ex nihilo* (dvs. «skapelse ur intet») som etablerar en radikal kvalitativ skillnad mellan Gud och värld och läran om en trinitarisk skillnad i själva gudomen, där Gud tänks älska (och därmed på något sätt relatera) redan «innan» skapelsen. Utifrån en sådan guds föreställning bör skillnader mellan människor tänkas utifrån teologiska termer snarare än biologiska.

Detta innebär, enligt den brittiske teologen Gerard Loughlin, för den kristna traditionen att biologiskt eller socialt kön «inte längre kommer att vara bestämmande för vår frihet att ge eller ta

²⁰ Jfr Matt. 3:9, 4:22, 8:21f., 10:34–8, 12:46–50, 13:54–58, 19:10–12, 19:16–30 samt paralleller i de andra evangelierna. Se dessutom Mark. 13:12, Luk. 4:22–30, 5:11, 6:32–35, 9:61f., 10:38–42, 11:27f., 12:49–53, 14:12–14, 14:26f., 18:29 och 20:34–36.

²¹ Jfr 1 Kor. 7:29.

²² Mark D. Jordan, a.a., s. 174.

²³ Elizabeth Stuart, a.a., s. 95.

¹⁹ L. William Countryman, a.a., s. 169f., 199f.

emot kärlek. För i Kristus finns sannerligen vare sig man eller kvinna, endast kropparnas ömsesidighet».²⁴ Avgörande är inte huruvida två kristna kan få barn utan deras relation till den andre. Endast genom att avskaffa de biologiska förställningarna om sexuell skillnad som de primära och signifikanta för den kristna traditionen kan den nå fram till en verklig heterosocialitet som inte är reduktiv. Den sexuella kärleken mellan personer av samma kön kan, menar Loughlin, på sätt och vis tydliggöra den sexuella skillnaden bättre än den sexuella kärleken mellan personer av olika kön, eftersom det i det förnämnda fallet blir tydligt att det inte handlar om en biologisk skillnad, utan om den teologiska skillnad som grundar sig på ett ömsesidigt, ständigt pågående givande, mottagande och återgåldande, och vars paradigmatiska instans i den kristna traditionen är Guds relation till människorna. Det innebär att den sexuella kärleken mellan personer med samma genitala konfiguration i princip löper lika liten eller lika stor risk att bli en «homosexuell» kärlek, dvs. en «kärlek till det samma», som den sexuella kärleken mellan personer med olika genitala konfigurationer.

För den kristna kyrkan är emellertid inte sexuell kärlek den primära formen av kärlek. Kärleken till Gud kommer först. För att kunna åstadkomma något mer än en pragmatisk bearbetning av de samtida omständigheterna måste en teo-

logi om människans sexualitet, vare sig det rör sig om sexualitet överhuvudtaget eller frågan om vilka former av genital kärlek som är legitima mellan vilka personer, bearbeta denna fråga i ljuset av dess i strikt mening teologiska horisont, dvs. relationen mellan Gud och oss människor. Vad det innebär att leva som en sexuell varelse i den kristna kyrkan kan endast förstås mot bakgrund av människans relationalitet överhuvudtaget, såväl i dess mellanmänskliga som dess gudomliga dimensioner.

Till syvende og sidst är det enligt den kristna tron alltså inte de sexuella relationerna som är bestämmande för en människas identitet, utan hennes relation till Gud. Det betyder inte att sexuella relationer är något oviktigt för en människas identitet, men det betyder att de sexuella relationerna måste ses i ljuset av relationen till Gud. Vad relationen till Gud fostrar är relationer där den andre inte kan reduceras till min spegelbild — en kärlek till den andre och inte till det samma. Detta gäller oavsett om vi talar om heterosexuella eller homosexuella relationer: En homosexuell läggning betyder helt enkelt att den homosexuella människan möter den andre och därmed upptäcker sig själv i relation till personer av samma kön.²⁵ Med andra ord kan inte homosexuell kärlek sägas vara en kärlek till «det samma» och alltså en självcentrerad kärlek i högre grad än heterosexuell kärlek.

²⁴ Gerard Loughlin, *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Oxford/Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2004, s. 161.

²⁵ David Matzko McCarthy, «The Relationships of Bodies: A Nuptial Hermeneutics of Same-sex Unions», *Theology and Sexuality*, s. 212f.

Summary

This article is, first, a critical discussion of the heteronormativity of the Christian tradition and, second, a systematic-theological proposal on how to figure what could be called a more genuine conception of «heterosexuality» which includes sexual relationships between human beings of the same genital configuration as well as sexual relationships between human beings of different genital configurations. In the first part I discuss the history of concept of sodomy, with the help of the theologian Mark D. Jordan, and also try to show why this concept, as little as its younger relative «homosexuality», is not very fruitful when it comes to understanding sexual relationships from a theological perspective. I argue, further, that the eschatological horizon for sexuality has disappeared from the modern conception of bodies, and that the modern horizon of biological reproduction implies a theological deficit. The last part of my argument is that, theologically speaking, the horizon for any sexuality is a love for the other that does not reduce the other to the same, and, thus, sexual relationships between human beings of the same genital configuration could be seen as a way of loving the other as much as and in the same way as sexual relationships between human beings of different genital configurations. What we call «homosexuality» could be as «heterosexual» as «heterosexuality» and vice versa.

LITTERATUR

Thomas Kazen: *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* 402 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2002.

This doctoral thesis is a learned and very impressive tome, indeed. Dr. Kazen has mastered the ritual material in the two concluding sections of the *Mishneh: Kodoshim* and *Tohorot*. He has studied the ritual writings of the Dead Sea group. Most significantly, his knowledge of Greek has enabled him to use Josephus as a major source for the actual practices of the period. The result is a very thorough study of a difficult topic: *Was Jesus Indifferent to Impurity?* Dr. Kazen's conclusion is (p. 347): «Although remaining somehow within the framework of the purity paradigm, Jesus disregards impurity in a way which may threaten the whole concept and cause its breakdown.»

This is a daring statement, especially in the light of the fact that it was the destruction of the Temple that threatened the system and not Jesus' teachings. Besides which, many purity traditions are still widely followed in contemporary Jewish practice. I am thinking about Kohanim and burial practices and limiting sexual relations during menstruation. Scholars like E.P. Sanders and Paula Fredriksen describe the historical Jesus as a Jew of his time, a non-Pharisee, a non-Sadducee, indeed, an unaffiliated, independent thinker who follows the purity regulation, to put it my way: «as people did». Fredriksen writes, for example, (*Jesus of Nazareth*): «But when Mark does not belabor some controversy between Jesus and his Jewish contemporaries, he presents a normal Law-observant character» (p. 204) And Sanders (*Judaism Practice and Belief 63 BCE-66 CE*), emphasizes my major point in this review, i.e. that Jews lived the Judaism of the time (p. 214): «... most impurities were not forbidden and ... a majority of the purity laws affected only entrance to the temple and handling or eating «holy things». It was not wrong to contact semen, bury the dead, have a child or menstruate. These caused impurity, which one must not convey to the sanctuary, but in and of themselves were right, good and proper.»

In all fairness to Dr. Kazen, he, early on in *Jesus and Purity Halakhah*, (p. 17–18) notes and replies to these and other views contrary to his thesis. My problem with Dr. Kazen's Jesus is that as an educated, practicing Jew viewing my historical forefathers from afar, I am certain that they, too, then lived the Judaism of their time—each and every one of them in a contemporary form. And the Jewish life of the Second Temple period was multiple, very different from today's religion in form but with about as many vari-

ations to choose from. So much was happening at one and the same times: synagogues existed and were spreading throughout Palestine and the Diaspora. Pure and impure people met there for prayer and study, likely even women. No one inquired about their menstrual status.

Dr. Kazen often uses the *Mishneh* as a source for historical insight. This is very dangerous. I recall my teacher, Salo W. Baron, declaring in class that the first generations after 70 CE expected the Temple to be rebuilt. It was only many years later, when reconstruction tarried, that they interviewed older scholars and recorded in the *Mishneh*, in volumes like *Tamid* and *Middot*, their memories of the Temple and its functioning from the days of their youth. But, did they recall correctly? The Dead Sea Community Rule, which Dr. Kazen frequently cites, is also a weak straw to lean upon. It is the extremist document of an esoteric sect, with little Halakhic importance outside that group.

Herod's Temple was the focal point of Jewish religion, but most people, according to Baron, could not come to Jerusalem even once a year. For many, the pilgrimage was a once in a lifetime event. So how central could purity laws have been for most Jews, especially those living distant from Jerusalem? I cannot imagine a busy farmer or artisan leaving his work for a whole week after contact with a corpse, say a parent or a child, waiting impatiently in Jerusalem to be sprinkled twice during that period with water mixed with the ashes of the Red Heifer?

Leviticus 12:6, 8 obligates a mother to bring sacrifices after childbirth as part of her cleansing process. *Kritot* 8a indicates that they did not do this, a failure that made them all unclean, continually contaminating others. In such an unclean society touching a leper, as Jesus did, would have no ritual significance. It is simply a wonderful act of human kindness.

I have difficulty understanding Dr. Kazen's main argument for «Jesus' lack of interest in purity Halakhah». He writes: (p. 346) «Jesus' exorcisms, as well as his behaviour toward impure people in general, could be seen in the context of a power struggle, in which the power of the kingdom which he proclaimed, mediated or embodied, would overrule demonic influence and impurity.»

I believe that few people of the time could comprehend what Dr. Kazen is claiming. Of course, Jews were eagerly awaiting the Messianic epoch, when the invisible Kingdom of God would transmute into the visible Kingdom. But when that happens, purity laws will disappear because all people will always be pure. But Dr. Kazen's historical Jesus never says that these

laws will no longer apply. Jesus is described as merely touching impure people and not washing his hands. An openly rebellious Jewish messiah would never have dared to go beyond the *Serug* and enter into the holy area of the Temple Mount. Indeed, even an openly indifferent Jew, were this inclination known, would have been stopped by the fanatical young priests who checked those entering, and killed «unclean» transgressors. Yet Jesus did enter the Temple and he did get past the fanatics. So where is the «messianic» threat that could bring the whole system down?

Please do not misunderstand my criticism. I highly recommend *Jesus and Purity Halakhah* as a scholarly and fascinating attempt to get to the historical Jesus. Unfortunately, I find the Judaism of this Jesus «unliveable».

Morton H. Narrowe

Josep-Ignasi Saranyana & Carmen-José Alejos Grau (utg.): *Teología en América Latina. Vol III, El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. 773 sid. Iberoamericana, Madrid och Verveurt, Frankfurt am Main, 2002.

Trots att mycket skrivits om latinamerikansk teologi i allmänhet och befrielse-teologi i synnerhet har det hittills saknats en detaljerad översikt av kontinentens teologihistoria från kolonialtiden fram till våra dagar. Inte minst därför är utgivningen av trebandsverket *Teología en América Latina* mycket efterlängtat. Ledare för det ambitiösa projektet med säte vid Universidad de Navarra i Pamplona är den spanske teologihistorikern Josep-Ignasi Saranyana, som till sin hjälp haft en grupp av företrädesvis spanska och latinamerikanska teologer och historiker. Första bandet utkom 1999 och behandlade tiden från den spanska erövringen fram till år 1715. Andra bandet som ska behandla tiden fram till 1898 har ännu inte publicerats, medan ett något uttänjt tjugonde århundrade — de latinamerikanska teologiernas sekel — utgör den tidsmässiga ramen för det tredje bandet, som nyligen sett dagens ljus med den spanska historikern Carmen-José Alejos Grau som redaktör.

Författarna tar sin utgångspunkt i det betydelsefulla plenarkonciliet för Latinamerika 1899 och slutpunkten är den plenarsynod som den påvliga kommissionen för Latinamerika genomförde i Rom 2001. I nio kapitel ges läsaren en mångfacetterad bild av den latinamerikanska teologins utveckling under det senaste århundradet. De två inledande kapitlen behandlar institutionella aspekter på kyrkans och teologins historia. I det första kapitlet beskrivs hur kon-

tinental be-handlades i den romersk-katolska hierarkins officiella uttalanden. Här analyseras bland annat påvliga encyklikor, Andra Vatikankonciliet dokument och den latinamerikanska biskopskonferensens inflytelserika generalkonferenser i Rio de Janeiro 1955, Medellín 1968, Puebla 1979 och Santo Domingo 1992. Det andra kapitlet, författat av den tyske kyrkohistorikern Hans-Jürgen Prien, är en översikt av den protestantiska missionen i Latinamerika. Under de senaste årtiondena har katolicismen upphört att vara den helt dominerande religionen i Latinamerika, samtidigt som pentekostala och evangelikala kyrkor blivit en teologisk kraft att räkna med inte minst bland de allra fattigaste folklagen på kontinenten.

Större delen av *Teología en América Latina* behandlar dock inte institutionella aspekter av den latinamerikanska kyrkans historia. De följande sju kapitlen tar i stället upp skilda aspekter av teologins idéhistoria. Efter att ha studerat teologiska utvecklingslinjer i latinamerikansk teologi före Andra Vatikankonciliet (kap. 3) går Josep-Ignasi Saranyana vidare med en noggrann studie av den latinamerikanska befrielse-teologin (kap. 4), som i mångt och mycket är en frukt av de teologiska diskussioner som följde i koncilietets kölvatten. I kapitlet blandas internationellt välkända namn som Gustavo Gutiérrez, bröderna Boff och Ignacio Ellacuría med mindre kända som Lucio Gera och Carlos Mesters. Betydligt mer skissartad är presentationen (kap. 5) av den teologi som skrivits av *hispanos* i USA och de teologier som utvecklats av och för de indianska befolkningarna på olika håll på kontinenten. I ett högtintressant kapitel (kap. 6) går Fermín Labraga García igenom olika teologiska tolkningar av det fenomen som brukar kallas folkreligiositet, det vill säga religionsyttringar som vallfärder, undergörande bilder och helgon- och Mariakulter, vilka fortfarande kan sägas utgöra stommen i den latinamerikanska kristendomen. I det sjunde kapitlet diskuterar den argentinska teologen och historikern Celia Lértora Mendoza utvecklingslinjer inom reformert och evangelikal teologi i Latinamerika, med tonvikt på de senaste decennierna. Professor Saranyana tar sig själv (kap. 8) an utvecklingen av olika typer av feministisk teologi/kvinnoteologi i Latinamerika och den välmatade volymen avslutas (kap. 9) med en översiktlig studie av innehållet i ett stort antal latinamerikanska teologiska tidskrifter.

Teología en América Latina är inte bara en sammanställning av andras forskningsrön; bakom verket ligger också en mycket omfattande grundforskning. Genomgående kopplar författarna på ett skickligt sätt ihop teologihistorien med den latinamerikanska kyrkans historia och kontinentens politiska och sociala historia. I denna typ av verk ställs författarna inför det

svåra valet mellan att presentera en stor mängd teologer eller att detaljstudera ett mindre antal författare. Naturligtvis skulle man ha kunnat ta med fler teologer, och några av dem som inkluderats borde möjligen ha blivit föremål för en mer noggrann behandling, men i stort sett alla de viktigaste namnen finns med. En nästan oundviklig svaghet med urvalet är dock att nästan alla de teologer som presenteras är etablerade universitetsteologer. En mycket spännande, men samtidigt väldigt svår uppgift kunde vara att också inkludera den mer oartikulerade teologi som återfinns i pamfletter och populära skrifter och som nästan aldrig uppmärksammas i akademiska sammanhang. Ett steg i rätt riktning är emellertid den ingående presentationen av en stor mängd teologiska tidskrifter, som utgör viktiga källor till den moderna latinamerikanska teologin. Man kan också notera att författarna inte enbart studerat det skrivna ordet; även musik, bildkonst, teater och film används som källor för den latinamerikanska teologihistorien. Det är tydligt att författarna har en kritisk inställning till åtminstone radikalare varianter av den latinamerikanska befrielse-teologin, men i allmänhet är behandlingen, enligt min mening, nyanserad och sansad. Just avsnitten om befrielse-teologin kan dock med fördel läses parallellt med någon befrielse-teologisk historiografi (t.ex. Enrique Dussel eller Pablo Richard) för att få ett annat perspektiv på samma idéhistoriska utveckling.

Sammanfattningsvis menar jag att *Teología en América Latina* ger en mycket god och balanserad översikt över latinamerikansk teologihistoria under 1900-talet, en översikt som troligen inte kommer att överträffas under lång tid framöver.

Magnus Lundberg

Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright och Pauline Webb (red): *Dictionary of the Ecumenical movement*. (Andra upplagan). 1296 sid. WCC Publications, Genève 2002.

Dictionary of the Ecumenical Movement (DEM) är ett omfattande uppslagsverk vars fokus är den ekumeniska rörelsen och dess utveckling från 1910 års missionskonferens i Edinburgh fram till idag. I centrum står ekumeniken ifrån Kyrkornas världsråd (KV) perspektiv, men det utesluter inte ekumeniska reflektioner från ett romersk-katolskt och evangelikalt/Lausanne-perspektiv. Dock ges mer utrymme åt den romersk-katolska kyrkan än åt Lausannerörelsen. Den ekumeniska utvecklingen skildras ifrån ett historiskt, teologiskt och samhällsorienterat perspektiv. Mellan pärmarna till den andra upplagan av *DEM*

finns närmare 700 uppslagsord, varav ett femtiotal är nyskrivna och övriga är omarbetade och uppdaterade, både innehållsmässigt och med hänsyn till litteraturreferenser. Den första upplagan publicerades 1991 och sedan dess har det skett mycket inom ekumeniken, vilket märks då de båda upplagorna jämförs. Artiklarna i *DEM* är av varierande längd, från ett par stycken till åtta sidor långa. En del har litteraturförteckningar. Artiklarna kan delas upp i följande kategorier: 1. Kyrkor och samfund, som lyfter fram samfundets historia, teologiska betoningar och ekumeniska inställning (t.ex. *Mennonites, Pentecostals*). 2. En annan aspekt som skildras är hur samfunden bedriver ekumeniska samtal och dialog med varandra (t.ex. *Lutheran-Reformed dialogue*). 3. Personligheter inom den ekumeniska rörelsen är en tredje kategori. Både män och kvinnor, mer eller mindre välkända från olika samfund beskrivs (t.ex. amerikanskan *Dorothy Day*, ärkebiskop *Nathan Söderblom* eller avgående generalsekreteraren för KV, *Konrad Raiser*. Samuel Kobia, tillträdande generalsekreterare, om-nämns inte). Ofta, men inte alltid åtföljs artikeln av ett fotografi. Dessa fotografier är de enda som finns i den andra upplagan. Den första upplagan hade fotografier också ifrån ekumeniska konferenser och händelser, samt av annat som kunde förstärkas med hjälp av en bild. 4. Dogmatiska och teologiska teman och hur den ekumeniska rörelsen (KV) relaterar till desamma är ett fjärde tema. Här berörs allt från kristologi och bibelsyn till försoning och liturgi. Här finns artiklar som diskuterar specifika teologiska begrepp och artiklar som ger översiktsbeskrivningar av kontextuella teologier, där kyrkan i syd ges ett stort utrymme. Dessa står listade under uppslagsordet: *theology* följt av den specifika variant som sökes. 5. Ekumeniska organisationer är ett femte ämnesområde. Här ligger betoning på utvecklingen och arbetet inom KV, dess utskott och organisationer, men det utesluter inte andra organisationer som kan vara nya för läsaren. 6. Sociala och kontextuella fenomen som kyrkan av idag ställs inför ges också välförtjänt utrymme. Här kan man notera att några uppslagsord från den första upplagan ersatts med nya, mer relevanta för samtiden (t.ex. *ethnic conflict, globalisation, gospel and culture*). Författarna, 370 kvinnor och män, kommer från världens alla hörn, och deras samfundstillhörighet varierar. De flesta kommer dock från väst och tillhör de större samfunden. Författarnas bakgrund beskrivs i ett omfattande index. De sex redaktörerna, med olika samfundstillhörighet (anglikanska, metodistiska, romersk-katolska och rysk-ortodoxa kyrkan), har alla varit involverade i KVs arbete och bidragit med ett stort antal artiklar.

KVs ekumeniska uppslagsverk är en guldgruva för den vetgirige. Det ger en god introduktion till eku-

meniken och urvalet av artiklar avslöjar samtida trender. Den andra upplagan gör rättvisa åt det som hänt under tio år av politiska och religiösa förändringar och hur det påverkat ekumeniken. Här märks att de bilaterala samtalen mellan kyrkor och samfund har blivit fler. Vidare har insikten att kultur och samhällsutveckling påverkar kyrkans utveckling och teologi också blivit tydligare. Den svenska ekumeniken som skildras i *DEM* lägger tonvikten vid Nathan Söderblom och hans stora ekumeniska insatser. Sigtunastiftelsens omnämns som den äldsta akademien/det äldsta konferenscentrum som mötesplats för dialog och forskning (*Academies, lay*). Sven-Bernhard Fast ger en sammanfattande introduktion till den svenska kyrkliga scenen och den nationella ekumeniken, där förutom Sveriges kristna råd, Svenska missionsrådet och Liv och Fred institutet nämns. För den ekumeniskt intresserade är detta ett uppslagsverk som är inspirerande och värdefullt. *DEM* borde finnas på alla teologiska biblioteks referenshyllor!

En svaghet med *DEM* är att den saknar ett ämnesindex. Uppslagsindex finns, men det hjälper inte läsaren då man söker ett uppslagsord där det sökta fenomenet är känt under flertalet termer och man inte vet vilken redaktörerna valt. Här skulle korshänvisningar vara till hjälp. Ta till exempel kväkarna (*Quakers*): här har redaktörerna valt att använda termen *Friends*, men det framgår inte i index. Uppslagsindex fanns i den första upplagan och det är beklagligt att det är borttaget. Ett personindex finns som rymmer både personer som skildras i egen artikel och dem som omnämns i andra artiklar, vilket är till hjälp för läsaren. Det är intressant att *DEM* låter spänningar inom den ekumeniska rörelsen och mellan kyrkan i väst och syd komma fram, vilket syns t.ex. i artikeln *Criticism of the Ecumenical Movement and of the WCC*. Dock saknar jag en större diskussion om de svårigheter KV står inför teologiskt och ecklesiologiskt. Kritik av s.k. liberal dominans har bl.a. förts fram av de ortodoxa kyrkorna och andra samfund redan 1991 i Canberra men det blev tydligare inför den åttonde generalförsamlingen i Harare 1998.

För den nyfikne publiceras en av *DEM*s artiklar månadsvis under året på KVs hemsida. (<http://www.wcc-coe.org/wcc/who/dictionary-index.html>)

Helena Tärneberg Steed

Jürgen Fliege: *Der falsche Prophet. Wie US-Präsident George W. Bush den Glauben vergiftet*. 72 sid. Claudius, München 2003.

Jürgen Fliege var församlingspräst i den tyska evangeliska kyrkan innan hans exceptionella mediala

begåvning ledde till ett genombrott i radio och TV. «Fliege» har blivit en av de mest framgångsrika *talk-shows* i tysk TV.

I denna lilla bok vill Fliege ta vara på något av det bästa i den protestantiska traditionen. Vi har framför oss en «flygskrift» som i «folklig form och lidelsefull ton» läser lusen av makthavaren för att upplysa folket. Även om skriften riktar sig till President Bush, är dess sanna adressat folket. Här handlar det om folkbildning i Luthers och Gutenbergs fotspår, därför Flieges entusiastiska utrop i förordet «Viva la Reforma!» I samma reformatoriska anda blir skriften även en hotskrift: USAs president ska akta sig för den Gud vars namn han missbrukar dagligen.

I nio kapitel ger Fliege en bild av hur Bush missuppfattar och förvränger kristen tro. Varje kapitel inleds med ett bibelord och ett Bush-citat. Så ställs uppmaningen att pröva andarna (1. Joh. 4:1) mot Bushs självsäkra påstående: «Amerikas historiska ansvar står klart: att befria världen från onsdan.» Det tionde kapitlet som består av en enda sida vänder sig till läsaren, folket, med uppmaningen att trotsa krigsherrar à la Bush genom en medveten vardagskampanj för freden — i äktenskap, grannskap och på arbetsplatser. Slutklämmen blir ett folkligt (eller populistiskt?) upprop: «Så länge ännu tusen och åter tusen drar i krig för att döda, vill jag dra in i freden, varje dag på nytt. Följ med!» Sedan följer citat från teologer och kyrkliga representanter (särskilt metodistiska) som samtliga kritiserar metodisten Bush och hans politik. På bokens allra sista sida finns ett drygt dussin internetlänkar.

Bush är en varg i fårakläder, påstår Fliege och konstaterar att samma andliga medicin — bön och bibelläsning — kan ha väldigt olika verkan. Somliga helas; andra förgiftas. Hur kommer det sig då att Bush tillhör de förgiftade? Han är alltjämnt den tafatte pojken vars *daddy* alltid fixade honom ur knipan. I livets skola som ska förvandla den lilla medfödda babynäven till en mogen människas öppna välsignande hand, har Bush knappast ens lämnat första klass. Han känner inte till den Gud som uppenbarar sig under motsatsen. Han genomskådar inte projektioner som sudar ut skillnaden mellan Gud och människa, mellan skapare och skapelse. Så ligger vägen öppen för makstens arrogans som livnär sig effektivt på fundamentalismens dunkla patos. Här argumenterar man inte; man skräms. Med ångesten som yttre och inre drivkraft och apokalyptiken som krydda delas världen upp i goda och onda och behandlas därefter. Men spelet har ett pris. Den kristna högern som med glädje hjälpte Bush in i det Ovala Rummet kan bli otålig om presidenten inte dansar efter deras böner.

I ett psykologiserande perspektiv påtalas den alkoholism som Bush säger sig ha övervunnit genom

tro. Tro kan fungera som drog. Fliege frågar: Har tron blivit din nya Johnny Walker som hindrar dig att förstå mannen från Nasaret? Han insinuerar att vi hos Bush har att göra med en infantil personlighet med låg självkänsla som har misslyckats att frigöra sig från fadersgestalten. Det är barnsligt att vilja och tro sig kunna utrota det onda för evigt. Berättelsen om hur Gud behandlar Kain efter brodermordet exemplifierar ett teologiskt paradigmskifte från hämnadens och otålighetens Gud till nådens och tålmodets Gud. Det är först när du gör Guds tålamsprogram till din livsyn som du blir vuxen, menar Fliege. Bushs korstågs- och riddarromantik, likväl som hans entusiasm för dödsstraffet, avslöjar att han inte nått denna mognadsgrad. Hans religiositet är på den spirituella nivån av ett förpubertalt barn som vill ha Gud på sin sida för att vara starkare än andra. Hans böner är en sekterists böner till en självdesignad avgud.

Men värst är ändå presidentens förmåtenhet att betrakta sig själv som Guds redskap, att lansera sig som en «Messias från Texas». Denne högljudde cowboy ter sig skrattretande för «old Europe», dock får den farliga blandningen av vantro, makt och infantilitet skratte att fastna i halsen. Europa har helt enkelt för många minnen av den ödesdigra sammanblandningen av makt, religion och krig.

Slutligen talar Fliege till «broder George» på Bush-språk och låter nionde kapitlet handla om yttersta domen. Eskatologin påminner dock om Moltmanns koncept: Jesus försvarar Bush genom att låta honom lyssna till vartenda livsöde han har på sitt «rena» samvete. Ty Gud straffar inte. Gud påminner. Då äntligen når presidenten det som nu saknas — ödmjukhet.

Språket i denna pamflett är enkelt utan att vara för simpelt. Exemplifieringen når dock ibland veckotidningsnivå. Men det kanske hör till när man som Luther vill «dem Volk auf's Maul schauen»? Den lilla boken innehåller en del folkbildning. Ett par bibelberättelser citeras utförligt och buden går igenom. Däremellan bjuds på tankegångar som knappast är folkligt allmångods, som till exempel att Guds sanna väsen föds ur syndafloedens våndor och dess misslyckande. Annars framstår dock Gud som den store pedagogen, Fadern med ett rejält stort F, den store krukmakaren och domaren, en tämligen traditionell gudsbild alltså som varken problematiserar maktbegreppet eller talar om Guds (med)lidande. Gud är Makten som man kan hota världens mäktiga med.

Håller detta verkligen? Eller ser vi här ett exempel på populismens seger över goda populariseringsambitioner? Det är knappast djupet av analysen, fräschheten i teologin eller det psykologiserande greppet som ger boken dess läsvärde. Denna lilla skrift är intressant främst ur två aspekter: Dels ger den anled-

ning att fundera över protestantismens blandade historia av maktallians och maktkritik som måste ses i relation till den reformatoriskt motiverade strävan efter folkupplysning, dels provocerar den frågan: hur ser teologin idag på sitt folkbildningsansvar? Vad är lyckad popularisering och vad är populism? Och — hur illa är populism?

Antje Jackelén

Resumé av doktorsavhandling

Magdalena Nordin: *Religiositet bland migranter, Sverige-chilenares förhållande till religion och samfund (Religiosity among migrants. Swedish-chileans' relation to religion and communions)* (Lund Studies in Sociology of Religion 5). 305 sid. Lunds universitet, Lund 2004.

I boken studeras förändringar i individers religiositet i samband med migration och vad som orsakar sådana förändringar. Det huvudsakliga materialet för studien består av intervjuer med sverige-chilenare, vilka berättar om vad som skett med deras religiositet efter ankomsten till Sverige. I arbetet ingår även en brevenkät till sverige-chilenare med frågor om religion. Förändringarna i dessa individers religiositet studeras utifrån antagandet att religiositet är ett fenomen som skapas, upprätthålls och förändras genom social interaktion. Analysen av materialet sker framförallt med hjälp av Peter Bergers och Thomas Luckmanns begrepp socialisation och plausibilitetsstruktur. I studien diskuteras även vad som kan ingå i begreppet religiositet och hur detta är möjligt att studera.

Både enkätmaterialen och intervjuerna visar att religiösa förändringar är vanliga bland sverige-chilenarna. Förändringarna går emellertid i olika riktningar, har olika styrka och berör olika aspekter av individernas religiositet. I intervjumaterialet framkommer att dessa förändringar hör samman med hur den individuella livssituationen förändrats som en följd både av migrationen och av tidens gång.



KE

06-1

LUND