

upp modernitetens sekulära världssystem har brutit samman inifrån. De dualismer som burit upp det moderna systemet — offentligt-privat, förnuft-känsla, natur-kultur, objekt-subjekt — har kollapsat, eftersom principerna för deras förmedling har visat sig vara historiskt framväxta konstruktioner snarare än givna av naturen. Guds död som annonserades av Nietzsche och andra har inneburit att alla hänvisningar till någon yttre grund — Gud, naturen, förnuftet — har måst erkänna sin godtycklighet. Därmed försvinner principerna för att hålla isär t.ex. vad som är naturligt och vad som är kulturellt. Alla värdehierarkier med hjälp av vilka man kan yttra sig om något är gott eller ont annat rasar samman när ingen auktoritet utanför systemet längre bär upp deras tyngd. Det är inte bara så att allt som är kunde vara annorlunda; allt som är, är alltid redan annorlunda, beroende på vilket perspektiv som anläggs. Denna implosion producerar vad Ward med de Certeaus ord kallar ett «hål» — ett vakuum utan värden. Detta hål resulterar i en nihilism som både är efterlängtd och förträngd.

Nihilismen beskriver Ward med hjälp av Karl Marx och Jacques Lacans analys av varufetischismen. Det fetischistiska begäret söker inte efter att bli tillfredsställt, eftersom det skulle släcka begäret. I stället söker det ett föremål som lockar men aldrig levererar, och varorna är därför snarare orsak till våra begär än objekt för våra begär. Begären irrar vidare ständigt uppeggade av nya varor. I Guds frånvaro blir även Guds närvaro en kommersiell produkt som marknadsförs genom änglar och mirakler. Den kommersiella kulturen blir en flört med nihilismen som en halvt allvarlig, halvt lekfull längtan efter utplånandet, den totala frånvaron som det slutgiltiga icke-uppfyllandet av begären. Ward beskriver vår samtida kultur som en dödskultur.

Hur kommer då teologin in? Är det för att fylla detta hål med en återmystifierad värld efter den avmystifierade världens kollaps? Företräder Ward en auktoritär kristendom som svaret på den samtida kulturens förlust av alla legitima auktoriteter? Wards mål är att upprätta en kritisk teologi som förmår vara kritisk även i det postmoderna tillståndet, och som inte bara återupprepar den kollapsade sekularismen. Vad teologin kan erbjuda är en position utanför, men ändå inte oförmedlad med, det rådande värdesystemet: «That exteriority is founded upon the God who is revealed within, while being distinctively beyond, the world-system» (s. xxiii). Den teologiska diskursen förmår bli en radikal kritik, eftersom den inte enbart är en del av detta världssystem. Den bryter med samtidens kulturella logik genom att inte låta sig skrivas in som ännu en modulering av det rådande världssystemet. Utan tanken på en Gud som i någon mening är utanför systemet, verkar Ward mena, vilka möjlig-

heter finns det då för en radikal kritik? Den teologiska diskursen kan därför fungera som en kritisk analys av en återmystifierad värld, inte bara som en produkt av den. Även om teologin delar alla diskursers förmedlade status, och alltså inte kan göra anspråk på en privilegierad position, betyder tanken på Gud att den föreställer sig en värld som inte regeras av varufetischismens lagar, menar Ward. Teologin talar om en alternativ väg ut ur det världssystem som etablerats efter sekularismens implosion. Lyckas Ward med detta syfte? Inte helt. Hur Guds exterioritet och teologins position utanför skall förstås blir aldrig särskilt tydligt.

Wards introduktion skall inte förstås som en programförklaring för artiklarna i antologin. De 30 övriga författarna är sinsemellan alltför olika och skulle säkerligen ha en hel del att säga om Wards analys av världsläget. Inte desto mindre delar de i någon mening tanken på sekularismens implosion. Vi befinner oss i en global värld där religion spelar en stor roll och inte kan förvisas till det privata eller förväntas tyna bort. De kvasi-teologiska förutsättningarna hos den förment sekulära modernismen har exponerats. Här blir en teologisk analys viktig — inte bara för teologer — som ett sätt att försöka undvika både en *laissez faire*-liberalism och en reaktiv auktoritär religiositet. 31 försök av namnkunniga teologer och filosofer erbjuds nu i en och samma volym. Det är oerhört spännande.

Ola Sigurdson

Hans Damerau: *Ärkebiskopen är mördad! Predikan som den levande teologins ort. En systematisk-teologisk analys av ärkebiskop Romeros predikningar i El Salvador 1977–80. 400 sid. Norma, Skellefteå 2000.*

Bak den dramatiska titeln på denne boka skjuler det seg en meget lesverdlig teologisk doktoravhandling. Dens tema er ikke det berømte drapet i og for seg, men de ansatser til en homiletikk og det dogmatiske innhold som kan leses ut av den myrdede erkebiskopens prekener. Forfatteren Hans Damerau forsvarte avhandlingen i Göteborg den 26. januar 2001. Han hevder at prekenen hos Romero blir til et «sted» — et kvalifisert teologisk *locus* — for den levende teologien. Denne påstanden utgjør avhandlingens egentlige tittel: «Predikan som den levande teologins ort.» Hva mener forfatteren med denne tesen?

Det finnes mange og motstridende definisjoner av en «predikan». Begrepet *utvides* imidlertid gjennom Romeros prekenvirksomhet, hevder forfatteren. Romeros preken utvikler seg til en «total preken», som gjennomsyrrer hele hans praksis (s. 14). Den

totale preken viser seg både i forberedelsen av prekenen, i selve utførelsen av prekenen, og i oppfølgingen av den (s. 81). Romeros preken er dialogisk, og den er forbundet med samtidens problemer — i særdeleshet med folkets lidelse. Dialogen blir slik til en *diálogo íntimo*, eller en «djupdialog». Prekenen blir dessuten total, i følge forfatteren, gjennom en kontekstualisering: Romero lar det lidende folkets stemme komme til orde gjennom sin forkynnelse. Slik blir den historiske situasjonen innlemmet i prekenen (s. 124). Dermed blir folket også *åpenbaringskilde* for prekenen hos Romero: «Genom folket oppdækker han [Romero] Guds ord. Folkets liv talar han metaforisk om som predikant» (ibid). Det er her et konstruktivt element i Romeros prekenpraksis (s. 267), etter Damerous mening. Erkebiskopen er nyskapende som homiletiker. Dette nye er det altså som kommer fram ved at prekenen blir til «total preken», og som gjør at preken kan sees på som den levende teologiens sted.

At teologien er levende, betyr for Damerou at den tar utgangspunkt her og nå i en forventning om at Gud gir seg til kjenne i denne konkrete situasjonen. «Tesens «levande» betonar att det berör livet här och nu med Gud», 17. Dette gir oss en inngang til å forstå det viktige nøkkelordet «ort» — eller lugar, location, locus. *Lugar teológico* er en sentral term i frigjøringssteologien, og er særlig utviklet hos jesuitene Ignacio Ellacuría og Jon Sobrino. Det betyr ikke bare den faktiske omgivelsen for eller plassering av det teologiske arbeid. Det teologiske sted er snarere det «første steg» (Gutiérrez); det er praksis, det er de fattiges nærvær og utfordring — lt dette som en aktiv ingrediens i det teologiske arbeid. Stedet igangsetter, gir føringer på og materiale for den teologiske refleksjon. Hos Romero er det så slik, ifølge Damerou, at den historiske situasjonen og prekenen til sammen utgjør det teologiske sted, (s. 19). Dette ser Damerou som en modell, et eksempel til etterfølgelse.

Begrepet «total preken», som forfatteren låner fra Gregorio Ruiz, er ikke er særlig velvalgt. «Totale» løsninger er med rette kommet i miskreditt på så mange områder. Damerous tese er likevel fruktbar. Det originale ved tesen er at den anvender et av frigjøringssteologiens hovedbegrep (*lugar teológico*) på et område som til nå har vært underbelyst i denne teologien, nemlig homiletikken. Her er avdekket en hvit flekk på kartet. I det frigjøringssteologiske standardverket *Mysterium Liberationis* (2 bind, Ellacuría og Sobrino, San Salvador 1991), er ikke prekenen behandlet som tema i det hele tatt — den finnes ikke en gang i saksregisteret. Det er derfor fortjenstfullt at Romeros meget særpregede og systematisk gjennomarbeidede prekenpraksis presenteres som et utkast til en frigjøringssteologisk homiletikk, eller en homilettisk frigjøringssteologi.

Derigjennom viser avhandlinger seg også som et viktig bidrag til Romero-resepsjonen. I det øvrige akademiske arbeid med Romeros verk finnes viktige bearbejdelser av prekenene, som også Damerou profitterer på. Damerous grundige og målrettede analyse bringer imidlertid denne bearbejdelset et godt skritt videre, blant annet gjennom en rinitarisk ordnet framstilling av Romeros troselre, det *fides quae* som kan leses ut av de mer enn 2500 sidene hans preken utgjør.

Til slutt tar Damerou oss med «tjem», til Sverige, og spør om dette homiletiske program kan ha relevans i vår kontekst — som såvisst er ganske forskjellig fra El Salvador på Romeros tid. Ikke uventet svarer Damerou nyansert bekrejtende. Men med en viktig presisering, nemlig den at kravet om kontekstualisering selvsagt også gjelder her. I dagens svenske samfunn behøver ikke prekenen være stedfortredende organ for massemedia, for eksempel. Men den kan like fullt la fortiede stemmer komme til orde, med forventning om at noe av Guds nærvær kan formidles gjennom disse stemmene.

Avhandlingens sterke side er den grundige, syntetiserende og deskriptive analysen som er gjennomført av Romeros prekenpraksis og preken, både med tanke på hvilken homiletikk de er uttrykk for, og hvilken teologiske innhold disse prekenene formidler. Her utfyller og nyanserer Damerou — også kritisk — det bildet særlig Jon Sobrino og Miguel Cavada Díez til nå har preget.

I og med at Damerou gjennom sitt arbeid så treffsikkert avdekker mangelen på en eksplisitt homiletikk i frigjøringssteologien, er det imidlertid overraskende at han ikke drøfter hva *årsakene* til denne mangelen kan være. Det ville nemlig også gitt Damerous egen tese mer motstand: Når erkebiskopens prekenes gjøres til *selve* det teologiske sted, kan nemlig en paternalistisk og hierarkisk orientert «på vegne av»-teologi lure i kulissene. Resultatet kan bli en ny (gamme) marginalisering: De fattige og utstøtte blir utelukkende synlige — også i teologien — dersom og i den grad maktens representanter (i dette tilfellet erkebiskopen) velger å la dem få rom, veå å la dem komme (indirekte) til orde. Det er uten tvil fortjenstfullt at dette skjer, men altså ikke tilstrekkelig, dersom de fattiges rolle som teologiske subjekter skal taes på fullt alvor. Mon tro om det ikke er av denne grunn at refleksjonen om prekenen — som altså i de katolske frigjøringssteologenes umiddelbare kirkelige kontekst bare rettmessig kan holdes av ordinerte menn — har fått så liten vekt i frigjøringssteologien? Og gir ikke det i tilfelle noen alvorlige betenkeligheter med å gjøre prekenen til *det* teologiske sted?

I tillegg skulle jeg ønske Damerou i større grad hadde fått fram *spenningen* i Romeros person og teo-

logi – mellom det lojalitetstro, høykirkelige, Romavennlige, disiplinære, hierarkiske og etisk konservative på den ene siden, og det friggjørende, revolusjonære, og dristig nyskapende på den andre siden. Romero er allerede langt på vei *de facto* kanonisert blant mange av Latin-Amerikas fattige troende. I Vatikanet pågår en helgenkåringsprosess. Utfallet er ytterst usikkert. Hva som *er* sikkert, er at det er og vil fortsette å være sterkt motstridende fortolkninger av skikkelsen og teologen Oscar Arnulfo Romero – og at de motstridende fløyene i tilfelle en offisiell kanonisering vil gjøre alt for å trekke ham «til seg.» Det er grunn til å hevde at denne spenningen kan spores tilbake til Romeros personlighet og virke. Derfor ville det vært fruktbart om Dameraus bok hadde gitt mer hjelp til å få belyst dette indre motsetningsforholdet.

Disse innvendingene henger sammen: En drøftelse av spenningen i Romero, særlig hans konservative, vertikalistiske drag, ville kastet lys over faren for en institusjonaliserende og paternaliserende implikasjon av tesen om prekenen som den levende teologiens sted. De rokker likevel ikke ved hovedinntrykket: Hans Damerau har gjennom sin bok gitt oss en verdifull presentasjon og analyse av et viktig stykke nyere post-kolonial kirke- og teologihistorie, med direkte relevans for teologi og prekenpraksis også i den skandinaviske konteksten.

*Sturla J. Stålsett*



## Resuméer av doktorsavhandlingar

Magnus Abrahamson: *Jesu oppstandelse som historisk problem. En studie av Rudolf Bultmanns og Wolfhart Pannenberg's tolkningar.* 265 sid. Norma, Skellefteå 2001.

I sin avhandling, som er skreven i tros- og livsåskådningsvetenskap vid Teologiska institutionen i Uppsala, behandlar Magnus Abrahamson Rudolf Bultmanns (1884–1976) och Wolfhart Pannenberg's (f. 1928) tolkningar av Jesu oppstandelse. Knappast någon av 1900-talets teologer har oppmærksammats lika mycket som Bultmann for sina försök att tolka Jesu oppstandelse på ett sätt som innebär att inget

extraordinært ægde rum i den kronologiska historien (Historie). Pannenberg är å andra sidan en av de mest kända nutida teologer som argumenterar för att personen Jesus uppstod och att graven var tom som en följd av detta.

Avhandlingens huvudsyfte är att göra en kritisk innehållsanalyse av Bultmanns och Pannenberg's oppstandelsesteologier. Huvudsyftet kan delas upp i fyra mer presiserade delsyften. Det första är att, mot en teologihistorisk bakgrundsteckning, presentera Bultmanns och Pannenberg's oppstandelsesteologier. Att göra en utførlig presentation av Pannenberg's oppstandelsesteologi är særskilt motiverat eftersom det finns få omfattande presentationer som både refererar till hans tidiga arbeten från 1960-talet och hans senare från 1990-talet.

Det andra delsyftet är att jämföra Bultmanns och Pannenberg's oppstandelsesteologier utifrån begreppen bakgrundsteori (dvs. deras syn på Gud och historien), tolkningsprinsipier, exegetiska resonemang, oppstandelsens betydelse och trostillægnelse. Avhandlingens tredje delsyfte är att systematisera olika sätt på vilka man kan tolka Nya testamentets berättelser om Jesu oppstandelse. Systematisering bidrar med att klargöra Bultmanns och Pannenberg's positioner. Den banar också väg for det fjerde delsyftet som är att skissera några riktlinjer for hur Bultmanns och Pannenberg's teologier kan tolkas på ett konstruktivt sätt idag.

En av Abrahamson's förhoppningar är att avhandlingen skall fungera som en orienteringskarta. Inte på så sätt att den främst talar om i vilken riktning läsaren skall gå eller att den avsløjar alla tänkbara vägval. Hans förhoppning är emellertid att avhandlingen skall fungera som en karta genom att dels klargöra några centrala problem som den som reflekterar kring Jesu oppstandelse kan möta, dels genom att ge några forslag på relevanta förhållningssätt till de aktualiserade problemen.

Anne-Christine Hornborg: *A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada (Lund Studies in History of Religions volume 14), 331 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001.*

I september 1989 kom det till kanadensiska mi'kmaq-indianers kannedom att ett enormt granitbrott (ett av de tre största i världen) planerades att öppnas vid Kellys Mountain på ön Cape Breton i östra Kanada. Mi'kmaq-traditionalister organiserade genast en fredlig trumceremoni på berget och en talesman deklarerade att det planerade granitbrottet var en förølämpning mot både mi'kmaq-folket och Moder Jord.