

gionerna på det triviala sätt som ofta görs, utan han ställer religionen till svars på ett mycket initierat och övertygande sätt.

I fyra kapitel diskuteras sedan religionens roll för de våldsamma terrorattackerna. Juergensmeyer pekar för det första på att det leder fel att se terroristattackerna som del i en större strategisk och politisk plan. Snarare handlar det om iscensättning av ett symboliskt skådespel där terrorattackerna förstås bäst om de tolkas som ritualer. Dessa ritualer utförs för det andra inom ramen för ett evigt kosmiskt krig, där målet och syftet ligger bortom denna värld. Det är ett krig som inte kan vinnas men där det är en plikt att bjuda motstånd mot en tydligt utmejslad evig fiende, som under historiens lopp uppträtt i olika skepnader. Betoningen på att krig råder sätter normala spärrar ur spel och ger ett moraliskt och religiöst rättfärdigande av våldsanvändning. Alla religiösa traditioner strävar efter fred, men håller sig samtidigt med teorier om rättfärdig våldsanvändning. Valet av mål och tid för attackerna förstärker bilden av att det handlar om ett symboliskt skådespel, vilket blivit tydligt inte minst genom de två stora attackerna mot World Trade Center.

Juergensmeyer framhåller för det tredje betydelsen av martyrer och demoner. Å ena sidan martyrskapet som stark motivering, inte minst vad gäller Hamas självmordsattacker, och å andra sidan demoniseringen av fienden som gör att man kan slå så urskillningslöst. Demoniseringen riktar sig dock inte bara mot de av annan tro eller de utan tro, utan nästan i första hand mot liberala i den egna traditionen.

Juergensmeyer poängterar också för det fjärde att det nästan uteslutande handlar om våldsutövning av unga män. Det förekommer förvisso kvinnor, men aldrig i några framträdande positioner. Det råder en stark machokultur i dessa grupper och inte sällan har de inblandade en bakgrund i militär och polisyrken. Det är små, avskärmade nätverk där terrorattackerna också måste ses som desperata försök att stärka den egna gruppen.

I det avslutande kapitlet skriver Juergensmeyer att det symboliska skådespelet inte bara kan användas för att förstå religiös våldsanvändning, utan att detta också i stor utsträckning gäller även för marxistisk och separatistisk våldsanvändning. Det som skiljer ut religionen är att den kosmiska konflikten aldrig kan lösas upp. Separatisterna kan uppnå självständighet eller kompromissa, marxisterna kan skiljas från sina klassgemenskaper, men det kosmiska kriget befinner sig bortom historien. Fienden kan inte förändras utan måste förstöras. Våldsanvändningen sanktioneras av Gud och det gör att religionen ger terrorn en anmärkningsvärd makt. Ironiskt nog ger terrorn också religionen förnyad makt, i det att den uppmärksammas.

Den avslutande frågan i boken är vad vi i det omgivande samhället kan göra för och mot dessa grupper som avvisat sekulariseringen och den sekulära staten och ersatt de mest centrala värdena i det moderna samhället med vad de uppfattar vara ursprungliga religiösa värden. Juergensmeyer lämnar olika förslag på åtgärder, alltifrån att med våld försöka krossa grupper som verkar med terror genom våldsanvändning, till att bemöta dem genom att ge religion ett större utrymme i den sekulära staten. Juergensmeyers sympatier ligger åt det senare hållet. Hans slutkläm blir att det märkliga är att boten mot religiös våldsanvändning förmodligen är en bred förnyad uppskattning av religionen i sig.

*Dan-Erik Andersson*

Sheila Greeve Davaney: *Pragmatic Historicism. A Theology for the Twenty-First Century*. 223 sid. State University of New York Press, Albany, 2000.

På många håll i världen blir teologi och religion allt mer relativiserad och ifrågasatt som akademisk disciplin. I Sverige har detta varit fallet ganska länge, i USA är det en relativt ny situation som på nytt gjort frågan om teologins uppgift och funktion angelägen för nordamerikanska teologer. Det är mot en sådan bakgrund som Sheila Greeve Davaney i förordet till sin bok *Pragmatic Historicism* anger sina tre syften. Hon vill för det första systematiskt beskriva konturerna av en nutida teologi som utmärks av den historiska medvetenhet som lett fram till dagens marginalisering av teologi. För det andra önskar hon finna ett alternativt historicistisk perspektiv att tillämpa på den teologiska arenan. Och för det tredje vill hon ge ett konstruktivt bidrag till utvecklingen av det teologiska alternativ hon kallar pragmatisk historicism. Det är särskilt två områden som sysselsätter Davaney. Med kritisk udd mot postliberal teologi understryker hon att vår historiska existens också formas av icke-diskursiva faktorer. Och i förhållande till revisionistisk teologi betonar hon att mänskligt liv inte formas av en entydig tradition utan av flera, och att varje tradition dessutom är mångfacetterad och rymmer interna motsättningar.

I sex välskrivna kapitel utvecklar Davaney sin pragmatiska historicism på ett klart och koncist språk. Hon kan få även komplicerade resonemang att framstå som enkla. Också för en icke engelskspråkig läsare är det lätt att följa med i hennes resonemang.

Davaney börjar med att ge en beskrivning av den historiska och teologiska utveckling som lett fram till vår tid och vårt teologiska läge (kap. 1). Till skillnad från många andra sådana genomgångar undviker

Davaney att reducera framväxten av vad vi idag talar om som «moderniteten» till att bara vara ett resultat av Upplysningstidens ideal. En huvudtanke genom hela boken är att traditioner inte är entydiga. Traditioner rymmer alltid inneboende motsättningar och konflikter. Modernitetens historia präglas till exempel både av Upplysningstidens rationalism och romantikens betoning av känsla och natur.

I kapitel två diskuteras postliberal och revisionistisk teologi som Davaney ser som de två huvudalternativen av nordamerikansk teologisk historicism. Dessa två teologiska modeller som vanligtvis uppfattas som varandras motsatser, gör visserligen anspråk på att ta vår historiska existens på allvar men förenas ändå enligt Davaney av en i grunden a-historisk och essentialistisk förståelse av historien. De erbjuder således inte en tillräcklig förståelse av hur vi skall förhålla oss till vårt historiska arv och Davaney går därför vidare genom en kritisk analys av några av de teologer (Gordon Kaufman, Sallie McFague, William Dean, Linell Cady och Delwin Brown) som hon menar kan sammanföras under beteckningen pragmatisk historicism (kap. 3). Kapitlet utgör i sig själv en intressant introduktion till ovanstående teologers arbeten men syftet är främst att undersöka hur dessa teologer uppfattar förhållandet mellan teologi och andra intellektuella discipliner.

Därefter börjar Davaney utveckla en teologisk modell som hon menar till fullo bestäms av historicistiska utgångspunkter (kap. 4). Särskilt bearbetas frågan om förhållandet mellan vad som är givet i vår historiska situation och vår förmåga att agera och skapa historia. Vidare betonas, vilket redan påpekats, att människans existens präglas också av icke-diskursiva faktorer och av många traditioner samtidigt. Med hjälp av Richard Rorty, Jeffrey Stout och Cornell West utvecklar hon så i kapitel 5 sin pragmatiska utgångspunkt för att slutligen i det sjätte och sista kapitlet diskutera hur och i vilka sammanhang vi kan och bör testa våra teologier och teologiska anspråk.

I fokus för mycken teologisk och filosofisk reflektion står idag frågan om hur vi skall kunna navigera mellan vår tids kunskapsteoretiska Scylla och Karybdis. Hur skall vi å ena sidan undvika det moderna (och i dess teologiska form ofta rent av för-moderna) projektets hybris i form av anspråk på universell och objektiv kunskap, och å andra sidan undvika postmodernitetens relativism där människor framstår som språkets fångar och där inga kunskapsanspråk över huvud taget tycks möjliga? Jag läser Davaneys *Pragmatic Historicism* som ett sådant navigationsförsök. Mera precist skulle de «blindskär» hon vill undvika kunna betecknas som dels de evangelikala och fundamentalistiska teologiska strömningar som spelar en icke oväsentlig roll i amerikansk samhällsdebatt och

politik, dels den postliberala teologin som visserligen relativiserar alla kunskapsanspråk men samtidigt internt hävdar en närmast för-modern normativ teologisk modell. Den fråga Davaney indirekt brottas med är vilken sorts teologi som skulle kunna inta ett utrymme mellan dessa poler? Inte minst det sista kapitlets frågeställningar om «var och hur vi kan testa våra teologiska anspråk» är avgörande för hur väl Davaney kan anses ha lyckats presentera ett rimligt alternativ med hjälp av sin pragmatiska historicism. Låt mig därför avslutningsvis kort antyda de två grundpelarna i hennes argumentation i det nästan 50 sidor långa avslutande kapitlet.

I konsekvens med sin historicistiska ansats hävdar Davaney att också våra normer, likt allt annat mänskligt, är historiska. De utvecklas genom den tradition vi ärver och är inte entydiga. «[R]eligious traditions and their pasts, like all other cultural forms, come to us as multiple, cumulative, and full of contesting possibilities» (150). Davaney citerar den sydafrikanske teologen Simon Maimela som hävdar att värdjanden till traditioner kan tydliggöra vår identitet, men traditioner ger ingen «sanning» till våra teologiska anspråk. Rimligheten i våra normativa anspråk måste alltid prövas i samtiden.

Davaney argumenterar dessutom för en «procedural pragmatism». Eftersom våra sanningsanspråk, som hon monterat ner till anspråk på «adequacy», är historiskt bestämda och endast kan rättfärdigas i sin samtida kontext, finns ingen möjlighet för pragmatiska historicister att en gång för alla ange normer och kriterier med vars hjälp vi bedömer sanningshalten i ett anspråk. Vad som kan specificeras är däremot en «procedur». Hon förordar en demokratisk praktik där alla som berörs av frågan (och det är många, eftersom religion och teologi har ett offentligt ansvar) har möjlighet att delta i samtalet. Davaney gör sig dock inga illusioner om att vi alltid skall kunna uppnå konsensus. Hon använder Francis Schüssler Fiorenzas uttryck «wide reflective equilibrium» där vi ibland tvingas acceptera att vi inte är överens, men där vi ändå ständigt tvingas prioritera mellan vad som är viktigast och nödvändigast i den givna situationen. «In all this pragmatic historicists search not for a new hegemony in which our views hold sway but a tentative, temporary, and continually revisable place to stand that responds to the needs at hand and contributes to the wider possibilities of life» (166).

Pragmatisk historicism utgör därför ingen lätt «doktrin». Den ställer oss inför valet mellan ett antal osäkra alternativ med uppgift att argumentera för våra val utan möjlighet att åberopa absoluta sanningar. Vi kan endast hänvisa till konsekvenserna av valen och detta trots att konsekvenserna aldrig låter sig helt överblickas. Men pragmatisk historicism är också ett

hoppfullt alternativ som tillerkänner människor delaktighet och skapande möjlighet. Den är dessutom ett modest alternativ som inser sin tidsbestämda begränsning och slutligen är den «a responsible doctrine, for it holds that we are in part creators of the future and it calls us to create that future with care» (191).

Anne-Louise Eriksson

*Theologische Realenzyklopädie. Band 28–32. Hg. von Gerhard Müller, Walter de Gruyter, Berlin 1997–2001*

Initiativtagaren till *Theologische Realenzyklopädie*, professorn i systematisk teologi i Marburg, Carl Heinz Ratschow (f. 1911) avled den 10 november 1999. I inledningen till volym 31 ägnas honom några minnesord av den nuvarande huvudredaktören, Landesbischof em. Gerhard Müller. Första volymen i *TRE* publicerades 1977. Men redan i samband med några gästföreläsningar i Lund hösten 1965 skisserade C. H. Ratschow planerna på en nyttigåva av den kända *Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vars senaste volym i 3. upplagan utkommit 1908. Kort tid efter nyssnämnda gästföreläsningar, kodifierade i arbetet *Gott existiert*, Berlin 1966, publicerade C.H. Ratschow riktlinjerna för projektet *TRE*. De förekommer i svensk översättning i en något förkortad form i *STK* 1969, s. 67 f. Fram till 1986 stod Ratschow som redaktör för avdelningen dogmatik och bidrog bl.a. med artiklarna *Eschatologie* och det systematiska bidraget inom artikeln *Heilige Schrift*. Projektet *TRE* har blivit mer omfattande än ursprungligen beräknat. Artiklarna har vuxit ut till omfattande undersökningar i en utsträckning som gått utöver planerna.

I Band 28 (*Pürstinger–Religionsphilosophie*) möter bland viktiga översiktsartiklar: «Qumran» (35 sid.), «Realismus» (15 sid.), «Rechtfertigung» (84 sid.), den sistnämnda en artikel, som också ger förhistorien till den gemensamma romersk-lutherska överenskommelsen 1999, «Religion» (48 sid.), där författaren bl.a. tar ställning till bidrag av Nathan Söderblom och Geo Widengren. Några biografier, även av intresse för svensk teologihistoria, är bl.a. de som gäller Samuel von Pufendorf, Johann Jacob Rambach och Petrus Ramus.

I Band 29 (*Religionspsychologie–Samaritaner*) möter ett par betydande konstnärsbiografier, över Rembrandt och Rubens, båda med ett förnämligt, omfattande bildmaterial. En instruktiv artikel om Rhetorik är av aktuellt intresse. Birgit Stolts studier över Luther

uppmärksammas, men Jan Lindhardts pionjärbete i ämnet, vad gäller Luther, Rhetor, Poeta. Historicus, Aarhus 1979, har förbisetts. Universitetets i Rostock historia, som varit av så stor betydelse för svensk teologi, skildras av sverigekännaren Gert Haendler, professor i Rostock. En viktig översiktsartikel behandlar Albrecht Ritschl och den ritschlska skolan. Det på grund av den ambivalenta innebörden svårbeskrivna begreppet «sektularisering» ägnas en omfattande och instruktiv artikel.

Band 30 (Samuel–Seele) innehåller artikeln *Schweden*, en översikt över Sveriges historia utifrån kyrkohistoriska aspekter. Första delen behandlar medeltiden och är författad av Bertil Nilsson, särskilt lämpad för uppdraget, eftersom han samtidigt fullbordat första delen av Sveriges kyrkohistoria, *Missionstid* och *tidig medeltid*, Stockholm 1998. Andra delen, «Reformationszeit bis Neuzeit», är skriven av Anders Jarlert, som också står för en tredje avdelning, «Gegenwärtige Verhältnisse». Artikeln «Schweden» är ett utmärkt repetitorium för den som läst ämnet kyrkohistoria och en översikt och introduktion av hög kvalitet för den som söker denna form av insikter, en «kortfilm» över svensk kyrkohistoria, om man så vill uttrycka det, med en bild, som anger att framställningen är både åskådlig och medryckande, ofta pregnant sammanfattningar av ett komplicerat forskningsläge. Bibliografin — av naturliga skäl i huvudsak begränsad till nyare arbeten — innehåller många eljest förbisidda bidrag. Kartor över den svenska stiftsindelningen under olika epoker finns med. En särskild eloge förtjänar översättaren, professor Knut Schäferdiek, Bonn, som ibland haft svåra problem att lösa. Beträffande ordet «frälse» tillfogar han själv en not för att förklara. Och att «enskifte» på tyska heter «Flurbereinigung» verkar höra till en avancerad lexicokonkunskaap.

I samma band möter flera tungt vägande bidrag till centrala ämnen, bl.a. artikeln om «Schleiermacher» (50 sid.) av professor Herman Fischer, Hamburg, om «Schöpfer/Schöpfung» (100 sid.), bl.a. av professor Osvald Bayer, Tübingen, samt bidrag om Bibeln och om hermeneutiken, under rubrikerna «Schrift, Heilige», och «Schriftauslegung» (tillsammans omkring 100 sid.). När det gäller hermeneutiken (Schriftauslegung) föreligger en framställning av dess historia fram t.o.m. 1700-talet och därtill en systematisk-teologisk analys. Men temats omfång och komplicerade problematik föranleder *TRE*:s huvudredaktör, Gerhard Müller, att tillfoga en förklaring: «Eine systematische Geschichte der Schriftauslegung seit dem 19. Jh. gibt es nicht und kann es vielleicht auch nicht geben.» I stället hänvisar han till en rad andra artiklar, där temat behandlas under olika aspekter och