

## Tro och vetande – igen

Förmodligen har ingen läsare av STK kunnat undgå att det blommat upp en ny debatt om Ingemar Hedenius och tro och vetande såväl på de svenska dagstidningarnas kultursidor som i SR P1 och SVT. Den omedelbara anledningen till denna debatt verkar vara teologen Johan Lundborgs bok *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande* (Nya Doxa 2002). Lundborg hävdar i sin bok att det inte alls var självklart att Hedenius vann den debatt om tro och vetande som utspann sig på 1950-talet i kölvattnet av hans bok *Tro och vetande* från 1949. Hedenius var den skickligaste retorikern, och biskopar, teologer och andra blev en lätt match för honom. Det betyder inte, menar Lundborg, att Hedenius alltid hade de starkaste argumenten. Däremot hade han tillgång till *Dagens Nyheters* kultursidor, där också vännen och chefredaktören Herbert Tingsten understödde hans attack mot teologi och kyrka.

I artikeln «Gud, ett sånt bråk» i *Aftonbladet* den 4 november påpekar Niklas Nåsander att Hedenius bok knappast skulle rönt så stor uppmärksamhet om den hade kommit ut i dag. Det finns två skäl till detta, menar Nåsander. Dels har DN:s kultursida inte längre samma inflytande som förr, och dels har Hedenius variant av «rationalismens stortro» inte längre samma omedelbara självklarhet som då. Apropå det första skälet kan man enkelt konstatera att de olika inläggen i DN, *Aftonbladet*, men också *Svenska Dagbladet* (en hel artikelserie publicerad på söndagar), *Göteborgs-Posten*, *Sydsvenska Dagbladet* samt övriga tidningar, tidskrifter och media ofta kryssar omkring tämligen obekymrade om varandras existens. Det enda försök att sammanfatta debatten på ett mer omfattande sätt och föra den vidare finner vi i en förnämlig tredelad artikelserie av teologen Mattias Martinson i de senaste numren av *Svensk Kyrkotidning*. Även om alltså Hedenius debatt och debatten om Hedenius röner en hel del uppmärksamhet i media är det knappast troligt att denna debatt kommer att få samma omfattande konsekvenser för teologi, kyrka, religion och kultur som debatten för femtio år sedan. Därtill är de intellektuella och sociala förutsättningarna helt enkelt alltför förändrade sedan Hedenius dagar.

Trots en del inlägg som antyder motsatsen innebär varken Lundborgs bok eller andra inlägg av teologer något ensidigt förkastande av allt Hedenius stod för eller, för den delen, något naivt försvar av den kristna kyrkan. Man kan hos några av de religionskritiska debattinläggen dessvärre skönja en okunskap om den kritiska och självkritiska dimensionen av den teologi som bedrivs vid universitet runt om i världen i dag. Även den som i dag vill försvara Hedenius position måste acceptera att dagens teologier ser annorlunda ut. En annan anledning till oro är att så få av teologerna anknyter till den internationella debatten och i stället går in i de intellektuella förutsättningar som Hedenius postulerat. Här finns hos flera inlägg en betänklig intellektuell konservatism, som om svensk filosofi och teologi måste vara och säga samma saker i dag som för ett halvt sekel sedan. Dagens debatt skulle då bara vara en repetition av väl kända positioner.

Kanske vore det dags även för teologin att låta Hedenius vila i frid. Inte som en ringaktning av de viktiga frågor han aktualiserade eller det moraliska patos som han uppammade mot vad han ansåg vara en förlegad teologi och kyrka. Men som ett erkännande av att det finns fler relevanta aspekter av en debatt om tro och vetande än de som aktualiserades för femtio år sedan. Förutom en retorisk och institutionskritisk analys av förutsättningarna för en sådan debatt skulle de förändrade förutsättningarna kunna ställa nya frågor. Historien går vidare. Det borde också den svenska tro–vetande–debatten göra.

# Vad kristendom och islam kunde lära sig av varandra

## Ett exegetiskt perspektiv på en mödosam religionsdialog

HEIKKI RÄISÄNEN

*Heikki Räisänen är professor i Nytestamentlig exegetik vid Helsingfors universitet och akademiprofessor vid Finska akademien. I den föreläsning han höll den 30 maj vid Uppsala universitet i samband med promotionen till hedersdoktor i teologi, diskuterar Räisänen möjligheter till kritiska koranläsningar och jämför dessa med kritiska förhållningssätt till kristologin och treenighetsläran inom kristendomen.*

Det har påpekats, att var och en av de tre stora mellanöstliga religionerna — judendom, kristendom och islam — har *en* särskild öm punkt som den själv håller för odiskuterbar, medan de andra två anser den som oantagbar. För judendomen är denna punkt Israels enastående status som Guds utvalda folk med dess lovade hemland; för kristendomen läran om Jesus som Guds Son och treenighetens andra person; för islam Koranen som Guds eviga och ofelbara Ord. En teologisk dialog med hänsyn till dessa ömma punkter är en ytterst svår angelägenhet — och just därför är den något som bör ingås, borde ha ingåtts för länge sedan.<sup>1</sup>

I det nuvarande världsläget känns ett möte på det intellektuella planet inte nödvändigtvis det viktigaste. Socialt ansvar, bekymret om fred och minimeringen av våld är väsentliga frågor; är det ännu möjligt att undvika civilisationernas kollision? Men just i sammanhang av frågor som världsfred har också frågan om ett teologiskt-intellektuellt möte, även om det närmast gäller grupper som kan anses som elitiska, sin betydelse — på långt sikte kanske en större betydelse än man just nu kunde tro.

Judendomens ömma punkt — landet — är i dag en högst aktuell fråga. Jag nöjer mig med att fastställa, att även några judiska tänkare har ifrågasatt utvaldhetstanken (den så kallade rekonstruktionistiska rörelsen avvisar hela idén, men

också en enskild konservativ rabbin kan säga, att utvaldheten måste radikalt omtolkas, dvs. universaliseras: «Varje människa bör känna sig utvald i bemärkelsen kallad att leva ett heligt liv och varje folk i betydelsen att det är kallat att utveckla sina möjligheter för mänsklighetens bästa. Endast så förstådd har utvaldheten längre någon betydelse.»<sup>2</sup> Det skulle vara temat av ett annat tillfälle att dryfta den här frågan; jag går över till *den ömsesidiga utmaning som kristendom och islam betyder för varandra.*

### Kristendomens utmaning till islam: kritisk granskning av ens egen Skrift

Till det som en modern kristen saknar i islam hör medvetenheten om ett kausalt sammanhang även mellan heliga skrifter och deras historiska kontext. Inom islam finns ingen motsvarighet till den historisk-kritiska forskning över ens egen Skrift, som har utvecklats inom judendomen och kristenheten, och som så småningom i viss mån har slagit igenom också i de stora kyrkorna. I allmänhet anses Koranen vara Guds direkta ord, som fanns pre-existent i himlen redan före skapelsen; dess delar sändes styckvis ner till Muhammad. Det härskar en sträng lära om ver-

<sup>1</sup> Så den islamska teologen Riffat Hassan; hänvisning hos Hans Küng, *Christianity and the World Religions*. Collins, London, 1987, s. 36.

<sup>2</sup> Så den konservativa amerikanska rabbinen Jacob B. Agus, refererad hos Svante Lundgren, «Från mångfald till sönderfall? Judisk teologi i dagens USA», *Teologinen Aikakauskirja/ Teologisk Tidskrift* 103, 1998, s. 521.

balinspiration. Så kunde den berömda katolska oliktankaren Hans Küng, som har starkt engagerat sig i religionsdialogen, komma fram med den «pinsamma men oundvikliga frågan»: kan uppenbarelsen falla liksom direkt från himlen, ord för ord dikterad av Gud? Varför kunde man inte uppfatta Koranen som ett stort profetiskt vittnesbörd till den ende Guden? För i dag är det viktigt att Koranen som Guds ord samtidigt också kunde uppfattas som den mänskliga profetens ord. Küng tog upp denna fråga för femton år sedan i Harvard vid en uppmärksam dialog, som jag senare skall komma tillbaka till. Han vågar sig på att hoppas, att (som han säger) såsom många kristna redan bedriver historisk-kritisk bibelforskning till sin egen religiösa fördel, så kunde också muslimerna utveckla en historisk-kritisk koranforskning till *sin* religiösa fördel.<sup>3</sup>

Har man rätt att ställa sådana frågor till en främmande tradition? Svaret börjar: jo, men endast om man är beredd att ställa motsvarande frågor till sin egen tradition. Och det fortsätter: frågor kan ställas, men man kan ingalunda *kräva*, att den främmande traditionen nödvändigtvis måste brottas med dem. Dyliga krav kan inte åläggas utifrån, minst av allt i det slags atmosfär som numera härskar i världen; den är knappast gynnsam för självkritiska övningar. Men faktiskt har besläktade frågor då och då, om än i försiktigare formuleringar, framlagts också inom islam själv.<sup>4</sup> Utifrån kommande frågor sammanfaller delvis med problem, som enligt några islamiska strömningar faktiskt existerar inom islam själv. Enskilda islamiska lärda har t.ex. framhållit följande synpunkter:

- Koranen utnyttjar förefintliga judiska, kristna och hednisk-arabiska historier genom att omtolka dem och anpassa dem till sitt eget budskap;

<sup>3</sup> Hans Küng, «Christianity and World Religions: The Dialogue with Islam as one Model», *Muslim World* 77, 1987, s. 86–87.

<sup>4</sup> Jfr Heikki Räisänen, *Marcion, Muhammad and the Mahatma*. SCM, London 1997, s. 118–136, 260–268; en tidigare version: Heikki Räisänen, «Islamsk koranutläggning och kristlig bibelexeges», *SEÅ* 51–52, 1986–87, s. 203–213.

- det faktum att Koranen är särskilt riktad till Muhammads åhörare i en bestämd omgivning på en bestämd tid har konsekvenser för frågan om dess tillämpning under förändrade omständigheter;
- Koranens innehåll hänger till och med nära samman med profetens personlighet.

Låt oss granska dessa påståenden lite närmare.

Några, främst egyptiska, korantolkare har kommit fram med kravet att Koranen måste undersökas med samma metoder som vilket literärt verk som helst. På 1940-talet väckte Muhammad Khalafallah uppmärksamhet, då han i sin dissertation hävdade, att Koranen använder legender och fabler i tjänsten för sitt budskap.<sup>5</sup> Många koraniska historier om tidigare profeter behöver inte vara historiskt sanna, ty det var inte Guds ändamål att framställa «historiska», utan religiösa sanningar. Det är människornas vilja och handlande som berättelserna vill påverka.

Gud beaktade Muhammads ähörares situation och fattningsförmåga. Han begagnade sig av uttryckssätt och berättelsestoff som var bekanta för dem. Koranen är alltså «mänsklig med hänsyn till uttryckssättet och stilen». En del av Koranen är riktad — av Gud — till uppmuntran för Muhammad. Här uppstår ett problem, som Khalafallah kringgår: hur kan detta sammanhang med profetens skiftande lägen förenas med synen på Koranens evighet? Men Khalafallahs syn kan jämföras med den gängse kristna uppfattningen, att den bibliska uppenbarelsen t.ex. i urberättelserna utnyttjar äldre orientaliska sägner.

Resultatet av dessa reflektioner var inte uppmuntrande. Khalafallah avskedades från sin tjänst vid universitetet. Kritikerna påstod att han inte trodde på Koranens gudomliga ursprung. Det var inte sant, men visst kan man fråga om det var *följdriktigt* att hålla fast till bokens fulla gudomlighet, då man dock så starkt framhävde det mänskliga i dess uttryckssätt.

Till samma exegetskola hör i vår tid Nasr Hamid Abu Zaid, som har råkat i väldiga svårigheter för sina exegetiska åsikters skull.<sup>6</sup> En egyptisk domstol dömde honom som avfäl-

<sup>5</sup> Om Khalafallah se framför allt Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, s. 134–152.

ling från islam till skilsmässa från sin hustru. (Ingen av makarna ville ha skilsmässa.) I stället för en saklig debatt påstod man, att Abu Zaid ville befria muslimerna från Koranen, vilket inte alls stämde. Makarna lever numera i exil i Holland. Abu Zaid har förknippat uppfattningen om Koranen som ett litteraturverk med en kommunikationsteoretisk modell om uppenbarelse: Koranen är orienterad mot Muhammads och hans åhörars möjligheter att förstå dess budskap. Denna «mänskliga sida» gör, att man inte kan identifiera dess utsagor direkt med Guds eviga sanning. Uppenbarelsen är tillgänglig endast i en gestalt som redan har tolkats av dess mänskliga mottagare. Trots detta framhåller Abu Zaid att texten har en gudomlig förhistoria, som mänsklig forskning inte kan och inte bör försöka genomtränga — en reservation som påminner om den kristna standardinställningen till diskussioner om treenigheten.

Man kan här också nämna algeriern Muhammad Arkoun, som undervisar i Sorbonne. Han uppvisar ett (något dolt) kritiskt grepp i ramen av ett lingvistiskt-semiotiskt närmandesätt; inom ett sådant, närmast strukturalistiskt orienterat program, kan de hetaste problemen kringgås. Men korantexten bör behandlas på samma sätt som vilken text som helst; under loppet av Arkouns analys dyker enskilda kritiska punkter upp nästan i förbigående. Han medger existensen av legender i Koranens mytiska och symboliska språk; han nämner, att det var oundvikligt att västliga forskare skulle ta upp frågan om Koranens textkritik, även om den islamiska ortodoxin har gjort saken till en tabu; han medger även möjligheten att det finns senare textkorrekturen i Koranen.<sup>7</sup>

Fazlur Rahman, som dog 1988, var en pakistancier som för ett tjugotal år undervisade i USA. Han ville programmatiskt skilja mellan Koranen och den senare exegetiska och juridiska traditionen, något som naturligtvis påminner om reformationens *sola scriptura*. Islams juridiska experter, de så kallade *ulama*, tenderar mot att

jämställa *sharia* med Koranen, så att faktiskt deras egna beslut får en mer eller mindre gudomlig auktoritet. Rahman hävdade att *sharia* bör omvärderas i ljuset av Koranen och att Koranen bör läsas i kronologisk ordning. Det är Koranens äldsta mekkanska uppenbarelser som uppvisar islams «grundimpuls», som skiljer sig från senare institutioner. Man bör också skilja mellan Koranens juridiska utsagor och deras intention, *ratio legis*; när man söker efter intentionen måste man rikta stor uppmärksamhet mot uppenbarelsens sociala kontext. Rahman säger till och med, att Koranen tar itu med lagproblem på ett experimentellt (!) sätt allt efter som sådana frågor dyker upp, som t.ex. dess olika ställningstaganden till alkohol på olika skeden uppvisar. Koranens lagstiftning var delvis tvungen att acceptera det dåvarande samhället som ram; därför kunde Koranen omöjligt avse sina lagar som eviga. Man måste gå bortom den konkreta lagstiftningen för att nå lagarnas verkliga intention.<sup>8</sup>

Rahman skrev att «Koranen är helt och hållet Guds ord, och i en vanlig mening också helt och hållet Muhammads ord». Koranen är helt gudomlig, för det fanns ögonblick då Muhammads moraliska intuition steg på höjden och föll samman med själva morallagen; visst rör det sig här om inspiration, men inte om verbalinspiration. «Koranen är rena Gudsordet», säger Rahman, «men förstås [och detta <förstås> finner jag väldigt talande!] — befinner den sig också i ett intimt förhållande till profeten Muhammads innersta personlighet.» Detta förhållande kan inte uppfattas mekaniskt; «det gudomliga Ordet flöt genom profetens hjärta».<sup>9</sup> Rahman hävdade att han höll fast till Koranens fulla gudomlighet; dock kan man fråga sig om inte hans position innebär (implicit i alla fall) en mer ambivalent inställning.

Vid den nämnda dialogen i Harvard 1987 hänvisade Hans Küng just till Rahman i sammanhang av sitt förslag att muslimerna kunde förstå Koranen som Muhammads inspirerade vittnesbörd eller som en uppenbarelse påverkad av profetens personlighet.<sup>10</sup> Förslaget förkasta-

<sup>6</sup> Se Rotraud Wielandt, «Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext», i Stefan Wild (utg.), *The Qur'an as Text*, Brill, Leiden osv. 1996, s. 260–261.

<sup>7</sup> Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris 1982; se Räisänen, *Marcion*, s. 129–130.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam*. Doubleday, Garden City, New York, 1968, s. 25–38.

<sup>9</sup> A.a., s. 27–29.

des kategoriskt av den inbjudna diskussionspartnern Seyyed Hossein Nasr, också han en ledande islamisk lärare, en emigrant från Iran och en stadig försvarare av islamisk ortodoxi.<sup>11</sup> Nasr framhöll att Kungs förslag var absolut oantagbart. Aldrig kunde en ortodox muslim acceptera någon annan syn än att profeten mottog Koranen ord för ord från himlen. Den är Guds ord, inte profetens. Så är det i islamiska ögon en akt av största blasfemi om man t.ex räknar med att profeten kunde ha lärt sig sin syn på frälsningshistorian eller på kristologin från judiska och kristna källor. Och med hänsyn till Kungs vädjande till Fazlur Rahman menade Nasr att det är bedrövligt att hänvisa till «ett isolerat fall, om än en framstående forskare, och ignorera tron av en miljard muslimer»; en sådan manöver «förstör från första början möjligheten av förståelse och fred».<sup>12</sup> Men man kan nog anse denna utsaga som ett något överdrivet, om inte desperat avvärjelseförsök, för även om Rahman var kontroversiell, var han både en uppskattad islamisk aktivist och en akademisk lärare som hade ett grundläggande inflytande på en avsevärd mängd av lärjungar.

En av dem som lärt sig av Rahman är Abdullahi Ahmed An-Na'im, före detta professor av juridik i Sudan och en aktiv kämpare för mänskliga rättigheter, numera i exil i USA. Han drar praktiska slutsatser ur Rahmans mer teoretiska tänkande och vill förnya *sharia* i mänskliga rättigheternas och den moderna demokratins anda, dock på en islamisk grundval. Även han gör gällande, att den islamiska lagen måste kritiseras i ljuset av Koranen. Här visar sig den så kallade annulleringsprincipen, i och för sig en välkänd grundsats i islamisk tradition, som avgörande.<sup>13</sup>

An-Na'im menar, att det är skadligt att tillämpa traditionell *sharia* i dag; den förödmjucar

<sup>10</sup> Hans Küng, a.a., s. 87.

<sup>11</sup> Först efter att jag hållit detta föredrag fick jag veta att Nasr också har undervisat i Uppsala och även promoverats till hedersdoktor där.

<sup>12</sup> Seyyed Hossein Nasr, «Response to Hans Küng's Paper on Christian-Muslim Dialogue», *Muslim World* 77, 1987, s. 98–99.

<sup>13</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse, New York, 1990.

icke-muslimer och också muslimska kvinnor, och tillintetgör friheten av muslimska män. I internationella relationer skulle *sharia* legitimera användningen av våld. Man måste befria sig från *sharia* och återvända till Koranen (*sola scriptura*-principen igen!). Problemet är att Koranen själv bjuder på olika utgångspunkter för lagstiftning, t.ex. med hänsyn till muslimernas inställning till icke-muslimer. De tidiga mekkanska surorna uppmuntrar bara till fredliga övertalningsförsök. Däremot legitimeras våld i senare uppenbarelser från den mediniska tiden. För att försona sådana motsatser ställde de islamiska lärda upp annulleringsteorin: en senare uppenbarelse upphäver en tidigare.

An-Na'im utnyttjar teorin, men ställer den på huvudet. Det är de senare mediniska verserna som bör annulleras i ljuset av den tidigare uppenbarelsen! En ny *sharia* bör byggas på den mekkanska uppenbarelsen allena; enligt An-Na'im var den — i motsats till den mediniska uppenbarelsen — egalitär, humanitär och universell. De senare uppenbarelserna var anpassade till förhållandena i det mediniska samhället; alltså var de avsedda som provisoriska. An-Na'im är väl alltför optimistisk med hänsyn till graden av allmän jämlikhet i de mekkanska surorna, men med tanke på de verser som handlar om våld syns hans teori fungera rätt bra.

An-Na'im själv vill utan kompromiss hålla fast vid Koranens fulla gudomlighet, vid verbalinspiration. I kritiska ögon framkastar hans syn vittgående teologiska problem: varför skulle Gud efteråt ha givit mindervärdiga uppenbarelser i jämförelse med dem som han redan hade givit?

Något längre tillbaka i tiden avancerade den indiske juristen och diplomaten Asaf A.A. Fyzee ovanligt långt mot en historisk förståelse av Koranen i det att han skilde, även skarpare än Rahman, mellan Guds ord och Muhammads vittnesbörd. Koranen är ett budskap från Gud, Guds röst för oss, sådan den hördes av Muhammad. Gud talade till honom, och han talade till oss. I Koranen talar Gud inte direkt, utan Muhammad talar med gudomlig fullmakt. Trots detta är Muhammads ord och Guds ord *ett* på ett fördolt sätt.<sup>14</sup> Denna revolutionära syn kommer

<sup>14</sup> Asaf A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*. Bombay 1963.

rätt nära den kyrkliga standardsynen, enligt vilken Bibeln är i sin helhet Guds ord och i sin helhet också skriven av människor.

Enligt Fyzee är omtolkningen av Koranen en moralisk plikt. Detta innebär att dess konkreta lagstiftning inte skall anses som bindande. Koranen måste tolkas i dess historiska kontext. Det heter till och med, att ju bättre vi bekantar oss med judendomens och kristendomens bidrag, desto bättre insikt skall vi ha i profetens budskap och läror — en utsaga, som Nasr en generation senare alltså anser som blasfemisk.

Man måste emellertid gå ännu något längre tillbaka i tiden för att komma underfund med vad som inte bara i princip är möjligt, utan faktiskt redan har varit möjligt i ramen av islamisk korantolkning. En annan indisk jurist, Sayyed Amir Ali, gjorde ett storslaget försök att besegra västerlandet med dess egna vapen i en fredlig debatt. Hans bok *The Spirit of Islam* (första upplagan redan 1873; jag är i besittning av en pocketupplaga från 1965, och även den är inte den nyaste) är en av de mest inflytelsesrika och populära böcker som någonsin skrivits om islam. Även Amir Ali kräver att Koranen måste läsas utan hänsyn till tolkningar av *ulama*, de islamiska lärda.

Det handlar om en apologetisk bok som lovprisar islam inte minst som en religion av fritt tänkande och försöker visa dess överlägsenhet över kristenheten, även om de två religionerna i grund och botten är identiska, bortsett från de kristnas kristologi. Men Amir Ali lämnar inget tvivel om att han betraktar Koranen som Muhammads predikan (med ädla, kärleksfulla läror av en inspirerad predikare).<sup>15</sup> Koranen ger också uttryck till Muhammads känslor, t.ex. iver.<sup>16</sup> Muhammad var tvungen att anpassa sitt budskap till sina åhörarens förståelsesförmåga.<sup>17</sup> Ännu mer: ett noggrant studium av Koranen visar att Muhammad genomgick en andlig utvecklingsprocess. Traditioner, som han hade ärvt från sin religiösa omgivning, gav med tiden vika för en mer spirituell uppfattning. Detta

gäller för hans eskatologi. I Koranen finns det «realistiska» beskrivningar av himmel och helvete i sådana delar av boken som härstammar från tiden *innan lärarens sinne hade nått det religiösa medvetandets fulla utveckling*. Dessa konkret-materiella beskrivningar var lån från zarathustriska och judiska fantasier; de var också nödvändiga när profeten måste rikta sitt budskap till det gemena folket från öknerna. Men de träder slutligen tillbaka för dyrkan av Gud i ödmjukhet och kärlek. Amir Ali vill göra gällande, att paradisträdgården med dess ljuvliga jungfrur härstammar från zarathustrismen, och helvetets stränga straff från Talmud.<sup>18</sup> Därmed vill han inte kritisera Koranen, utan hans religionshistoriska närmandesätt står i tjänst för apologetik; vad eskatologin ankommer, vill han bestämt kämpa mot den ihärdiga uppfattningen att Arabiens profet lovade sina efterföljare ett sensuellt paradiset. När man i dag tänker på vissa paradisantanasier som har haft oerhört katastrofala följder, kan man inte låta bli att önska, att Amir Alis avmytologisering hade slagit sig igenom!

Amir Ali gick mycket längre än andra i det att han tydligt höll Muhammad för Koranens egentliga upphovsman och drog sig inte för att klart uttrycka det. Orientalisten Alfred Guillaume säger att han inte känner till någon nutida islamisk författare som är av samma åsikt, men han förutsätter att «många muslimer *tänker* så, och *säger* det öppet i konversation. Och [menar Guillaume] det finns ingen historisk orsak för dem att inte göra så, eftersom läran att Koranen är «oskapad» fastslogs slutgiltigt först under det tredje (islamiska) århundradet».<sup>19</sup>

Alltså sammanfaller utmaningen från kristendomens sida, sådan som den har presenterats t.ex. av Hans Küng, eller skall vi säga utmaningen av den akademisk-kritiska anda som i viss mån har genomsyrat även de stora kyrkorna, med ansatser som redan existerar i den islamiska världen. Nog har dessa ansatser kommit till under medverkan av västliga influenser; Fyzee jämför sitt program explicit med Luthers reformatoriska program.<sup>20</sup> Men man bör inte glömma

<sup>15</sup> Ameer Ali, *The Spirit of Islam*. Methuen, London, 1965, t.ex. s. 152.

<sup>16</sup> A.a., s. 150–151.

<sup>17</sup> A.a., s. 198.

<sup>18</sup> A.a., s. 197.

<sup>19</sup> Alfred Guillaume, *Islam*. Penguin Books, Harmondsworth 1968, s. 160.

att i kristenheten fick bibelkritiken likaledes sin början i hög grad på grund av utvärtes impulser, t.ex. från astronomi eller de så kallade «upptäcktsresorna». Och om ett öppet närmandesätt till Koranen väcker häftigt motstånd hos islamiska lärda, bör man inte glömma att de kristna också har haft — och många alltså har — stora svårigheter med bibelforskningen. Det finns ju fortfarande många, som inte ser någon «religiös fördel» (för att använda Kungs ord) i kritisk bibelforskning.

Vilken «religiös fördel» kunde då muslimerna dra av kritisk koranforskning? Uppenbarligen kunde det i praktiken leda till större öppenhet, större flexibilitet i hanteringen av traditionen. Även om kritik av *sharia* i princip ligger på en annan nivå än korankritik, syns den dock gå praktiskt hand i hand med en flexibel syn även på Koranen.

Men är det överhuvudtaget korrekt, eller meningsfullt, att jämföra korankritik med bibelkritik? Man har ju med rätta ofta framhållit att Koranens ställning inom islam inte är densamma som Bibelns ställning inom kristendomen. Koranens ställning motsvarar snarare den ställning som Jesus Kristus har i kristendomen. Det är betecknande, att islamiska teologer har dryftat samma slags problem med hänsyn till Koranen, som kristna teologer dryftat med hänsyn till Kristus: är Koranen t.ex. skapad eller inte? Historisk korankritik skulle alltså innebära för en muslim åtskilligt mer än historisk bibelkritik innebär för en kristen. Som en närmevärde på kristet håll har man föreslagit en psykoanalys av Jesus;<sup>21</sup> kanske en grundlig avmytologisering av kristologin också kunde komma i fråga som en emotionell analogi. Ändå bör man inte överdriva skillnaden, för Bibeln har inte alltid haft en sekundär ställning i kristenheten. Man har framhållit att kyrkofädernas texter ser rätt «islamiska» ut, vad synen på verbalinspirationen beträffar;<sup>22</sup> till och med en radikalt självständig

tänkare som Origenes höll fast till verbalinspiration och godkände inga motsägelser i Bibeln (att den allegoriska metoden bjöd på medel att förklara bort motsägelser, ett välkänt fenomen också i Koranens tolkningshistoria, är en annan sak). Bibeln var oerhört central inom protestantismen efter reformationen; med rätta har man talat om en «biblisk kultur» framför allt i Britannien. Enligt den tyska ortodoxin på 1600-talet härstammade även vokalerna i Gamla testamentets hebreiska text direkt från Gud. Så långt har islamiska utläggare aldrig gått; endast Koranens konsonanttext har nersänts av Gud.<sup>23</sup> Den gradvisa nedbrytningen av 1600-talets syn har varit en smärtsam process som ännu inte är färdig. Fundamentalismen är en betydande makt i den protestantiska världen, framför allt i USA.

Vad de föreslagna analogierna beträffar, är varken en psykoanalytisk jesustolkning eller ens en genomgående avmytologisering av kristologin något oerhört bland kristna. Om ett kritiskt historiskt närmandesätt till Bibeln tillämpas följdriktigt, kan läran om Kristus knappast bli oberörd; den historiska kritiken tangerar också den kristna dogmatiken i dess kärna. Om man önskar att muslimerna skall ha historisk korankritik kan man inte gärna avstå från att dra slutsatser för kristologin från bibelkritiken. Så kommer jag till andra delen av mina funderingar: islams utmaning till kristendomen.

## Islams utmaning till kristendom: treenighetsläran och kristologin

Rosalyn Kendrick var en brittisk teolog och författarinna. Hon berättar att när hon i sin ungdom studerade kristen teologi vid universitetet blev hon otålig med det trassel av komplicerade läroaxiom hon väntades acceptera i tro för att kunna begripa meningen av den heliga treenigheten. Och faktiskt fann hon att läran om treenigheten inte fanns någonstans i Bibeln utan hade blivit formellt accepterad av kyrkan först på 300-talet. Hon hade också andra problem med gudsbilden. Flera årtionden senare hände något viktigt: «jag tror att det var när jag äntligen medgav till mig

<sup>20</sup> Asaf A. A. Fysee, a.a., s. 107.

<sup>21</sup> Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*. The New American Library, New York & Toronto 1957, s. 25 n. 13.

<sup>22</sup> Josef van Ess, «Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology.» In Wild (utg.), *The Qur'an as Text*, 1996, s. 194.

<sup>23</sup> A.a., s. 180.

själv, att Gud inte behövde något <offer> att göra honom mer barmhärtig än han redan är, som jag insåg att jag hade blivit en muslim.» Sedan dess heter hon Ruqaiyyah Maqsood.<sup>24</sup>

Hon menar, att kristna konverterar till islam brukar ha känslan att de har kommit «hem». De ser inte sig själva som avfallingar som skulle vända ryggen till alla kristna värden; inte heller känns det som om de uppgav kärleken för sin första religion inför lockelserna av en annan. Tvärtom, det mesta av det som var för dem obegripligt i kristendomen faller nu på sin rätta plats; ofta äger en sådan upplevelse av upplysning rum som kan jämföras med vilken som helst kristen upplevelse av pånyttfödelse.<sup>25</sup>

Om konvertiterna kan så känna sig hemma i islam är en orsak kanske, för att åter citera Hans Küng, det att islam «innebär en utmaning till kristna ... som en påminnelse om deras eget förflutna».<sup>26</sup> Kontakter med judar och kristna hade en stor betydelse för Muhammads religiösa utveckling, och så flöt såväl bibliskt material som utombiblisk judisk och kristen tradition i en något förvandlad form in i Koranen. Så intar också Jesus en plats i Koranen.<sup>27</sup> Hans bild är tecknad i sympatisk anda som den siste profeten före Muhammad. Hans jungfruliga födelse var ett tecken på Guds skapande makt, och det samma gäller för hans under som han uppförde «med Guds tillåtelse». Han var föredömligt from, «härlig i både denna värld och den nästa», en av dem som «får vistas i Herrens närhet». Men Koranen tillbakavisar mycket bestämt påståendet, att Jesus skulle vara «Gud son», låt vara en gud. Beteckningen «Guds son» innebar uppenbarligen för Muhammad att Jesus skulle vara son till Gud och Maria. Likaledes bestrider Koranen, att Gud skulle bestå av tre personer; visserligen syns den angripna kristna treenigheten enligt Muhammads uppfattning bestå av

Gud, Jesus och *Maria*. De kristna anses ha förfalskat Jesu rena monoteism, till och med gentemot Jesu uttryckliga förbud.

Medan de flesta teologer väl anser treenighetsläran som kristendomens oöverlätliga grundval, närmar sig den koraniska kritiken dock vissa strömningar inom kristendomen själv. Man har brukat starkt framhäva skillnaden mellan koranisk och kristen kristologi. Det är också klart att det finns en stor skillnad mellan den koraniska Jesusbilden och *den* kyrkliga kristologi, som formulerades vid koncilierna på 300- och 400-talet. Där heter Jesus «en sann Gud och en sann människa», och man talar om hans två «naturer», den gudomliga och den mänskliga, vilkas förhållande till varandra man försöker definiera. Dessa trosartiklar utgör visst raka motsatsen till Koranens bild enligt vilken Jesus framstår som skapad av Gud och en tjänare till honom.

Vad som inte har framstått klart i debatten är det faktum att det också finns en märklig skillnad mellan konciliernas kristologiska definitioner och de flesta *nytestamentliga* kristusbilderna; det är knappast överdrivet att tala om en direkt *motsats* mellan vissa kristologiska skikt i Nya testamentet och konciliernas formuleringar. I mitt arbete *Das koranische Jesusbild* försökte jag för trettio år sedan bidra till ett mer balanserat synsätt genom att framhäva vissa *likheter* mellan den koraniska Jesusbilden och dessa tidiga skeden i utformningen av den kristna kristologin.<sup>28</sup> Sedan dess har dessa synpunkter tagits upp av andra, först och främst just av Hans Küng, som har gjort bruk av dem inom religionsdialogen.<sup>29</sup>

Ruqaiyyah Maqsood har rätt: trinitetsläran finns inte i Bibeln. Ingenstans i Nya testamentet sker en fullständig identifiering av Jesus med Gud. Sonen underordnas alltid Fadern. Längst i riktning mot en identifiering går Johannesevangeliet, där Jesus tydligt uppträder som en pre-existent himmelsk varelse, men även där förblir en skillnad mellan Fadern och Sonen (trots att de sägs vara «en»). Men för dagens forskning är det klart att det fjärde evangeliet har tagit ett långt steg utöver andra gamla kristologiska tolkningar.

<sup>24</sup> Ruqaiyyah Maqsood, *The Separated Ones*. SCM, London, 1991, s. ix, xi.

<sup>25</sup> Hans Küng, *Christianity and The World Religions*, s. 176.

<sup>26</sup> A.a., s. 123.

<sup>27</sup> Se t.ex. Heikki Räisänen, *Das koranische Jesusbild*. Finnische Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik, Helsinki 1971; dens., *Marcion*, s. 81–97, 254–258.

<sup>28</sup> Heikki Räisänen, *Jesusbild*, s. 90–100.

<sup>29</sup> Hans Küng, a.a., s. 122.



I andra nytestamentliga skikt framstår Jesus klart som en människa som utvalts och brukats av Gud för ett visst ändamål och upphöjts av honom till en ny ställning. Synen på Jesus som Guds utvalda tjänare får sitt klaraste uttryck i ett antal predikningar i Apostlagärningarna som tillskrivs Petrus och Paulus. Visst är talen i deras nuvarande gestalt formulerade av författaren Lukas, men det är inte uteslutet att han har gjort bruk av gamla traditioner; han torde ha stått i förbindelse med konservativa judekristna på sin egen tid (slutet av första eller början av andra århundradet).

Det heter i dessa predikningar, att Jesus var «hans (Guds) Messias», «som han har bestämt» (Apg. 3:18,20), «hans smorde» (4:26), Guds «tjänare» (3:13) eller «helige tjänare» (4:26), «som var helig och rättfärdig» (3:14), som Gud lät uppstå (3:26). Både Guds «son» och «Messias» definieras i Lukasevangeliet närmare med uttrycket «den utvalde» (Lk. 9:35, 23:35). Jesus från Nasaret var enligt den lukaniske Petrus «en man vars uppdrag Gud bekräftade ... genom att låta honom utföra kraftgärningar och under och tecken» (Apg. 2:22); den lukaniske Paulus preciserar att Jesus «blev smord av Gud med helig ande och kraft» och «vandrade omkring och gjorde gott och botade alla som var i djävulens våld, ty *Gud var med honom*» (10:38). Dessa teocentriska utsagor erinrar om Koranens konstaterande att Jesus utförde sina tecken (ett koraniskt nyckelord) «med Guds tillåtelse».

Apostlagärningarna framhåller att Jesus avled enligt Guds plan. Det var också Gud som uppväckte honom från döden och gjorde honom till Herre och Messias. «Hela Israels folk skall alltså vara fast förvissat om att Gud har gjort honom till Herre och Messias, denne Jesus som ni har korsfäst.» (2:36) Därmed har Gud gjort Jesus till sin «son»: «löftet som fäderna fick har Gud infriat ... genom att låta Jesus uppstå, som det heter i andra psalmen: *Du är min son, jag har fött dig i dag.*» (13:32–33). Det härskar en stor enighet bland exegeterna att Lukas representerar en subordinationskristologi.<sup>30</sup> En brittisk domprost formulerar att Lukas lägger fram

en «uppbrotskristologi» (i stället för en «landningskristologi» (som Johannesevangeliet förutsätter).<sup>31</sup>

De kristna, vilkas röst hörs i de lukanska formuleringarna, skulle ha varit ense med Muhammad om att Jesus var människa och inte Gud, även om de ansåg, att han var en människa med ett enastående uppdrag och senare med en unik himmelsk ställning, något som Koranen inte underskriver. Termen «Guds son» innebär inget «metafysiskt» (låt vara «fysiskt!») förhållande till Gud, utan kan närmast uppfattas i en «adoption» betydelse: Gud gjorde Jesus till sin «son». Beteckningen Guds son hade av gammalt brukats bland annat om konungarna, som ansågs ha ett gudomligt uppdrag. Det är ingen tillfällighet att den av Lukas citerade andra psalmen ursprungligen hänger samman med tronbestigningsritualen vid det jerusalemiska hovet.

Långt innan Apostlagärningarna skrevs citerade redan Paulus en äldre formel enligt vilken Jesus «blev insatt som Guds son i makt och välde vid sin uppståndelse från de döda» (Rom. 1:4). Enligt Paulus kommer Jesus att utföra sitt egentliga uppdrag som «Guds son» i (den nära) framtiden: de kristna väntar på, att Guds «son, som han har uppväckt från de döda, skall komma från himlen, Jesus, som räddar oss från den stundande vreden» (1 Tess. 1:9–10). Efter att ha besegrat de fiendliga andemakter, som nu härskar i världen, kommer Kristus att avstå herraväldet och underordna sig Gud, «så att Gud blir allt, överallt» (1 Kor. 15:28). Klarare kan man knappast uttrycka ett underordningsförhållande.

I enlighet med de första kristnas syn ordnas Jesu verk och person här i ett teocentriskt eskatologiskt perspektiv. Jesus hade en funktion i Guds plan rörande världens framtid; han handlade i Guds uppdrag som den utvalde. Men den ursprungliga eskatologin kunde inte upprätthållas i många generationer. Tolkningen av Jesu verk lösgjorde sig ur den eskatologiska ramen; typiskt nog spelar den konkreta eskatologin just i Johannesevangeliet nästan ingen roll alls. Vikten faller helt på reflexioner om Jesu person; apoteosen av Sonen börjar på allvar. En brittisk

<sup>30</sup> Se t.ex. Christopher Tuckett, *Christology and the New Testament*. Edinburgh, University Press, 2001, s. 143–144.

<sup>31</sup> John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*. Darton, Longman & Todd, London, 1976, s. 123.

exeget talar om vägen «från en judisk profet till hedningars Gud»<sup>32</sup>.

Det är denna apoteos (som fortsatte under följande århundraden) som Koranen sätter sig emot. När den kristna kyrkan har tagit avstånd från Koranens Jesusbild, har den samtidigt undanträngt en aspekt av sig själv, av sin egen historia. Muhammads monoteistiska Jesusbild påminner om ett tidigt skede, då «Jesus-rörelsen» ännu var en judisk rörelse med klart mono-teistisk teologi samt en kristologi med «adoptianska» drag — eller försiktigare sagt: när det ännu var möjligt att ha en låg kristologi och dock vara en fullvärdig kristen, ja till och med att författa verk som kom att ingå i den kristna Bibeln (som «fallet Lukas» visar).

Möjligen har det funnits historiska mellanled mellan ett arkaiskt skede av kristendomen och islam. Ett historiskt samband *kan* ha utgjorts av den form av judekristendom, som efter de två nederlagen mot romarna (70 och 135 e.Kr.) förblev mer eller mindre isolerad från kristendomens utveckling annorstädes. Dessa kristna ärade Jesus som Guds tjänare, den sista profeten och auktoritativa lagtolkaren, höll själva fast vid lagen och polemiserade mot Paulus. Man får glimtar av kristologier som påminner om Koranen. Men för närvarande vet vi inte om det på Muhammads tid och i hans geografiska närhet fanns sådana judekristna grupper som kunde ha bjudit honom på en konsekvent «låg» kristologi, alltså en mer eller mindre färdig form av den Jesusbild som vi möter i Koranen. Hur man än må föreställa sig den historiska utvecklingen kvarstår åtminstone en teologisk parallell mellan Koranen och den gamla kristologin. Så kunde Hans Küng på goda grunder hävda, att islam innebär en utmaning för de kristna i form av «en erinran om deras eget förflutna».<sup>33</sup>

Küng understryker att han själv mycket väl kan förstå och acceptera «kristologins hellenistiska utveckling». Han menar inte att de kristna borde börja från nollpunkten, så att säga bli judekristna igen. Trots detta frågar han om man som kristen verkligen bör begära, att en muslim

(eller en jude) skall acceptera besluten vid de hellenistiska koncilierna. «Vad skulle juden Jesus ha gjort?» Skulle han ha förstått koncilienas kristologi? Frågan är allt annat än trivial, därför att den också gäller självförståelsen hos utomeuropeiska kristna i Asien och i Afrika. Är man tvungen att godkänna, att platonisk filosofi (som utan tvivel utgör grundvalen till eller den konceptuella referensramen för treenighetsläran) är en oöverlättlig beståndsdel av kristendomen i alla tider och överallt? Eller vore det möjligt att anse de gamla konciliernas teologi som *en* contextualisering av det kristna budskapet i en bestämd situation, som i en annan tid och en annan situation kunde ersättas med andra tolkningsmodeller.

Det finns faktiskt kristna teologer, som har dragit radikalare slutsatser än Küng. Episkopalen John Hick tar upp den tidiga «adoptianska» kristologin och menar att man bör uppfatta den senare inkarnationsteologin som *myt* i bemärkelsen av *poetisk* sanning. Talet om inkarnationen kan förstås som ett poetiskt sätt att framhäva betydelsen av människan Jesus.<sup>34</sup> Om de kristna tog fasta på den «adoptianska» komponenten i sitt kristologiska arv, kunde nya möjligheter för en dialog mellan dem och representanter för andra religioner uppstå, och faktiskt har artikelsamlingen *The Myth of God Incarnate*, som Hick utgav på sjuttioalet, uppmärksammats av muslimer. Åtminstone några av dem värderar denna kristologiska ansats högt. De islamiska deltagarna i en kristen-muslim dialoggrupp konstaterade för några år sedan, att «islam kunde nog tåla alla *metaforiska* tolkningar av beteckningen «Guds son»»,<sup>35</sup> men de kristna deltagarna ville inte gå med på en metaforisk förståelse.<sup>36</sup>

Naturligtvis är en önskan om att få till stånd en dialog i och för sig ingen grund för en revision av ens egen dogmatik. Men det är en annan sak om en sådan revision redan kommit igång på «in-

<sup>34</sup> John Hick, «Jesus and the World Religions», i John Hick (utg.) *The Myth of God Incarnate*. SCM, London, 1977, s. 177–179.

<sup>35</sup> Muslim-Christian Research Group, *The Challenge of the Scriptures: The Bible and the Qur'an*. Orbis, Maryknoll, 1989, s. 80.

<sup>36</sup> A.a., s. 74.

<sup>32</sup> Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*. Clarke, Cambridge 1991.

<sup>33</sup> Hans Küng, a.a., s. 123.

terna» grunder. Då kan man konstatera, att en nyorientering också kan bli fruktbar för dialogen.

Jag vill ännu nämna, att i boken *The Myth of God Incarnate* framhöll Maurice Wiles, en ledande patristiker, att den kristna kyrkan enligt hans mening aldrig har lyckats att framlägga en följdriktig eller övertygande bild om Jesus som både fullt mänsklig och fullt gudomlig; vanligen är det Kristi mänsklighet som har blivit lidande.<sup>37</sup> Problemet går tillbaka till Johannesevangeliet vars kristusbild — i motsats till den synoptiska — kommer en doketisk bild ytterst nära. Alltså sammanfaller också i det här fallet den utifrån kommande kritiken med problem som man för länge sedan har märkt också i det egna läget.

Både kristendomens och islams representanter har haft ett skarpt sinne för svagheter i den andras position: islams syn på Koranen har kunligt kritiserats av kristna, och den kristna kristologin av muslimer. Frågan är om man förmår att ta den andras kritik på allvar — och därmed också ta på allvar de oliktänkare inom den egna religionen som redan kastat fram självkritiska frågor. En dialog på en sådan självkritisk grundlag skulle innebära en viss relativering av båda religioners högsta anspråk — inte för dialogens skull, utan helt enkelt därför att en lite mer anspråkslös position syns göra mer rättvisa åt det historiska bevismaterialet. Och problemet skärps om etisk kritik tillåts att komma in i bilden.<sup>38</sup> Ty

har inte just besittandet av Hela Sanningen, dvs. absolutiseringen av särdragen i den egna traditionen, visat sig som särskilt farlig? Den höga kristologin har gått hand i hand med antijudaism, en utveckling till vilken grodden finns redan i just Johannesevangeliets polemiska bild av «judarna» — som inte godkände apoteosen av Jesus — som djävulsbarn. Besittningen av Hela Sanningen bidrog till legitimeringen av den kolonialism som det kristna västerlandet bedrev under flera århundraden. Besittningen av Hela Sanningen hotar i dag också att förstöra liv där man vill göra *sharia* till samhällets grundlag.

Ju mer man på alla håll lär sig att granska den egna traditionen ur ett historiskt-kritiskt perspektiv, ju mer man lär sig förstå den som en produkt av en historisk utveckling som inte kan förändras, men väl omvärderas, desto bättre blir utsikterna att representanter för olika religioner kan möta varandra i en verklig ekumenisk anda. Men detta har en svår betingelse: att man är villig att i viss mån relativera något som gällt som absolut. De kristna borde då se kristologin och muslimerna Koranen i ett något mer relativt ljus. Det är därför också fullt möjligt, ja sannolikt, att man gör ett annat val och också i fortsättningen ser de olika visionerna som konkurrenter och mer eller mindre i strid med varandra. I dag är faran, att utvecklingen kommer att gå i denna riktning givetvis särskilt stor. Kollektiv intellektuell självkritik kan knappast övas om man befinner sig i krig; vi behöver lugnare tider. Om en kritisk dialog kom igång, kunde den inte vara mer än en dialog mellan små minoriteter som man kunde kalla elitistiska — men kanske kunde den trots det bli början till något viktigt?

<sup>37</sup> Maurice Wiles, «Christianity without Incarnation?», i John Hick (utg.), *Myth*, s. 4–5.

<sup>38</sup> Jfr Heikki Räisänen, «På väg mot en etisk bibelkritik». *SEÅ* 65, 2000, s. 227–242.

## Summary

In this article I explore what Christianity and Islam could learn from each other. Both present to each other a mutual intellectual challenge. Some Christians have recommended that a historical-critical approach to the Qur'an could be developed within Islam. While such a proposal is vehemently rejected by the orthodox, some signs of a critical approach have actually been visible. In today's critical world situation, however, ventures in this area are hardly to be expected. The structural counterpart to the Qur'an in Christianity is Christ. Muslims have firmly refuted the doctrine of Trinity. Historical scholarship has shown that the doctrine is missing in the New Testament as well. Luke-Acts in particular presents an «adoptionist» Christology in which Jesus is clearly subordinated to God. In this vein some Christian theologians have interpreted the doctrine of incarnation as a «poetic» truth. Within both religions, then, some bold thinkers have relativised central doctrines of their own religion. Could a new kind of dialogue some day be based on such self-critical foundations? This article continues my previous discussion of these matters in *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, chapters 6 and 8.

# De muslimska invandrarna — en brygga mellan två kulturer?

INGMAR KARLSSON

*Ingmar Karlsson är svensk generalkonsul i Istanbul och även chef för Istanbul svenska kulturcentrum. Han promoverades våren 2002 till teologie hedersdoktor vid Lunds universitet. I sin promotionsföreläsning från den 30 maj belyser han möjligheter och problem för en fredlig integration av islam i det Europeiska huset med utblickar mot islams historiska och samtida gestalter.*

I snart 1400 år har islam och kristendom levt sida vid sida, alltid som grannar, för det mesta som rivaler, och alltför ofta som fiender. De kan betecknas som systerreligioner eftersom de delar samma judiska, hellenistiska och kristna arv. På samma gång har de varit gamla bekanta och intima arvfienter och konflikterna har kanske varit särskilt hätska just på grund av det gemensamma ursprunget. Båda parter har ofta mera skilts åt av sina likheter än av olikheter.

Den islamska kulturen är oss därför alls icke så främmande som den framställs i våra fördomar och klichéer. En av de mest seglivade är att frankernas Karl Martell genom sin seger vid Poitiers år 732 räddade västerlandet från undergång.

Saracenerna trängdes tillbaka över Pyrenéerna och återvände till södra Spanien, där en muslimsk stat kom att existera i nästan 800 år. Denna islamska närvaro på den europeiska kontinenten ledde emellertid inte till Västerlandets undergång utan i stället till en unik och fruktbar symbios mellan islam, kristendom och judendom och till ett uppsving utan tidigare motstycke inom vetenskap, filosofi, kultur och konst.

Både islam och judendom var vid medeltidens slut konstitutiva europaidéer. Islam är därför samtidigt både ett främmande, ett ursprungligt och genom den växande invandringen ett nytt element i dagens Europa och detta befolkas, liksom det moriska Spanien, mer och mer av vad som då kallades «enanciados», folk som levde i ett ingenmansland mellan olika kulturer.

Ända fram till slutet av 1960-talet var Europa ett nettoutvandringsområde. Nu är 10–15 procent av befolkningen i de flesta väst-

europiska stater födda utanför sitt nuvarande hemland med en växande utomeuropeisk andel. Den årliga immigrationen till Europa är nu större än den till USA. Det finns idag över 15 miljoner muslimer inom EU, således fler än protestantiska skandinavier och antalet kommer att öka genom en fortsatt invandring.

Under 1990-talet ökade befolkningen längs Medelhavets norra europeiska stränder endast med 16 miljoner mot närmare 100 miljoner för länderna utmed dess östliga och sydliga kuster. Om 25 år beräknas antalet invånare i detta Europas omedelbara grannskap uppgå till en halv miljard. Maghreb, det vill säga Marocko, Algeriet och Tunisien, kommer år 2010 att ha en dubbel så stor befolkning som Frankrike. Egyptens invånarantal överstiger år 2025 100 miljoner och dessa skall få plats på en beboelig yta så stor som Schweiz. Turkiet kommer då att ha större befolkning än Tyskland, där tre miljoner turkar redan upprättat ett brohuvud, medan ännu fler nordafrikaner är bosatta i Frankrike.

Även om den ekonomiska klyftan mellan Europa och dess närmaste omgivning kan hållas under någorlunda kontroll kommer Väst- och Sydeuropas dragningskraft att bli enorm. Utvecklingen går därför obevekligt mot ett flerasigt och multikonfessionellt Europa. Bedömningarna av takten i denna utveckling går emellertid kraftigt i sär. Uppskattningarna av antalet muslimer i Europa om trettio år varierar till exempel mellan 25 och 65 miljoner.

Den europeiska unionen är därför inte längre tänkbar utan en «grön islamisk» komponent. Huruvida det Europeiska huset kan konstrueras med Alhambra — symbolen för det multikultu-

rella muslimska Spanien — som modell eller inte är därför en avgörande fråga för Europas framtid. Rasism, intolerans och en inskränkt nationalism sprider sig redan över Europa som reaktion mot en invandring som är obetydlig mot den vi har att vänta.

Om integrationen misslyckas och invandrarna med muslimsk bakgrund känner sig satta under religiöst förmynderi, ghettoiserade och socialt marginaliserade med fortsatta arbetslöshetsciffror på över 50 procent måste vi räkna med att underjordiska fundamentalistiska koranskolor kommer att växa fram i våra invandrarförorter med lärare som manar till kamp med alla medel mot vad de betraktar som europeiska förtryckarsamhällen.

I stället för en modern tolerant «euroislam» få vi då se en «ghettoislam» utvecklas som stöds av fundamentalistiska krafter i den islamska världen. Radikala mullor över hela Västeuropa försöker nu utnyttja de muslimska invandrarnas psykologiska, kulturella och materiella problem för sina syften och här får de vind i segeln genom den polarisering som politiker som Jean-Marie Le Pen, Jörg Haider och nu senast Pia Kjersgård framkallat i Frankrike, Österrike och Danmark och som Vivianne Franzén och andra nydemokrater försökte frammana i Sverige för tio år sedan.

Går utvecklingen dithän måste vi räkna med att militanta muslimska organisationer kommer att sträva efter att hos oss föra sin kamp mot den västvärld som de betraktar som inkarnationen av all ondska.

Ett «heligt krig» och en «civilisationernas kamp» kan då fortare än vi anar bli en realitet i Västeuropa men inte i form av en militär kraftmätning mellan väst och den islamska världen eller den «clash of civilizations» som harvard-professorn Samuel Huntington försöker frammana utan som ett ständigt pågående gerillakrig i våra ghettoiserade storstadsförorter.

Att förhindra ett sådant scenario är kanske den största utmaningen för oss européer under de kommande åren och det finns ett antal problemställningar vi måste ta itu med.

I vilken utsträckning skall de europeiska samhällena öppnas för utomeuropeisk invandring, inklusive flyktingmottagning?

Vilka religiösa, kulturella och språkliga element i invandrarnas identitet skall främjas, tolereras eller motarbetas? Multikulturalism har blivit ett honnörsord men begreppet har en vid innebörd och rör sig alltifrån frågor som om könsstympning av flickor skall tolereras, huruvida de skall tillåtas bära slöja i skolorna, till hemspråksundervisning och multikulturella läroplaner.

En absolut förutsättning för att integrationen skall lyckas är att vi skapar oss kunskaper om islams mångfald och om den muslimska invandringens blandade karaktär. När den röda faran försvunnit manas i stället den gröna fram. Med tanke på att det redan finns drygt 15 miljoner muslimer inom EU och att invandringen från den muslimska världen kommer att fortsätta måste vi så fort som möjligt komma bort från den falska hotbild som nu alltför ofta tecknas av uniforma fanatiska muslimska massor som under islams gröna fanor sägs förbereda en stormning av Västerlandets välfärdsborgar med krossabel i ena handen och koranen i den andra.

Trots att islam uppvisar ett bredare trosspektrum än kristendomen och trots att skillnaderna muslimer emellan lite tillspetsat är lika stora som dem mellan en laestadian i Norrbotten och en siciliansk maffiaboss dras ofta alla muslimer över en kam och betecknas som fanatiska fundamentalister. Muslimerna i Europa är emellertid inte en uniform tredjevärldsmassa utan består av människor från alla samhällslager och med skiftande grad av religiositet. Majoriteten har ett avspänt förhållande till religionen och intresserar sig lika mycket för världsliga nöjen som sin europeiska omgivning. Bara en minoritet är organiserad i ett religiöst eller politiskt samfund.

Europa står därför inte nu mot islam och de muslimska invandrarna utgör inte någon fundamentalistisk femtekolonn. I stället återspeglas islams interna uppsplittring starkt även i diasporan. Muslimerna i Europa är inte bara uppdelade i olika språk, kulturer och hudfärg utan också i olika grenar och sekter av islam som dessutom ofta är bittra konkurrenter om själarna. Till detta kommer så även politiska motsättningar som till exempel mellan invandrade kurder och turkar. Det kanske största problem som de muslimska invandrarna nu möter är att mångfalden bland dem medfört att de ofta saknar en gemensam talesman eller en representativ organisation som

kan föra deras talan. Detta gäller inte minst den sekulariserade majoriteten.

En politik med syftet att underlätta integrationen av de muslimska invandrargrupperna måste utgå från följande förutsättningar.

För det första finns det redan stora muslimska samfund i de flesta västeuropeiska stater. Dessa kommer inte bara att växa ytterligare utan de kommer också att resa anspråk på större politiskt inflytande i takt med att allt fler muslimer blir naturaliserade medborgare och får rösträtt i sina nya hemländer.

För tre, fyra decennier sedan kom de muslimska invandrarna till Europa som arbetskraft och de planerade att återvända hem så fort som möjligt. De behöll därför sin ursprungskultur; indo-pakistansk, turkisk eller nordafrikansk. Föräldrarna försökte ofta skydda sina barn från den nya europeiska omgivningen hellre än att låta dem integreras men de flesta av dessa invandrare återvände aldrig. Barn föddes i Europa och fick en bättre utbildning än sina föräldrar. Detta ledde till nya tankesätt och vi kan nu se hur en tyst revolution äger rum bland den yngre muslimska befolkningen i Europa. Europeiska muslimer är nu muslimer och inte nordafrikanska, indo-pakistanska eller turkiska muslimer. En europeisk islamsk kultur håller på att utvecklas.

Islam är på så sätt redan i dag en integrerad del av Europa och en europeisk religion och på samma sätt som vi har talat om den östra kristenheten kommer vi snart att tala om islam i väst.

Islam måste därför erkännas och betraktas som en «inhemsk» religion. Ingen naturnödvändighet talar emot att en muslim kan bli lika god svensk som en pingstvän eller en person av mosaik trosbekännelse eller att moskéer skall kunna bli lika naturliga inslag i en svensk stadsbild som kyrkor alltid varit i Aleppo, Damaskus, Mosul eller Kairo.

För det andra är muslimerna inte lika lätta att integrera och ej heller lika villiga att låta sig integreras som tidigare invandrargrupper. Även om judar och kristna accepterats som «bokens folk» har islam historiskt sett alltid varit en dominerande och hegemonistisk religion. I Europa måste muslimerna lära sig att leva som en minoritet och acceptera grundpelarna i de moderna europeiska samhällena, det vill säga pluralism och ett sekulärt samhällssystem präglad av tole-

rans mot människor med annan politisk eller religiös åskådning.

Den islamska identiteten innefattar också seder och bruk som avviker från dem som betraktas som gängse i de samhällen där de nu lever. Krav kommer att ställas på speciella rättigheter och på en särskild status utöver de rättigheter som tillkommer den inhemska befolkningen. Dessa krav blir i många fall inte bara svåra utan omöjliga att tillgodose med därav följande spänningar.

Genom de muslimska samfunden kan oönskade och odemokratiska politiska strömningar i ursprungsländerna kanaliseras in i de nya hemländerna. Såväl regeringar i muslimska stater som olika sekter och organisationer kommer att försöka att utnyttja invandrarna för sina egna syften.

Hur skall de muslimska invandrarna bäst kunna integreras mot denna bakgrund?

Målsättningen måste vara snabbast möjliga integration men under hänsynstagande till och respekt för dem som, med respekt för våra värderingar, vill bibehålla en kulturell och religiös identitet. Hänsynstagandet till den religiösa särarten får emellertid inte gå så långt att elever befrias från element i undervisningen som inte passar föräldrarna. Muslimerna måste själva aktivera sig i ett ungdomsarbete för att ge den i Europa uppväxande generationen en egen kulturell bakgrund samtidigt som de socialt integreras i sin nya omgivning. De muslimska samfunden måste samarbeta sinsemellan och undvika att utkämpa sina teologiska tvister öppet på europeisk mark.

Ej heller får vi visa släpphänthet mot religiösa och politiska fanatiker som utnyttjar sin exil i Europa till subversiv verksamhet mot sina hemländer eller interna uppgörelser. Toleransen får under inga villkor gälla totalitära föreställningar. Samtidigt som vi visar sympatier för islam som religion och gör villkoren för religionsutövning så gynnsamma som möjligt måste vi visa fast en hand vad efterlevanden av våra egna lagar beträffar. Vi måste också akta oss för att betrakta alla religiösa yttringar som utslag för fundamentalism och ovilja mot anpassning och integration i det svenska samhället. En islamiseringsprocess bland invandrarna är endast farlig om den kommer i konflikt med det pluralistiska

samhällets och den demokratiska statens normer. För många invandrare från muslimska länder blir religion och allmän fromhet ett sätt att motverka den känsla av rotlöshet de känner. Religiositeten blir således en produkt av uppbrottet från den egna kulturella miljön och inte nödvändigtvis en protest mot det nya samhälle man lever i. En ökad religiositet är därför inte liktydigt med misstro och intolerans mot den sekulariserade europeiska omgivningen utan kan i stället skapa en inre ro som främjar integrationen.

Ett specifikt svenskt problem härvidlag är väl det faktum att vårt samhälle blivit så sekulariserat att även uttryck för en enkel vardagsfromhet väcker misstro och likställs med fundamentalism.

Personer som ägnar sig åt en mot Europa och kristendomen inriktad hatpredikan och som missbrukar våra pluralistiska samhällen måste bemötas med fast hand men vi får inte se händelserna den 11 september förra året som ett uttryck för en muslimsk generalplan att attackera västvärlden inifrån. Motsättningarna och fiendskapen mellan olika trosriktningar är ofta starkare än hatet mot västvärlden. För Osama Bin Laden är det saudiska kungahuset en fiende av samma dignitet som USA. Endast 6 procent av araberna i Frankrike lär regelbundet besöka en moské och av de 60–70 000 muslimerna i Sverige som utövar sin religion är endast ett fåtal fundamentalister medan de kulturella och identitetsbärande aspekterna av religionen är de viktigaste för den stora majoriteten.

Bara en avpolitiserad och liberal islam kan integreras i Europa och en sådan integration är endast möjlig om den löper parallellt med en ekonomisk och social integration. En förutsättning för en sådan utveckling är i sin tur en kontrollerad invandring och en gemensam europeisk invandringspolitik med syftet att skapa ett liberalt och tolerant islamskt samfund i Europa. För att vi skall kunna nå dithän måste de integrationsvilliga känna att de är välkomna och hör hemma här. Känslan «Var hör jag hemma» är den främsta grogrunden för fundamentalister som vill skapa och utnyttja ett andligt ghetto under mottot «ni hör varken hemma här eller hos er korrupta och moraliskt förfallna regering i hemlandet utan ni måste kämpa mot båda».

För att de muslimska invandrarna skall kunna känna denna hemhörighet krävs

- att undervisningen om islam inte bara förbättras utan görs obligatorisk i våra skolor. En ömsesidig avdemonisering är nödvändig. Okunskap föder fördomar och hat. Även media måste därför rätta till den stereotypa och onyanserade bild som nu förmedlas av islam.
- att samhället ger skydd åt alla dem som vill integreras i de europeiska samhällena men som sätts under hot och press inte bara från inhemska extremister och invandrarfientliga grupper utan också från muslimska extremistgrupper
- att invandrarna ges möjlighet att formulera och artikulera sina synpunkter och önskemål
- att vi för en bistånds- och utrikespolitik som syftar till att minska invandringstrycket och göra detta mänskligt och politiskt hanterbart.

Ett framtida Europa med en blomstrande muslimsk närvaro och en öppen europeisk identitet måste vara byggt på självkritik, en ständig och öppen dialog och en respekt för olikheter. Vi måste inse att muslimerna kan ge ett positivt bidrag till uppbyggnaden av ett nytt Europa. Deras närvaro bör ses som en berikande faktor och inte som ett problem.

De muslimska invandrarna måste å sin sida se sig som fullvärdiga meborgare och delta i det sociala, ekonomiska och politiska livet i de länder där de nu bor. Ett «inhemskt» ledarskap måste därför växa fram, då inte bara bestående av i Europa födda muslimer utan kanske även av inhemska konvertiter som kan ta bort stämpeln av islam som en främmande och farlig kult.

Problem med diskriminering i olika former får inte ses som «attacker mot islam» utan som följer av en politik som kan ändras med politiskt engagemang när muslimska medborgare kräver sina rättigheter. Muslimerna måste därför aktivt delta i samhällslivet som ett nödvändigt steg för att uppnå sina självklara rättigheter. De muslimska samfunden måste ta ett eget ansvar och engagera sig i en dialog med sina egna samfund och med den europeiska omgivningen och förkasta förenklade bilder av «oss mot dem». De får därför inte sluta sig inom sina skal och bli isolerade minoriteter. En sådan politik skulle

bara uppmuntra extrema grupper med deras budskap «Du är bättre muslim om Du är emot västvärlden».

De flesta muslimer inser att de måste följa lagar och bestämmelser i sina nya hemländer, men denna vilja undergrävs på många håll av appeller utifrån från organisationer som fordrar en «ren» och kompromisslös islam. Vi får därför inte genom en alltför vid tolkning av begreppet multikulturalism eller av missriktad allmän svensk välvillighet, gosighet och slapphet tolerera att parallella politiska institutioner byggs upp såsom varit fallet i England med ett separat muslimskt parlament eller försöken att upprätta en «kalifatstat» i Tyskland.

För första gången i sin historia lever muslimer nu som minoriteter i sekulära samhällen. Traditionell islamsk teologi delar in världen i två zoner; dar al-Islam (islams boning) och dar al-Harb (krigets boning). Denna syn på världen innebär att muslimer aldrig kommer att kunna praktisera sin religion fullt ut i ett icke-muslimskt land och därför heller inte skall bosätta sig där.

En nyckelfråga är därför hur muslimerna i Europa skall förhålla sig till det legala och samhälleliga systemet i de länder där de bor.

Hittills har islamska rättslärdar inte givit några detaljerade och övergripande svar på dessa frågor men några grundprinciper kan ändå vaskas fram från de debatter som förts mellan rättslärdar från den muslimska världen och muslimska intellektuella som bor i Europa:

- en muslim skall se sig som bunden av ett både moraliskt och socialt kontrakt med den stat där han eller hon lever och respektera detta lands lagar
- en europeisk sekulär lagstiftning skall tillåta muslimer att utöva sin religion
- begreppet dar al-Harb har ingen grund i Koranen och är inte en del av «hadith»-traditionerna — och bör därför betraktas som obsolet.
- nya idéer är därför erforderliga som dar as-Shahada (vittnesbördets boning), ett begrepp som syftar på varje plats där en muslim kan leva enligt sin religions föreskrifter.

Tariq Ramadan, sonson till Hassan al-Banna, det fundamentalistiska muslimska brödraskapets grundare och en av de mest framträdande företrädarna för detta nya tänkande, har sagt:

Som muslim kan jag känna mig hemma överallt där jag är trygg och där ett rättssamhälle skyddar min samvets- och min religionsfrihet. I denna nya omgivning är det min skyldighet att bära vittnesbörd om min tro.

Unga muslimer i Europa går nu tillbaka till Koranens texter och frågar sig: «Är det som mina föräldrar brukade göra verkligen en del av min tro eller är det en del av deras kulturella traditioner?» När den kulturella och sociala omgivningen förändras kommer texttolkningarna och traditionerna också att förändras. Ett exempel är unga muslimska kvinnors växande motstånd mot arrangerade äktenskap.

I takt med att antalet moskéer och möjligheten till religionsundervisning växer i Europa kommer de muslimska invandrarnas praktiska problem kring religionsutövningen att marginaliseras. I stället kommer ett i Europa uppväxande muslimskt släkte att mera engagera sig i att lösa de sociala och politiska problem som muslimer ställs inför som sysselsättning, diskriminering på arbetsmarknaden, politisk representation och hur muslimsk historia och religion undervisas i skolorna. Muslimska röster kommer att göra sig mer och mer hörda i dessa frågor och de kommer att vilja ha sin del i beslutsfattandet både på europeisk, nationell, regional och lokal nivå.

Unga muslimer mobiliserar sig nu som en ny kraft och de tar avstånd från sin traditionella miljö med dess förpliktelser och vill i stället så att säga bli islams europeiska ansikte. De är inte bara födda i Europa av muslimska föräldrar. Många har växt upp i blandade familjer och de är hemmastadda med både muslimskt och kristet levnadssätt. De talar de inhemska språken och är födda som medborgare i europeiska stater och deras gemensamma språk är engelska, tyska, nederländska, franska eller svenska.

Samtidigt använder de islam som en grund för att definiera de värderingar de har gemensamma med sin omgivning. Att definiera sin egen identitet som muslimsk blir således ett sätt att växelverka med samhället i övrigt.



Dessa sociologiska förändringar kommer att följas av ideologiska. I islam är lag och etik identiska. Om etiken förändras ändras också uppfattningen om lagsystemet. Med hjälp av principen om «idjtihad» (möjligheten att utveckla och tillämpa de religiösa doktrinerna med hänsynstagande till dagens situation) kommer vi att få se en nytolkning av islam. Om Europas muslimer skall kunna integreras beror framför allt på om de kan anta och utforma en islam som omfattar de grundläggande europeiska värdesystemen; pluralism, tolerans, åtskillnad mellan kyrka och stat, ett demokratiskt civilt samhälle och individuella mänskliga rättigheter.

Vi ser redan i dag hur flera olika europeiska muslimska identiteter skapas och växer fram, en tysk, en svensk, en fransk, en brittisk etc. Intervjuer med svenska muslimer visar att de nu mer och mer fokuserar sig på sin närvaro, roll och framtid i Sverige. Vad för slags multikulturellt Sverige vill vi som muslimer i framtiden leva i? Vilken form av multikulturellt samhälle tror vi är nödvändig för att trygga en långsiktig muslimsk närvaro som en kulturell, etnisk och religiös minoritetsgrupp i Sverige och vad kan vi som muslimer göra för att förverkliga ett sådant samhälle?

De eftersträvar således en ny variant av islam som kan förena de grundläggande trossatserna — som de fem pelarna, social rättvisa och underkastelse under Guds vilja — med de realiteter som styr vardagslivet i dagens Europa.

För denna nya generation är en «euroislam» inte ett nollsummespel. De ser ingen motsättning i att samtidigt vara muslim och europé. I en rapport från det Muslimska ungdomsförbundet i Sverige kan man läsa:

Målet för unga muslimer bör vara att acceptera, förstå och respektera skillnader men också att förstå gemensamma värderingar och mål och att försöka genomdriva dessa. Unga muslimer bör utgöra en brygga mellan europeiska och muslimska stater.

En europeisk islam skulle på så sätt visa unga muslimer en väg att respektera nedärvda traditioner samtidigt som de lever i en annan värld än sina föräldrars. Den skulle också ge dem tillförsikt att praktisera sin religion mer öppet än för-

äldrarna och far- och morföräldrarna som såg sin vistelse i Europa som temporär och därför nöjde sig med att ge uttryck för sin tro i en privat krets. Den nu uppväxande nya generationen av muslimer ser Europa som sitt hem och ser därför heller ingen anledning att inte utöva sin religion offentligt.

Om invandrarna integreras på detta sätt kan de islamska samfundet i Europa bli en brygga mellan Europa och sina ursprungsländer. Muslimer i västvärlden skulle därmed också kunna bidra till sökandet av ett svar på en fråga som hemsökt den muslimska världen under århundraden. Hur skall tradition och modernitet kunna förenas?

Den islamska vetenskapens och konstens tillbakagång inleddes redan under 1300-talet. I stället för vetenskapsmän och poeter fick bokstavstroga teologer överhanden med sina hårklyverier och de sökte då, på samma sätt som på många håll i dag, en räddning ur sin politiska och samhällseliga misär genom en bokstavstrogen tillämpning av koranen. Filosofer, vetenskapsmän och poeter förföljdes som «rebeller mot den gudomliga ordningen». Principen om «taqlid» fick överhanden, det vill säga möjligheten att fritt tolka koranen förbjöds. I stället drevs tesen igenom att allt som kunde vetas och var värt att veta inte bara redan var känt utan att kunskapen var tillförlitligare ju närmare dess källa låg uppenbarelseens tid.

Taj Mahal i Indien från 1634 och Blå moskén i Istanbul som byggdes vid samma tid är arkitektoniska bevis för att stagnationen inte var total. De religiösa fanatikerna förblev dock tongivande med sin fientliga syn på allt som var nytt. All kunskap som inte fanns i Koranen var därför fördärlig, vilket förklarar den framväxande fientligheten mot vetenskap och filosofi. Enligt en tradition som återopades i denna diskussion skall profeten ha sagt: «Ta Er i akt för nya saker, ty varje ny sak är en innovation och varje innovation är ett misstag.»

«Taqlid» kom därmed att innebära ett slags vetenskaplig och kulturell abstinensdoktrin som stora delar av den muslimska världen fortfarande lider under. Intellectuella och vetenskapsmän i många muslimska stater har i dag inte den frihet som behövs för att analysera och finna lösningar på många av dagens problem.

Fuad Zakarija, en liberal filosof och muslim från Kairo har skrivit:

Det kulturella arvet fungerar som det ekonomiska. Man kan bara förvänta vinst om man investerar. Olyckligtvis erinrar arabernas förhållande till sitt kulturella arv mera om en sparbok än om produktiva investeringar. Paradoxalt nog var det européerna som förmådde göra en varaktig vinst på vårt arv. Hur? Jo, genom att de kritiserade och förbättrade det, ja gav det ett nytt liv.

I framtiden skulle «euomuslimer» skulle kunna verka som förebilder genom att föra demokratiskt tänkande och liberala idéer och reformer till sina hemländer. Ett fruktbart triangelförhållande skulle på så sätt kunna uppstå mellan de islamska samfundet, deras ursprungsländer och de nya hemländerna, eftersom många i sin diaspora vill bibehålla en nära kontakt med sitt ursprung.

Om så sker skulle Europa samtidigt betala tillbaka en gammal skuld.

De arabiska erövrarna visade inte bara prov på en för sin tid påfallande tolerans utan de tog också under sin explosionsartade expansion över fyra kontinenter, från floden Oxus i Centralasien till Atlanten, till sig intryck på alla livets områden från de besegrade folkens kultur — då inte bara kristna och judar utan även indier, perser och helleniserade egyptier.

Inte minst skedde detta genom omfattande översättningar av Aristoteles, Euklides, Hippokrates och andra grekers klassiska verk till arabiska från grekiska, hebreiska och syriska källor. De gjordes inte ord för ord utan de ursprungliga texterna kommenterades, kritiserades och förstågs med tillägg. Muslimerna blev på så sätt de egentliga arvtagarna till den hellenistiska kultur som vi så ofta och gärna åberopar oss på. Det var de som genom ett omfattande översättningsarbete räddade och förvaltrade detta arv. Via det muslimska Spanien fördes det sedan vidare norr om Pyrenéerna för att så småningom nå ända upp till så avlägsna trakter som Lund.

### Summary

There are already between 15-20 million Muslims in the European Union and their numbers will still increase due to a continuing migration. Estimates speak about 60 million in 25 years. The European Union is therefore no longer conceivable without an «Islamic green» component. — There are several questions we need to face. To what extent should European countries be opened up to non-European immigration, including the reception of refugees? What religious, cultural and linguistic elements in the identity of immigrants are to be furthered, tolerated or resisted? Multiculturalism has become a prestigious concept, but it has a broad spectrum of meanings. — A policy designed to facilitate the integration of Muslim immigrant groups must be based on the following facts. — Firstly. There are already large Muslim communities in most West-European states. These communities will not only expand but they will also demand greater political influence as increasing numbers of Muslims become naturalized citizens and become enfranchised in their new home countries. — Secondly. Muslims are not as easy to integrate and not as willing to be integrated as previous immigrant groups. In Europe, Muslims must learn to live as a minority and to accept the fundamental pillars of modern European societies, that is to say pluralism and a secular social system characterized by tolerance of people with a different political or religious viewpoint. — A future Europe with a flourishing Muslim presence and an open European identity must be based on self-criticism, a permanent and open dialogue and a respect for diversity. Europeans must realise that Muslims can make a positive contribution in the construction of a new Europe. Their presence should be seen as a source of enrichment and not as a problem. — The Muslim immigrants on their part should see themselves as full citizens and participate in the social, economic, organisational and political life of the countries where they live. A "domestic" leadership will have to emerge, thus permitting the elimination of the label attached to Islam as an alien and dangerous cult. This domestic leadership will not only consist of Muslims born in Europe, but also of native converts. — We are already today witnessing the emergence and creation of a several European Muslim identities, German, French, British, Swedish, Dutch, etc. For this new generation Euroislam is not a zero sum game. They see no contradiction in being Muslim and European at the same time. A Euroislam could be a bridge between two cultures. This would enable a fruitful triangular relationship to develop between the Islamic communities, their native countries and their new home countries. Thus Muslims in the West could help to answer a question that has haunted Islam for the past centuries. How to reconcile tradition and modernity? If this were to happen Europeans would pay back an old debt to the Muslim world.

# Nathan Söderblom, ekumeniken och Europa

STAFFAN RUNESTAM

*Fil. Dr Staffan Runestam, Uppsala, tar i sin artikel upp frågan om Nathan Söderbloms syn på ekumenikens betydelse för ett enat och fredligt Europa. För Söderblom var ekumeniken mellan de kristna kyrkorna och strävan efter europeisk fred intimt förknippade, och artikeln skildrar hans oförtrutna arbete med båda under 1910- och 1920-talet.*

Då Nathan Söderblom öppnade allmänna kyrkomötet 1920 talade han om den fredens nöd, som avlöst krigets, «vars elände och otrygghet ingen kunnat ana», om hur människors blickar nu vände sig till kyrkan, «såsom kärlekens, sanningens och rättfärdighetens korade tjänarinna» att läka sårerna och hejda själviskhetens, ondskans och bitterhetens makt i folkens samliv. Men kyrkan var splittrad. «Därför», fortsätter han, «kännetecknas denna vändpunkt i kyrkans historia såsom ingen föregående av strävan närmast för samarbete såsom en omedelbar nödvändighet.» Kristenheten börjar inse, att dess enhet icke är en vacker men opraktisk, kanske farlig dröm hos vissa ivrare utan «helt enkelt en fråga om rätt eller orätt, om lydnad för Kristi klara bud eller brott mot evangeliets ande.»<sup>1</sup>

Denna vändpunkt i kyrkans historia. Formuleringen visar hur starkt första världskriget påverkat Nathan Söderblom i hans syn på kyrkan, hennes ställning och uppgift i en ny tid. Att nu gällde samverkan, «enig kristendom». Man märker det — för svenskt vidkommande — redan i språket. Fastän han här framträder i ett utpräglat statskyrkligt sammanhang, nyss hälsat ecklesiastikministern använder han aldrig i talet orden Sveriges kyrka eller Svenska kyrkan eller ens vår kyrka utan Kristi kyrka, Kristi kyrka och församling i Sveriges land. Det allmänliga sätts först. Ty i en nation, i ett folk måste kärnan, själen vara Guds kyrka, Kristi heliga församling, «som icke begränsas eller får monopoliseras av någon nation». Om han på det provinsiella planet i programskriften *Sveriges kyrka*, 1908 satt

som mål för henne att vara «inbegreppet av kristenheten i Sverige» förtydligas nu uttrycket, då han i tal och skrift övergår till att säga «kyrkan i Sverige» innefattande varje organiserad religiös verksamhet, alla sant troende i landet antingen de bekände sig till den ena eller den andra delen av kristenheten.<sup>2</sup>

Ärkebiskopens ekumeniska «propaganda» — som den kallas — väcker betänkligheter. För Bibeltrogna vänner betyder den att nu går det utför. «Får marschen fortsätta i samma tempo som hittills» skriver *Nya Väktaren* är det snart slut med fädernas kyrka i Sveriges land. En schartauansk präst tycker i *Svensk kyrkotidning* att det gått för långt, då man inte längre får «tala om och hålla på vår svenska evangelisk-lutherska kyrka» men bemöts av andra som ansluter sig till det vidare perspektivet.<sup>3</sup> Men Söderbloms ståndpunkt var klar. De nationella religionssamfundet är geografiska ej konfessionella storheter. Kyrkan är till sitt väsen *universell* — således också dess svenska avdelning — och måste vara det för att fylla sin *nationella* uppgift.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> S. Runestam: «Svenskt och främmande hos Nathan Söderblom» i: *Nathan Söderblom präst, professor, ärkebiskop*. Uppsala 2000, s. 19 ff.; N. Söderblom: *När stunderna växla och skrida*. Saml. 4. Sthlm 1921, s. 93; *Religionen och kyrkan*. Föredrag 8/12 1918 (NSS. *Manuskript*, UUB).

<sup>3</sup> *Nya Väktaren* 12(1919):4 s. 61; *Svensk kyrkotidning* 1/6, 15/6, 22/6, 6/7 1921.

<sup>4</sup> N. Söderblom: «Evangelisk katolicitet» i: *Enig kristendom*. Sthlm 1919, s. 83; N. Söderblom: *Kyrkans uppgift i fredsarbetet*. Sthlm 1917, s. 28; *The church and the nation*. Föredrag i Edinburgh 26/5 1929 (NSS. *Manuskript*, UUB).

<sup>1</sup> Tal vid kyrkomötets öppnande 23/10 1920 (NSS. *Manuskript*, UUB).

Om kyrkans enhet yttrade han sig redan som professor. «Ett av samtidens största strävanden» kallar han den 1911 i ett programtal, vilket «klart uttalade» hans ekumeniska grundtankar.<sup>5</sup> Men först som ärkebiskop i Uppsala — den förnämsta platsen i den evangeliska kristenheten vid sidan av Canterbury — kan han predika i ämnet med rätt myndighet och vänta sig bli hörd.<sup>6</sup> Grunddokumentet för detta arbete — han pekar själv ut det som sådant — är den vädjan på sju språk «För fred och kristlig gemenskap» som han tog initiativ till och fick protestantiska kyrkor i Europa och Amerika att underteckna så att det kunde sändas ut från Uppsala den 27 november 1914. «Vi kyrkans tjänare, rikta till alla dem, som i denna sak äga makt och inflytande, en enträgen vädjan att fatta tanken på fred allvarligt i sikte, så att blodsutgjutelsen snart må upphöra. I synnerhet påminna vi medkristna av skilda nationer, att kriget icke kan slita de band, medels vilka Kristus förenar oss inbördes.»<sup>7</sup> Budskapet framfördes, anmärkte Anna Söderblom i en återblick «då krigsentusiasmen ännu var på kokpunkten och freden icke opportun för någondera parten».<sup>8</sup> Innehållet, tidpunkten gör att uppropets betydelse för den ekumeniska rörelsens och för Söderbloms egen trovärdighet i denna knappast kan överskattas.

Redan under kriget vill Söderblom få möten till stånd för att främja fred och kristlig gemenskap. Ett sådant äger rum i Uppsala i december 1917 men måste inskränkas till att omfatta representanter blott för neutrala stater. Vid två

<sup>5</sup> N. Söderblom: «Kyrkan i nutiden» i *Tal och skrifter*. D. 3. Malmö 1930, s. 113 ff.; Anna Söderblom i förordet till N. Söderblom: *Tal och skrifter. Predikningar*. Sthlm 1933; jfr N. Karlström: *Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914–1918*. Sthlm 1947, s. 228 f.

<sup>6</sup> N. Söderblom t T. Andrae 24/3 1914 (T 3 aa:21, UUB).

<sup>7</sup> *För fred och kristlig gemenskap*. Uppsala & Sthlm 1914; N. Söderblom: *Tal och skrifter*. D.1. Malmö 1929, s. 175; N. Söderblom: *Tal och skrifter*. D. 3. Malmö 1930, s. 204; Förslag till ekumenisk konferens. Sthlm 1920 (N. Söderblom. *Ekumeniska samlingen* — i forts. ES, UUB).

<sup>8</sup> [Om den ekumeniska väckelsen]. Ofullständigt manuskript 1937 i Anna Söderbloms samling, UUB.

tillfällen 1918 först i april och sedan i september söker han samla en bredare internationell konferens men båda gångerna förgäves. Kriget och tidens oro hindrar alltjämt planernas förverkligande. Så förklarar den finske ärkebiskopen Gustaf Johansson den 25 januari 1918 på inbjudan till aprilkonferensen, att han gärna vill delta men är tveksam om han alls i den oroliga inrikespolitiska situationen kan resa. Två dagar senare utbryter det röda upproret i Helsingfors och inbördeskriget i Finland. Och brevet når sin adressat först i maj.<sup>9</sup>

Men det är inte bara störda kommunikationer och visumsvårigheter som hindrar. De franska protestanternas samarbetsorganisation — La fédération protestante de France — svarar att man inte kan delta i samtal med män från ett land, vars soldater skjuter på våra söner och bröder och ännu okuperar delar av fosterlandets heliga mark. Den andliga gemenskapen efter kriget kan blott återupprättas om de skyldiga förklaras skyldiga. Vi fordrar, skriver man, i Guds och Kristi namn att fullt ljus kastas över krigets orsaker hur det förklarats, hur det förts och kräver att det goda kallas gott och det onda ont.

Skrivelsen var undertecknad av de fyra ledamöterna i federationens verkställande utskott. Presidenten, Edouard Gruner, förklarade i ett följebrev att han personligen skrev under på varje ord i dokumentet och att det var omöjligt för fransmän att delta i en internationell konferens så länge de som var skyldiga till kriget, av vilket hela mänskligheten lider, inte erkänner Sanningen och inte ödmjucar sig inför Gud.

Varken i det officiella svaret eller i Gruners brev nämns tyskarna vid namn men det är de som fördöms. Deras brott är inte bara förbrytelser mot mänskligheten utan mot Gud. Tydligt vädjar Söderblom nu om omprövning men avvisas telegrafiskt av presidenten som understryker att federationens beslut vilade på rent andlig grund — «purement spirituel» — och ej dikterats av moraliska och politiska omständigheter.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Konferensplanerna 1917 och 1918 utförligt redovisade i N. Karlström 1947 kap. V och VI; G. Johansson t N. Söderblom 25/1 1918 (N. Söderblom, ES, UUB).

<sup>10</sup> Fédération protestante de France t. N. Söderblom 26/2 1918, E. Gruner t. N. Söderblom 28/2, 23/3 1918 (N. Söderblom. ES, UUB).

Samma misstämning kännetecknar fransmännens inställning till de föreläsningar i Uppsala i Olaus Petri stiftelsens regi som Söderblom initierar 1918 och som var, skriver Yngve Brilioth, «ett av de viktigaste monumenten i den ekumeniska rörelsens historia».<sup>11</sup> Meningen är att evangeliska samfund samt den grekisk-ortodoxa kyrkan och deras plats inom kristenheten skall presenteras i en serie som i tryck fick heta *Kyrkans enhet*. Först ut den 14 september är doktor A. J. Carlyle från Oxford. Redan i februari 1918 hade Söderblom inbjudit Henri Monnier, professor vid den protestantiska teologiska fakulteten i Paris. Men denne var inkallad som fältpräst vid fronten.<sup>12</sup> Söderblom vände sig då till en av den lutherska protestantismens ledande män i Frankrike, Sverigevännen Edouard Soulier, som är villig att komma. I Uppsala utsätts han att med början den 23 september hålla två föreläsningar om katoliker och protestanter i Frankrike under de sista hundra åren.

Den 24 augusti 1918 redogör emellertid *Stockholms-Tidningen* för höstens föreläsningsserie i Uppsala med bland andra pastor Soulier. Det uppmärksammas i fransk press, som finner att även en tysk professor från Berlin skall medverka, vilket borde göra det omöjligt för en fransman att delta. Soulier förklarar då att han inte kan vara med i ett sammanhang som även rymmer fienden, tyskarna. Samtidigt rapporteras i tidningarna om den planerade internationella ekumeniska konferensen i Uppsala i september 1918. De båda evenemangen kopplas ihop i fransk press. Men att det ena, kyrkliga — som dessutom efter beslut i juli skjutits på framtiden — var helt skilt från den Uppsala universitet tillhörande Olaus Petri stiftelsens agenda, vilket Söderblom påpekade, kunde eller ville man inte förstå i Paris. Söderblom informeras om denna franska ovilja att alls ha med tyskar att göra även av svenske ministern, Ehrensvärd. Denne solidariserar sig märkligt nog helt med anställningslandet i kravet på att gå till rätta med de män som under krigsåren dikterat Tysklands utrikes-

politik och först sedan Tyskland besegrats och en helt annan anda infunnit sig hos tyskarna öppna en dialog.

Det franska misstänkliggörandet av Olaus Petristiftelsen som partisk för tyskarna retar dess inspektor. Att inbjuda föreläsare från såväl England, Frankrike som Tyskland har varit en sådan enkel och lojal gärd åt neutraliteten att det är ofattligt att den väckt förargelse i franska tidningar säger han i ett pressmeddelande och höjer för en gångs skull rösten i harm: «Jag vågar det påståendet att ingen svensk kyrkoman efter reformationen gjort och gör alltjämt mer än jag, för att upprätthålla och stärka andliga förbindelser med Frankrike och England.»<sup>13</sup>

Visserligen kom Edouard Soulier senare under hösten och höll en Olaus Petriföreläsning men först efter Tysklands kapitulation och i ett ämne, som inte hade något med serien *Kyrkans enhet* att göra. Den franska protestantismen blev aldrig presenterad i Uppsala.<sup>14</sup> Det var resultatet av att ingen sammanblandning med tyskar tolererades på franskt håll. Så lidelsefullt var hatet efter fyra års krig. Här i Paris, skrev envoyén Ehrensvärd i augusti 1918, kan man inte öppet använda ordet fred — paix — utom möjligen i sammanställningarna Rue de la Paix och Café de la Paix. En stämningsbild med innebörden: kriget måste fortgå tills Tyskland krossats.<sup>15</sup>

Fransmännen krävde i praktiken att även kristna i neutrala länder dömde tyskarna som skyldiga till kriget. Det vägrade Söderblom uttryckligen att göra. Vad han ansåg gällde i skuldfrågan stod att läsa i novembermanifestet 1914: «De verkliga, djupa orsakerna, som i tidens lopp hopat sig, och fredsbrottets närmaste anledningar skall historien utröna. Gud allena

<sup>13</sup> *StT* 24/8, 25/8, 30/8, 13/9 1918; A. Ehrensvärd t N. Söderblom 30/8 1918, 10/7 1919, E. Soulier t N. Söderblom 14/7, 7/9 1918 (N. Söderblom. *ES*, UUB); *StT* 5/5 1917; B. Sundkler: *Nathan Söderblom*. Lund 1968 s. 214; Pressmeddelande 3/9 1918 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>14</sup> Serien *Kyrkans enhet* kom att omfatta elva band; *UNT* 18/11 1918; jfr N. Karlström: *Kristna samförståndssträvanden*, s. 557.

<sup>15</sup> A. Ehrensvärd t N. Söderblom 30/8 1918 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>11</sup> Y. Brilioth: «Den ekumeniska gärningen» i: *Nathan Söderblom in memoriam*. Sthlm 1931, s. 295.

<sup>12</sup> H. Monnier t. N. Söderblom 5/3 1918 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

ser och dömer hjärtans tankar.»<sup>16</sup> En retorik särdeles kärv genom att framställa Tysklands krigföring som brott mot Gud måste de franska protestanterna — såsom blott en liten minoritet i samhället — bruka för att inte överglänsas i patriotism av den katolska majoriteten, som ansåg att det fanns «en kristlig rätt till krig» såsom det mot tyskarna.<sup>17</sup> Under år framöver ansträngdes därav de evangeliska samfundens enhetsarbete svårt liksom Söderbloms personliga förbindelser med Frankrike.

Efter det tyska sammanbrottet och vapenstillståndet 11 november 1918 börjar gränserna öppnas. Man märker i hans korrespondens hur den svenske ärkebiskopen längtar ut till Europa, att i personliga möten knyta kontakter med de ledande i kontinentens evangeliska samfund och med Church of England. Redan 3 december skriver han: «Från London heter det, att jag bör resa dit i början av januari på inbjudan av Canterbury» och jag borde även besöka Paris. Först hösten 1919 förverkligas planerna men nu med en resa till Holland, där den av Söderblom länge förberedda internationella konferensen efter «otroliga mödor» blir av i Oud Wassenaer.<sup>18</sup>

Dessförinnan har Söderblom den 1 april på inbjudan av universitetet föreläst i Helsingfors om den trosgemenskap utan yttre organisation han kallade «Evangelisk katolicitet», vars första regel var varje kyrkas, varje samfunds inom kristenheten trohet mot det egna andliga arvet, fasthållande vid den egna identiteten men med full respekt för andras ideal och klart uttryckt vilja till samarbete.<sup>19</sup> «Guds orkester är ej enstämmig». De orden hade inlett hans Trettondagspre-

dikan 1912. Samma mening hade 1921 uttalandet att Jesus «anbefaller ingen uniformering, endast efterföljelse». Nu de första fredsåren ger han sin ekumeniska lösen: ej sammanblandning, ej likformighet utan enhet i mångfald.<sup>20</sup>

Vad slags enhet? Den som «djupast är att finna» vid Kristi kors. Så formulerade Söderblom — ytterst personligt — tesen om de kristnas enhet neutrala konferensen 1917 antog. Ty «korsets hemlighet» försvarar han som den dogm, vilken ej i minsta mån får förflackas: «min och otaliga kristna människors högsta, nej enda tröst i liv och död». Ombedd att kort uttrycka vad kärnan i kristendomen var för honom svarar han därför: «Zentrum meiner Theologie ist das Geheimnis des stellvertretenden Leidens Christi». Denna korsteologi, visar Brilioth, var «djupunkten också i hans ekumeniska tänkande». Vittnesbörden om världskyrkokonferensen 1925 ansåg Söderblom bekräfta «att Kristi kors var medelpunkt under hela mötet».<sup>21</sup>

Under Kristus Konungen av alla erkänd som Herre samlades ombud för kyrkor och samfund av olika trosriktningar i Stockholm 1925. Inneslutna i denna gemenskap — det var tanken — behövde de inte tillhöra samma konfession för att känna ansvar att söka efterfölja Mästaren och fullgöra hans tankar i samfundslivet, för att enas i «en ny etisk trosbekännelse».<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Predikan i Mora kyrka 6/1 1912 (NSS. Manuskript, UUB); N. Söderblom: *De kristnas enhet*. Sthlm 1922, s. 20 f.; N. Söderblom 1921, s. 211.

<sup>21</sup> N. Söderblom 1919 s. 116; N. Söderblom: *Gå vi mot religionens förnyelse?* Sthlm 1919, s. 12; Signerad handskrivna text tryckt i offset på insatt blad i P. Katz: *Nathan Söderblom*. Halle 1925; Y. Brilioth 1931, s. 296; N. Söderblom: *Kristenhetens möte i Stockholm*. Sthlm 1926, s. 79. Budskapet förde Arvid Runestam vidare till det ekumeniska mötet i Oxford 1937 med orden: «The great thing about the World conference at Stockholm was that it gathered round Jesus Christ and Him Crucified» (*From Stockholm to Oxford*. Manuskript juni 1937. A. Runestam, UUB); Anna Söderbloms slutord från samma konferens löd: «Under Jesu Kristi kors räcka vi ut våra händer» (se not 8).

<sup>22</sup> Intervju med NS i *AB* 13/2 1925; N. Söderblom t Anna Söderblom 9–13/8 1920 (NSS. *Familjebrev*, UUB); N. Söderblom: *Tal och skrifter*. D. 3. Sthlm 1930, s. 190.

<sup>16</sup> »Jag nekar att fördöma Tyskland» skrev NS 24/8 1915 i en replik till *Social-Demokraten*; «För fred och kristlig gemenskap». Uppsala och Sthlm 1914.

<sup>17</sup> Citat ur *Le Figaro* i *SfT* 13/9 1918; jfr N. Karlström 1947, s. 54.7.

<sup>18</sup> N. Söderblom t S. Söderblom 3/12 1918, 25/2, 28/2 1919 (NSS. *Familjebrev*, UUB); N. Söderblom t Anna Söderblom 9–13/8 1920 (NSS. *Familjebrev*, UUB); N. Söderblom: *Tal och skrifter*. D. 2. Malmö 1930, s. 72.

<sup>19</sup> N. Söderblom 1919, s. 67–126; Jfr N. Karlström 1947, s. 243 & N. Karlström: «Ett ekumeniskt kyrkoråd» Nathan Söderbloms ekumeniska program av år 1919 i *Kyrkohistorisk årsskrift* 58(1958), s. 145 ff.

I Oud Wassenaer är 15 länder representerade med särskilt kvalificerade delegationer från Amerika, England och Tyskland. Två franska metodister deltog men ingen av dem ledande inom den franska protestantismen. Ty Fédération protestante de France hade svarat på inbjudan att det var omöjligt att sända delegater till en konferens med tyskar närvarande utan föregående uppgörelse i skuldfrågan. Att tuga om den vore att uppmuntra de skyldiga att inte erkänna sina brott, ett förräderi mot Kristus och mot det kristna samvetet. Och att handla mot sitt samvete, citerade man Luther, var farligt.<sup>23</sup>

Detta möte, vid vilket den svenske ärkebiskopen för första gången framlade förslaget om en ekumenisk världskonferens, kom att få utomordentlig betydelse för den ekumeniska rörelsen och för Söderblom själv som europeisk kyrkoman. När han senare i livet ser tillbaka på vad som utträttats i Oud Wassenaer är det med rörelse och stolthet. Hur man från de evangeliska kyrkorna — splittrade i sina yttre former men förenade i djup *inre* enhet<sup>24</sup> — i skuggan av den hårda Versaillesfreden förmår samlas för att bekämpa hatet och bitterheten mellan länder och folk med början hos sig själva. «De voro de första», påminner han, «säger de första, ansvariga män och kvinnor från de så kallade fiendeländerna, som verkligen samlades till uppriktigt och broderligt samråd» och därmed visade vad som förutsagts i appellen 27 november 1914 att ingenting «die Bande zerreissen kann, mit denen Christus uns unter einander verbindet». Mycken självövertvinnelse hade krävts och vilja till försoning. Så hade de två franska observatörerna med stöd av ett brev till konferensen från den protestantiska federationen i Paris framtvingat ett enskilt möte mellan fransmän, tyskar, belgare och italienare för en konfrontation i frågan om skulden till kriget.<sup>25</sup>

Lätta hade heller inte dagarna i Oud Wassenaer varit för Söderblom personligen. Orsaken var — en sons deltagande i första världskriget på

Tysklands sida. Sven Söderblom, 19 år, antogs som officersvolontär 1 februari 1917 i 4:e preussiska artilleriregementet för att efter utbildning skickas till fronten. Antikrigspressen i Sverige anklagade ärkebiskopen för att sända ut sin son till «nationalhatets och nationalhögmodets främsta härd i Europa». Söderblom svarade att han gjort vad han kunnat för att i det längsta hålla sonen kvar i Sverige men till slut inte rätt på den «brinnande, ihållande och till sist oemotståndliga iveren» hos denne att gå med i kriget.<sup>26</sup>

Saken blev känd i Europa. Då Söderblom i december 1918 planerade utrikesresor visste han att i Paris vållade honom sonens krigstjänst de största svårigheterna. Och i Oud Wassenaer fick han känna på misstron. Under förberedelserna för mötet där hade biskopen av Winchesters mörka tiggande, när saken kommit på tal, varit värst att bära. Denne med anseendet vid denna tid att vara engelska kyrkans förnämsta andliga personlighet och för Söderblom värd hela resan till Holland för att råka, hade mist en son i kriget. Söderblom känner sig stundtals så olycklig att han vill lämna konferensen om han bara kan finna någon annan att ta över det nordiska ansvaret för enhetsarbetet. «Alla är vänliga», framhåller han, men mitt namn har genom Sven blivit ett hinder. Ty några vägrar förstå att han inte mäktat stå emot sin son. Inte ens under 1920, tror han, blir det möjligt för honom att besöka Paris.<sup>27</sup>

Hur denna historia faktiskt påverkade Nathan Söderbloms ekumeniska strävan är ovisst. Antydning finns att den var *ett* skäl till att ingen konferens blev av i Uppsala 1918. Möjligen bidrog den till att Söderblom under diskussionerna i Oud Wassenaer höll sig «somewhat in the back-

<sup>23</sup> Fédération protestante de France t Messieurs et honorés frères 10/4 1919 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>24</sup> *SvD* 12/12 1930; N. Söderblom 1922, s. 17; «... den gemensamma inre princip som förenar alla evangeliska trossamfund» (N. Söderblom: «Kyrkans enhet» i *SvD* 19/8 1923); N. Söderblom 1930, s. 72.

<sup>25</sup> Om mötet i Oud Wassenaer se *Enig kristendom*. Sthlm 1919, s. 153–159 (N. Söderblom) och s. 165–182 (K.B. Westman); N. Söderblom 1930, s. 72; *SvD* 12/12 1930; Intervju med Arthur Hjelt i *Hufvudstadsbladet* 13/10 1919; «Ökumenische Zusammenarbeit». Föredrag i tysk radio 30/1 1930 (NSS. *Manuskript*, UUB); Y. Brilioth 1931, s. 298 ff.; B. Sundkler 1968, s. 226.

<sup>26</sup> *Antikrigsorder* 13/4, 1/5 1917, *Nya Folkviljan* 24/2 1917, *Fredsfanan* 12/5 1917.

<sup>27</sup> N. Söderblom t. S. Söderblom 3/12 1918; N. Söderblom t. Anna Söderblom 29/9, 2/10 1919 (NSS. *Familjebrev*, UUB).

ground». Klart är att han själv i en bitter stund såg den unge mannens krigsäventyr som «ett ohjälpligt hinder för den sak jag under det korta livet skulle med min usla person främja. Överallt möter mig detta, enskildt och offentligt. Såsom jag skrev till en fransk präst: jag borde verkligen tåga.»<sup>28</sup>

I det förslag till ekumenisk konferens om brännande praktiska spørsmål kristet belysta: rättsliga, sedliga, ekonomiska och sociala, som Söderblom lade fram i Oud Wassenaer hette det: «Överensstämmelse i kyrkolära och kyrkoförfattning är icke nödvändig för gemensam kristen förkunnelse och gemensamt arbete för mänsklighetens mest trängande behov i denna tid.»<sup>29</sup> Som en maning kan denna sats läsas att inte låta «faith and order»-rörelsens högtflygande planer mot ett avlägset mål *blockera* det brådskande behovet av enhet i praktisk kristendom *nu*, tillika som en viktig programförklaring eftersom den förutsatte hos aktörerna den respekt för andras ideal som Söderblom efterlyste. Den inställningen dikterade hans eget förhållningssätt också i Sverige till samfund *utanför* den kyrka han företrädde och *inom* kyrkan till andra fromhetsriktningar än den han själv tillhörde.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> B. Sundkler 1968 s. 228; N. Söderblom t Anna Söderblom 20/4 1923 (NSS. *Familjebrev*, UUB).

<sup>29</sup> Förslag till ekumenisk konferens. Sthlm 1920 (N. Söderblom. *ES* 18, UUB); N. Söderblom: «The church and international goodwill» i: *The Christian union quarterly* 9(1920):4, s. 42.

<sup>30</sup> Visserligen fick man inte enligt Söderblom själv «uppställa de två såsom ett antingen — eller» men att också han såg en spänning råda mellan de båda rörelserna visar redan hans maning (SvD 19/8 1923); «It is a magnificent and lofty task to work for greater uniformity in creed and church government, as the Conference of faith and order seeks to do, but the unity must find expression now, among the various parts at present composing the whole» (se not 29:2); 1929 sammanfattade NS saken sålunda: «Mycket vore vunnet, om alla kunde ena sig åtminstone om denna ordning, *först* gemenskap för samarbete och för inbördes hjälp och fred i världen utan intrång på vårt heliga arv och vår övertygelse, *sedan* en organisk enhet, en enhet i mångfald, en verkligen återförenad kyrka.» (N. Söderblom: *Kyrkan och freden*. Sthlm 1930, s. 55; jfr Y. Brilioth 1931, s. 302.

Därför är ämnet för hans stora tal inför 1921 års prästmöte nog utvalt. Det handlar om frikyrkan i Sverige och dess förhållande till Svenska kyrkan. Föredraget hölls mot bakgrund av de ungas inom frikyrkligheten under efterkrigstiden upprepade angrepp på statskyrkan inte sällan — som ärkebiskopen uppfattade det — i ohelig allians med en aggressiv kulturradikalism. Men han har inte låtit sig provoceras utan hans tal andas respekt och försonlighet. Han tillstår tidigare «ovisshet» från kyrkans sida mot de fria samfunden men söker nu samdräkt och samverkan byggd på inbördes erkännande: «uppriktiga hjärtan bland de frireligiösa lika väl som hos kyrkans övertygade medlemmar vilja enheten». På vederhäftigt frikyrkligt håll motogs talet positivt medan andra — med än snävare vyer än den nationella kyrklighetens — vidhöll fortsatt avståndstagande från allt samröre med Svenska kyrkan.<sup>31</sup>

«Kärleken måste börja hemma. Samdräkt måste först äga rum mellan alla, som i samma land bekänna Kristi namn.» Orden riktade till tionde allmänna kyrkliga mötet 1920 är exempel på hur Söderblom dessa år söker öppningar till de fria samfunden.<sup>32</sup> Ett varmt erkännande, den gången till Frälsningsarmén, hade han givit redan 1917 i *Stridsropet*: «Frälsningsarmén har till sin ledande grundsats barmhärtigheten och tillämpar den på ett sätt som särskilt i de stora städerna med dess sociala och sedliga problem gjort dess arbete högt skattat.»<sup>33</sup> *Svensk kyrkotidning* kommenterade: «i sitt uttalande om Frälsningsarmén står ärkebiskop Söderblom säkerligen mycket ensam bland kyrkans prästerskap». Det var redaktören Erik Meurlings omdöme.<sup>34</sup> Men en präst i stiftet svarade i *Svenska Morgonbladet* att han under en 20-årig

<sup>31</sup> Några ord i anledning av kyrkostriden [december 1919] (NSS. *Manuskript*, UUB); N. Söderblom 1922; «Ärkebiskopens utsträckta hand», Ledare i *Svenska Morgonbladet* 17/6 1921; Referat i *Svensk kyrkotidning* 22/6 1921 av uttalanden av frikyrkliga predikantmöten.

<sup>32</sup> N. Söderblom: «Om kristenhetens enande» i: *Evangeliet och kyrkan. Föredrag vid tionde allmänna kyrkliga mötet i Stockholm 1920*. Sthlm 1920, s. 71.

<sup>33</sup> *Stridsropet* 24/3 1917.

<sup>34</sup> *Svensk kyrkotidning* 18/4 1917.



tjänstgöring «aldrig av någon ämbetsbroder hört ett enda ont ord om armén». Han instämde i sin förmans slutord i *Stridsropet*: «Envar som välsignar kärlekens makter i vårt samhälle måste önska denna verksamhet fortsatt framgång.»<sup>35</sup>

1918 motionerar i riksdagen den framstående missionsförbundaren Carl Boberg om lekmannatjänst i kyrkan, vilket renderar honom en inbjudan att predika i Klara kyrka i Stockholm. Söderbloms samtycke till initiativet gavs oförbehållsamt eftersom det låg helt i linje med hans egna intentioner. Då biskopsmötet året därpå hölls i Stockholm vid samma tid som Tredje svenska frikyrkomötet pågick i staden föreslog ärkebiskopen en broderlig hälsning till detta. En sådan författades också av J.A. Eklund, Hjalmar Danell och Söderblom själv. Men några biskopar ville inte vara med och därmed förföll saken.<sup>36</sup> Det grämde Söderblom mycket. Utan tvivel hade han händelsen i tankarna, då han i prästmötestalet 1921 yttrade: «Jag sörjer över varje försummat tillfälle att oförtydligt visa våra frikyrkliga bröder ett bevis på djup känsla för gemensamt ansvar och gemensam rikedom».<sup>37</sup> När Söderblom samma år i boken *Enig kristendom* redogjorde för Kyrkans fredssträvanden under och efter kriget och talade om alla de uppropp och vädjanden som gjorts för fred och försonlighet exemplifierade han med en appell hösten 1918 från Frikyrkliga samarbetskommittén i Sverige. 1920 hade han med välbehag citerat den brittiske baptistledaren John Howard Shakespeare, vilken sagt att tvisten mellan kyrkliga och frikyrkliga nu blivit «fadd, utsliten och gagnlös». Tre år senare gör han det överraskande

<sup>35</sup> *Svenska Morgonbladet* 2/5 1917.

<sup>36</sup> Kanske var den omedelbara förklaringen till detta motstånd att ett huvudämne på frikyrkomötet var «statskyrkans fall» (*Svenska Morgonbladet* 15/3 1919).

<sup>37</sup> *StT* 17/5 1919; Den föreslagna texten löd: «Med tanke på de lifsintressen, som i djupet förena alla Kristi lefvande bekännare inom skilda läger sänder Biskopsmötet Eder konferens sin hälsning under bön, att alla, som åkalla Kristi namn, trots mycken olikhet må inför tidens allvar med osjälvisk kärlek verka för främjandet af kristlig tro och kristligt lif i vårt folk.» (Biskopsmötets protokoll 14–15/3 1919. NSS. *Handlingar i särskilda ämnen*. Biskopsmötet, UUB); N. Söderblom 1922, s. 20.

att i en aftongudstjänst för deltagare i baptisternas världskonferens ta med dr Shakespeare inför högaltaret i Uppsala domkyrka.<sup>38</sup>

Ord och handlingar såsom de redovisade vittnade om Söderbloms fria, odogmatiska inställning till andliga strömningar i tiden. «Han var lyhörd för allt som var äkta i religionens värld» och ville à priori vara positiv även till det nya som kom. «Utsläcken inte anden» replikerade han skeptikerna till den tidiga Oxfordgrupprörelsens närgånget uppfordrande budskap.<sup>39</sup>

På analogt sätt bemötte han ritualismen inom Svenska kyrkan, som inte tilltalade honom personligen. «Jag är ett väckelsens barnbarn och strängt evangeliskt protestantiskt», skrev han, men erkände samtidigt att «en önskan om närmare kontakt med det heliga även kan ta sig uttryck i ritualism och sakramentalism». Man måste försöka förstå, menade han, sådana yttringar som var för den egna smaken främmande. Huvudsaken var att själarna på den väg som är för dem mest kongenial kunna finna Gud.<sup>40</sup>

Vad konstituerade hos honom mer än en generös natur denna unika vidsynthet så ofta missförstådd? Jag vet inte säkert men vill se ett samband däri att Nathan Söderblom i grunden var vetenskapsman, livet igenom sanningssökare med tillit till, ej rädsla för den obundna forskningen. Så tillbakavisade han i herdabrevet försöken att «rädda tron undan beröring med tankens lefvande värld» och utpekade tvärtom «en teologisk forskning med vetenskapens stränga kraf» som hörande till «kyrkans heliga uppgifter». Om i studiet av religionen «spänningen mellan tron och forskningen» vållade bekymmer, såg han lösningen blott vara «mera tro och mera forskning.»<sup>41</sup> För dess rätta bedrivande fordrade

<sup>38</sup> N. Söderblom: «Om kyrkans fredssträvande» i: *Enig kristendom*. Sthlm 1919, s. 149; *UNT* 23/7 1923; J. Byström t N. Söderblom 11/6, 6/8 1923 (NSS. *Brev*, UUB); se not 32.

<sup>39</sup> Erland Ehnmark i N. Söderblom: *Om religionsurkunden*. Lund 1954, s.7; muntligt meddelande från Anna Söderblom till författaren omkring 1950.

<sup>40</sup> N. Söderblom t B. Jonzon 11/1 1929 (*B. Jonzons samling*, UUB); jfr Anna Söderblom: «Nathan Söderbloms fader» i: *På livets trottoir*. 1. Lund 1949, s. 73, 85 ff.; B.I. Kilström: *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*. Delsbo 1990, s. 84, 280 f.

han hos utövaren dels «sinne för religionens verklighet» — grundat på *personlig* åskådning — dels vetenskaplig begåvning. Två slags vetenskap: en biblicistiskt vingklippt, «instängd av föresatta gränser», förment bäst motsvarande kyrkosamfundens behov och en annan, fri i sanningens tjänst var för honom som lutheran en otänkbar modell. Ty ingen utvärtes auktoritet får stänga vägen mellan människan och sanningen. Evangelisk kristendom *kan* inte avkorta sanningsskravet.<sup>42</sup> Härav fick och får alltjämt hans teologi av granskare med slappt språkbruk beteckningen liberal i nedsättande bemärkelse. Oinskränkt vetenskaplig prövning leder till ett riskfyllt ifrågasättande av grundvalarna för den kristna tron, fruktar man och beaktar inte hur säker Söderblom var om att i den värdering all religionshistorisk forskning slutligen utmynnar kristendomen skall visa sin överlägsenhet som troslära och hur kategoriskt han avvisar tanken på att denna stiger «en tum tillbaka från det anspråket att vara världens högsta andliga makt».<sup>43</sup>

Som religionsforskare klagade Söderblom att vissheten om Gud ej utgår från vetenskaplig bevisning utan från trons känsla. Det heter inte «Saliga äro de skarpsinnige», predikade han, utan saliga äro de renhjärtade ty de skola se Gud: «För att se och förstå något av Gud räcker ingen forskning till, utan därtill behövs ett rent och uppriktigt hjärta».<sup>44</sup> Han var stark i *sin* Gudstro även i de svåraste stunder — «Det enda

vissa är ändå Gud. Den enda tillflykten att ropa till Honom.»<sup>45</sup> — säker om *sin* hemvist i den inomkyrkliga väckelsens tradition men alldeles utan fundamentalistens skygglappar.

## Europa

De allmänna kyrkliga mötena var som historie-skrivningen visat på särskilt sätt Nathan Söderbloms fora.<sup>46</sup> Han använde dem för programtal i för kyrka och folk angelägna frågor i tiden. Han var hemma där i sin kyrka långt mer än i den andaktslösa sakristia — som han uttryckte det — ett lagstadgat kyrkomöte kunde vara.<sup>47</sup>

Hans stora tal — Tidens tecken — på det 12:e allmänkyrkliga mötet i Stockholm den 4 mars 1923 handlade i sin första del om Europa, «vårt splittrade, självförstörande, dömda, älskade Europa». Han visste att han med det ämnet gav sig in på politikens område men gjorde det med berätt mod, då han såg det som en samhällsplikt som kristen och kyrkoledare att försöka «se och återgiva tidens tecken i hela deras förfärande allvar och hot». Han målade en dystert bild av ett efterkrigseuropa fyllt av nöd och motsättningar. Och i den mörka tavlans mitt den franska ockupationen av Ruhr. Men, säger han, anklagelsen får inte stanna på ett särskilt folk. Ty de sista åren har han mitt i tröstlösheten haft en dröm att Frankrike, Tyskland och England, «dessa tre underbara medkämpar för Europas ära» skall nå samförstånd.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> N. Söderblom: *Herdabref till prästerskapet och församlingarna i Uppsala ärkestift*. Uppsala 1914, s. 81 f.; N. Söderblom: «Kyrkans frihetskrav» i: *Samtal om kyrkan*. Sthlm 1920, s. 68.

<sup>42</sup> N. Söderblom: *Om studiet av religionen*. Lund 1951, s. 77, 128. Klar över risken med rörelsen mot en friare uppfattning av Skriften med den högre ståndpunkten att låta en *andlig* auktoritet ersätta en *utvärtes* hävdade han dock att «intet ord behöver spillas på den självklara insikten, att ingen form av bokstavsträdsmå är förenlig med evangeliets ande» (N. Söderblom 1954, s. 17).

<sup>43</sup> Det fanns i Uppsala före andra världskriget såsom Arvid Runestam visat en liberal teolog — Emanuel Linderholm (A. Runestam: *Svensk kyrka och teologi idag*. Sthlm 1953, s. 8 f.); N. Söderblom: *Kristendomen och religionerna*. Sthlm 1912; N. Söderblom: *När stunderna växla och skrida*. Saml.1. Sthlm 1909, s. 67.

<sup>44</sup> J. Henningsson: «Gud söker människan. Nathan Söderbloms religionsteologi» i: *Vad skall vi tro om de andra? Religionsteologi idag*. Uppsala 1999, s. 35, 37 f.; Predikan i Klara kyrka Allhelgonadagen 2/11 1919 (NSS. *Manuskript*, UUB): N. Söderblom 1951, s. 104, 118, 135.

<sup>45</sup> N. Söderblom t Anna Söderblom 1/9 1930 (NSS. *Familjebrev*, UUB).

<sup>46</sup> H. Lenhammar: *Allmänna kyrkliga mötet 1908–1973*. Uppsala 1977.

<sup>47</sup> N. Söderblom t Anna Söderblom 2/11 1925 (NSS. *Familjebrev*, UUB).

<sup>48</sup> N. Söderblom: «Tidens tecken» i: *För tanke och tro*. Sthlm 1923 s. 6 ff.; «Det är icke litet sagt, om man påstår, att Nathan Söderblom denna afton hade ett av sina största ögonblick» (Gustaf Ankar i *StT* 5/3 1923).

Europatanken var sålunda inte ny 1923. Redan 1912, under trycket av kapprustningen hade han blickat framåt mot ett Europaförbund. Krigsutbrottet 1914 gjorde saken än angelägnare för honom: «Starkare än någonsin känna vi behovet av Europas förenade stater».<sup>49</sup> I nyårspredikan 1915 hoppades han att året skulle medföra inte bara fred mellan England, Tyskland, Frankrike utan även «att de tillsammans måtte stödja en gemensak sak». Ty ingenting, ansåg han, hade utsikt att starkare förena än «lidandets internationella brödraskap».<sup>50</sup>

I vilket förhållande stod han då själv till dessa Europas mäktigaste stater? De inblickar, som görs i det följande för att något belysa relationerna handlar mest om Frankrike och Tyskland, om England endast glimtvis. Ty ett harmoniskt förhållande behöver inte många ord. Till bilden hör att efter första världskriget besökte Söderblom Storbritannien och Tyskland flerfaldiga gånger men Frankrike bara en.

»Det finns knappast i detta land någon som känner varmare tacksamhet mot Frankrike och dess odling än jag», sade Söderblom 1923 och tillade: «Säkert är, att det icke i Sverige finns någon, vilkens hjärta klappar fortare vid ljudet av det skönaste av alla språk».<sup>51</sup> Kärleken till Frankrike föddes och hann växa sig stark under de sju åren i Paris. Men han såg — särdeles i början — inte okritiskt på fransmännen. Medvetet överdrivet är ogillandet i en öppen hjärtig hälsning till Lydia Wahlström blott några månader efter tillträdet i Paris: «Det är en av de största fröjder man har här i Frankrike att njuta af att man icke är som desse publikaner utan från Sverige.» Han skickar med två tidningar som skall visa «hvilket ouppfostradt, depraveradt pack» en del av nationalförsamlingens ledamöter och tidningsmännen är. «Allt är finare i Sverige. Allt är bättre, sundare, noblare, stilfullare hos oss», slutar han.<sup>52</sup> Men i allvarlig korrespondens är upprördheten inte spelad såsom i ett

<sup>49</sup> N. Söderblom: *Svenska kyrkans kropp och själ*. Sthlm 1916, s. 157.

<sup>50</sup> N. Söderblom: *När stunderna växla och skrida*. Saml. 3. Sthlm 1915, s. 152; N. Söderblom: *Neutral egenrättfärdighet*. Lund 1916, s. 2.

<sup>51</sup> N. Söderblom 1923, s. 18 f.

brev under Dreyfusaffärens år: «Aldrig har jag sett den franska chauvinismen och judehatet i så ömklig och retsam skepnad», skriver han och slutar ett annat brev i samma ämne: «Gud hjälpe detta arma land.»<sup>53</sup>

Extrema händelser ger starka reaktioner. Men i vardagens möten med och iakttagelser av det franska grundas en livslång sympati för den vanlige parisaren och parisiskan likaväl som beundran för den franska andan, kulturen och mer än allt annat språket. Ändå menar han att Paris inte längre har den andliga ledningen i Europa. Germanerna har tagit över den. «Vi germaner», skriver han 1895, «är tidens mest framskjutna släkte.»<sup>54</sup>

Upplevelsen som nordbor och tyskar delar av «germanernas friska, växande styrka» gör sig påmind då han med blandade känslor åser det ryska tsarbesöket i Paris 1896. Men «några politiska funderingar på pangermansk grund» vill han inte anställa «därför att i politiken så väl som eljest släkten stundom är värst». Även om han hyste verklig respekt för Tyskland och samma år skrev från Friedrich Naumanns socialtiska konferens i Erfurt: «Hvilket folk det ändå är, det tyska», visste han att tysk kunde han själv aldrig bli.<sup>55</sup>

Ty de nationalistiska övertoner hos tyskarna var honom «outhärdliga». Det gjorde honom «mörkrädd», skrev han under sin tyska tid, att se «hur nationalismen får förgrofvat allt»; en barnsjukdom kunde han tillägga som engelsmännen kommit över om de någonsin haft den. 1913, Söderbloms enda hela år i Leipzig, då det tyska kejsardömet stod på sin höjdpunkt, Wil-

<sup>52</sup> I brev från Anna Söderblom t Lydia Wahlström 25/7 1894 (Anna Söderblom. *Brev*, UUB).

<sup>53</sup> N. Söderblom t H. Palmgren 19/12 1897 (NSS. *Brev*, UUB); N. Söderblom t Anna Söderblom 19/8 1899 (NSS. *Familjebrev*, UUB); jfr B. Sundkler: «The Paris years and their role on Nathan Söderblom's ecumenical life-work» i: *Nathan Söderblom as a European*. Uppsala 1992.

<sup>54</sup> N. Söderblom t H. Palmgren 2/9 1895 (NSS. *Brev*, UUB); N. Söderblom t N.J. Göransson 11/1 1895 (N.J. *Göranssons samling*, UUB).

<sup>55</sup> N. Söderblom: «Efter tsardagarna i Paris» i: *Ord & bild* 5(1896), s. 469; N. Söderblom t Anna Söderblom 23/11 1896, 1/6 1909 (NSS. *Familjebrev*, UUB).

helm II jubilerade som regent och invigningen av det hiskeliga monumentet över trekejsarslaget vid Leipzig hundra år tidigare gjordes till en mäktig nationell manifestation blev särskilt påfrestande. «Mot den tyska nationalguden reagera vi våldsamt», anförtrorde han en vän. Men då han påtalar chauvinistiska excesser i tysk press för en chefredaktör i Leipzig tas detta mycket illa upp.<sup>56</sup>

Dagarna efter krigsutbrottet 1914 är Nathan Söderbloms brev från Leipzig fyllda av det storpolitiska dramat. Nu tar han intryck av lugnet, beslutsamheten, offerviljan hos tyskarna i den berömda «Geist vom August 1914», som några veckor präglade nationen för att redan i september upplösas i krigets grå vardagsstämning.

Som utnämnd svensk ärkebiskop skriver han den 3 augusti till ärkebiskopen av Canterbury uttryckande förhoppningen att England ej går med i kriget. Dagen därpå är detta ett faktum.<sup>57</sup> I sin tyska akademiska och kyrkliga omgivning ser Söderblom hur katastrofal krigsförklaringen uppfattas. Tyskland fullständigt isolerat. «Wir heben unsere Augen nach oben auf. Wohin sonst? Rings um sind nur Feinde.»<sup>58</sup> Så beskrev predikanten — professor Ludwig Ihmels — situationen i den sista gudstjänst Söderblom med familj bevistade i Leipzig. Han känner starkt med tyskarna dessa dagar. Efter avskedsföreläsningen som professor tillönskar han åhörarna «alles Gute im Leben» och att Gud måtte bevara Tyskland som fredens och den kristna kulturens värn.<sup>59</sup>

Åter i Sverige sänder han en hälsning till professor Adolf Deissmann i Berlin: «Der sittliche Heroismus der deutschen Nation stellt ein Neues in der Geschichte dar und macht es wertvoller, dass man Mensch ist.» Den ledande

tyska kulturtidskriften *Internationale Monatschrift* gjorde augusti- och septemberhäftena 1914 till temanummer om Tyskland i krig. En rad författare från landets vetenskapliga och kulturella elit medverkade. I sitt bidrag «Die deutsche Erweckung» återgav Deissmann söderblomcitaten utan namns nämnande men med tillägget att det meddelats honom av «dem ersten Geistlichen einer brüderlich-neutralen Nation in Blick auf unseren Krieg».<sup>60</sup>

Dessa inlevelsefulla ord från Sveriges ärkebiskop till en mottagare i ett krigförande land kom inte till pressens kännedom men väl hans brev till England och avskedshälsningen i Leipzig. Söderblom anklagas för olämpligt beteende med tanke på sitt ämbete och för att inte vara strikt neutral. Hans ord stred visserligen inte mot den välvilliga neutralitet den svenska regeringen intog mot Tyskland i krigets början men de överensstämde ej med den kritiska tidningens egna utrikespolitiska åsikter. Anklagelsen skulle upprepas 1915, då han i en predikan i Roslagskulla kyrka brännmärker nationalhatet och använder som exempel det ensidiga hatet mot Tyskland, som han tycker kretsar i Sverige visar. Han får mothugg i den ententevänliga pressen och av oppositionsledaren i riksdagen Karl Staaff, vilka menar dels att han är ute i ogjort ärende vad Tyskland beträffar, dels att han bort fördöma hatet också mot England, Frankrike och Ryssland.<sup>61</sup>

När han bemöter kritiken är kärnan i hans försvar denna: Man kan liksom jag anse Englands kultur och Frankrikes kultur som omistliga och åstunda deras oförsvagade utveckling och ändå icke gälla för Tysklands fiende och förbrytare mot neutraliteten. Men på vissa håll gäller det som bristande neutralitet att icke helt fördöma Tyskland.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> N. Söderblom t U. Quensel 7/6 1913, N. Söderblom t G. Ribbing 15/3 1913 (NSS. *Brev*, UUB); N. Söderblom t H. Hjärne 28/1 1914 (H. Hjärne 1 p, UUB); Leipzig 1813. Lpz 1953, s. 182.

<sup>57</sup> N. Karlström 194,7 s. 577 f., 247 ff.

<sup>58</sup> Muntligt meddelande från Anna Söderblom till författaren omkring 1950; Anna Söderblom: «Erinnerungen an Leipzig 1912–1914» i: *Nachrichten der Luther-Akademie in Sondershausen* Dezember 1940, s. 18.

<sup>59</sup> Anteckning 7/8 1914 i dagbok 1907–1931 (NSS. *Dag- och anteckningsböcker*, UUB).

<sup>60</sup> *Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 9(1914): 2. Kriegsheft, s. 117.

<sup>61</sup> T. Gihl: *Den svenska utrikespolitikens historia. 4 1914–1919*. Sthlm 1951, s. 49; N. Karlström 1947, s. 250. Pressdebatten om NS:s tal i Roslagskulla, exempel: AB 17/8, 22/8 1915, DN 26/8 1915, Soc.-D 18/8, 23/8, 25/8, 1/9 1915, SiT 22/8, 4/9 1915, KT 25/8 1915, TU 24/8 1915.

<sup>62</sup> S. Runestam: «Om Nathan Söderbloms manuskriptsamling» i: *Svensk missionstidskrift* 86(1998):1, s. 88 f.

Den tyska ockupationen av det neutrala Belgien fördömde han och föranstaltade om en kollekt i ärkestiftet för lindrandet av nöden i detta land.<sup>63</sup> I Paris hade han 1896 inte utan obehag bevittnat den ryske tsarens statsbesök och hur revolutionens stad i en republik, vars valspråk var frihet, jämlikhet, broderskap hälsat som «brudgum envåldsherren i ett land, där spirande tankar på broderskap helst sändas till Sibirien att förfrysas». I kriget är detta franska «boleri med moskoviten» honom än mer motbjudande. Det gör honom ont om landets «höga, fina andlighet». Ty Ryssland var fienden även för Sverige. Varje försvagnig av Tyskland var sålunda ett hot mot vårt land. Det var därför han under Leipzigåren vid besök i hemlandet höll inne med kritik av tyska svagheter — «hur lifligt», säger han, «man än måste reagera» — för att där inte skulle sättas likhetstecken mellan tyska förhållanden och «ryska uselheter».<sup>64</sup>

Efter kriget, då Nathan Söderblom i september 1919 reser genom Tyskland, meddelar han sin hustru: «Det svider i hjärtat. Man känner i luften den dova förtvivlan och ligkiltighet som finns i detta land. Och man ser här i Berlin bleka, förtärda anleten.» Han konstaterar att intet straffas så bittert och grymt som övermod hos en nation. Hur kunde det inte ha varit här, menade han, med litet mindre förhävelse och litet mer statskonst. Vid besök i Tyskland åren 1920 och 1921 talar han alltjämt om en dyster och mörk stämning, hur nationalism och revanschtankar ökar och om hur hjärtesåret det är detta «mer än man tänker isolerade folk».<sup>65</sup> Och läget skulle förvärras.

I januari 1923 ockuperade franska och belgiska trupper Ruhrområdet för att sätta press på tyskarna att uppfylla kraven i krigsskadeståndet och säkra Frankrikes östgräns. Ockupationen var

medvetet sträng. Brutalitet mot befolkningen förekom. Svensk opinion i allmänhet tog avstånd från intrånget. Statsminister Branting, francofil om någon, sade ifrån på ett otvetydigt sätt. Nathan Söderblom handlade snabbt. Han gav i samarbete främst med Gotfrid Billing ord åt upprördheten över övergreppen i Central-europa i en vädjan för folkförsoning och fred riktad till kristna i hela världen: «Vi döma ingen, ty människan ser endels. Men vi fördöma våldets metoder». Sveriges biskopar skrev under brevet, som tryckt på fyra språk förelåg färdigt 1 februari. Det väckte ett oerhört uppseende.<sup>66</sup> Texten hade inte underställts utrikesdepartementet utan ärkebiskopen valt att själv ta hela ansvaret.<sup>67</sup> En tysk forskare gör gällande att Söderblom handlade rätt och gav genom att hävda en fred byggd på sanning och rättvisa, inte hämnd nödvändig trovärdighet åt den ekumeniska rörelsen, att protesten från Sverige blev garantin för de tyska evangeliska kyrkornas medverkan i Stockholmsmötet 1925.<sup>68</sup>

I Tyskland mottogs biskoparnas skrivelse med stor tillfredsställelse. «Wir sind sehr, sehr dankbar» skrev en tysk kyrkoledare; i samma anda Preussens statsminister Otto Braun och rikskanslern själv Wilhelm Cuno.<sup>69</sup> Den akademiska världen lät tacksamheten mot Söderblom ta formen av kallelser till hedersdoktorat. Friedrich Wilhelm universitetet i Berlin var tidigast

<sup>63</sup> Manuskript till cirkuläret i NSS. *Manuskript*, UUB.

<sup>64</sup> N. Söderblom 1896, s. 470; N. Söderblom t H. Hallén 19/8 1914 (NSS. *Brev*, UUB); N. Söderblom t S.A. Fries 12/8 1914 (T 3 k 16, UUB); N. Söderblom t H. Hjärne 28/1 1914 (H. Hjärne 1 p, UUB).

<sup>65</sup> N. Söderblom t Anna Söderblom 28/9 1919, 6/5, 6/8, 18/8 1920, 19/9 1921 (NSS. *Familjebrev*, UUB); «Haag 1919» B 10:8 1919 (NSS. *Dag- och anteckningsböcker*, UUB).

<sup>66</sup> G. Billing t N. Söderblom 20/1, 25/1 1923 (N. Söderblom, *ES*, UUB); B. Sundkler 1968, s. 334.

<sup>67</sup> När NS i efterhand ber envoyén Ehrensvärd säga sin åsikt om biskopsbrevet blir svaret, att om tillfrågad i förväg han bestämt avrått från aktionen (N. Söderblom t A. Ehrensvärd odaterad kopia 1923, 14/3 1923 (kop.); A. Ehrensvärd t N. Söderblom 20/3 1923 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>68</sup> Biskopsbrevet mot Ruhrocksupationen och följderna därav har behandlats av Bengt Sundkler 1968, s. 333 ff. och av Wolfram Weisse: «Irenic mediator for unity — partisan advocate for truth» i: *Nathan Söderblom as a European*. Uppsala 1992. Till dessa hänvisas här generellt. Min framställning kompletterar med nya fakta och förtydligar på viktiga punkter de nämnda.

<sup>69</sup> R. Moeller t N. Söderblom 7/2 1923, O. Braun t N. Söderblom 17/2 1923, W. Cuno t N. Söderblom 7/2 1923 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

ute i juni 1923. Därpå följde under loppet av juli tre fakulteter vid universitetet i Greifswald: teologer, filosofer och medicinare. Juristerna hade önskat vara med. Men dekanus för året var romersk katolik och ville eller vågade inte.<sup>70</sup> Universitetet i Halle-Wittenberg gjorde honom till *Ehrenbürger*. Två år senare blev han hedersdoktor i Bonn, då universitetet firade Rhenlandets tusenårsjubileum.

I diplomens motiveringar läser man att det inte bara är vetenskapsmannen och kyrkoledaren som kallas att motta ärebetygelsen utan också den man som så många gånger visat att han var tyskarnas vän «Germanorum amicium strenuum». Och i dokumenten spårar man ett gemensamt skäl för utmärkelsen: biskopsbrevets fördomande av Ruhrockupationen.<sup>71</sup>

Märkligast är nog medicinska fakultetens i Greifswald skrivning. Där talas varken om religionshistorikern eller kyrkofursten Söderblom utan om «den grossen Seelenkundigen» som med säker blick tyder det mänskliga psykets sjukliga förvirring, som den under världskriget uppflammade fiendskapen mot tyskt vetande och tysk ande givit prov på. Fakulteten vill hedra en man som haft modet att kalla hungerblockaden mot Tyskland för precis vad den var «organiserter Mord». Man framhåller ärkebiskopens insatser efter kriget för att lindra tysk ungdoms materiella nöd och menar till sist att tack vare honom tyskarna fått tron åter på ett världssamvete.

Söderblom är inte tilltalad av denna ström av hederstecken. «Jag saknar fortfarande tysk akademisk utmärkelse», konstaterar han i augusti 1923. «Dessa äro moralisk politiska». Man kan förstå obehaget, då han i ett diplom läser motiveringen: «Verteidiger unserer gerechten Sache». Hur farligt detta var för hans trovärdighet i det kristna enhetsarbetet. «Föga nobelt» av tyskarna menade han, ett utslag av deras brist på smak.<sup>72</sup> Ironiskt nog blev han den 27 juni samma år på

vetenskapliga meriter kreerad till doctor of civil law, Oxforduniversitetets förnämsta hedersbevisning.

Opinionen i Frankrike såg annorlunda på den svenska inblandningen. Där levde vreden stark mot tyskarna för deras metodiska förstörelse av egendom under reträtten 1918 från Nordfrankrike och Belgien. Biskopsbrevet hade ställts till konseljpresidenten Poincaré och till ärkebiskopen av Paris. Båda svarade.<sup>73</sup> Kritiken avvisades och annat var inte att vänta men det skedde på ett värdigt sätt, tyckte Söderblom själv. Han blev så imponerad särskilt av Poincarés med «lysende fransk Klarhed og Veltalenhed affattade svar» att han offentligt berömde det. Han gjorde intet avkall på sin uppfattning i sak men uttryckte respekt för fransmännens patriotism. På motsvarande sätt hade han tidigare bemött gensägelse i pressen från professor Wilhelm Monod i Paris, vilket föranledde protester i tidningarna från håll, som tyckte att han nu gått för långt i välvilja mot Frankrike.<sup>74</sup>

Ett personligt exemplar av brevet hade Söderblom skickat till sin gamle vän Monod i hopp om förståelse hos denne för dess underliggande budskap om försoning och fred. Men Monod blev illa berörd och skrev inget personligt svar utan överlämnade brevet till presidenten för den protestantiska samarbetsorganisationen i Paris för åtgärd.

Federationens verkställande utskott tillbakavisade alla anklagelser. I Ruhr krävde man bara vad som tillkom Frankrike som en följd av Tysklands «aggression criminelle» 1914. Det är inte Frankrike som hindrar freden att få fotfäste utan Tyskland som under förklädnad fortsätter fientligheterna. Det var pinsamt att nu erinra sig hur alltför många kristna i neutrala länder avstått att under kriget fördöma centralmakternas illdåd. Man framhöll hur ohyggligt sårad man mot den bakgrunden nu var av samma kristna opinion. Vad tyskarna gjort sig skyldiga till är icke bara

<sup>70</sup> J. Paul: «Ögonblick fyllda av evighet» i *Hågkomster och livsintryck*. Saml. 14. Uppsala 1933, s. 130.

<sup>71</sup> Adresser och diplom. NSS. *Handlingar i särskilda ämnen*, UUB; E. von Dobschütz t N. Söderblom 12/6 1923 (NSS. *Brev*, UUB).

<sup>72</sup> N. Söderblom t Anna Söderblom 18/8 1923 (NSS. *Familjebrev*, UUB).

<sup>73</sup> R. Poincaré t N. Söderblom 15/2 1923, L. Dubois t. N. Söderblom 21/2 1923 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>74</sup> *Köbenhavn* 10/4 1923; SvD 9/2, 11/2, 14/2, 17/2, 21/2 1923; «j'ai été attaqué dans plus d'un journal ici pour avoir fait trop de concessions au point de vue français» ( NS t. red. för *Echo de Paris* 5/4 1923).

brott mot Belgien och Frankrike, mot mänskligheten utan mot Gud. De som inte sagt ifrån om Tyskland men moraliserar över fransk närvaro i Ruhr möter ingen förståelse i Frankrike.<sup>75</sup>

Nathan Söderblom prisar i sitt svar uppriktigheten i meningsutbytet kristna bröder emellan. Han påminner om sitt offentliga fördömande av invasionen av Belgien, av den tyska förstörelsen i Nordfrankrike men också om hur hungerblockaden dödat tyska barn. Biskopsbrevet har inte haft som mål att döma någon utan att mobilisera alla kristna i gemensam vilja och handlande. Han erkänner «la complexité diabolique» i det aktuella läget men betonar att ansvarsfulla människor med samvete och hjärta och särskilt de kristna måste fråga sig: är det nödvändigt att förvärpa skräcken och misären i vårt stackars härjade Europa och skapa än djupare bitterhet?

Jag vet, fortsätter han, att många kristna också i Frankrike omutligt trogna sitt lands bästa moraliska och religiösa traditioner betraktar de aktuella händelserna med lika stor ångest som han. Därom besitter han såväl offentliga som privata vittnesbörd. Sist hänvisas till ett tal han hållit inför ett stort kyrkligt möte i Sverige om hur mycket han hade Frankrike att tacka för om hur han beundrar och älskar den franska civilisationen, språket, glansen, smaken, precisionen och «l'énergie morale du genie français» och hur han hoppas att Frankrike, nu Europas herre, skall finna det rätta sättet att lösa upp den outhärdliga och farliga spänningen i dess mitt.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> E. Gruner t N. Söderblom Février 1923 [i brevet felaktigt 1924] (N. Söderblom. *ES*, UUB); Den framstående nationalekonomen, professor Charles Gide, en protestant som ej gillade federationens bemötande av biskopsbrevet konstaterade dock med beklagande att det fångade en nästan samstämmig opinion bland de franska protestanterna (C. Gide t N. Söderblom 7/3 1923. N. Söderblom. *ES*, UUB). Själv anmärkte han i sitt månadsblad *L'Emancipation* 15/3 1923 att Bibeln uppmanar till ånger av *egna* synder ej *andras*, en skillnad, fruktade han, mot det franska svaret, som inte komme att undgå de svenska biskoparna eftersom de var — «plus familiers que les Français avec l'Évangélie».

<sup>76</sup> N. Söderblom t E. Gruner 3/3 1923 (kopia) (N. Söderblom. *ES*, UUB).

Söderblom visste sålunda att det franska motståndet mot kritiken av Ruhrockupationen inte var kompakt. Allmänkyrkliga världsförbundets franska kommitté hade i brev den 23 februari till den protestantiska federationen anmält en avvikande uppfattning till dess svar på biskopsbrevet och tagit avstånd från Frankrikes agerande i Ruhr genom att hävda att problemet borde hänskjutas till Nationernas Förbund. Ärkebiskopen i egenskap av ordförande i världsansiansens svenska kommitté informerades om brevet. Säkerligen på hans initiativ återgavs det i *Stockholms-Tidningen* under rubriken: Andra toner från franska protestanter.<sup>77</sup>

Kanske var avslöjandet att fronten inte var obruten orsaken till att i federationens svar den 28 mars på Söderbloms brev tonen ytterligare skärpts. Man talar till och med om en «mentalité hostile» mot Franrike bakom biskopsbrevet. Ånyo förklaras att den pågående ockupationen av Ruhr är en direkt följd av det tyska attentatet 1914, att visst lidande hos befolkningen där ingenting är mot vad fransmän i tyskockuperade zoner fått utstå. Vår häpnad är stor, konstaterar skrivelsen över att Söderblom blott någon dag efter sitt brev med dess kärleksförklaring till Franrike offentligt talar illa om landet och hur smärtsamt det var att se av detta tal inför det allmänkyrkliga mötet i Stockholm hur Sveriges ärkebiskop låtit sig missledas av den tyska propagandan.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Den franska texten i N. Söderblom. *ES*, UUB; *StT* 9/3 1923; NS hade på förhand informerats om det huvudsakliga innehållet i kommitténs brev (J. Jézéquel t N. Söderblom 28/2 1923. N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>78</sup> E. Gruner t N. Söderblom 28/3 1923 (N. Söderblom. *ES*, UUB); En miss i den franska översättningen av biskopsbrevet, som inte ändrade någonting i sak men i Frankrike uppfattades som förolämpande utnyttjades maximalt i den franska polemiken mot Söderblom. Saken har behandlats av B. Sundkler: Nathan Söderblom, s. 334, och W. Weisse: *Irenic mediator for unity*, s. 30 f. Därtill kan läggas att NS:s rättelse med beklagande av det skedda i *Le Temps* 23/3 1923 dock godtogs fullt ut på så auktoritativt håll som den franska avdelningen av Allmänkyrkliga världsförbundet (E. Réveillaud t N. Söderblom 23/3 1923. N. Söderblom. *ES*, UUB). Översatt till svenska publicerades Réveillauds brev i *SvD* 4/4 1923.

Söderblom begriper inte i sitt svar hur hans varma hyllning till Frankrike i talet den 4 mars 1923 kan vändas till att ha varit ett våldsamt och stötande angrepp på landet. Han har inte dömt Frankrike — som andra gjort — tvärtom så långt möjligt försökt förstå den franska ståndpunkten. Biskopsbrevet var inte en protest utan en vädjan till människor av god vilja. Inför Er hårda dom, slutar han, står jag mållös.<sup>79</sup>

Men än engång visade det sig att federationen inte företrädde en samlad opinion. I april sade 200 franska protestanter: professorer, präster och lekmän ifrån att de inte gillade svaret i februari till Sveriges biskopar. «Skola vi fortsätta att rikta beskyllningar det ena folket mot det andra? Är icke det att upprepa de gamla misstagen? Kärleken har därvid allt att förlora, hatet allt att därvid vinna.» De kristna protestanternas plikt var att visa förbehållsamhet för att vara säkra på att kalla det goda gott och det onda ont.

Ingen tidning i Paris tog in protesten. *Evangelischer Pressedienst* i Berlin gav dess innehåll spridning. Söderblom fick ett exemplar från någon av undertecknarna.<sup>80</sup> «Jag har icke efter kriget läst något dokument från något land som så gripit mig genom sitt kristna och etiska budskap», skrev ärkebiskopen i ett följebrev då han distribuerade den franska texten till svensk press.<sup>81</sup> Sex stockholmstidningar införde utförliga referat. Även *Handelstidningen* och *Social-Demokraten* tryckte kortare sammandrag liksom några landsortstidningar bland dem tidningen *Upsala*. Men i *Upsala Nya Tidning* stod inte ett ord. Kopior skickade Söderblom också till pastor Bjurström i Paris för lämpligt bruk och till biskopen i Tammerfors, Jaakko Gummerus, för kännedom med hopp om att denne skulle ombesörja publicering i Finland.<sup>82</sup>

Följde då sprickan i den franska protestantiska muren konfessionella linjer? Var det fler lutheraner än reformerta som skrev under protesten? Frågan måste lämnas öppen, här blott konstateras, att något bör dessa nya signaler från Paris ha tröstat Söderblom, ty han tog mycket illa vid sig av de störda förbindelserna med Frankrike, led av de motsättningar som uppstått. «Hu, att vara så illa ute i Paris», skrev han till sin hustru. Där var han angripen också av pressen, som ömsom kallade honom tysk agent och hysterisk tyskvän och manipulerade texten i hans förklarande repliker.<sup>83</sup> Så frågan var: hur skulle han kunna återfå vänskap och förtroende hos vänner och ämbetsbröder inom den franska protestantismen, erövra Frankrike på nytt? Bengt

<sup>82</sup> AB, DN, StD, StT, SvD, Svenska Morgonbladet 26/4 1923, Soc.D 27/4 1923, GHT 26/4 1923, Sydsv.D 27/4 1923, ÖC, Norrköpings Tidningar, Göteborgs-Posten, Gefte Dagblad, Tidningen Upsala 26/4 1923; NS använde det odaterade följebrevet till pressen även till Gummerus med tillägg av några ord (J. Gummerus samling. UB, Hfors); UNT hade i ledare och kommentarer 2/2, 3/2, 4/2, 7/2 1923 kritiserat biskoparnas vädjan, funnit den obetänksam och olämplig i ett ömtåligt läge. Man gillade inte ockupationen av Ruhr men vädjan innehöll olyckliga formuleringar med tanke på fransk opinion, en kritik som tacksamt noterades av *Le Temps* 11/3 1923. Men argast var Axel Johansson över att biskoparna alls tagit till orda. De hade inte med svensk utrikespolitik att göra och borde «för framtiden inskränka sig till att sköta vad de böra sköta». Ideologiskt sett var det den dogmatiska liberalen som inte kunde tolerera en kyrka som tog sig ton och sade ifrån i samhällsfrågor (jfr S. Runestam: «Nathan Söderblom och försvarsfrågan 1913–1914» i *Kyrkohistorisk årskrift* 1998, s. 33 not 77); *Hufvudstadsbladet* i Helsingfors införde 2/5 1923 ett utförligt referat av de 200:s protest. En vecka tidigare hade en finsk sympatiadress till det tyska folket med över 70.000 namnunderskrifter överlämnats till Tysklands sändebud i Helsingfors, en massaktion som mycket glädde NS (*Hufvudstadsbladet* 25/4 1923, N. Söderblom t Anna Söderblom 25/4 1923 (NSS). *Familjebrev*, UUB).

<sup>83</sup> N. Söderblom t Anna Söderblom 7/4 1923 (NSS). *Familjebrev*, UUB); odat. brevkonc. till «Très honoré Monsieur le Rédacteur»; *L'Echo de Paris* 21/3 1923; «Je ne suis pas un germanophile hystérique» (N. Söderblom t Rédaction de *l'Echo de Paris* 5/4 1923 (konc.) N. Söderblom. ES 11, UUB); *Le Figaro* 6/5 1923.

<sup>79</sup> N. Söderblom t E. Gruner 2/4 1923 (kop.) (N. Söderblom. ES 11, UUB).

<sup>80</sup> De 200:s protest var odaterad och ställd till den protestantiska federationens verkställande kommitté. Exemplaret i N. Söderblom. ES har en anteckning med Henri Bachs handstil.

<sup>81</sup> B. Bjurström t N. Söderblom 20/6 1923 (N. Söderblom. ES, UUB); *Evangelischer Pressedienst* 9/5 1923; NS:s följebrev till «Hr Redaktör» är odaterat. Kopia i N. Söderblom. ES, UUB.



Sundkler har uppmärksammat problemet och gett exempel på Söderbloms energiska handlande i den situation som uppstått. Här kompletteras hans framställning med två dokument.<sup>84</sup>

Det första är en odaterad anteckning på franska under rubriken «Plaidoyer. A un ami français» i ett skrivhäfte använt 1923. Inte så att Söderblom i det tar tillbaka kritiken i biskopsbrevet. Tvärtom ser han med sorg risk för att franskt andligt inflytande i Sverige och i världen minskar på grund av det brutala våld landet utövat i Ruhr. Frankrike, konstaterar han, är idag den mäktigaste staten på kontinenten med världens starkaste armé. Vänskap kan hon därför reda sig utan allra helst från ett litet land som Sverige och en obetydlig person som han själv. Det är anledningen till försvarstalet. Med risk att betraktas som löjlig förklarar han sedan sin galna, föraktade, tillbakavisade kärlek till Frankrike, sin beundran för *le Genie Français*, sin uppskattning av det franska språket, *la plus belle de toutes les langues*. Han betonar att ingen starkare än han poängterat det franska inflytandet på den svenska kristenheten och att han som professor introducerat fransk teologi i undervisningen.

Men syftet med framställningen är också att förklara för en fransman den svenska opinionen under kriget — underförstått: att åtskilliga då hållit på Tyskland. Han citerar en engelsk politiker som före kriget sagt att varje fiende till Ryssland var vän till Sverige. Faran för Sverige, påstod han, hade gjort att svenska officerare, bland dem hans egen son, efter ryssarnas framgångsrika offensiv på ostfronten hösten 1916 gått i tysk krigstjänst. På samma gång är han angelägen om att framhålla sin egen offentliga kritik av otrevliga utslag av tysk nationalism och konkluderar: för Sverige hade vid krigsslutet en triumferande Kaiser varit farlig men aldrig ett segerrikt Frankrike.<sup>85</sup>

Denna plaidoyer synes inte i sin helhet ha offentliggjorts men argument ur den använde Söderblom i svar på franska tidningars kritik.

Ett avgörande i Söderbloms offensiv medförde högtidstalet 27 januari 1924 vid franska

reformerta kyrkans i Stockholm 200-årsjubileum: en hyllning till hugenotterna och deras ättlingars intellektuella storverk och sedliga energi. Då han som primas uttalar Svenska kyrkans deltagande i den franska systerkyrkans glädje och tacksamhet yttrar han de betydelsefulla orden att «aldrig någon kyrkans tjänare i Sverige stått i en större andlig tacksamhetsskuld till den franska protestantismen än jag». Han gör så en lysande exposé över de franska protestanternas trots sitt ringa antal stora insatser på så många områden för sitt land och för hela kristenheten.<sup>86</sup>

Talet gör intryck i Paris. Där hade föregående år svenske pastorn som exempel på hur många tänkte citerat presidenten i den franska evangelisk-lutherska kyrkan, greve de Pourtalès, som sagt att Frankrike hade bara *en* vän i Sverige nämligen franske ministern i Stockholm. Nu uppsöktes Bjurström redan första veckan i februari 1924 av *inspecteur ecclésiastique* i samma kyrka, Henri Bach, i det enda ärendet att lovorda Söderbloms högtidstal i Stockholm, försäkra att misstämning mot honom hos hans kyrkas präster inte längre fanns och att hälsa till Sveriges ärkebiskop att han var välkommen till Paris.<sup>87</sup>

Bengt Sundkler visar i sin bok att Söderblom som ett led i strategin att förbättra relationerna till Frankrike under året 1924 kallar tre professorer i Paris till Olaus Petriföreläsare i Uppsala. Man kan tillägga att dessa knappast accepterat inbjudan om inte franska protestanter själva funnit tiden vara inne att lägga kontroversen om de svenska biskoparnas vädjan bakom sig. Ockupationen av Ruhr upphörde i augusti 1925. Då pågick de förhandlingar, som resulterade i Rhenfördraget i Locarno i oktober, vilket garanterade status quo för Tysklands gränser till Belgien och Frankrike och temporärt innebar en reell avspänning i Europa, en skiljelinje mellan krigs- och fredsåren. Fransk utrikespolitik utpekades inte längre som ond i svensk press.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Vid franska reformerta kyrkans i Stockholm 200-årsjubileum 27 januari 1924 (NSS. *Manuskript*, UUB).

<sup>87</sup> B. Bjurström t N. Söderblom 20/6 1923, 6/2 1924 (N. Söderblom. *ES*, UUB).

<sup>88</sup> H. Tingsten: *Svensk utrikesdebatt mellan världskriget*. 2:a uppl. Sthlm 1954 s. 28, 52; B Sundkler 1968, s. 330.

<sup>84</sup> B. Sundkler 1968, s. 384.

<sup>85</sup> B 11:1 1923 (NSS. *Dag- och anteckningsböcker*, UUB).

Men först i december 1926 kommer Nathan Söderblom till Paris i första hand för att fira Svenska Sofiaförsamlingens 300-årsjubileum, visitera och installera kyrkoherden. Elva intensiva dagar tillbringar han och hans maka i den franska huvudstaden efter ett noga förberett program. Viktiga var mottagningen hos *Fédération protestante de France* och den stora middag svenske ministern ordnar för honom tillsammans med ledande protestantiska kyrkomän. Antagonisten från 1923 Edouard Gruner hälsar honom med värme inför ett framträdande i *Ora-toire de Louvre* de reformertas förnämsta kyrka, greve de Pourtalès är hjärtligt angelägen se honom gästa de franska lutheranerna och Wilhelm Monod tar emot i sitt hem. «Ett heligt besök», kallar Söderblom det inte bara för att Monod bodde på slutningen av Heliga Genovevas berg.<sup>89</sup>

Dagarna med framträdanden inför fulltaliga auditorier, festmåltider och visiter gjorde den efterlängtnade återkomsten till Paris till en befriande upplevelse för Nathan Söderblom. Angelägnast var att han fick återknyta nära förbindelser med de evangeliska kyrkorna i Frankrike som han satte och alltjämt skulle sätta så högt. Ännu hösten 1930 finner han anledning utbrista: «Nog är denna franska protestantism ett salt och ett ljus».<sup>90</sup>

<sup>89</sup> P. de Pourtalès t N. Söderblom 11/5 1926 (NSS. Brev, UUB); Pariserbesöket december 1926 (NSS. Manuskript, UUB).

<sup>90</sup> N. Söderblom t Anna Söderblom 6/9 1930 (NSS. Familjebrev, UUB).

### *Summary: Nathan Söderblom, Ecumenism and Europe*

The archbishop of the Church of Sweden, Nathan Söderblom, saw the needs of the European peoples suffering after the First World War as a challenge for the Christian church. The political systems alone could not heal the wounds of the devastated continent, its famine, poverty, political turmoil and military brutality. Remaining animosity between the nations was an obstacle for the rebuilding of a war-ridden society. For the churches no such animosity was acceptable, according to Söderblom, because churches and Christians were not enemies but friends, their friendship transcending borders. As peaceful units the churches ought to combine their efforts to heal the wounds of the society. Of many other ecumenical tasks this one was the most important. — The issue of guilt was primordial after the war, not only for states but also for churches, e.g. French Protestant churches. If the guilt issue threatened political negotiations, churches had to help to overcome that problem. A Christian fellowship was ready both to give and to forgive, according to the theology of peace of Söderblom. — Söderblom's ecumenical theories began to be practised at home in Sweden. He worked purposefully for better relations between the dominating state church and the growing free churches in Sweden. He met new, truly Christian movements with openness. Söderblom's remarkable open-minded attitude, it is suggested here, could be understood thanks to the fact that he essentially was a scholar, all his life wrestling with the truth and the arguments. — Before the First World War Söderblom had notified the international arms race, something that made him look forward to a future European unity. On November 27, 1914, a document «For peace and Christian fellowship» on his initiative was communicated from Uppsala, signed by Protestant churches in Europe and the USA. He never abandoned the hope of peace and ecumenism. As an intellectual European he had friends all over Europe. In England he felt at home with its manner and piety. He loved France, its culture and people, and, above all, the French language. He admired the German people, from which Sweden had learnt so much, but he could not tolerate the extreme nationalism in Germany in the years prior to the war. At the outbreak of the war, when Söderblom lived and worked in Leipzig, the German people had his sympathy, after all, when he saw how in their own eyes they felt totally isolated in Europe.

After the war, Söderblom together with his Swedish Lutheran colleagues, officially and strongly reacted against the French occupation of Ruhr in 1923. The occupation had no support from the League of Nations. He was looking for an international legal system, capable of solving inter-state problems. The opposition against the occupation made Söderblom popular in Germany, understandably, and — for a while — severely criticised in France, even among Protestant churches. His competent concern for justice and the truth gradually restored his good relations with French Protestantism, to a great extent due also to his personal, energetic efforts. The satisfactory outcome was sealed, ecumenically as well as politically, by a carefully planned and very successful visit to Paris in December 1926.

# LITTERATUR

Stephen B. Chapman: *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation (Forschungen zum Alten Testament 27)*. 356 sid. Tübingen, Mohr Siebeck 2000.

Har enbart *Torah* någonsin varit Israels «bibel»? Frågan om hur profeterna förhåller sig till lagen har i över hundra år oftast besvarats utifrån engelsmannen H E Ryles tes: *Torah* tog plats först som Israels heliga skrift, och bara senare vann profetböckerna en någorlunda jämförbar ställning, dock var de allttjämt underordnade lagen. Tredje steget skedde när Hagiograferna till slut blev erkänd som helig skrift.

Ryles tes om hur Israels kanon utvecklades blev standardteorin vid en tid då *Torah* ansågs ha tillkommit tidigast. Därmed troddes Moseböckerna haft mer tid på sig att nå en fast litterär form och religiös auktoritet. Trots att denna kronologiska rekonstruktion inte längre är övertygande, och trots teorins oförmåga att förklara profeternas relation till *Torah*, är Ryles modell fortfarande dominerande inom forskningen. Lagen var Israels heliga skrift, och profeterna är ett sekundärt och senare tillägg.

Chapmans bok (en reviderad doktorsavhandling från Yale University) har för avsikt att granska denna teori och samtidigt testa sin egen tes att Israels kanon alltid har utgått från två textsamlingar, som tillsammans uttrycker ett sanningsenligt vittnesbörd om Israels Gud. Argumentet har två huvuddelar.

Den första delen (kap. 1–2) granskar 1900-talets försvar av standardteorin. Chapman visar att det också alltid har funnits forskare som har argumenterat för en ursprungligen parallell relation mellan lagen och profeterna, där båda textsamlingar har haft samma auktoritet. Trots att dessa få forskare inte har lyckats vara övertygande menar Chapman att de var på rätt väg. Chapman argumenterar för att de kanoniska texterna håller mer hermeneutisk avsiktlighet än forskare har lagt märke till. Förståelsen av Gamla testamentets helhet — en teologi utifrån både lagen och profeterna — fanns förankrad i Israel innan texterna fick sin slutform, och denna tanke var avgörande för texternas slutgiltiga form. En reduktionistisk syn som förklarar kanonbildning som en kamp mellan tävlande politiska och religiösa maktgrupperingar är otillräcklig. I stället, framhäver Chapman, var den drivande motiveringen hos Gamla testamentets redaktörer att verka för ett fortsatt möte och engagemang med Gud.

Enligt denna bild är lagen och profeterna två delar i Israels «teologiska grammatik», där båda två utgör en dialektisk enhet, som möjliggjorde en utvärdering av nuets verklighet. Initiativet bakom kanons bil-

dande ligger här: att tvinga läsarna att sikta förbi de för tillfället rådande sanningarna. Lagen och profeterna bygger en «kör» som gör att läsaren kan höra andra röster än sin egen. Mängden av röster i Israels kanon är samtidigt begränsad; möjliga perspektiv är inte obegränsade. Israels kanon fungerar alltså som en rad möjliga vittnesbörd om Gud, som inbjuder till självvranssakan samt ständigt ny läsning av skriften. Ett bestämt antal skrifter med en fast litterär form ingår alltså *inte* i Chapmans förståelse av kanon.

Andra delen av Chapmans argument (kap 3-6) är en analys av allt tillgängligt material beträffande Gamla testamentets tillkomst. Han börjar med de avslutande verserna i lag- och profetextsamlingarna, 5 Mos. 34:10-12 och Mal. 4:4-6, och visar hur Gamla testamentets redaktörer har format textens slutversion. Långt ifrån att bygga en mur mellan *Torah* och profeterna, tjänar 5 Mos. 34:10-12 till att teologiskt binda ihop Mose verk med profeternas verk, så att läsaren förstår dem som två närbesläktade men olika skildringar av Guds enda frälsningsverk. Chapman ser dessutom starka skäl till att tro att de deuteronomistiska redaktörerna kände till något slags profetextsamling, och att *Torahs* slutversion utformades för att understryka och belysa auktoriteten av både lagen och profeterna. Israels teologiska utveckling visar alltså en medveten enhet: institution och karisma, teokrati och eskatologi hör ihop i Israels gemensamma vittnesbörd om Gud. Något liknande gäller Mal. 4:4-6, som Chapman menar var tänkt att vara en avslutning till hela tolvprofetboken och eventuellt till hela profetkorpusen. Även Mal. 4:4-6 betonar det ömsesidiga beroendet mellan lagen och profeterna.

Chapman fortsätter med en analys av profetiska drag hos 5. Mos. 31-34 och Josua och anser att dessa drag är tydligast i redaktionens senaste nivå, det vill säga i den nivån som är mest «kanonmedveten». Själva formuleringen «lagen och profeterna» var ett deuteronomistiskt uttryck för en «teologisk grammatik» där Israels två huvudtraditioner förenas. Chapman spårar «grammatiken» genom den deuteronomistiska historien och Jeremia, och han ser samma inställningen hos Sajarja, Krönikeböckerna, Esra-Nehemia och Daniel; alla avslöjar en förförståelse av «lagen och profeterna» som en tvåfaldig förexilisk auktoritet. Israels olydnad mot *båda* skriftsamlingarna står som orsak till exilen.

De bevis som standardteorin brukar använda sig av tas sedan upp och slutsatsen är att de egentligen ger stöd för Chapmans synpunkt att *Torahs* upphöjelse skedde först på 200-talet e.Kr. Innan dess hade lagen och profeterna en jämställd status som kompletterande vittnen om Israels Gud, en status som de gam-

maltestamentlige redaktørerne medvetet byggede in i själva kanon.

Chapman avslutar med en kort receptionskritisk översikt: Hur har Israels kanon tagits emot? Inte sällan kan en överbetoning på antingen lagen eller profeterna skönjas, med en motsvarande försummelse av körens andra huvudröst och en teologisk obalans (ur Gamla testamentets perspektiv) som följd. Lagen och profeterna utgör tillsammans en dialektisk helhet där båda var avsedda att vara jämnviktiga och kompletterande kapitel i en samlad berättelse om Israels Gud. I den svenska kontexten, där lag och evangelium-dialektiken har präglat mycket av det teologiska landskapet, väcker Chapmans bok övergripande frågor av intresse för kyrkan såväl som för akademien.

James Starr

Anders Runesson: *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study (Coniectanea Biblica, New Testament Series 3)*. 573 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001.

I løbet af de sidste få år er der publiceret den ene nye antologi og monografi efter den anden om de jødiske synagoger i antikken. Det er midt i denne rivende udvikling og levende debat, Anders Runessons (AR) doktorafhandling hører hjemme. ARs afhandling er et (alt for) digert værk på 573 sider om et højest umoderne emne: synagogens oprindelse. Og det er just denne afhandlings første fortjeneste, at dens forfatter vover at trodse et akademisk tabu, som i de sidste små 100 år har skræmt nye bibelforskere fra at stille spørgsmål om historisk oprindelse. Det er derfor befriende, at en ung svensk forsker gør sig fri af autoriteternes *anathêmata* og frejdigt giver sig i kast med det «forbudte». Uden mod til at træde op mod etableret akademisk smag, mode og magt, intet nybrud i forskningen!

ARs arbejde er bygget op i seks kapitler og en række tillæg: 1) en introduktion, som præsenterer afhandlingens problemer, formål, metoder, perspektiver, disposition og terminologi; 2) en grundig fremstilling af synagogeforskningens historie; 3) en udførlig præsentation på grundlag af alt tilgængeligt kildemateriale af synagoge-institutionen i Palæstina og diasporaen i det 1. århundrede e.v.t.; 4) afhandlingens kernestykke om synagogens oprindelse i Palæstina; 5) en vægtig parallel om den samme institutions oprindelse i diasporaen og 6) et afsluttende kapitel med en rekonstruktion af de afgørende stadier i synagogens udviklingshistorie. Dertil kommer en afdeling med kort, planer og fotografier, en utilfredsstillende kort note om forkortelser og oversættelser, en omfattende bibliografi, en liste over illustrationer,

registre over de anvendte skriftlige kilder samt et (alt for) kort sag- eller emneregister.

I introduktionen gør AR meget ud af sine teoretiske forudsætninger og metodologiske refleksioner, idet han især understreger vigtigheden af at definere, hvad man forstår ved en «synagoge» og andre centrale termer. Både her og andre steder fremhæver AR, at selve termen «synagoge» i kilderne i den undersøgte periode ikke anvendes med en klar og veldefineret betydning, men derimod er åben og tvetydig. I kap. 2 leverer AR den første udførlige og tilbunds gående beskrivelse og analyse af synagogeforskningens historie, hvilket i sig selv er en præstation af betydelig værdi.

I kap. 3 analyseres de skriftlige kilder og det arkæologiske materiale, der belyser «synagogen» såvel i Palæstina som i diasporaen. Herunder kortlægges den græske, latinske og hebraiske terminologi, som kilderne anvender, når de taler om «synagogen». Det konstateres, at kildematerialet både i Palæstina og i diasporaen vidner om, at der før år 70 e.v.t. eksisterede offentlige bygninger, som betegnes som «synagoger», og hvori flere forskellige offentlige aktiviteter fandt sted. AR betoner, at den berømte skildring af Jesus i synagogen i Nazareth i Luk 4,16–30 er i overensstemmelse med dette materiale.

Kap. 4 er afhandlingens længste og vigtigste. Her knytter AR til ved Lee Levines hypotese, at «synagogens» oprindelse skal findes i de offentlige aktiviteter, som fra gammel tid foregik i enhver bys rummelige portanlæg. Hertil knytter AR en omfattende undersøgelse tekster i Den Jødiske Bibel (GT), som vidner om «offentlig oplæsning» af «loven». AR forsøger at argumentere for, at samlingen af «loven» (Torahen, dvs. først Deuteronomium og senere hele Pentateuken) fandt sted i persisk tid og, vel at mærke, på perserkongens initiativ. Hvis nogen skulle spørge, hvor «synagogen» er blevet af i dette kapitel, kan AR svare, at det netop er i den af den persiske regering autoriserede offentlige oplæsning *i byporten* af de fem mosebøgers «lov», at vi finder oprindelsen til «synagogen», som altså her primært defineres som en offentlig forsamling, for hvilken Torahen oplæses. En anden tekst, som vidner om «synagogens» fremvækst i persisk tid, er 2 Krøn 17,7–9. En tredje «forløber» finder AR i Sir 51,23, hvor han tolker «lærdommens hus» bogstaveligt som en bygning. Den berømte Theodotos-indskrift og enkelte tekster hos Filon vidner om, at det græske ord *synagogê* blev anvendt om den institution, som havde oplæsningen af og undervisningen i Torahen som sit centrum. Samtidig antager AR, at denne oplæsning i hellenistisk tid ophørte med at være officiel og statsligt kontrolleret, og i stedet blev decentraliseret og «non-official», idet nu lokale forsamlinger («foreninger») havde overtaget ansvaret for

undervisningen. Som eksempler på sådanne forsamlinger nævner AR Qumran-samfundet og farisæerne. AR finder således «synagogens» oprindelse i Palæstina. Den har sit udgangspunkt i de officielle statslige oplæsninger af Loven for folket i persisk tid (ca. 450 f.v.t.), og den udvikler sig videre, da disse i hellenistisk tid udviklede sig til uofficielle «foreninger», som efterhånden fik sine egne bygninger. Omkring vor tidsregnings begyndelse var «synagoge» således et *diverse phenomenon*, idet ordet kunne betegne en offentlig landsbyforsamling, en bygning indrettet hertil, en «semi-offentlig» forsamling og bygninger eller pladser, som denne anvendte. Funktionen kommer således først, mens bygningen følger senere.

I kap. 5 undersøger AR «synagogens» udvikling i diasporaen. Han søger at påvise, at jødiske helligdomme uden for Judæa indtil hasmonæisk tid var «templer», hvor man foretog ofringer. I en ekskurs søger AR at påvise, at også det græske ord *proseuchê* refererer til sådanne templer. Indtil omkring 200–150 f.v.t. foregik der i disse templer ingen oplæsning af Torahen, men derefter førte jødiske immigranter fra Palæstina og Septuagintas tilblivelse til, at denne skik også trængte frem i diasporaen, specielt i Ægypten. Templerne her blev derefter bygget om og indrettet til Torah-læsning. I diasporaen dukkede samtidig frivillige foreninger op som Filons «terapeuter», og sådanne foreninger kunne betegnes som «synagoger» i betydningen «forsamlinger». I diasporaen foregik der således en generel udvikling fra «templer» til «*proseuchê*-synagoger».

Endelig tegner AR i kap. 6 et billede af «synagogens» udvikling i Palæstina og diasporaen. Mens udviklingen i diasporaen gik fra «templer» til «bedehuse», gik den i Palæstina fra offentlige, centrale forsamlinger, samlet om oplæsning af Torahen, til lokale og halvoffentlige forsamlings samlingssteder og — bygninger. De to udviklingsprocesser påvirkede hinanden, idet den offentlige oplæsning af Torahen, brede sig fra Palæstina til diasporaen, mens forsamlingsbygningerne måske brede sig fra diasporaen til Palæstina. Det betyder, at hovedkriteriet på en «synagoge» i hellenistisk-romersk tid var den offentlige oplæsning af og undervisning i Torahen. Samtidig var «foreningstanken» afgørende for «synagogens» udvikling, da det var sådanne jødiske «foreninger», som i diasporaen bar udviklingen af «synagogen» frem til den samme forenings Torah-oplæsningssted, mens «foreningerne» i Palæstina som bærere af «synagogen» stod ved siden af lokalforsamlingerne.

Det vigtigste resultat af ARs omfattende undersøgelse er, at «synagogen» i hellenistisk-romersk tid var en historisk, dvs. en foranderlig størrelse, som først fandt sin definitive form i det 3.–4. århundrede

e.v.t., da farisæisk inspirerede rabbinere erobrede magten over alle jødiske forsamlinger og «synagoger» og ensrettede dem, både ideologisk og liturgisk. Et andet vigtigt resultat er, at «synagogen» — også terminologisk — udviklede sig forskelligt i Palæstina og i diasporaerne. Dertil kommer, at «synagogen» var et tvetydigt fænomen, eftersom «den» både var en forsamling af mennesker og «rammen» derom, som efterhånden udviklede sig fra en plads til en bygning. AR fremhæver desuden, at selv om oplæsning af og undervisning i Torahen var konstituerende for «synagogen», så kan også andre aktiviteter i den samme forsamling betegnes som «synagogale», fx politiske forhandlinger, juridiske processer, indtagelse af måltider o.a. Endelig slår AR med rette fast, at «synagogen» som forsamling var en variant af den hellenistisk-romerske frie association eller forening og som sådan et karakteristisk hellenistisk-romersk fænomen.

Af disse og andre grunde finder jeg, at ARs velskrevne afhandling er et vægtigt bidrag til vor tids synagogeforskning, og at den sandsynligvis vil komme til at spille en rolle i den fortsatte videnskabelige diskussion. Skulle jeg kritisere noget hos AR, er det afhandlingens umådeholdne omfang (mange gentagelser), som til dels skyldes unødvendige ekskurser om fx ritualanalyse og persisk imperiepolitik. Desuden savner jeg udførlige analyser af flere af de centrale tekster i kildematerialet. Mens AR fx på udmærket vis gennemgår Luk 4,16–30 og Filons traktat *Flaccus* 48–49, savner jeg en samlet analyse af især *Vita*, hvor Josefus — vel at mærke *en passant* — giver en usædvanlig og interessant beskrivelse af, hvad der foregik i «bedehuset» (*prosuchê*) i Tiberias i år 66–67 e.v.t.

*Per Bilde*

Bengt Holmberg: *Människa och mer: Jesus i forskningens ljus*. 233 sid. Arcus, Lund 2001.

Holmbergs bok är ett välkommet svenskt bidrag till den historiska Jesusforskningen. Boken har tre huvuddelar: den första innehåller fyra socialantropologiskt färgade essäer; den andra diskuterar Jesu självförståelse; den tredje utvidgar en tidigare publicerad översikt av Jesusforskningens historia. I stort håller boken en populärvetenskaplig ton, men även forskare av facket finner mycket matnyttigt. Inte minst är det intressant att se vilka val H träffar, t.ex. i frågor om skattetryck och skuldsättning, Galileens judiska historia, eller identifikationen mellan fariséer och *haberim*. Tyvärr saknas ibland svar på *varför* H väljer en viss linje, vilket gör att lekmannen/kvinnan kan tro att H:s tolkningar är forskarkonsensus.

H vill kombinera en konkretion av Jesu historia med en beskrivning av Jesu självförståelse, men bokens tre delar sammanhänger ganska löst. Del ett utgör knappast underlag för den andra delens «halv-kristologi». Det är just i den första delen, när författaren ägnar sig åt sitt specialområde, som han bäst kommer till sin rätt. Med hjälp av sociologiska och antropologiska perspektiv vill H belysa Jesus som människa i sitt sammanhang. Här diskuteras familjens roll och medelhavsmiljöns heder- och skamkultur, Jesu ordfäkningar, och till sist måltidens betydelse. Även om frågor kan ställas till den populära generaliseringen av medelhavsmänniskan, så är detta bokens viktigaste del. Den visar på ett spännande sätt hur social- och kulturantropologiska perspektiv berikar och hjälper vår förståelse av antika texter.

Dessa perspektiv tillför dock inte automatiskt något nytt. Avsnittet om att läsa kroppsspråk i evangelierna mynnar ut i en traditionell tolkning av Lk 7, kapitlet om familjen får en traditionell vändning på slutet, och diskussionen om måltiden slutar i ett frälsningshistoriskt synsätt, med en traditionell syn på synd och omvändelse.

I det sista fallet beror detta delvis på brister i särskiljandet av historiska och litterära nivåer. Lukas frälsningshistoriska perspektiv uppfattas som Jesu eget. Detta exemplifierar den ibland okritiska användningen av evangeliestoff som blir tydlig t.ex. i användandet av johanneiskt material, i behandlingen av Lukas redaktionella scener och strukturer som historia, eller i undvikandet av frågan om det historiska källvärdet i Matteus polemik. H verkar göra en historisk, kronologisk läsning av lidandesförutsägelseerna och de i den litterära kontexten sammanhängande diskussionerna. Bristen på särskiljande av nivåer blir ytterst tydlig i beskrivningen av den sista måltiden, där resonemanget förutsätter en kronologisk ordningsföljd byggd på en harmonisering av Johannes och Lukas berättelser.

Liknande exempel går att finna också i del två, men jag vill hellre diskutera denna del utifrån en annan vinkel. Eftersom H menar att Jesu syn på sig själv är själva nyckeln till en vetenskaplig förståelse av honom som aktör i historien, så vill han med hjälp av historisk forskning understödja tesen att Jesus såg sig själv som *mer* än människa och gjorde övermänskliga (?) anspråk. Här ligger bokens svagaste punkt.

Del två blir en antydning till kristologi med historiska anspråk. Men de olika kapitlens slutsatser kommer ofta hastigt, underlaget för slutsatserna är inte alltid övertygande, och slutsatserna är ibland alltför förutsägbara. I kapitlet om Jesus och Döparen tolkas Johannes dop som ett alternativt soningsmedel som går förbi hela offersystemet. Detta ifrågasätts av

många forskare. Men tolkningen förbereder för H:s skildring av Jesu egen döparverksamhet som landar i Jesu syn på sin död som ett soningsoffer. Eftersom Jesus ser sig själv som mer än Johannes, och Johannes som den störste bland människor, så antyder H att Jesus i sina egna ögon var mer än människa.

I avsnittet «Vad visste Jesus om Gud?» anas en kunskapsyn som hänger samman med det närmast absoluta sanningsbegrepp som kommer fram i avslutningskapitlet. Mitt i resonemanget hävdar H plötsligt att «Jesus framställer sig som Guds slutgiltige uttolkare, den ende som står så nära Gud att han vet vad Gud verkligen tänker och vill» (s. 95). För att vara en trovärdig utsaga om den *historiske* Jesus fordras såväl problematisering som bättre underbyggnad. En utveckling om avvikandets sociologi är intressant, men hjälper föga som argument. Kapitlet avslutas abrupt med att Jesu «kunskap» om Gud görs helt och hållet beroende av uppståndelsen. «Om Jesus inte uppstod från de döda, då visste Kajafas mer än Jesus om Gud» (s. 99). Här måste jag erkänna att jag inte förstår logiken.

I det följande, mycket informativa avsnittet om Jesus och templet, redovisar H olika möjligheter att tolka Jesu tempelaktion. Men kapitlet avslutas med anspråk utan täckning i det föregående resonemanget. H stannar inte vid att tolka Jesu ord och handlingar mot templet som messianska anspråk, utan lägger till ett stycke om Jesus som djupast sett ett alternativ till templet. Jesus sägs ha gjort anspråk på att vara Guds närvaro inkarnerad, den som förmedlar förlåtelse till hela folket. De tidiga kristna kommer förvisso att tolka Jesu liv och gärning på detta och liknande sätt. Men för att påstå att den historiske Jesus såg så på sig själv behövs betydligt mer underbyggnad än H levererar. Om syftet är att visa hur historiska undersökningar kan stödja teologiska slutsatser, så saknas något i tankekedjan.

Liknande kritik kan riktas mot resterande kapitel i del två. Avsnittet om Jesu självförståelse och sonmedvetande avslutas med den «historiska slutsatsen» att Jesu messianska självförståelse «gick utöver mänskliga mått.» Den «spränger inomvärldsliga ramar och når upp i den gudomliga sfären» (s.130). Nästa kapitel hoppar från iakttagelsen att Jesus såg sin död som ställföreträdande, till att teckna en traditionell soningsteologi där döden ses som ett syndoffer, som man bara kan dra nytta av om man accepterar den så som Jesus själv sett den: ett soningsoffer som tar upp Israels fruktansvärda nej, läker folkets bortvändhet från Gud och förintar synden. Denna kristna tolkning sägs vara Jesu egen, men återigen är underbyggnaden svag.

När slutligen uppståndelsen som «historiskt faktum» diskuteras har frågan om Jesu självförståelse

lämnats därhän. H lägger stor vikt vid den tomma graven, men ignorerar att många betraktar denna tradition som sekundär. H:s definition av «historiskt faktum» är inte helt klagörande, men han «tror inte att en videokamera inne i graven skulle registrerat något annat än att kroppen plötsligt inte är där längre» (s. 158). Det är viktigt att Jesus med kropp och själ gått ut ur graven och att uppståndelsen var mer än vision och illusion. H hänvisar till 1 Kor. 15:17, men ett beaktande av Paulus diskussion om uppståndelsekroppens beskaffenhet (1 Kor. 15:35–50) skulle kanske varit till hjälp för att finna alternativ till polariseringen mellan uppståndelsen som hallucination, alternativt metafor, och som konkret, fysisk händelse.

I *Människa och mer* finns många exempel på exegetens funktion som både nydanande och traditionsbevarande. I de resultat som H kommer fram till överväger emellertid de traditionsbevarande dragen helt. Jag sticker inte under stol med att jag personligen föredrar mer av en kristologi «underifrån.» Inte så att en annan kristologi än H:s entydigt springer fram ur det redovisade materialet, men det är möjligt att se öppningar åt olika håll. En konservativ kristologi är en möjlighet, men som det nu är glappar det mellan det historiska underlaget och de ofta traditionella och tydligt definierade slutsatser som dras. Den historiskt arbetande exegetiken lämpar sig dåligt som stödvetenskap åt dogmatiken.

Däremot rekommenderas den första delens essäer som spännande aptitretare på det forskningsfält där sociologin och kulturantropologin möter bibelvetenskapen. Och den tredje delens översikt av Jesusforskningen borde ingå i kursplanerna för varje svensk teologisk utbildning.

Thomas Kazen

Stefan Klint: *Romanen och evangeliet. Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa. 272 sid. Norma Bokförlag, Skellefteå 2001.*

Stefan Klint disputerade i Uppsala i mars 2002 på en bibelreceptionshistorisk avhandling som mer än något tidigare verk för samman exegetik och litteraturvetenskap. På ett fruktbart och nyskapande sätt går den in i rådande situation inom bibelforskningen och driver ett flerdisciplinärt grepp med den tjusning och de problem det innebär.

Klint undersöker olika former av Jesusgestaltning i två romaner av Pär Lagerkvist. Han fokuserar relationen mellan den konstnärliga framställningen (de allmänna formerna, genrerna) och de bibliska texterna, samband som enligt Klint är mycket komplicerade: indirekta, tvetydiga, svårbestämbara. Det är alltså enligt författaren inte det religiösa innehållet i

texterna som studeras, inte heller författaren och hans religiös tro eller hans relation till kristendomen.

Avhandlingen har också ett vidare syfte: att belysa frågan om Bibelns receptionshistoria som en del av bibelforskningen. Särskilt de två första kapitlen och det sista kapitlet tar upp detta tema. Jag har i en recension i *Svensk Kyrkotidning* koncentrerat mig på denna del av avhandlingen för att här mest ägna mig åt den receptionskritiska analysen i kap. 3-7.

Klint börjar med att utforma en metod för sin analys, den genrehistoriska metoden. Genre definieras som «en samlande benämning för olika typer av formella, innehållsliga och funktionella relationer mellan texter, som historiskt betingade och föränderliga nätverk av litterära skriv- och läskonventioner.» Kärnan i metoden innebär att man inför en text formulerar och prövar olika genrehypoteser med utgångspunkt i olika typer av formella, innehållsliga och funktionella aspekter av texten. Syftet blir då inte att klassificera texter utan att på olika sätt relatera texter till varandra. «Vi har här sökt efter formella likheter och kontraster och efter möjliga historiska förbindelser och utvecklingslinjer, snarare än efter exakta och fixerade definitioner av genrer och textformer».

De två romananalyserna inleds med en presentation av Lagerkvists religiösa arv och hans religiösa gränssposition. Hans uppmärksammade konsteoretiska program från 1913 med exempel ges ett rätt stort plats och kapitlet avslutas med en teckning av tre former av Jesusbilder hos Lagerkvist och med en markering av livsresan som en grundstruktur i hans författarskap, människans pilgrimsvandring till gud, initierad av Jesu korsfästelse.

Den första romananalysen gäller *Det eviga leendet*, särskilt två sidor i denna kortroman från 1920 som tydligt påminner om Jesusgestalten. Analysen sker i tre steg: en analys av strategier i texten som bådär för olika läsreaktioner, en analys av avsnittets funktion i förhållande till romanen som helhet och till sist en analys av olika allmänna former, genrer, som kan ha påverkat Lagerkvists arbete. Undersökningen visar att texten har element som både bekräftar och motverkar den bibliska referensen. Gestaltningen av Jesus i romanen vill illustrera en av fyra grundhållningar till tillvaron, dvs. den konsekventa livsförnekelsen.

Textens övergripande genrekarakter får genom de fem genrehypoteser som prövas: Jesus som nederstigen till dödsriket (mest Nikodemusevangeliet), vidsomsrelaterad apokalyps, den sokratiske dialogen, samtal mellan döda och den s.k. menippén. «De olika genrehypoteserna sammantagna säger något om verkets övergripande karaktär».

Den andra romananalysen tar upp en längre text, *Barabbas* från 1950, och analyserar utförligt Lager-

kvists återbruk av olika bibliska litteraturformer i denna roman. Olika tolkningar av Barabbas i evangelierna presenteras liksom några romaner och dramer om Barabbas från det senaste århundradet. Barabbas har t.ex. tolkats som rövare, som mördare, som djävulen, som antikrist, som en syndare som omvänder sig och som en kristen martyr. En genomgång av element och strategier i texten visar att romanen kan läsas som historieroman eller som symbolisk berättelse, ja också som en kritisk samtidsroman. Sedan betraktas delar av romanen utifrån såna bibliska former som parabel, kultlegend, skolsamtal och underberättelse. Vissa drag i texten som bidrar till dess komplicerade bibliska karaktär blir tydligare. Till sist prövas tre övergripande genrehypoteser: romanen som ett evangelium, som ett paraevangelium och som en modern martyrlegend.

Med dessa analyser visar Klint att Lagerkvist på ett mångfaldigt och sinnrikt sätt använder arkaiska sakrala texter, dvs. bibeltexter, för att uttrycka djupa och allmängiltiga mänskliga erfarenheter. Den profana konsten an knyter till, övertar, utnyttjar, omvandlar och i vissa fall kanske rent av ersätter de sakrala texternas innehåll. Analysen bekräftar att sambanden mellan romanen och evangeliet är mycket komplicerade, undanglidande, tvetydiga och motsägande. Det finns en återkommande dubbelhet hos Lagerkvist där vissa element bygger upp en referens till den bibliska textvärlden medan andra eller kanske också samma element motsäger den. Genom en fokusering på den konstnärliga utformningen, på allmänna former och genrer, blir dessa drag i Lagerkvists text än tydligare.

Det är den genrehistoriska analysen som driver avhandlingen framåt. Samtidigt finns där mycket som jag har svårt att koppla samman med den genrehistoriska inriktningen, mer tematiska analyser som också de bidrar till att tolka de två romanerna: Jesusbildens förändring i Lagerkvists prosa som helhet, tre olika sätt att tolka slutscenen i *Barabbas*, överordnade tidsnivåer i denna roman osv. Klint har smittats av den expressionistiske Lagerkvist och den expressionistiske Jesusgestalten hos honom och på flera sätt skapat en «expressionistisk» avhandling. En berikande form men det är inte alltid så lätt att följa argumenteringen. När de många presentationerna av kapitlens innehåll sedan inte stämmer överens med rubriksättningen kan läsaren bli riktigt förvirrad. De olika delanalyserna har tydligen tillkommit vid olika tillfällen.

Detta märks mest i analysen av *Det eviga leendet* där de genrehistoriska övningarna ger ett magert resultat. Många goda iakttagelser i detta avsnitt kan man komma fram till utan genrehistorisk analys. Själv undrar jag om inte det mest strukturerande draget i denna kortroman, parallelliseringen av de tre

frälsargestalerna och de tre anklagelserna mot Gud leder till endast tre grundhållningar till tillvaron (och inte fyra som hos Klint) och att alla tre frälsargestalerna (eller åtminstone två) kan knytas till olika gestaltningar av Jesus, tydliga inte minst i konsten: *Christus Patiens/Mortuus* och *Christus Victor/Triumphans*. Brottningen med den första Jesustolkningen dominerar som bekant *Barabbas* men där finns också den återkommande, segrande Kristus, ett motiv som tycks lysa med sin frånvaro i Lagerkvistforskningen, även i Klints avhandling. Det tredje alternativet, att leva, att bara leva, presenteras mest av barn i kortromanen, kanske det också med en anknytning till Jesu ord om barnen och Guds rike. Gud bekänner sig till alla tre formerna av liv.

Klint inriktar sin «reception criticism» på den nya texten som ett uttryck för tillägnelse av äldre texter, inte på Bibeln och dess inflytande. Han har avgränsat sig till svensk skönlitteratur, 1900-talet, två prosatexter, Pär Lagerkvist och en formorienterad inriktning. Receptionshistoria är som han själv noterar mycket mer än det. Det finns många andra media, det finns både profana och sakrala receptioner och former däremellan, det finns en lång historia som sträcker sig över två årtusenden. Samtidigt som vi borrar djupt på ett ställe måste vi öva oss att se samman hela den receptionshistoriska processen. Klint har säkert rätt när han till sist säger att det kommer att «inom en snar framtid bli betydligt vanligare även på svenskt område» med en receptionsinriktad bibelforskning.

*Birger Olsson*

Stephan Borgehammar (red.): *Svenskt patristiskt bibliotek. Band 3. Ur kyrkofädernas brev. 333 sid. Artos, Skellefteå 2001.*

Utgivningen av texter i Svenskt Patristiskt Bibliotek med Samuel Rubenson som huvudredaktör är ett synligt resultat av en vital patristisk forskning. Band 1 dokumenterade gudstjänst och kyrkoliv i den tidiga kyrkan. Band 2 var ett värdefullt bidrag för att belysa de första århundradena utifrån temat martyrer och helgon. Nu har turen kommit till det tredje bandet, som innehåller ett urval brev.

Stephan Borgehammar, redaktör för volymen, inleder med en egen «pseudoepistel» till läsaren, där han bl.a. presenterar brevvets betydelse och sättet att skriva brev. Ett brev kan skapa en intim situation genom dess förtroliga karaktär. De antika brevskrivarna var medvetna om att brevet förmedlade närvaro. Brevet som dialog är ett brevsamtal, ett sätt att umgås själar emellan.

Martyrernas kyrka med Cyprianus i Nordafrika är representerad med tio brev. Som välkänd retor använ-



der Cyprianus en mästerlig stil i sina brev men utan klassiska citat eller allusioner. Bibelcitaten är desto fler.

Cyprianus brev ger exempel på de svårigheter en biskop ställdes inför under denna tid. Under några sommarmånader år 250 måste Cyprianus med kraft hävda biskoparnas auktoritet och ge anvisningar om hur kyrkotukt och botgöring skulle fungera under martyrtid.

Under rubriken «Fragment i vardagen» uppmärksammas tio papyrusbrev, som hittats i sophögar och övergivna hus söder om Kairo. Som privatbrev med ett enklare språk är de unika tidsdokument, som belyser människornas vardag, deras problem och relationer.

Desto större retorisk finess och stilistisk skicklighet kännetecknar valda företrädare för den kappadokiska brevkonsten, den dominerande delen i boken. Här återfinns sexton brev av Basileios av Caesarea (ca 330 äkta brev bevarade), tjugo brev av Gregorios av Nazianzos (ca 240 efterlämnade brev sammanlagt) och två brev av Gregorios av Nyssa (endast trettio brev bevarade). Intentionen har varit att återge breven i kronologisk ordning. Nästan hela korrespondensen mellan Basileios och Gregorios av Nazianzos är återgiven. Alla tre var djupt engagerade i striden mellan ortodoxa och arianer, vilket tydligt kommer fram i breven. De uppnådde också en hög social ställning som biskopar.

Övriga delar av bokens innehåll handlar om brev med anknytning till Jerusalem skrivna av Paulinus av Nola, Kyrillos av Jerusalem, Gregorios av Nyssa samt Paula och Eustochium. I en brevväxling om bibeln har den kände biskopen i Hippo Augustinus och bibelöversättaren Hieronymus fattat pennan. Speglingar av Europas gryning, slutligen, ger bl.a. exempel på brev av Gregorius den store.

Cyprianus brev aktualiserar botens betydelse. För den afrikanska traditionen var Cyprianus viktig, och man hänvisar senare ofta till honom i olika frågor. Ett exempel på detta är brev 18 som ger särskilda anvisningar för boten, upprepade i de afrikanska koncilerna under Augustinus tid. Den som drabbas av en livshotande sjukdom skall inte nekas försoning ens i biskopens frånvaro.

Basileios brev 2 till Gregorios (till formen närmast en traktat) är intressant som en tidig källa för hans syn på munklivet. Här möter vi en propaganda för ett uppbrott från världen. «Den som vill fullända sig i alla dygder bör ... rikta sina blickar mot de heligas liv.» En sådan uppmaning till efterföljelse förekommer också i biografier och predikningar. Föreskrifterna om det yttre uppträdandet, kläder, mat m.m. återfinns i bevarade klosterregler och hagiografiska skildringar. (Basileios senare brev 22 är ett grundläggande dokument för klosterlivet i öst.) Måttfullhet, en av de beskrivna s.k. kardinaldygderna, är viktigt både för en munk och en biskop.

Den dragning till munklivet som framkommer i breven visar på svårigheterna att förena munkens liv med prästens och biskopens. Gregorios av Nazianzos berättar i brev 8 för Basileios att han «tvingades till prästämbetets värdighet». Detta är ett vanligt uttryck (en s.k. *topos*) som förekommer i hagiografisk, biografisk litteratur.

Urvalet av brev har säkert vållat redaktören en del huvudbry. Har t.ex. inte brevväxlingen mellan Augustinus och Hieronymus fått ett onödigt stort utrymme? Samtidigt kan den uppfattas som en intressant inblick i bibliska tolkningsproblem och personliga relationer. Den belyser också svagheter och störningar i kommunikationen mellan sändare och mottagare. Några väl valda exempel hade kanske räckt för att kunna ge större utrymme för fler adressater med tanke på Augustinus många kontakter. Augustinus var ju en nyckelperson i försöken att vitalisera det katolska Nordafrika i kampen mot donatisterna.

Augustinus korrespondens, som uppgår till över 300 brev (han skrev själv 252), är en viktig källa för studiet av kyrkohistoria, läroutveckling och socialhistoria. För Nordafrika finns en omfattande prosopografisk dokumentation, vilket ofta gör det ganska lätt att få en bra bild av vilka de personer var som Augustinus brevväxlade med.

Sammanfattningsvis kan sägas: Borgehammars väl avvägda inledning kompletteras av kommentarer och noter till varje brev. De är värdefulla för läsaren. Källor och litteratur finns i en särskild förteckning liksom referenser till bibelställen.

Översättarna av breven (Per Beskow, Stephan Borgehammar, Bengt Ellenberger, Johan Heldt, Dieter Mitternacht, Maria Plaza, Stig Y. Rydberg, Cajsa Sjöberg och Gunhild Vidén) har genom sin kunskap om fornkyrkan och det språk brevskrivarna använder lyckats väl med att återge grundtexten på ett övertygande sätt. Det kan ibland vara ganska komplicerat att t.ex. översätta speciella termer. Känslan för brevets särskilda stil, ofta av ett mer högtidligt slag, kräver också särskilda avväganden.

Den tredje delen av Svenskt Patristiskt Bibliotek kommer säkert att bidra till att öka intresset för breven som en viktig källa. Alla som medverkat i denna volym är att lyckönska till ett gott arbete.

Siver Dagemark

Hans Ingvar Roth: *Den särskiljande politiken: En analys av debatten om positiv särbehandling i USA. 254 sid. Diss. Lunds universitet, Teologiska institutionen, Lund 2001.*

Rasdiskriminering har präglat det amerikanska samhället genom hela dess historia. Sedan mitten av 1960-talet har ansvariga politiker sökt en ny väg att komma tillrätt med detta samhällsproblem genom s.k. positiv särbehandling, «affirmative action», dvs. speciella förmåner till diskriminerade folkgrupper och särskilt «African Americans».

Hans Ingvar Roth har gjort de senaste decenniernas etikdiskussion om positiv särbehandling till föremål för analys i den doktorsavhandling som han försvarade den 30 november 2001 vid Lunds universitet. En viktig uppgift i avhandlingen är att begreppsbestämma och karakterisera den amerikanska särbehandlingspolitiken. Men Hans Ingvar Roth är inte bara ute efter att förtydliga och förklara; han vill också ställa frågor om konsistensen och rimligheten hos olika teser och argument (s. 14). Roth har ambitionen att på grundval av sin analys formulera normativa ställningstaganden.

Efter en inledning i kapitel 1 formuleras i kapitel 2 de grundläggande begreppen. Vad är positiv särbehandling? Vad finns det för olika former av positiv särbehandling? Dessa frågor besvaras mot bakgrund en beskrivning av den diskrimineringsproblematik som särbehandlingspolitiken vill avhjälpa. Fokus ligger på diskrimineringen av den svarta befolkningen — och då särskilt på arbetsmarknaden och till högre utbildning.

I de påföljande kapitlen tillämpas sedan dessa distinktioner och begreppsbestämningar. Kapitel 3 sammanfattar historien om särbehandlingspolitiken i USA och dess bakgrund i den diskriminering som den svarta befolkningen har utsatts för. I kapitel 4 genomförs sedan en fördjudad etisk analys. Författaren karakteriserar den positiva särbehandlingspolitiken som en utjämningspolitik. Det fjortonde författningstillägget bestäms som den gemensam utgångspunkten för de rättsliga och etiska diskussionerna (s. 150). Några av de centrala huvudargumenten för och emot positiv särbehandling presenteras och analyseras. Flertalet argument är enligt författaren av rättvisekaraktär. Och i kapitel 5 försöker författaren att tydliggöra mer grundläggande värdekonflikter och — inte minst — värdegemenskaperna mellan de som förespråkar positiv särbehandling och de som är motståndare till den. En sådan värdegemenskap kan enligt Roth urskiljas i människosynen, men också kring en etisk princip, nämligen principen om dubbel effekt.

Med tanke på det begränsade utrymmet ska jag koncentrera mig på två frågor i Hans Ingvar Roths avhandling. Den första gäller begreppet positiv särbehandling och den andra den värdegemenskap som man enligt Roth trots allt kan urskilja mellan de som är för positiv särbehandling och de som är mot.

Distinktionen mellan positiv och negativ särbehandling är central i avhandlingen. Grovt uttryckt är positiv särbehandling detsamma som särskilda förmåner till vissa personer i egenskap av att de är medlemmar av en diskriminerad samhällsgrupp. Men vad är negativ särbehandling och hur är relationen mellan detta begrepp och begreppet diskriminering? Så vitt jag förstår är diskriminering en negativ särbehandling, som är moraliskt orätt. Mothåll från en lärare — eller en recensent — är t.ex. en negativ särbehandling som är moraliskt oriktig. Det finns också negativ särbehandling som är moraliskt riktig, t.ex. att bestraffas om man begått ett visst brott.

Det intressant i detta sammanhang är nu frågan om vad det är som gör att en positiv eller särbehandling moraliskt klandervärd respektive berömvärd? På s. 27 skriver Hans Ingvar Roth att det sammanhänger med motivet eller grunden. Detta är enligt min mening ett alldeles för begränsat perspektiv. Det som gör en positiv eller negativ särbehandling moraliskt klandervärd eller berömvärd kan också sammanhånga med konsekvenserna av behandlingen. Mothåll från läraren är en felaktig moralisk handling — eller handlingsmönster — bl.a. därför att det leder till att eleven får sämre betyg, blir mobbad av sina kamrater e.d. Det förefaller konstigt att inte räkna med konsekvenserna när det gäller en moralisk bedömning av en särbehandlingspolitik (positiv eller negativ).

Enligt min mening är det däremot riktigt att räkna med motivet eller grunden som moraliska kriterier *vid sidan av* konsekvenserna. Men om man som Hans Ingvar Roth vill räkna motivet/grunden som avgörande, blir man överraskad av att detta kriterium inte finns med i Roths definition av en positiv särbehandlingspolitik (s. 42). Där talas det inte om något motiv, dvs. där talas det inte om det som är det moraliskt avgörande enligt det som sägs på s. 27! Med tanke på att Roths primära syfte är den etiska argumentationen kring positiv särbehandling (s. 14), skulle man ha väntat sig att en sådan variabel funnits med den aktuella definitionen. Denna invändning är särskilt befogad med tanke på att motiv/grund/syfte finns med som en sjätte variabel i Roths uppsats om positiv särbehandling i *Invandrarskap och medborgarskap* (SOU 1999:8, s. 92). Men i avhandlingen är denna variabel borttagen. Varför?

Syftet med avhandlingens avslutande kapitel (kapitel 5: Värdegemenskap i den positiva särbehandlingsdebatten) är att frilägga en slags mer eller mindre tydlig värdegemenskap som finns mellan förespråkare för och motståndare till positiv särbehandling. Om man kan urskilja en sådan värdegemenskap, så skulle motsättningarna i debatten kunna överbyggas — om man nu räknar bort de mer enögdä ytterligheterna i diskussionen.

Två sådana möjliga värdegemenskaper av särskild betydelse identifieras på s. 226–228 respektive s. 228–235. På s. 226–228 handlar det om en viss syn på människan som ett aktivt och ansvarstagande subjekt och inte uteslutande en produkt av sin miljö. Huvudfrågan skulle kunna formuleras på följande sätt: kan människan av egen kraft frigöra sig från undertryckande samhällsstrukturer eller inte. Om man svarar ja på denna fråga, har man en aktiv, personalistisk människosyn. Om man svarar nej har man en passiv, reduktionistisk. Författaren menar nu att man kan finna en aktiv människosyn både bland särbehandlingsförespråkare och bland särbehandlingsmotståndare. När det gäller motståndarna kan jag instämma. De förefaller ha en stark tro — för att inte säga övertro — på människans förmåga (och nu talar vi inte bara om maskrosbarn, utan om människor i allmänhet) att trots alla odds övervinna hinder och realisera ett gott liv under motstånd och diskriminering. Men hur är det med förespråkarna? Har de verkligen samma människosyn? Anser inte de att människor har förutsättningar till ansvar och kreativitet, men att de måste stödjas och uppmuntras genom olika typer av samhällsätgärder. Jag kan inte riktigt se att människosynen är densamma bland förespråkarna för positiv särbehandling, som den är bland motståndarna. De svarar i själva verket på olika sätt när det gäller frågan om vad som är den viktigaste strategin när det gäller att förbättra människans situation. Förespråkarna vill betonas en förändring av samhällsstrukturen och introducera positiva särbehandlingsprogram. Motståndarna vill tro på individen och att hon så småningom kommer att förändra samhället och dess attityder.

Mitt helhetsintryck av avhandlingen är mycket gott. På det stora hela — och i de allra flesta detaljer — anser jag att författaren genomfört en gedigen och kunnig analys. Han uppnår sitt syfte att förtydliga olika argumentationslinjer i debatten. Det är min förhoppning att avhandlingen efter en viss ytterligare bearbetning kan översättas till engelska och att den — enligt författarens förhoppning — kan bidra till att minska polariseringen mellan olika ståndpunkter i den eldfångda diskussionen om positiv särbehandling.

Carl Reinhold Bråkenhielm

Göran Larsson: *Virtuell religion. Globalisering och Internet. 139 sid samt webbsida. Studentlitteratur, Lund 2002.*

«Världen har blivit en plats» är en fras som religionssociologen Roland Robertson myntade 1991. Globaliseringen har förändrat kultur och tanke sätt inte bara i vår del av världen, men också fortsättningsvis spelar

det lokala och specifika en viktig roll för människors sätt att skapa mening. I relation till de globala och de lokala sammanhangen blir det intressant att förstå företeelsen religion på Internet. *Virtuell religion*, av religionsvetaren Göran Larsson, Göteborgs universitet, kopplar just detta grepp.

Boken är avsedd att fungera som lärobok och introduktion till ämnet religion på Internet inom grundläggande universitetskurser i religionsvetenskapliga ämnen, medie- och kommunikationsvetenskap och andra samhällsvetenskapliga ämnen. Den bör även fungera väl inom gymnasieskolan. För att belysa och diskutera de nya möjligheter och problem som globaliseringen och den nya informationsteknologin innebär går Larsson först igenom vad termerna innebär, och på vilket sätt informationsteknologin innebär något nytt avseende information och kommunikation. Han lyfter där fram faktorer som auktoritetsförskjutning, anonymitet (vilket möjliggör hjälp med «känsliga frågor») samt alternativ information. Fyra områden belyses: *Guds vrede på nätet* för det första, behandlar de «mer eller mindre fundamentalistiska grupper» som betraktar globaliseringen som ett problem och som använder Internet för att sprida sina idéer. Det nya mediet har egentligen bara inneburit att samma argument nu återfinns i ny form. Skillnaden är att argumenten nu kan nå flera. *Globalisering, Internet och nyandlighet*, för det andra, tar upp nyandliga reaktioner på globaliseringen och nya religiösa rörelser på nätet. Internet innebär nya möjligheter för personer med alternativa åskådningar att finna likasinnade. För det tredje belyses *Det humana nätet* där Larsson diskuterar i vilken utsträckning de många humanitära organisationer, inriktade på solidaritet och överlevnad med hjälp av nätet kunnat bidra till en ökad demokratisering såväl lokalt som globalt. För det fjärde behandlar författaren också *Attacker på nätet*, där sociala, politiska och religiösa rörelser som är kritiska till globaliseringens baksidor analyseras.

Larsson analyserar religion på nätet ur ett utbudsperspektiv vilket lämnar användarnas bruk och tolkning av informationen i bakgrunden. Undersökningen fokuserar vilka olika förhållningssätt till religion och globalisering som kan observeras på nätet. Hur bemöter så kallade religiösa hemsidor den ökade valmöjligheten gällande att forma sin religiösa, ideologiska och kulturella identitet som nätet erbjuder? Boken behandlar också hur den religionsintresserade bör förhålla sig till information som sprids via hemsidor och Internet. Ett väl avvägt kapitel om källkritik ägnas åt detta, liksom en introduktion till grunderna kring vad Internet är.

Virtuell religion innehåller många intressanta exempel för att åskådliggöra de ovan nämnda fyra grupperna. Dessa diskuteras i ljuset av ledande teore-

tiker och aktuell forskning inom sociologi, medie- och kommunikationsvetenskap och religionsvetenskap. Manuel Castells, Peter Beyer, Peter L. Berger, Zygmunt Bauman och Roland Robertson är några av de mest centrala som skrivit om religionens förändrade position och funktionssätt i ett globaliserat nätverkssamhälle. Även Rodney Stark & Laurence Iannaccones teori om att ett ökat utbud av religion skulle leda till ökad religiös aktivitet tas in i analysen. De mest användbara pionjärbetena inom det nyetablerade forskningsområdet kring Internet finns också använda här, som Shelley Correll, Lorne Dawson och Stephen O'Leary, liksom Alf Linderman och Mia Lövheim.

Till bokens stora förtjänster hör dess goda koppling till den forskning som redan finns på området. Här vill jag lyfta fram användningen av Castells och Lindermans teorier kring den auktoritetsförskjutning som religionen i nätverks- och informationsåldern innebär, liksom utbudsteorins bidrag. Om den pga. Internet ökade religiösa pluralismen innebär ökad relativisering och fortsatt sekularisering eller om istället religiös vitalitet blir följd, då allt fler bättre kan hitta något som passar dem, är en fråga som Larsson får med i sin diskussion. Bra, eftersom det är en ännu obesvarad, högaktuell och inte helt okontroversiell fråga inom religionssociologin. Till bokens förtjänster hör också aktuella exempel, oftast väl valda. Dessa finns även som länksamling på bokens egen hemsida hos förlaget. Den fungerar utmärkt som illustration och är ett klart plus, även om länkarna borde kompletteras med kommentarer. Larsson greppar sammanfattningsvis ett stort område med många dimensioner vilket är av stort värde i ett dylikt pionjärbete.

Däremot finns brister i dispositionen av materialet; vari består egentligen distinktionen mellan t ex det fjärde kapitlets två sista delavsnitt? Larssons skriftspråk löper lätt och ledigt, men ibland går det lite för fort och en del tankegångar är inte alltid glasklart kommunicerade. Larsson är politiskt medveten vilket färgar hans text, dock inte på ett störande sätt. Däremot störde det att emellanåt lämnas in tvivelsmål om de refererade författarnas konststillhörighet. Det trodde jag vi hade lämnat bakom oss. En del irriterande feltryck i referenserna skämmer också, några saknas till och med helt eller står på fel sida. Eftersom boken är just en introduktionsbok, vill ju läsaren kunna följa med? Larsson ansluter till datatermgruppens terminologi och återger denna, men det är synd att han stannar vid den även när den är oklar. Exempelvis gäller detta definitionen av diskussionsgrupper.

En introduktion till detta nya och växande studieområde har saknats. Den teoretiska förankringen, kopplingen till de studier som finns inom området och intressanta exempel gör att boken är välkommen och

läsvärd. Med risk för överord kan den bli oundgänglig på grundläggande kurser i religionsvetenskap, vid gymnasieskolans religionsinstitution och inom lärarutbildningen.

Anders Sjöborg

Ola Sigurdson: *Den goda skolan. Om etik, läroplaner och skolans värdegrund*. 182 sid. Studentlitteratur, Lund 2002.

Ola Sigurdson har ett dubbelt syfte med sin nyutkomna bok *Den goda skolan*. Det ena är att ge en introduktion till de moralfilosofiska traditionerna liberalism, kommunitarism och postmodernism. Det andra är att utifrån dessa traditioner diskutera formuleringarna om etik i läroplanerna Lpo 94, Lpf 94 och Lpfö 98. Detta är en intressant och relevant kombination.

Till liberalism hör teorierna utilitarism och deontologi och namn som Lawrence Kohlberg och Jürgen Habermas, och längre tillbaka Immanuel Kant. Till kommunitarism hör teleologisk teori, som går tillbaka på Aristoteles, med moderna anhängare i Charles Taylor och Alasdair MacIntyre. Postmodernismen, med rötter hos Friedrich Nietzsche, låter Sigurdson representeras av Michel Foucault och teserna om subjektets död, historiens död och metafysikens död.

Efter genomgången av moralfilosofin pekar Sigurdson ut problematiska formuleringar i läroplanerna: skolan ska förmedla värden «i överensstämmelse med den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism», och skolan ska «överföra och utveckla ett kulturarv» samt «motverka traditionella könsmonster».

Problemet är att man använt ord och formuleringar som «kristen tradition», «västerländsk humanism», «kulturarv», «traditionella könsmonster» och även «värdegrund» på ett otydligt sätt i läroplanerna.

Sigurdson sätter fingret på de känsliga punkterna. Framställningen präglas av exakthet, tydlighet, stringens — dock inte i form av felfinnet utan en vilja att både problematisera och se de fördelar, ambitioner och visioner som faktiskt finns i läroplanerna. Dock visas ingen rädsla att sticka till där så behövs. Man kan rentav tala om en sorts «Lpo-akupunktur» där de små nålsticken till slut kan läka läroplanens ledbrutna lekamen. För det är vad som sker i slutet av Sigurdsons bok. Efter diagnos och vivisektion på läroplanens corpus går Sigurdson inte över till obduktion utan börjar i stället ett läkningsarbete: här finns något som vi ska vårda, pyssla med och vara rädda om!

En av Sigurdsons slutsatser blir att «Det kan ligga i den svenska demokratins intresse att inse att dess värdegrund låter sig gestaltas på *ett antal olika sätt*»

(min kurs.); även andra religioner och perspektiv än «kristen tradition» och «västerländsk humanism» har viktiga bidrag att ge i dagens skola, och skolans uppdrag måste vara fostran till demokrati i ett samhälle där olika traditioner (och skolor) tillåts samexistera i dialogisk öppenhet.

En annan slutsats blir att betona vikten av att «eleverna fostras till en *kritisk* solidaritet med samhället», dvs en inlärd, *gynnsam frihet* där *ansvar* ingår; ett positivt mellanting mellan rent godtycke kring «individens frihet och integritet» och anstaltsmässigt formande av «lydiga undersåtar i det moderna samhället».

Positivt för mig som arbetar i skolan är att jag verkligen har fått fundera på vad de för mig välkända formuleringarna i läroplanen syftar på. Jag har också fått fördjupa mina kunskaper om moralfilosofin. Sett ur detta perspektiv är Sigurdsons bok ett mycket välkommet bidrag till den diskussion som i alltför liten utsträckning förs i skolan. Boken kan ge en rejäl vitamininjektion här. Idag förs inte diskussionen, varken på lärarrums-/klassrumsgolvet eller under kompetensutvecklingsdagar i någon större eller mer strukturerad utsträckning. «Etik» och «moral» (eller «etik+moral») är idag modeord som används i alla möjliga och omöjliga sammanhang, men på ett slarvigt, odefinierat och till intet förpliktigande sätt (jfr. t.ex. områden som idrott och ekonomi). Orden tycks ha blivit så vanliga att man upplever dem som oproblematiska. Även i skolan. Lägg till ett ord som «värdegrund» — ett svårt, snudd på obegripligt ord, som dock använts flitigt i skolan de senaste åren — och vi får en grumlig soppa i stället för det klara korvspad läroplansförfattarna eventuellt hoppats på. Sigurdsons bok kan därför, rätt använd, inspirera och medvetandegöra. Varför inte ta några av läsarets (rekommenderade!) tretton kompetensutvecklingsdagar till att på djupet diskutera boken? Och återkomma till ämnet med jämna mellanrum! Utöver detta borde boken vara en naturlig ingrediens i den brygd som utgör lärarutbildningarnas kurslitteratur, en i övrigt tämligen mager diet, åtminstone när jag för drygt sex år sedan gick ut «Café au Lärarhögskolan».

Sigurdson är inte pedagog och kan därför inte rimligen avkrävas «metodiska tips» för hur läroplanens mål ska förverkligas. Samtidigt ger han synpunkter på vad undervisningen borde innebära och han uttrycker åsikter om lämpliga strategier. Här kunde trots allt avkrävas större konkretion — även om detta i slutändan är pedagogens uppgift. Det är ju just konkreta förslag som alltför länge saknats när det gäller förverkligandet av läroplanens mål. Om man verkligen ska driva den här diskussionen framåt så krävs basal, konkret metodologisk förankring. Eftersom Sigurdson — måhända av alltför stor blygsamhet —

avhänder sig själv pedagogisk/metodisk kompetens kunde eventuellt ett avsnitt som gjorts i samarbete med en kreativ pedagog eller metodiker tillfogats boken, alternativt givits ut som ett fristående komplement.

Boken innehåller några småmissar och enstaka stavfel. Not 18 till kapitel 3 saknas i notapparaten. Detta förtar dock inte min uppfattning att det är en både genomarbetad och välkommen bok. Sigurdson lotsar skickligt läsaren genom de moralfilosofiska traditionerna och den kritik som kan riktas mot dessa, och slutligen problematiken med läroplanerna. Det är inga lätta resonemang! Men det är mödan värt att läsa boken. Sigurdson har komprimerat redogörelserna till förmodligen minsta möjliga utrymme och åskådliggör dessutom filosofierna med konkreta exempel. Jag rekommenderar dock att man läser boken två gånger.

(Lpo = Läroplan för det obligatoriska skolväsendet, Lpf = Läroplan för de frivilliga skolformerna, Lpfö = Läroplan för förskolan.)

*Torbjörn Sjöholm*

John D. Caputo, Mark Dooley & Michael J. Scanlon: *Questioning God. 379 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2001.*

I höstas hölls den tredje i raden av konferenser på temat «religion and postmodernism» vid Villanova University i Philadelphia. Arrangörerna vill skapa ett forum och en mötesplats för filosofer och teologer som intresserar sig för frågor om religion och uttolkningen av densamma, dess plats och betydelse kring millennieskiftet. Framförallt ville de få till stånd en dialog mellan Jacques Derrida och en grupp av teologer och teologiskt orienterade filosofer. 1997 samlades diskussionen under rubriken «God, the gift, and postmodernism», 1999 diskuterades Gud och förlåtelse «Questioning God» och 2001 reflekterades det utifrån Augustinus bekännelser «Confessions». Texterna från «God, the gift, and postmodernism» gavs ut 1999 (recenserad i STK 1/2001), och nu har en antologi från den andra konferensen givits ut.

Redaktörer är John D. Caputo, Mark Dooley och Michael J. Scanlon. Antologin består av en intressant inledning, skriven av redaktörerna, samt fjorton artiklar skrivna av Jacques Derrida, John Milbank, Jean Greisch samt andra auktoriteter på området. Boken sammanfaller i två delar, kort och gott kallade «Forgiving» och «God». Vid tidpunkten för konferensen «Questioning God» var Derrida sysselsatt med att arbeta med ämnet förlåtelse. Därför öppnades konferensen med en föreläsning av Derrida på temat förlåtelse «To Forgive: The Unforgivable and the

Imprescriptible», vilken också inleder boken. Sedan följer ytterligare tre artiklar på temat förlåtelse, samt ett återgivande av rundabordsdiskussionen mellan Derrida, Kevin Hart, Greisch med flera.

Ett flertal intressanta frågor ställs och diskuteras — vad innebär det att förlåta i vår samtid? Kan man förlåta allt? Måste man förtjäna förlåtelse, genom ånger och avbön, eller är förlåtelse att betrakta som en gåva? När är det relevant att överhuvudtaget tala om förlåtelse? Kan vi ens tala om förlåtelse — eller dog möjligheten till förlåtelse i andra världskrigets dödsläger?

Derridas bidrag är framförallt en diskussion med filosofen Vladimir Jankélévitchs två uppsatser om förlåtelse. Jankélévitch menar att förlåtelse efter nazisternas illdåd är omöjlig; ett brott av så ofattbar omfattning och grymhet är omöjligt att förlåta. Derrida kommenterar att kanske det är just i relation till det «oförlåtliga» och kanske endast då förlåtelse är möjlig. Han menar att en förlåtelse av det förlåtliga är något annat än förlåtelse, något mindre och enklare. Gibbs och Milbank utgår båda ifrån relationen mellan gudomlig och mänsklig förlåtelse. Gibbs tar sitt avstamp i den judiska traditionen och diskuterar Lévinas kommentarer till Talmud. Kan Gud förlåta människan om inte människorna börjar med att förlåta varandra? Kan Gud rädda oss om vi inte börjar med att rädda varandra? Milbanks utgångspunkt är den motsatta — är mellanmänsklig förlåtelse möjlig utan gudomlig inblandning?

Hur kan vi tänka oss Gud i en postmodern kontext? Kring denna huvudfråga reflekterar nio bidrag, varav två med respons av Derrida. Postmodernism förknippas ofta med diskussionen kring «subjektets död» och «jagets dekonstruktion», vilket präglar några av föreläsningarna. Michael Scanlon frågar vilken typ av relation detta sargade jag — förödmjukat av Nietzsche och raderat av Foucault — kan ha till Gud. Greisch resonemang rör sig också kring frågan om uppfattningen av subjektet och denna uppfattnings betydelse för vår förståelse av Gud — «Who are we? And what about God?».

En annan till synes aldrig sinande källa till diskussion är den om språkets betydelse, möjlighet och begränsning. Detta tar bland andra Francis Schüssler Fiorenza och Regina M. Schwartz upp. Fiorenza diskuterar det han benämner «teologins begränsande språk» och pekar på faran att göra Gud till ett objekt, eller att hamna i den antropomorfa fällan. I ett samtal med Jean-Luc Marion och Derridas texter vill Schwartz peka på språkets möjlighet till möte, konversation. Samtalet är relationsskapande. Också Kevin Harts bidrag «Absolute interruption; On Faith» kretsar kring texter av Derrida, särskilt hans begrepp «religion without religion».

Någonstans här ligger problematiken med denna antologi, i dess bundenhet till Derrida, hans texter och hans tänkande. Det är uppenbart att Derrida är mästarren, en ikon för de som verkar i denna diskurs, vilket leder till ett visst mått av okritiskhet och brist på distans till mästarens förträfflighet. Den ende som egentligen ifrågasätter Derrida är Graham Ward (i viss mån även Milbank), företrädare för den riktning som brukar kallas «radical orthodoxy». Ward pekar på problematiken i att frågor ställs inifrån det sammanhang som till stor del skapats av Derrida, men blir strax bemött av Caputo, som kritiserar den radikala ortodoxin och dess inställning till dekonstruktion.

Antologins huvudämnen «Gud» och «Förlåtelse» är brännande aktuella och speglar dels filosofins nyvaknade intresse för frågan om Gud, dels ett politiskt/samhälleligt intresse för fenomenet förlåtelse. Dock hade jag önskat en mer uttömmande diskussion kring skuldfrågan i relation till subjektupplösning och förlåtelse. Är det möjligt att vara moraliskt ansvarig om subjektet är i ständig förändring? Kan ett dekonstruerat jag erfa skuld? Är förlåtelse möjlig utan moraliskt ansvar och syndamedvetande? Vad gäller diskussionen om «Gud» förvånar det mig att den feminist-teologiska reflektionen — som i hög grad sker i en postmodern diskurs — tycks gått de flesta bidragsgivarna (undantaget är Cleo McNelly Kearns) tämligen spårlost förbi.

Om syftet med dessa sammankomster är att få till stånd en dialog mellan Derrida och andra teologiskt orienterade filosofer och teologer vore det välgörande att inbjuda någon eller några med en mer kritisk hållning till Derrida och det postmoderna projektet i denna dialog. Om inte, riskerar projektet att bli en angelägenhet för de redan frälsta. Trots denna avslutande kritik finner jag «Questioning God» intressant och väl värd att lägga ner tid på — för en del tid krävs för att tillägna sig de tankar och reflektioner som presenteras här.

Ann Heberlein

Henrik Vase Frandsen: *Emmanuel Lévinas och kärlighedens visdom — en religionsfilosofisk läsning*, 206 sid. Odense Universitetsforlag, Odense 2001.

Utgivningen av texter om och av Emmanuel Lévinas på nordiska språk är begränsad. Detta i sig gör att Henrik Frandsens projekt bör hälsas med glädje. Det är dock inte den enda anledningen till att glädja sig över *Emmanuel Lévinas och kärlighedens visdom — en religionsfilosofisk läsning*. Framställningen är mycket välskriven och erbjuder en njutbar introduktion till Lévinas tankevärld. Frandsen gör ett utmärkt jobb genom att närläsa Lévinas texter och på ett ele-

gant sätt återge temata hos författaren. Regelbundet belyses tankegångarna med citat ur Lévinas böcker — på danska med den franska originaltexten i fotnoter. Här och där ställs en kritisk fråga och görs små kommentarer. Frandsen undrar exempelvis hur förhållandet mellan konkreta, historiska beskrivningar och den metaforiska användningen av dem egentligen ser ut hos Lévinas där det ena glider över i det andra oftast omärkligt och alltid helt oproblematiserat. Han ställer också frågan hur Lévinas vet det han säger sig veta om människan som subjekt.

Henrik Frandsen väljer att i sin läsning utgå från två av de mest centrala verken i Lévinas produktion, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961) och *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Bokens uppläggnings speglar på ett omedelbart sätt detta; Del A har rubriken *Totalitet og uendelighed*, Del B således *Anderledes end varen eller hinsides essensen*.

Ett centralt tema i Lévinas arbete är, säger Frandsen, en kritik av totaliteten. I ett nästan mytiskt språk beskriver Lévinas hur subjektet hotas av detta allmänna, som söker omfatta allt och alla. Det är den generella världens anonymitet, det generella varat, som utgör den grundläggande ångesten.

På olika sätt menar sig Lévinas se hur jaget skapar sin subjektivitet, eller kanske snarare har sin subjektivitet, som ett svar på denna ångest: det fröjdfulla njutandet av livet — i att äta, vandra omkring och leva — den erotiska relationen, arbetets kreativitet i omformandet av omgivningen. Men det är i mötet med «den andre» som jagets subjektivitet både sätts på prov och stärks. Eller annorlunda uttryckt, i och med att jaget problematiseras i mötet med den andre blir jaget till som subjekt och öppnas mot det oändliga.

Hela detta tankekomplex i *Totalité et infini* skildrar Frandsen på ett mycket känsligt och lyhört sätt, med utblickar mot andra Lévinas-texter och i viss utsträckning i relation till andra filosofer. Andras läsningar av Lévinas finns med, men Frandsen undviker förtjänstfullt att diskutera andras tolkningar utan vinnlägger sig om att själv läsa Lévinas, och det omsorgsfullt.

I bokens andra del avhandlar Frandsen verket *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Tematiken — totalitet, subjektivitet och oändlighet finns kvar, men tar nya vändningar med nya bilder och andra begrepp.

Frandsen är befriande djupgående i sin läsning av Lévinas. Här finns inget av det som återfinns på andra håll, inget av den ytligt gulliga presentationen av Lévinas som predikant för omsorg om «den andre» och heller inget trams kring Lévinas som apolet, ingen Lévinas som religionens försvarare i en sekulariserad värld. Nej, här framträder en *filosof* som

undersöker tillvarons villkor och som skriver till försvar för den hotade subjektiviteten.

Titeln på Frandsens bok talar om en *religionsfilosofisk läsning*, och den finns där. Det dröjer dock mer än tre fjärdedelar in i boken innan han tar itu med de «religionsfilosofiska frågorna» på ett mer systematiskt sätt. När han gör så blir det emellertid spännande.

Frandsen läser Lévinas på ett sätt som ställer frågor till religionen, framför allt till tal om Gud och om människa, men även om relationen mellan religiöst tänkande och filosofi.

Henrik Frandsen ger några intressanta uppslag till hur denna senare relation kan förstås i Lévinas filosofiska verk. Även om Frandsen ser problem i hur filosofen Lévinas delvis stöder sig på ett «religiöst» tänkande och använder ett «religiöst» språk, söker han också en positiv sida i detta. Ett exempel på detta är när han pekar på hur «uppenbarelse» i (judisk) religion kan få oss att förstå att grunden för kunskap inte ligger i mitt eget vetande om mig själv utan sanning är ett mottagande av det som inte redan är känt — mottagande av «den andre», och det andra, som dyker upp utan min medverkan och utan mitt sökande, dvs. utanför min kontroll.

I Lévinas förståelse av människa (och Gud) är ateismen nödvändig. Jaget måste ha en egen separat existens sluten i sig själv och tillfreds med livet som det är i en fröjdefull njutning för att det ska vara meningsfullt att tala om mötet med en «annan». Detta möte med «den andre» innebär ett oändlighetens inbrott i subjektiviteten när jaget ser och möter det, och den, som inte är jaget och inte kan omslutas av jaget. Transcendensen finns i det som är den andres horisont, inte jagets, men för att mötet med «den andre» ska vara ett möte måste jaget vara ett eget jag i sin egen rätt.

Inledningsvis talade jag om en «närläsning» och detta som något positivt. Ändå kryper sig frågan på: är det möjligt att göra något annat än en *parafra*s när Lévinas ska återges? Problemet är aktuellt i denna recension; det ter sig hart när omöjligt att kortfattat återge Lévinas utan hela den bildvärld han omger sig med. Och om det nu inte *går* att göra på annat sätt, betyder det att Lévinas vägrar att låta sig diskutera och genom att bygga sin egen värld av metaforer undandrar sig all kritik? Jag tror inte att det självklart är så, men frågan väcks — inte på grund av Frandsens utmärkta arbete men på grund av materialet självt, Lévinas texter.

Frandsens närhet till Lévinas gör boken till en fin ingång till Lévinas filosofi. Samtidigt bryter den ny mark både beträffande förståelsen av Lévinas — som religionsfilosofiskt relevant — och beträffande den religionsfilosofiska diskussionen som sådan.

Patrik Fridlund

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Anna J. Evertsson: «*Gå vi till paradiset med sång*». *Psalmers funktion i begravningsgudstjänster (Bibliotheca Theologiae Practicae 69)*, 372 sid. Arcus. Lund 2002.

När en människa möter döden i sin närhet gör sig ofta grundläggande frågor kring livet och döden påminna. I sådana situationer söker många människor sig till kyrkan för att ta avsked av sina anhöriga. Begravningsgudstjänsten är ett av de starkaste banden mellan svenska folket och Svenska kyrkan; den kan ses som en mötesplats mellan människor och deras behov i en sorgesituation och kyrkan och kyrkans trosbudskap i denna situation. I «*Gå vi till paradiset med sång*» undersöks möjligheterna för människor att genom begravningsgudstjänsten få hjälp att i sorgen vända sig från tankar på död till tankar på liv och hopp.

Syftet med avhandlingen är att belysa psalmers funktion i begravningsgudstjänster i Svenska kyrkan under 1990-talet och den övergripande frågeställningen är vilken roll psalmerna spelar i begravningsgudstjänsten för mötet mellan människors behov i sorgesituationen och kyrkans trosbudskap i denna situation.

Avhandlingen bygger på ett empiriskt material bestående av 2222 besvarade enkätformulär från projektet *Begravnings seder — studier av sociala skillnader efter döden* i vilka 2222 begravningsgudstjänster genomförda i Svenska kyrkan 1997 redovisas. Materialet visar att c:a 220 olika psalmer ur *Den svenska psalmboken 1986* användes som församlings-sång, men även att i ca 10 % av gudstjänsterna en av psalmerna ersattes av annan kollektiv sång, instrumentalmusik eller solosång.

Tio av de redovisade begravningsgudstjänsterna valdes ut för kvalitativa funktionella analyser. Textanalyser, ur såväl ett existentiellt perspektiv som ur ett kristet tros perspektiv, genomförs av de 14 psalmer som sjöngs i de utvalda gudstjänsterna. De funktionella analyserna fokuserar samspelen mellan psalmer och andra delar av begravningsgudstjänsten.

Avhandlingen visar att psalmerna i de undersökta begravningsgudstjänsterna ofta, men på olika sätt, samspelade med andra delar av gudstjänsten. De flesta av de analyserade gudstjänsterna framstår som väl sammanhållna. Analyserna visar också att det i de flesta gudstjänster finns förutsättningar för ett möte mellan människors behov i en sorgesituation och kyrkans trosbudskap i denna situation.

Jayne Svenungsson: *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. 232 sid. Lunds universitet, 2002.

Efter att länge ha varit förpassade från den västerländska filosofins dagordning, har under senare år en rad teologiska frågeställningar hamnat i fokus hos flera av samtidens ledande filosofer. Denna utveckling har omtalats i termer av en «teologisk vändning» eller av «Guds återkomst», där den senare termen utgör en anspelning på Nietzsches ord «Gud är död».

Avhandlingen behandlar denna förnyade teologiska reflektion, med särskilt fokus på gudsbegreppet. Syftet med studien är tvåfaldigt. I ett första led ställs frågan hur Guds återkomst kunnat komma till stånd idéhistoriskt. Det första huvudkapitlet behandlar det nära samband som existerar mellan Guds återkomst och den postmoderna filosofin. Tesen i detta kapitel är att postmodernismens förändrade syn på språk, kunskap, vetenskap etc. utgör en avgörande faktor till att teologisk reflektion på nytt blivit möjlig inom filosofin. I det följande kapitlet företas ett snävare, mer filosofiskt spårande av Guds återkomst. Den tes som framförs här är att roten till Guds återkomst bland annat står att finna i Nietzsches tveydiga proklamation av Guds död, vidare i Heideggers ontoteologikritik och slutligen i Lévinas återinförande av en radikal transcendens i filosofin.

Avhandlingens andra syfte är att åstadkomma en teologisk analys av det gudsbegrepp som artikuleras av flera samtida filosofer. För att erhålla substans åt denna analys presenteras i det följande kapitlet gudsbegreppet såsom det kommer till uttryck hos filosoferna Jacques Derrida och Jean-Luc Marion. I det avslutande kapitlet genomförs slutligen själva analysen, vilken består i ett kritiskt belysande av den postmoderna filosofins Gud utifrån några samtida teologiska perspektiv (hermeneutisk och feministisk teologi samt religionsteologi). I kapitlet framförs tesen att den samtida teologin äger en tydlig medvetenhet om språkets och förkroppsligandets betydelse för reflektionen kring gudsbegreppet. Detta utgör en väsentlig kontrast till den filosofiska reflektionen kring Gud, vilken tenderar att bli abstrakt och kontextlös.

Studiens avsikt är emellertid inte att spela ut filosofi och teologi mot varandra. Istället bör de två disciplinerna — i den mån de överhuvudtaget kan hållas isär — stå i ett ömsesidigt kritiskt förhållande, varför den förnyade teologiska reflektionen inom filosofin måste ses som en positiv utmaning för teologin.

