

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2010

ÅRGÅNG 86

Berättelsen som kunskapskälla
av Göran Bergstrand, Uppsala

Identitet och främlingskap
av Elena Namli, Uppsala

Nation och folkkyrka
av Jan Eckerdal, Linköping

Teologi som vetenskap – vetenskap
som teologi

av Tage Kurtén, Åbo

3

INNEHÅLL

Berättelsen som kunskapskälla

av hedersdoktor Göran Bergstrand, Uppsala 100

Identitet och främlingskap. En kristologisk kritik av flyktingpolitiken

av docent Elena Namli, Uppsala 107

Nation och folkkyrka

av doktorand Jan Eckerdal, Linköping 117

Teologi som vetenskap – vetenskap som teologi

av professor Tage Kurtén, Åbo 127

LITTERATUR 137

Alan J. Hauser och Duane F. Watson: *A History of Biblical Interpretation 2: The Medieval through the Reformation Periods*

rec. av docent LarsOlov Eriksson, Uppsala 137

Hugh McLeod: *The Religious Crisis of the 1960s*

rec. av doktorand Alexander Maurits, Lund 138

Angel F. Méndez Montoya: *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*

rec. av professor Ola Sigurdson, Göteborg 139

Marius Timmann Mjaaland: *Autopsia: Self, Death and God after Kierkegaard and Derrida*

rec. av TD Jayne Svenungsson, Stockholm 140

Tomas P. Flint & Michael C. Rea (red.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*

rec. av doktorand Jonas Lundblad, Lund 141

Keith Ward: *Divine Action. Examining God's Role in an Open and Emergent Universe*

rec. av gästprofessor K.G. Hammar, Lund 142

P. Fridlund, C. Stenqvist & L. Kaennel (red.): *Plural Voices – Intradisciplinary Perspectives on Interreligious Issues*

rec. av doktorand Tord Svensson, Lund 143

Mattias Martinson: *Katedralen mitt i staden: om ateism och teologi*

rec. av doktorand Martin Lund, Lund 145

Christer Sturmark & Nadja Hallström: *PERSONLIGT – Samtal med fritänkare*

rec. av FD Stefan Andersson, Sävsjö 146

I detta nummer

GÖSTA HALLONSTEN

... publicerar vi Göran Bergstands föreläsning i samband med att han promoverades till teologie hedersdoktor vid Lunds universitet den 28 maj i år. Den erfarne psykoterapeuten och prästen talar här ur sin djupa erfarenhet i en artikel, som även i sin skriftliga form bär den muntliga framställningens övertygande närvaro. Vi är glada över att kunna publicera denna fascinerande berättelse i *Svensk teologisk kvartalskrift*.

Av de övriga artiklarna går två tillbaka på föredrag vid det Nordiska Systematikermötet i Göteborg i januari, nämligen Elena Namlis och Tage Kurténs. Jan Eckerdals uppsats är ett delresultat av hans avhandlingsarbete. Så visar detta nummer åter på bredden i aktuell svenskspråkig teologi, både vad gäller temaval och ursprunglig kontext.

I ett kommande nummer kommer vi att publicera bidrag till vår pristävling ”Christus Victor - läst idag?”. Det blir därmed ett temanummer med anknytning till Gustaf Aulén.

När detta skrives närmar sig minnet av Gustaf Wingrens 100-årsdag, aktualiserad genom det symposium som anordnas av Teologiska Fakulteten i Lund den 9-10 november (se nedan). Nyligen utkom Bengt Kristensson Ugglas *Gustaf Wingren: människan och teologin*. (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 2010). Boken kan karaktäriseras som en ”teologisk biografi” och kommer att recenseras i ett kommande nummer av STK. 1900-talets svenska teologihistoria står med andra ord i centrum för kommande nummer.

Slutligen vill vi nämna att den 14 februari 2011 kommer Teologiska Fakulteten i Lund att hålla ett endagssymposium med anledning av att Professor Bengt Hägglund fyller 90 år i november innevarande år. Mer information finns på sidan 136 i detta nummer.

*För att högtidlighålla 100-årsminnet av Gustaf Wingrens födelse
arrangerar teologiska fakulteten vid Lunds universitet*

Wingren-symposium 2010 **9-10 november**

**Föreläsningar och panelsamtal om
Wingrens relevans idag/Wingrensk homiletik/
Kyrkan i samhället/Samhället i kyrkan**

SOL:s hörsal, Helgonabacken 12

Lars-Olle Armgard • Eva Haettner Aurelius • Göran Bexell • Margareta
Brandby-Cöster • Elisabeth Gerle • Johanna Gustafsson Lundberg •
KG Hammar • Bo Håkansson • Jonny Karlsson • Helle Klein • Bengt Kristens-
son Ugglå • Caroline Krook • Lennart Molin • Tomas Nygren

Berättelsen som kunskapskälla

GÖRAN BERGSTRAND

Göran Bergstrand är en känd präst och självvårdare. Han har bland annat skrivit böckerna En själasörjares dilemma (2002) och Inte bara Knutby. Drömmen om det fullkomliga (2007), i vilka han analyserar Yngsjömordet respektive de tragiska händelserna i Knutby. Göran Bergstrand ledde under tretton år S:t Lukasstiftelsen, som utbildar terapeuter. Vi publicerar här hans föreläsning i samband med att han promoverades till Teologie Hedersdoktor i Lund den 28 maj 2010.

Inledning

För några år sedan skrev jag en bok, som heter *En själasörjares dilemma*. Då boken kommit ut, träffade jag människor som talade om det jag skrivit på ett sätt som jag inte var van vid. Framförallt var det ett uttryck man ofta använde om boken, som jag aldrig hört någon använda om vad jag skrivit. Man sa eller skrev: ”Nu har jag förstått.” Och detta ”förstått” kändes viktigt. Det var som att det de förstått hade berört dem på flera plan än de äldre böckerna gjort.

När jag försökte se skillnaden mellan de äldre böckerna och den nya kom jag fram till att när jag skrev de tidigare böckerna hade jag fått undvika det som egentligen var min kunskapskälla; alla de många berättelser, som jag hört människor berätta för mig om sina liv. De fick jag aldrig lägga fram för andra eftersom de låg under tystnadsplikt. Det enda jag hade kunnat göra med alla de berättelserna var att förvandla de konkreta situationerna till allmänna erfarenheter.

När det gällde *En själasörjares dilemma* kunde jag däremot berätta om något som verkligen hade hänt. Det blev en berättelse om framförallt två människor. Den ena var en kvinna som hette Anna Månsdotter, men som fortfarande är känd för många svenskar under namnet ”Yngsjömörderskan”. När jag berättar om henne, sitter hon i fängelset i Kristianstad och väntar på att bli avrättad, därför att hon inlett sin son i incest då han var i tonåren och senare tillsammans med sonen mördat hans hustru. Detta hände år 1890.

Den andra personen är Malte Hasselqvist, prästen som skulle förbereda Anna Månsdotter för döden. Han var bara 27 år och hade av dom-

kapitlet i Lund blivit satt att försöka få Anna att ångra sina brott, ta emot Guds förlåtelse och sedan ta emot nattvarden före avrättningen. Att jag kunde berätta om Anna och Malte berodde på att alla uppgifter om dem och om vad som hände i fängelset i Kristianstad finns i offentliga handlingar – protokoll från en rättegång och en journal, som fängelseprästen Malte Hasselqvist hade till uppgift att skriva, och som tillhörde fängelset men efter en längre tid blev allmänt tillgänglig.

Jag har tänkt mig att idag använda båda sätten att skriva som finns i mina böcker – både lägga fram allmänna erfarenheter av mitt arbete som själasörjare och använda materialet om Anna Månsdotter och Malte Hasselqvist. Det jag skriver ska rymma berättelser, som kan visa vad man kan lära av berättelser – inte minst allt det känslomässiga, som sällan får plats när man skriver om allmänna erfarenheter. Berättelserna ska visa, hur mycket man kan lära av dem bara genom att de finns med.

Jag har tänkt att föreläsningen ska ha fyra inslag. Det första ska handla om hur själavården i Svenska kyrkan fungerade för femtio år sedan – som en bakgrund till själavården nu. Det andra inslaget ska beskriva hur en viktig del av innehållet i själavården förändrats under samma tid. Det tredje ska lyfta fram själasörjarna och det jag tror har varit det mest smärtsamma i deras arbete. Det fjärde ska handla om själavården och teologin.

Min första kontakt med den enskilda själavården

Jag vill börja med det jag mötte, när jag kom till den praktiska prästutbildningen i Lund 1956. I utbildningen var 10 timmar avsatta för själavård. Den präst som undervisade i ämnet började med att säga, att han skulle använda sina tio timmar till att tala om hur man arbetar med medling i äktenskapstvister, därför att det var den enda form av själavård, som man kunde vara säker på att man skulle få som präst. Den inledningen förmedlade en erfarenhet, som nog var ganska vanlig.

Men det var inte bara i praktiken, som vi hade möjlighet att lära oss själavård. I ämnet praktisk teologi hade professorn inbjudit Göte Bergsten – metodistpräst och den som skapade S:t Lukasstiftelsen. Han skulle undervisa i själavård under en vecka varje läsår. Bergsten dog efter ett par år. Men i Bergstens ställe kom Arne Fjellbu, domprost och senare biskop i Nidarosdomen. Jag vill gärna berätta om honom, eftersom jag tror att det han gav var något av den bästa undervisning i själavård jag fått. Det som gjorde honom så viktig var för det första, att han i sin undervisning bara gjorde en sak: Han berättade själavårdssituationer, så att man förstod vad själavård var. Det andra var hans person. Hela han, både hans kropp och hans psyke hade en ovanlig tyngd, som gjorde att man lyssnade på honom. Han hade också en speciell känsla för människor, som gjorde att man kunde ta till sig en människa mitt i hennes elände, när han berättade om henne.

Det var möjligt att gå på Fjellbus kurs flera gånger. Självt deltog jag i den de tre sista åren jag var i Lund. Fjellbu berättade varje år samma berättelser. Men det blev ändå ett behov hos mig att få komma och lyssna på honom och de gamla berättelserna gång på gång. De kunskaper han förmedlade var viktiga för mig – sådant som han berättade men också det som hans personlighet förmedlade.

Skuldens väg från bekännelse till berättelse

1958 blev jag studentpräst i Stockholm med själavård bland studenterna som en viktig del av

mitt arbete. Det blev för mig en av de mest omväxlande erfarenheterna i mitt liv. Mina fantasier om vad jag skulle möta i själavården var helt andra än de jag i verkligheten mötte. Det var i slutet av Hedenius-tiden, och jag tänkte mig att jag skulle få ägna mig åt att tala om huruvida Gud kunde finnas. Den andra frågan, som jag utgick från skulle vara vanlig var den om skulden. Fjellbus undervisning och alla själavårdsböcker jag hade läst hade fått mig att förstå, att skulden var det som man måste vara beredd att arbeta med i själavården. Skulden var människans egentliga problem. Men det kom ingen till mig som hade svårigheter med Hedenius och Guds existens. Det kom inte heller många, som hade svårigheter med skulden. Däremot var det något annat, som nästan alla som kom till mig ville bli befriade ifrån. Det var lydnaden. De ville bli fria från alla mäktiga människor, som hade bestämt över dem. En ny generation hade trätt fram och jag insåg, att skulle jag kunna fortsätta med själavård med studenter i Stockholm måste jag komma dem närmare och försöka förstå dem.

Det gick bra att tala med dem om skuld. De var engagerade när det gällde att tala om ansvar. Ansvaret var för dem det centrala i etiken. De var klara över, att de inte bara skulle fortsätta att göra som sina föräldrar. De levde i ett nytt samhälle som skulle ha andra krav på dem. De skulle själva kunna ta ställning till den verklighet, som de skulle ställas inför när de kom in i det samhälle som de såg började ta nya former. De måste själva ta ansvar för vilket yrke de skulle utbildas till. När de nu skulle ut i samhället måste de ta ställning till politiska sammanhang, så som det demokratiska samhället förväntade sig av dem. De skulle ta ansvar för ett familjeliv, som höll på att förändras och där de såg att rollerna för kvinnor, män och barn snabbt förändrades. De hade en annan syn på sexualiteten än sina föräldrar. De var en generation, som inte bara kunde ta över utan måste ta ställning och gå in i de konfrontationer, som deras egna val förde med sig. Det var inte så att de inte hade kontakt med skuld – de kunde bara inte hålla sig till den äldre generationens beskrivningar av vad skuld var. Det som de äldre betraktade som skuld var för studenterna mest konventionella vanor, och hade inte mycket att göra med det som var viktigt för dem. Skulden hade tidigare handlat om

sånt man inte fick göra, inte fick säga och inte fick tänka i umgänget i nära relationer.

För de studenter jag mötte hörde etiken in i större sammanhang än bara de allra närmaste. Den hörde samman inte bara med det individuella eller familjära utan borde framförallt lyftas fram i kollektiva sammanhang. Det enskilda samtalet var nu det vanligaste redskapet i själavården. Det hade fångat upp en viktig del av biktet – mötet i avskildhet mellan den som ville berätta och den som var beredd att lyssna. Tidigare hade ett annat moment varit det centrala i själavården. Man kan se det tydligt, när man läser om vad Malte Hasselqvist gjorde, när han satt i cellen hos Anna Månsdotter. Av vad han skriver i sin journal är det tydligt, att han i princip predikade för henne under nästan hela tiden han var på besök. Och det verkar bara vara några få bibeltexter han talar om gång på gång. De handlar om syndare som får nåd. Jag reagerade från början negativt på det sättet att möta en människa i själavård. Men senare har jag förstått, att en själasörjare på den tiden skulle göra så. Den grundläggande regeln för själavården på Hasselqvists tid var att predika Guds ord för den enskilde. Det fortsatte att gälla några årtionden in på 1900-talet. Det var bibelordet, gudsordet, som skulle ha makten att få syndaren att söka förlåtelse.

När jag kom till Stockholms studentvärld var denna grundläggande uppgift för själasörjaren helt föråldrad. Den grundläggande principen var i stället att man skulle lyssna på den man talade med. Den nya regeln hade börjat gälla i USA någon gång omkring 1920 och den hade visat sig förändra själavårdens förutsättningar så markant att den ganska snart hade förts över till oss i Europa.

En gång hade också Malte Hasselqvist på egen hand kommit nära den möjligheten. När jag läst om hans sätt att arbeta med Anna Månsdotter har jag tyckt att han hade en på den tiden ovanlig förmåga att leva sig in i Annas situation. Det är framförallt i två olika sammanhang jag tycker mig se hans speciella förmåga att förstå vad Anna längtade efter. Hans förmåga att förstå Anna visar sig i det första riktigt egna han gör, när han kommer till henne: Han låter henne alltid behålla sitt namn. Han kallar henne till en början Anna Månsdotter och med tiden går han över till att kalla henne Mor Anna – också i sin

journal. – Alla andra i Sverige kallade henne Yngsjömörderskan. Malte Hasselqvist lät henne behålla sitt namn och därmed sin identitet. Att en 27-årig präst på den tiden kunde förstå, hur viktigt det är att få behålla sitt namn är märkligt.

Det andra viktiga och egna, som Malte Hasselqvist gör, finns nedskrivet i hans journal den 25 och 26 juli 1890. Den 25 juli berättar Malte först för Anna, att en journalist i Stockholm bett att få intervjua honom angående Anna och han förklarar att han avvisat journalisten och sedan fortsätter han: ”Jag har sagt Mor Anna – skref jag – att jag är utaf Gud satt till att vara hennes förtrogne vän på jorden ...” Dagen efter, den 26 juli, skriver han: ”Besökt mor Anna en half timma på förmiddagen och nära två timmar på eftermiddagen. Jag undrar om det icke ändå börjar dagas något i den arma själen. Måtte det inte bara vara ett falskt ljus! Herre Hjelp!”

Det Malte berättar där är det enda hoppfulla han upplever under de fyrtioåttio dagar då han besöker Mor Anna några timmar varje dag. Jag har undrat vad det kunde vara som gjorde, att hon för första gången började hoppas på honom. Jag har tänkt mig, att det som fick Anna att lyssna var att han hade sagt, att ”Gud hade satt honom till att vara hennes förtrogne vän på jorden.”

Jag har sett en uppgift om att Anna under en viss tid i sin ungdom hade haft en väninna, så hon visste kanske vad en vän kan betyda. Vän var kanske det närmaste hon hade kommit en människa och därför var kanske en vän den hon kunde vänta sig något gott av. Själva tanken att Gud skulle ha utsett en vän åt henne, medan hon väntade på sin avrättning, borde då ha varit revolutionerande för henne. Det Anna hade lärt sig av vänskapen med sin väninna var väl att en vän är en, som man kan tala med om allt man varit med om. Så nu skulle väl prästen, som skulle vara hennes vän, träda fram som vännen som var utsedd av Gud. Han skulle sluta att bara tala själv och utlägga berättelser i Bibeln om människor, som varit särskilt onda men ångrat sig. Nu skulle prästen, när de satt i den lilla cellen nästa gång, fråga henne om hennes liv. Gud hade ju sagt, att han skulle vara hennes vän. Och hon hade mycket att berätta.

Hon kunde berätta hur det var när hon var barn, och föräldrarna mest av allt sa att hon ald-

rig fick göra något, som gjorde att de måste skämmas för henne. Hon kunde berätta hur det var när hon hade sin första tjänst som piga på Vittskövle slott, hur hon blev förälskad i Per Persson, som var dräng på slottet. Hon älskade honom över allt annat på jorden, och drömde om att de skulle gifta sig och arbeta med jordbruk och fostra barn tillsammans. Men Per inte så mycket som tittade åt henne. Och trots att hon gick till kloka gummor, och bad dem ge henne alla de magiska recept som skulle kunna få Per att älska henne, fortsatte Per att inte se henne. Istället kallade föräldrarna hem henne, och tvingade henne att gifta sig med en man som var gammal och sjuk, men som hade en gård som skulle kunna försörja henne. Med honom fick hon tre barn. Två flickor, som hon inte fick behålla så länge. Det var väl tuberkulosen eller någon annan sjukdom, som tog dem. Det hade lett till två tunga tider av sorg. Så födde hon en pojke, som var frisk. Hon hade sett till, att han fick heta Per. Så hade hon en Per igen. En som var hennes och som ingen skulle ta ifrån henne. Och hon höll honom i sin makt.

Mannen dog, och det blev svårt för henne och Per att klara gården och ekonomin. Så hon måste se till att Per kunde gifta sig med en rik bonddotter. I det längsta försökte hon behålla Per som sin, och hindra honom från att fullborda sitt äktenskap. Men en dag såg hon hur Per stod och kysste sin hustru. Då började hon förstå att hennes tid med Per, och hennes tid på gården, snart skulle vara slut. Per, hans fru Hanna och Hannas far höll ju på att köpa ett hus, dit Anna skulle flytta. Per skulle inte längre vara hennes, och inte ens sitt hus skulle hon ha kvar. Då fanns inte längre hennes värld. Hon hade en liten tid haft kvar lite av sin makt över Per, och den hade hon använt när Anna och Per dödade Hanna. Men inte heller det hade lyckats. Per och hon blev avslöjade. Hennes liv hade blivit ett enda misslyckande.

Allt detta tror jag hon ville berätta för den nya vännen, som skulle vara med henne varje dag hon hade kvar. Till sist skulle han följa henne till stupstocken, och hjälpa henne att orka allt det förakt och hat som skulle strömma mot henne från alla de män, som hade kunnat skaffa sig tillträde till det folknöje som avrättningar var.

Men i stället fortsatte prästen dag efter dag att på nya sätt presentera de gamla bibeltexterna. Det var personerna i Bibeln som verkade vara viktiga för honom, inte hon.

Under två dagar av sitt liv hade Anna ett hopp. Gud brydde sig om henne. Hon skulle visserligen inte komma undan sitt straff. Bödeln skulle komma med sin tunga yxa. Men det skulle hon orka med nu när hon visste, att Gud brydde sig om henne. Vad än prästen hade sagt tidigare om nåd hade hon aldrig kunnat tro på det.

Men nu hade Gud gjort prästen till hennes vän. Dagen då hon skulle halsuggas var nära. Då skulle hennes vän följa henne fram. Vad skulle han göra då? Skulle han hålla henne i handen? Det borde han väl göra, om han var hennes vän. Han skulle ju visa, att Gud stod nära henne, trots allt vad andra tänkte om henne. Men det tog bara två dagar för henne att konstatera, att allt detta var en önskedröm. Någon vän hade hon inte i prästen. Han fortsatte att tala om alla de där i Bibeln. Han hade ju lärt sig, att bibelordet var det enda levande och starka man kunde använda för att hjälpa en så stor syndare.

Anna och Malte har en förmåga att fånga mig så att jag tappar tråden till annat. Jag höll ju på att tala om hur synen på skulden höll på att förändras, när jag kom till Stockholm. Jag återvänder till skulden. Det kunde verka, som om skulden var på väg ut ur samhället. Många tyckte vid den tiden på sextioalet, att skulden mest var något föråldrat, något som man bara skrämdes med. Men samtidigt var skulden alltför påfallande för att man helt skulle kunna göra sig av med den. Den behövde knytas till nya ord, som var mer användbara. När skuld försvann från dem som mest ville förkasta ordet skuld, kom i stället ett ord som relationsproblem. Det ordet gjorde det möjligt att lyfta upp skulden som verklighet. Verklighetens skuld var då inte längre så ödesdiger. Man kunde tala om den på en lägre ångestnivå. När man upptäckt den möjligheten kunde man på nytt gå in i sådant man var skyldig till och se det.

Skuldbegreppet blev också enklare, när man kunde lämna ordet förlåtelse. Det ordet var alltför mycket förknippat med maktpositioner. En var skyldig och skulle be om förlåtelse, och en annan skulle ha rätt och makt att tala om vad som var rätt och vad som var orätt. Men nu kun-

de man i stället minnas, att det inte är en persons fel när två träter. Man var två parter som var in-dragna i en konflikt. Man stod på samma plan och såg, att man måste tala på nya sätt med varandra. Man hade funnit ett nytt ord, som var användbart. Det var ordet försoning. Man måste börja tala med varandra om konflikten och då ersattes bekännelsen av berättelserna. Man måste tala med varandra på jämställd fot. Man kunde erkänna sina misstag och sina behov av varandra. Relationerna kunde rensas.

Bära andras bördor

I mitt tredje avsnitt vill jag sätta själasörjarna och deras situation i centrum och berätta om det jag funnit vara det mest smärtsamma man kan uppleva när man arbetar som själasörjare. Jag tror att Malte Hasselqvist upplevde detta smärtsamma hela tiden han besökte Mor Anna i hennes cell, och hon i stort sett aldrig talade med honom, aldrig svarade på hans frågor. Bara satt där tyst timme efter timme. Men allra starkast var hans upplevelse av detta svåra under den allra sista stunden, då han följde henne till stupstocken. Jag tänker därför citera två mycket olika skildringar av den vandringen. Den första är det, som Malte Hasselqvist skrev i sin journal på kvällen efter avrättningen:

När jag sade Mor Anna att det var Herren själv, som kallade henne till döden närmast, var hon strax villig att gå. Under vandringen bad jag henne säga af hjertat: "låt mig falla i Herrans hand, ty hans barmhärtighet är stor", jag bad henne göra och säga så som den botfärdige rövaren. När vi kommo till stupstocken och jag sagt att det var Herren sjelf som återfordrade hennes lif samt bett henne – jag gjorde det såsom Herrans tjänare – luta sig sjelf ned och öfverlämna sitt lif och sig sjelf i Herrans händer, gjorde hon det tyst och stilla. Mätte hennes inre, hennes hjärta hafva varit lika stilla som hennes yttre! Jag bad henne flere gånger, både när hon stod vid stupstocken och hon fallit ned, att öfverlämna sig åt Gud med bönen: "Gud misskunda dig öfver mig syndare". Derefter träffade bilan henne, så att hufvudet rullade i sanden och lifvet flyktade. Mätte hon hafva vunnit förlåtelse och frid!

Den andra skildringen är skriven av den danske journalisten Peter Nansen för *Politiken* i Köpenhamn, dagen efter avrättningen:

... fängelsedörren öppnades av en konstapel. En eller två minuters andlös väntan och i dörren visade sig först den unge prästen i full ornat, ännu till hälften barn, så vit i ansiktet som en kalkad vägg och skälvande i hela kroppen. Därpå Anna Månsdotter, klädd i vit klänning, pyntad som till fest skred hon fram med osäkra steg, med stora lysande, oroligt sökande ögon. Men man lade framförallt märke till hennes händer. Oupphörligen gned hon dem mot varandra, flätade de darrande fingrarna tillsammans, sköt en slät guldring upp och ned. Hon var grå och mager, anletsdragen var stelnade i skräck, hennes hållning var dock rak och den vita dödsklämningen föll vackert omkring den slanka gestalten. Hos denna gamla fyrtioåttåriga halvdöda kvinna kunde man fortfarande se spår av hennes forna skönhet.

Hon gjorde inget motstånd, vilket man hade befarat. Hon var viljelös av ångest. Ledd af den unge prästen, som tycktes vara nära att svimma, och som oavlatligen klappade henne på skuldran, gick hon fram till schavotten, föll ned på knä, betraktade med en sista skygg blick den uniformerade skarprättaren, som gömde yxan bakom sig, lät utan motstånd ögonen bindas för af bödelns medhjälpare, och lade sig efter det prästen hade viskat några ord till henne, platt ned med huvudet i blockets fördjupning, snyftande som ett barn. I samma nu stod Dalman vid hennes vänstra sida med lyft halvmånformig yxa. Då, just som hugget skulle falla, lyfte Anna Månsdotter huvudet jämrade som ett barn och medhjälparen måste i en fart gripa tag i det och pressa ned det. Åter hörde man den stilla snyftningen – då blänkte yxan genom luften, ett mjukt ljud af hugget och det förbundna huvudet rullade fram i sanden, ända fram till åskådarnas fötter under det två tunna blodstrålar sprutade en aln eller två ur den genomskurna halsen, vars hud rynkade sig gul som gåsskinn. Två sekunder senare höll en ung medicinare huvudet i sina händer ivrigt undersökande ögonen som ännu en minut förblev blanka och levande, som om de kunde se.

Jag har valt att citera de båda texterna för att kunna lyfta fram ett exempel på, hur svårt en själasörjares arbete kan bli. Det kan finnas en risk med just det exemplet. Vi kan se det som bara något förflutet, något som vi aldrig behöver uppleva. Vi förbereder ju inte fångar, som ska

avrättas och följer inte någon till stupstocken. Men vi kan mycket väl hamna i en situation, som är ganska lik. Som när vi talar med en människa som mycket allvarligt kämpar med sin önskan att ta sitt liv eller lider av en mycket djup depression, där Gud finns med bland svårigheterna. Då aktualiseras för oss de svårigheter som förlamade Malte. Det som då kan hända är, att vi dras in i den andra människans maktlöshet och fylls av den andras hopplöshet och vanmakt, och vi har inte kraft att ensamma hålla vanmakten borta. I mitt psykoterapeutiska sammanhang har jag lärt mig, att vi kan förklara det som då händer med oss utifrån orden projektion och identifikation. Men medan jag funderat över hur jag här bäst ska göra de situationerna begripliga, har jag kommit fram till, att jag i stället ska använda mig av två andra begrepp, som blir påtagliga, när man läser Maltes och journalistens berättelser. De två begreppen är *det verbala språket och kroppsspråket*. När Malte beskriver det som händer, använder han sig enbart av ett verbalt språk. Han rabblar sina bibelord och sina böner. Han har ingen kontakt med sig själv och sina känslor. Han ser ingenting av Anna. I Maltes bild är hon mest lugn och förtröstansfull. Han ser inte hennes väldiga ångest. Han hör inte hennes jämranden fastän han står närmast henne.

Anna har inte något verbalt språk. Däremot kan hon till en början använda sig av kroppsspråket. Hon möter sina belackare med försöket att framträda som en drottning. I sin vita klänning skrider hon fram. Men hennes händer avslöjar hennes skräck. När halshuggningen närmar sig, öppnar hon sin mun, men ur munnen kommer inte några ord, bara ljud – jämranden och snyftningar. Journalisten bygger sin berättelse på Annas och Maltes kroppsspråk, hur det berättar om deras maktlöshet och hopplöshet. Anna är viljelös av ångest. Malte är nära att svimma. Det är deras kroppar, som talar om för oss, hur de är fångade i samma hopplöshet, samma smärta, samma totala ensamhet. När jag läser om dem, tänker jag mig, att det är Anna som ursprungligen burit maktlösheten. När hon mötte Malte i cellen, visste hon, att allt som varit viktigt för henne var förlorat. Den maktlösheten var det inte svårt att föra över på Malte. Han var ju en känslig människa. Det enda hon behövde göra var att tiga. Så förde hon in honom i sin ensam-

het och vanmakt. Bara genom att tiga kunde hon – utan att hon själv medvetet ville det eller strävade efter det – bryta ner honom, så att han efter dagarna med henne aldrig mer blev sig själv. Han var hennes fånge, så länge han levde.

Detsamma händer några av oss som nu arbetar med själavård. Inte alla blir drabbade. De som hela tiden kan hålla sig till det verbala språket och till sitt tänkande upplever det inte. Men de mera känsliga kan dras in i det. Man dras ner i en vanmakt, som man inte kan förstå. Efter varje samtal med en viss människa är man bara trött. Känner att man har ett behov av att ge upp. Man har ingen möjlighet att mobilisera något hopp. Man är fångslad av allt det tunga hos den andre. Det som kan rädda en i den situationen är att ha en handledare, som man kan be om hjälp. Det viktiga med handledaren är att hon eller han aldrig dragits in i konfidentens kroppsspråk, och därför är handledaren utanför det som suger ner. Handledaren är fri att se situationen på det medvetna planet och vara kvar där.

Därför kan handledaren hjälpa mig att se, att det egentligen inte är jag som är maktlös och hopplös. Det är min konfident som bär den bördan och jag har börjat ta över den. Tillsammans med handledaren får jag ett grepp om det som sker. Jag kan börja lyssna på den andre och veta att han behöver tala om sin ångest med både kroppen och orden. Han talar med sin kropp, när han saknar ord för sin upplevelse. När jag blivit löst från att leva i den andres hopplöshet, kan det vara möjligt för mig att göra något åt situationen. Verkligheten kan börja behandlas i det verbala språket, som inte låter sig brytas ner av ångest. Från att ha varit fångar i vanmakt och hopplöshet kan vi börja söka efter möjliga lösningar. Det är inte längre ångest, som behärskar verkligheten. Det finns kanske utgångar. Man kan börja förstå igen.

Själavården och teologin

Förhållandet mellan själavården och teologin var inte det bästa, då jag började ägna mig åt själavård. Vi som var engagerade i själavård upplevde ofta att vi sågs som ett slags vilsegångna får. Det man mest kritiserade oss för var att vi psykologiserade evangeliet. Det värsta vi hade gjort

var att liera oss med psykologin. Det var opas-
sande för en teolog.

När jag hade kommit till Stockholm upplevde jag något, som fick mig att förstå lite bättre varför man kritiserade oss och gjorde det så skarpt. Jag hade sett i en tidning att den norske biskopen och religionspsykologen Eyvind Berggrav en kväll skulle hålla en föreläsning i Stockholm. Jag gick dit och en passage i hans föreläsning kom att beröra mig mycket starkt. Han berättade, att när han studerade religionspsykologi vid ett tyskt universitet och läste Freuds skrifter, hade han en dag gått omkring i staden och ställt sig på bron, som ledde över floden, som flöt genom staden. Han lutade sig fram och tittade ner i vattnet och såg allt som forslades fram av vattnet. När han såg all smuts, allt skräp, all orenlighet som fanns därnere under vattenytan kände han plötsligt, att det var en bild av den syn på människan, som Freud lyft fram, när han skulle beskriva människans inre. Berggrav upplevde, att om detta var en sann bild av människan, då kunde han inte leva längre. Han kände hur floden drog honom till sig, och han ville hoppa ner i den och dö. Det kändes som om salen där vi satt blev uppfylld av den stämning som Berggravs ord hade skapat.

Den upplevelsen gjorde att jag tyckte att jag kunde förstå kritiken från dem som ifrågasatte oss, som började studera psykologi. Det fanns en freudskräck, som uppfyllde många i deras generation. Freud hade för många i den dåtida europeiska kulturen blivit företrädare för en farlig syn på människan. Han talade om att vi människor hade ett omedvetet – något som präglade oss utan att vi själva visste om det. Till det som hörde till det omedvetna hörde våra drifter, sex-

ualiteten och aggressiviteten. De drev oss till mycket, som vi förnekade inom oss själva. Att lyssna till Berggrav, när han berättade om sin svåra upplevelse, grep mig starkt. Jag började förstå något av hur svårt det måste ha varit för människor som tillhörde den tidigare generationen, som hade levt länge med en mer idealiserad människosyn än vad vår generation hade börjat lära sig. Här fanns en fråga som vi behövde arbeta med. Vi var två grupper som såg olika på en mycket viktig fråga. Vi måste lyssna på varandra och visa på verkligheter, som kunde göra att vi kom att förstå varandra bättre.

Med tiden har jag upplevt att vi som ägnat oss åt den själavård, som velat använda psykologin som kunskapskälla och som praktiskt hjälpmedel att förstå människor har blivit accepterade. Kanske beror det inte så mycket på våra argument utan mer på, att vi med tiden kunde visa på resultat i vårt arbete, och att de resultaten skapade intresse för oss. Själavården började bli något ”populärt”. Alltfler diakoner och präster började arbeta som vi och upplevde att de på det sättet kunde hjälpa människor. Vi lärde oss att lyssna mer än att tala.

Själavården har på ganska kort tid blivit mycket eftersökt. Man kan undra varför det har blivit så. Jag läste en gång i en bok om själavårdens historia, att Gregorius den store hade sagt, att när ett samhälle går igenom stora förändringar ska kyrkan satsa på den enskilda själavården, därför att i samhällen som snabbt håller på att förändras, behöver människor personlig hjälp för att kunna utforma sina relationer. Vår tid innebär hela tiden mycket snabba förändringar – därför behöver vår tids människor den personliga hjälp att leva, som själavården kan erbjuda.

Summary

The lecture aims to demonstrate a certain development in the Swedish practice of pastoral care in the past century. The previous definition of pastoral care specified that the priest should “preach the Word of God to the individual”. In the 1920’s, however, this view was replaced by another view, developed in American churches, according to which the priest should “listen to the living human document”.

Identitet och främlingskap

En kristologisk kritik av flyktingpolitiken

ELENA NAMLI

Elena Namli är docent i etik, verksam vid Centrum för rysslandsstudier vid Uppsala universitet. Hon har senast publicerat Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism (Artos 2009) som behandlar Fjodor Dostojevskij, Lev Sjestov och Michail Bachtin. I ett projekt betitlat "Human Rights as Ethics, Politics and Law" studerar hon f. n. den traditionella människorättsdiskursen i ljuset av de utmaningar som kommer från islam och postkolonial kritik.

Han gick tillbaka in i residenset och frågade Jesus: "Varifrån är du?" Men Jesus gav honom inget svar. Pilatus sade då: "Vägrar du att tala med mig? Vet du inte att jag har makt att frige dig och makt att korsfästa dig?" (Joh. 19:9)

Pilatus möte med Jesus är en bit av vår historia. Inte så mycket för vad det faktiskt var, utan för all den reflektion som berättelserna fortfarande väcker till liv. I olika tider och på olika platser återskapas mötet av tänkare och konstnärer. Michail Bulgakovs roman *Mästaren och Margarita* är min personliga favorit bland historierna om maktens man Pilatus och hans konfrontation med juden Jeshua. I romanen blir deras möte avgörande för Pilatus svårvarna insikt om att sanningen äger ett annat slags makt än den politiska makt han någonsin kan erövra och behålla. Allt börjar med att Jeshua inte kan förklara sin identitet, förklara den på ett sätt som den romerske prokuratoren kan acceptera:

- Namn?
- Mitt? Svarade fången hastigt och uttryckte med hela sin gestalt en vilja att vara till lags och inte framkalla fler vredesutbrott. Prokuratoren sade dämpat:
- Mitt eget känner jag till. Försök inte göra dig dummare än du är. Ditt namn alltså.
- Jesjua, skyndade sig fången att svara.
- Tillnamn?
- Ha-Notsri.
- Var kommer du från?

- Från staden Gamala, svarade fången och visade med en nick att någonstans norrut långt borta till höger om honom låg staden Gamala.
- Vad har du för nationalitet?
- Jag vet inte precis, svarade fången livligt. Jag har inget minne av mina föräldrar. Jag har fått höra att min far var syrier ...
- Var har du din bostad?
- Jag har ingen bostad, svarade fången förläget, jag far från stad till stad.
- Eller kort sagt, du är en lösdrivare, sade prokuratoren [...].¹

Jeshua i Bulgakovs berättelse kan inte redogöra för sitt ursprung samtidigt som han är häpnadsväckande tydlig när han skall förklara sitt missförstådda budskap för Pilatus. Jeshua, som i början av dialogen inte kan säga vilka hans föräldrar var, kommer att filosofera med Pilatus på olika språk av vilka arameiska, grekiska och latin explicit nämns i berättelsen. I sin egenskap av romanförfattare har Bulgakov flera möjligheter att ytterligare framhäva identitetsproblematiken då det är en fiktiv författare i hans egen roman som i sin tur skriver en roman om juden Jeshua bakom evangelisternas Jesus. Jeshuas identitet fördunklas till det yttersta medan sanningsanspråket i hans budskap kvarstår. Bulgakovs berättelse om Pilatus och Jeshua slutar med att politikern Pilatus låter korsfästa lösdrivaren Jeshua. Mänskian Pilatus får leva tyngd av skulden för att

¹ Michail Bulgakov, *Mästaren och Margarita*. Översättning av Lars Erik Blomqvist (Stockholm: Norstedts, 1998), 24-25.

han låtit döda den sanningsälskande filosofen och läkaren:

Var barmhärtig, käre filosof! Vill ni verkligen med er intelligens tro att Judéens prokurator skulle spolierna sin karriär för en man som begått brott mot Caesar?

- Jo, jo ..., stönade Pilatus och snyftade i sömnen. Han skulle visst kunna riskera att spolierna sin karriär. I morse skulle han inte ha gjort det, men nu på natten, när han hade vägt allting för och emot, då var han beredd. Han skulle gå med på allt bara för att rädda denne fullkomligt oskyldige och dåraktige drömmare och helbrägdagörare från att avrättas.²

I evangelisternas spår verkar Bulgakov problematisera sambandet mellan trovärdigheten i en människas ord och säkerheten om hennes identitet. Vad är meningen bakom problematiseringen?

Fortfarande idag är identiteten en av de mest självklara markörerna för det säkra och pålitliga. Den nutida politiken i EU och Sverige genomsyras av identitetsdiskussionerna, och frågan ”Varifrån är du?” hör till dem vi ständigt ställer till varandra i den politiska och rättsliga diskursen. Att inte kunna styrka sin identitet leder till allvarliga men legitima bekymmer, som inte minst flyktingar som söker sig till Europa kan vittna om. Att ha en identitet som uppfattas som främmande gör livet svårt för många europeiska minoriteter, samtidigt som majoritetens krav på att även i fortsättningen få stipulera normen verkar stärkas snarare än tonas ner i globaliseringens tid. Råkar man ha en ”avvikande identitet” får man räkna med att behöva förklara sig riktigt ordentligt för att bli accepterad. I de mest gravrande fallen spelar det främlingen gör eller säger överhuvudtaget ingen roll, då majoriteten visar sig sakna den tillit som krävs för en fungerande mänsklig kommunikation.

Även med hänsyn tagen till den uppenbara om än kortsiktiga säkerhetsgaranti som man åstadkommer vid de polisiära identitetskontrollerna finns det enligt min mening ett behov av en fortsatt granskning av den europeiska politiska kulturens syn på identitetens mening och betydelse. I denna artikel ämnar jag närma mig den i ett

etiskt perspektiv för att vidare reflektera över frågan om kristologins eventuella bidrag till en diskurs som söker problematisera sambandet mellan fastställd identitet och trovärdighet.

Att möta en främling: två sätt att söka identitet

Den politiska diskursens syn på identitet framhäver en bestämd dimension av varje mänsklig kommunikation. För att förhålla sig till någons budskap vill man känna till avsändarens identitet. Flera politiska filosofer använder sig av denna erfarenhet i sina teorier. I vår egen tid kan Jürgen Habermas analyser av den kommunikativa etiken nämnas. Med rätta argumenterar Habermas för att subjektet bakom ett budskap måste framträda för att kommunikationen skall kunna fortgå. Anonyma budskap indikerar flykten från ansvar och i den globala situationen kan detta leda till svåra störningar, inklusive olika former av terrorism.³ Därför uppskattades den nya politiska retoriken av många när president Obama inledde sitt tal i Kairo den 4 juni 2009 genom att tydligt markera vilka parterna i den förväntade politiska dialogen är och genom att ingående beskriva sin egen härkomst.⁴

Identiteten eller snarare möjligheten att fastställa den är alltså en viktig markör för en säker politisk och annan kommunikation. Det är emellertid lika viktigt att reflektera över de inte alls ovanliga situationer där en sådan säkerhet inte föreligger. Framför allt tänker jag på två former av frånvaro av säkerhet. Den ena är sådana situationer där någon inte kan styrka sin identitet, och den andra är när mottagaren av berättelsen om identiteten inte är kapabel att ta till sig den. Båda formerna av osäkerhet har dock i många fall att göra med maktlösheten hos den vars identitet det är frågan om. En flykting har ofta svårt att styrka sin identitet eftersom hon är rädd att hennes genuina berättelse inte uppfyller alla de krav som flyktingpolitiken ställer. Det är intressant att notera att betydelsen av den egna berättelsen er-

² Bulgakov, 299.

³ Jürgen Habermas, ”Fundamentalism and Terror”, i *Philosophy in a Time of Terror* (Giovanna Borradori; Chicago: Chicago UP, 2003), 34-36.

⁴ *The New York Times* June 4, 2009

känns i programmatiska folkrättsliga dokument, för att sedan tonas ner i ländernas politik och till slut helt och hållet ge plats åt polisiära kontrollmetoder. Vad gäller den andra formen av svårighet att säkerställa en människas identitet kan situationen för de europeiska muslimerna vara representativ. I stort sett över hela Europa stärks trenden att bemöta alla olika muslimer som en enhetlig grupp vars kulturella egenskaper anses vara kända och hota de europeiska värderingarna. Bland dessa europeiska värderingar brukar i första hand demokrati och jämställdhet sväva i fara. Med få undantag är det näst intill hopplöst för en muslim att förmedla nyanserna i den egna identiteten, den färdiga bilden av muslimerna är hela tiden i vägen.

Den som försvarar vårt sätt att avkräva människor på säkra bevis för deras identitet åberopar risken av att olika former av brott kan begås bakom dolda identiteter, vilket gör identitetskontrollerna nödvändiga och i och med det legitima. Jag har inget att invända mot detta om man med identitetskontroll menar en verksamhet, som syftar till att konstatera huruvida den fysiska kropp som i en identitetshandling benämns som A är samma som den fysiska kropp som tidigare bundits till en handling som är utfärdad till A. Frågan kompliceras dock i takt med att man fyller identitetsbegreppet med mer innebörd än ett rent konstaterande av vilken kropp vi har att göra med. I den mån som identiteten är ett svar på frågan "Vem är du?" blir de säkerhetspolitiska sätten att handskas med identitet problematiska. Filosofiskt sett ligger svårigheten i ett antagande som utan någon explicit prövning har byggts in i den moderna europeiska politiska kulturen och som går ut på att människor äger tillräckligt fasta identiteter för att kunna förmedla dem till (alla) andra. Descartes föreställning om ett subjekt som har tillgång till sitt eget självmedvetande och i och med det till det egna jaget tycks ligga till grund för denna identitetsfilosofi. Som bekant ansåg den franske filosofen att självmedvetandet ensamt utgör den plattform som vi behöver för att skaffa oss säker kunskap om världen. Med sin starka betoning av just *själv*medvetandets betydelse övergav Descartes den äldre kultur som betraktade identitet som något nödvändigt relationellt.

I den mån det är möjligt att kontrastera den cartesianska synen på jaget (ett själv) mot den mer traditionella synen, där relationen till den andre är avgörande för en människas identitet, bör man skilja mellan två nivåer inom denna kontrast. Den ena är av mer deskriptiv karaktär och leder oss in i en komplex filosofisk och psykologisk diskussion om innebörden av självmedvetandet och dess roll inom kunskapsprocessen, inklusive kunskapen om den andres jag. Den andra nivån är av normativ karaktär och handlar om de moraliska antaganden som inkluderas i respektive sätt att se på jaget i dess relation till den andre. Det är denna normativitet som är av intresse här. Inom ramen för vår individualistiska kultur tas det för givet att individens omedelbara och oförmedlade tillgång till det egna jaget är befriande. Oavsett hur man svarar på frågan om en sådan tillgång är möjlig eller i vilken mån den är möjlig menar man att den på det normativa planet är önskvärd. Den relationella modellen betraktas som mer problematisk då individen inom ramen för denna modell inte har någon fri tillgång till sitt jag utan antas få det i sina relationer med andra. Den fråga jag nu vill ställa, är vad som händer med denna bedömning om vi granskar den individualistiska respektive den relationella modellens normativa antaganden i en situation där fokus inte riktas mot ett fritt jag som vill äga sin identitet utan mot den som i en maktposition möter en främling.

I en situation där någon är beroende av att den andre uppfattar en som pålitlig, kan den starka partens ansvar beskrivas på två skilda sätt. Det ena går ut på att erbjuda främlingen möjligheter att styrka sin identitet, och det andra är att se denna identitet som i första hand mottagarens eget ansvar. Den rättsliga och politiska kulturen i Väst är präglad av det första sättet som står i en tydlig kontrast mot en gammal religiös och moralisk norm som säger att Gud testas oss i möten med främlingar. Inom ramen för den idag gällande västerländska modellen skall den som söker skydd själv försöka dämpa sitt främlingskap genom att så tydligt som möjligt redovisa för sin identitet. Den traditionella normen markerar istället ett samband mellan moralen och beredskapen att ta emot en främling som just en främling, alltså med all den osäkerhet och utsatthet som behovet av att söka skydd inbegriper.

Det är av vikt att påpeka att den traditionella normen explicit riktar sig till den som tar emot, alltså redan befinner sig i överläge. Den säger ingenting om att den som för tillfället söker skydd är svag ”i sig själv”. Det är snarare tvärtom då både Torah, den kristna Bibeln och Koranen beskriver en sådan utsatt främling som antingen Gud själv eller Guds redskap. Den moraliska utmaningen är riktad till husets herre, och går ut på att förmå sig att möta den som i den aktuella situationen befinner sig i ens makt så som man skulle möta Gud själv. Men är inte de gamla berättelserna om människor som välkomnar en främling i sitt hem för att genast upptäcka att Gud välsignar dem med sin närvaro bara sagor som måhända är vackra, men som omöjliga fortfarande kan inspirera till politisk handling? Jag vill argumentera för att det i vår globala värld är både möjligt och nödvändigt att återupprätta den gamla norm som säger att främlingens identitet i högsta grad är mottagarens ansvar.

Den villkorslösa gästfriheten och monoteismen

I en intervju som ägde rum strax efter den 11 september reflekterade Jacques Derrida över de inslag i vår moderna kultur, som i ljuset av de dramatiska händelserna krävde en fördjupad kulturell självkritik. Den franske filosofen aktualiserade särskilt den problematiska europeiska synen på främlingen. Derrida menade att denna syn bland annat avspeglas i toleranskulturens inbyggda ambivalens:

Indeed, and so a limited tolerance is clearly preferable to an absolute intolerance. But tolerance remains a scrutinized hospitality, always under surveillance, parsimonious and protective of its sovereignty. [...] We offer hospitality only on the condition that the other follow our rules, our ways of life, even language, our culture, our political system, and so on.⁵

I samband med kritiken av toleransbegreppet introducerar Derrida en annan, både gammal och

”omöjlig” norm, nämligen den villkorslösa gästfriheten. Han fortsätter:

No state can write it into its law. But without at least the thought of this pure and unconditional hospitality, of hospitality *itself*, we would have no concept of hospitality in general and would not even be able to determine any rules for conditional hospitality [...] Unconditional hospitality, which is neither juridical nor political, is nonetheless the condition of the political and the juridical.⁶

I den villkorslösa gästfriheten ser Derrida en nödvändig korrektion till toleranskulturen. Medan toleransen, så som Derrida ser den, markerar den starkes vilja att tillåta främlingens närvaro, markerar den villkorslösa gästfriheten ett slags abdikering från själva maktpositionen (*ce qui arrive arrive*). Derrida menar sig hitta rötterna till toleransens ambivalens i de historiska och i och med det reversibla maktrelationerna mellan religionerna, då kristna tolererar judar, katoliker tolererar protestanter, muslimer tolererar kristna och judar etc. Det jag vill framhålla är att samma religiösa traditioner även inkluderar den norm som Derrida är på jakt efter, nämligen normen av den villkorslösa gästfriheten, kravet att ta emot främlingen med all den osäkerhet som varje främlingskap bär inom sig.

Den judiska traditionen inkluderar normen av villkorslös gästfrihet. Formerna och tolkningarna är många. Låt mig ta ett exempel som ligger relativt nära i tiden. Hermann Cohen, som är en av nittonhundratalets mest etablerade judiska filosofer och teologer, argumenterar i sin bok *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* för att monoteismen har en alldeles speciell betydelse för moralen. Cohen börjar med att klargöra vad han avser med monoteism. Det är enligt honom viktigt att poängtera att den genuint judiska monoteismen inte handlar om erkännandet av tesen att Gud är en (alltså inte två, tre etc). Det centrala är istället erkännandet av att Gud är unik: ”It is God’s uniqueness, rather than his oneness, that we posit as the essential content

⁵ Jacques Derrida, ”Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”, i *Philosophy in a Time of Terror*, 128.

⁶ Derrida, 129.

of monotheism".⁷ Cohen menar vidare att just tack vare uppfattningen om att Gud är unik, alltså radikalt annorlunda och olik människan, uppstår normen om respekten för och ansvaret för främlingen. Cohen hävdar att tron på Gud såsom unik förvandlar främlingen till medmänniska. Han skriver: "Out of the unique God, the creator of man, originated also the stranger as fellow-man."⁸ Cohen argumenterar ingående för en koppling mellan monoteismen och den norm som binder just bemötandet av främlingen med rättvisans innersta väsen:

"Ye shall have one manner of law, as well for the stranger as for the homeborn; for I am the Eternal your God" (Lev. 24:22) This reasoning is quite instructive: it deduces the law pertaining to the stranger from monotheism. And it is particularly instructive that monotheism is expressed here through an appeal to "your God". Because the Eternal is your God, you must make one law for the stranger as well as for yourselves.⁹

Medan den kristna traditionen understryker betydelsen av likheten mellan Gud och människan renodlar den judiska traditionen skillnaden dem emellan och denna skillnad har långgående moraliska konsekvenser när människan och samhället möter en främling. Cohen menar sig följa Maimonides när innebörden av Guds ultimata annanhet skall klargöras. Cohen håller isär negationen av något befintligt och negationen av frånvaro när Guds egenskaper anges. Han skriver:

Maimonides becomes a classic of rationalism in the monotheistic tradition most decisively, perhaps, through his interpretation of the crucial problem of negative attributes. He elucidates the traditional problem of negative attributes through the *connection of negation and privation*. It is not the positive attributes that are negated but those of privation. God is not inert.¹⁰

Att Gud är aktiv (*negation of privation*) samtidigt som han är helig, vilket betyder avskild, utgör enligt Cohen moralens religiösa dimension. Cohen hänvisar till Lev. 19:2 (Ni skall vara heliga, ty jag, Herren, er Gud, är helig) och menar att avståndet, skillnaden mellan Gud och människan anger moralitetens form; det som *är* hos Gud kan bara vara *skall* hos människan.¹¹ Vad är det då som är detta *är* hos Gud? I sin berömda tolkning av relationen mellan Gud och människa som en korrelation hävdar Cohen att Gud *är* rättvis och kärleksfull mot människan vilket gör just rättvisa och kärlek mot främlingen till en moralisk och religiös norm.

Av särskilt intresse här är att Cohen menar att jaget (idea of myself as an individual) kommer först med en relation till den andre som ersätter en relation till (abstrakt) mänsklighet. Det är alltså inte så att *självinsikten* är moralens grund utan tvärtom, moraliteten är enda möjligheten till självinsikt. Det moraliska ansvaret för den andre, ett ansvar uppfattat som mitt, vilket fångas i erfarenheten av skulden, föder ett jag.¹² I ett sådant perspektiv framstår kravet på att en främling skall bevisa sin identitet som problematiskt medan normen av den villkorslösa gästfriheten uppfattas som en förutsättning för erfarenheten av moral och identitet. Både moralen och identiteten är kopplade till upplevelsen av den egna skulden. Även om Cohen själv associerar erfarenheten av skulden som moralens religiösa dimension till den berömda sokratiske demonen, blir skillnaden mellan det grekiska och det judiska arvet explicit. Medan det första pekar ut självinsikten som avgörande för moralen innebär det andra att den moraliska relationen till främlingen leder till *självinsikt*.

Emmanuel Levinas följer Cohen i sin utläggning av den judiska etiken och skriver:

Self-consciousness inevitably surprises itself at the heart of a moral consciousness. The latter cannot be added to the former, but it provides its basic mode. To be oneself [*pour soi*] is already to know the fault I have committed with regard to the Other. But the fact that I do not quiz myself on the Other's rights paradoxically indicates that the Other is not a *new edition of myself*; in its Other-

⁷ Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Engelsk översättning av Simon Kaplan (Atlanta: Scholars Press, 1995), 35.

⁸ Cohen, 124.

⁹ Cohen, 125.

¹⁰ Cohen, 63.

¹¹ Cohen, 96.

¹² Cohen, 186-187.

ness it is situated in a dimension of height, in the ideal, the Divine, and through my relation to the Other, I am in touch with God.¹³

Liksom Cohen hänvisar även Levinas till Maimonides när Guds annanhet förstås genom en säregen tolkning av Guds negativa egenskaper (negation av frånvaro) och liksom Cohen menar Levinas att det är förlåtelse som i första hand kännetecknar Guds relation till människan och därför utgör en grundläggande norm för religiös moral.¹⁴ Som bekant kom Levinas att ytterligare renodla och radikaliserar Cohens tes om relationen till främlingen som både moralens och identitetens bärande inslag. I varje situation där moraliskt ställningstagande äger rum reses den fråga som till sin fenomenologiska form är frågan om vad jag bör göra för den andre. Den moraliska dimensionen är inte en följd av jagets existens utan snarare dess ursprung. Enligt min läsning av Levinas är det här som en av hans banbrytande insatser inom moralfilosofin ligger. Levinas vänder nämligen på relationen mellan identitet och ansvar, och medan andra europeiska filosofer frågar efter ett befintligt subjekt innan ansvar kan aktualiseras menar Levinas att ett jag uppstår genom an-svarstagande.

Cohens och Levinas respektive syn är fortfarande idag utmanande då mänsklig identitet inte anses vara given, den tänks som sprungen ur och kopplad till an-svar inför den andre och förlåtelse av den andre. Förlåtelsen, som är en korrelation av Guds förlåtelse av människan, har en klar maktdimension här och kan därför tolkas som den starkes plikt att erkänna den som befinner sig i ens makt. I varje möte med en främling som söker skydd aktualiseras ens egen identitet medan främlingens identitet moraliskt sett förblir en icke-fråga. Inom ramen för denna moralfenomenologi blir möte med en främling en ren form för moralisk prövning då osäkerheten om den egna identiteten förväntas kunna övervinnas genom det radikala risktagandet som gästfriheten mot en främling är.

¹³ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Translated by Seán Hand (Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1990), 17.

¹⁴ Ibid.

Bryter den kristna traditionen med normen om den villkorlösa gästfriheten? På ett sätt gör den det. All den möda de kristna teologerna har lagt och fortfarande idag lägger på att försöka fastställa Kristi identitet, föra i bevis att Han är Guds son, vittnar om brottet med de religiösa traditioner som explicit problematiserar människans längtan efter säkerhet i ett möte med främlingen (Gud). I det avseendet har Derrida rätt när han argumenterar för att kristendomen utgör en källa till den negativa europeiska synen på främlingen.¹⁵ Det kristna arvet förstärker och legitimerar den politiska pragmatism som genomsyrar europeisk asyl- och flyktingpolitik.¹⁶ Emellertid vill jag hävda att samma kristendom som tenderar att legitimera den politiska pragmatismen har effektiva redskap för att ta avstånd från den. Paradoxalt nog finns även dessa redskap inom den för den kristna traditionen identitetsbärande kristologin.

Vem är den uppståndne?

Vad har den kristna traditionen för egna resurser för att artikulera den relationella synen på främlingens identitet? Enligt mitt sätt att se kan kristologin fungera som en normativ plattform för den på samma gång omöjliga och livsviktiga villkorlösa gästfriheten. Detta sker tack vare en särskild egenskap i det kristologiska mönstret, nämligen den radikala osäkerheten om Kristi identitet. På tvärs mot den institutionaliserade kristendomens otaliga försök att erbjuda säkra dogmatiska svar på frågan om vem Kristus var (är), går uppfattningen om att det är upp till varje troende att på nytt känna igen sin Gud i lösdrivaren på korset.

Kristologins radikala osäkerhet är framträdande i evangelisternas berättelser, dock är den inte alltid tillgänglig för oss. Då kyrkan i århundraden har försökt att tona ner denna osäkerhet och byta

¹⁵ Man skulle kunna se den kristna antisemitismen som en form av brytning med den relationella normen: ”Den som inte ser på Jesu identitet som vi ser på den sviker Gud”.

¹⁶ På samma sätt som vi använder begreppet ”sekulära muslimer” borde vi kunna tala om ”sekulära kristna” för att markera den kontinuitet som finns mellan europeisk sekulär kultur och Europas kristna historia.

ut berättelsen om lösdrivaren Jeshua mot berättelserna om antingen en kejsarlik Guds son eller ett sött litet barn, kan vi idag behöva nya stödberättelser för att överhuvudtaget uppmärksamma denna initialt så tydliga tanke. I Fjodor Dostojevskijs sista roman *Bröderna Karamazov* finns det en scen som på ett genialt sätt tolkar kristologin som just en berättelse om den radikala osäkerheten. Scenen utspelas vid en döende pojkes säng. Pojken heter Iljusja och det egendommiga med Dostojevskijs skildring av hans död är att Iljusja inte verkar vara rädd för sin egen förestående död. Det som däremot plågar honom är en skuld som han betraktar som närmast oförlåtlig. Det är nämligen så att Iljusja har gjort en hund mycket illa och inför sin död finner han inte någon tröst när han tänker på denna hund som han fruktar har dött. Dostojevskij låter hunden ”återuppstå” och befria pojken från skulden:

Hej hopp, Perezvon, sitt vackert! skrek Kolja och for upp från sin plats och hunden ställde sig på bakbenen och sträckte upp sig alldeles rak framför Iljusjas säng. Och nu hände det någonting oväntat: Iljusja hajade till och böjde sig plötsligt fram med en kraftansträngning, vände sig mot Perezvon och tittade alldeles som förhäxad på honom.

- De e... de e Zjutjka! Skrek han plötsligt med en liten röst, som höll på att sprängas av lycka och smärta på samma gång. [...] Iljusja tryckte sig hårt till hunden, sträckte ut sig i sängen och gömde sitt ansikte för alla i dess raggiga päls.¹⁷

Iljusja blir lycklig när han inser att hunden har klarat sig. Hundens återuppståndelse förlöser pojken från hans skuld och från dödsångest. Det finns dock något mycket speciellt och signifikant i Dostojevskijs beskrivning av denna uppståndelse. Samtidigt som berättarrösten i romanen förmedlar att hundens återkomst skänker Iljusja tro på att han redan är hos Gud (i paradiset) blir läsaren osäker på om den hund som Iljusja känner igen som sin Zjutjka verkligen är Zjutjka. I det ryska originalet växlar berättaren mellan Iljusjas tilltal till hunden som en tik (Zjutjka) och användningen av ett maskulint hundnamn (Perezvon) och maskulint pronomen (Iljusja prizjal-

¹⁷ Fjodor Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*. Översättning av Staffan Dahl (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1986), 593, 595.

sjä k *nemu*¹⁸) vid beskrivningen av hunden vid Iljusjas säng. Enligt min tolkning av scenen handlar förvirringen om att Dostojevskij söker förmedla den radikala osäkerheten om den uppståndnes identitet. Iljusja tror på att hunden är Zjutjka, men läsaren måste själv bestämma vad hon vill tro på. Scenen utgör även en tydlig kontrast till en annan och tidigare scen i romanen då Kristus kommer tillbaka till jorden. Jag syftar på den eventuellt mest lästa delen av *Bröderna Karamazov*, avsnittet om Storinkvisitorn i romanens femte bok. Där spar inte Dostojevskijs berättare på bevisen för att Storinkvisitorns besökare verkligen är Jesus, men berättelsen avslutas med att kyrkans kardinal (inkvisitorn) ändå avvisar det budskap som den sanne Guds son kommer med. Inkvisitorn säger:

Istället för den gamla stränga lagen skulle människan med fritt hjärta i fortsättningen själv få avgöra vad som är gott och vad som är ont och bara ha Din bild som ledstjärna framför sig – men tänkte Du då inte på att människan till sist också kommer att förneka och förkasta Din bild och Din sanning, om man betungar henne med en så fruktansvärd börda som valfriheten?¹⁹

I ett annat sammanhang diskuterar jag Dostojevskijs tes om vikten av att fritt avgöra skillnaden mellan gott och ont.²⁰ Av intresse här är att berättelserna om pojken Iljusja och Storinkvisitorn, ställda mot varandra, förmedlar betydelsen av den kristologiska osäkerheten. Iljusja har inga bevis ens i frågan om vem han möter och trots det tar han emot budskapet om förlåtelse medan Storinkvisitorn kräver att Gud, som nyss bevisat sin identitet, också ger säkra och obestridliga budskap i moraliska frågor. Det ligger nära till hands att tolka berättelserna som en variation på den evangeliska kontrasteringen mellan barnets och maktens sätt att förhålla sig till Gud och Guds rike. Det genuina sättet är att ”så som barn” lita på främlingen medan maktens kontrollerande inställning gör att budskapet om Guds rike förblir otillgängligt.

¹⁸ Fjodor Dostojevskij, *Polnoje sobranije sotjinenij* (Leningrad: Nauka, 1979, vol. 14), 492.

¹⁹ Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*, 282-283.

²⁰ Elena Namli, *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism* (Skellefteå: Artos, 2009).

Bland de filosofer som tydligt såg potentialen i det jag kallar för den radikala kristologiska osäkerheten är den ryske filosofen och litteraturvetaren Michail Bachtin. I början av sitt författarskap sökte Bachtin utforma en fenomenologisk etik vars huvudkategori skulle vara ansvar. Ansvar, börat (*otvetsvennost, dolzjenstvovanije*) uppstår enligt Bachtin ur formen för all slags moralisk erfarenhet som han, likt Levinas, hittar i relationaliteten mellan ett jag och den andre. Till skillnad från Levinas, som ser den andre som moralens förutsättning, menar Bachtin att det är jagets radikala ofullbordan som konstituerar börats och i och med det moralitetens fenomenologi. Bachtin skiljer mellan tre grundkategorier, nämligen ett jag-för-mig själv (*ja-dlja-sebja*), den andre-för-mig (*drugoj-dlja-menja*) och jag-för-den andre (*ja-dlja-drugogo*). Dessa kategorier är formen för skillnaden mellan två slags värderande perspektiv, det etiska och det estetiska. Bachtin skriver:

Den högsta arkitektoniska principen för handlingens verkliga värld är den konkreta, arkitektoniskt betydelsefulla motsättningen mellan ett jag och den andre. Livet känner till två värdecentra som är principiellt olika men som korrelerar med varandra – ett jag själv och den andre. Runt dessa två centra ordnas och positioneras alla konkreta moment av varat.²¹

Medan den andre-för-mig är given i min erfarenhet och därmed kan bli objekt för estetisk värdering såsom till exempel uppskattning eller förståelse, existerar ett jag-för-mig själv bara som en ständig uppgift, en oändlig varats tilldragelse (*sobytije bytija*). Ett jag är aldrig någonsin givet utan kan antingen skänkas av den andre (jag ser dig!) eller ständigt konstrueras och då i form av ansvar. Bachtin menar att det medvetande som kan producera moraliteten med nödvändighet är situerat (inkarnerat i en kropp), det förhåller sig till världen från en av de tre positionerna där just ett jag-för-mig själv positionerar medvetandet inom moraliteten:

Jag-för-mig själv är det centrum från vilket handlingen utgår liksom det aktiva bekräftandet och erkännandet av alla slags värden. Detta eftersom jag-för-mig själv är den enda punkten i vilken jag är ansvarsfullt deltagande i det enda unika varat, jag-för-mig själv är en operativ stab, ett högkvarter för mina möjligheter och mina plikter i varats tilldragelse.²²

Att ett jag-för-mig själv är ansvarets position är en av Bachtins mest intressanta teser. Det som aktualiseras av diskussionen här är dock Bachtins andra tes, nämligen den att ett jag inte kan vara ett givet objekt för det egna medvetandet. Ett jag är sin egen uppgift (*zadannost*), ett ständigt *ännu-icke-vara* medan det *är* inför den andres medvetande. I Dostojevskijs författarskap är denna insikt tydlig, enligt Bachtin. I ett fragment *K voprosam samopoznanija i samootsenki* (Till frågan om självmedvetande och självvärdering) skriver Bachtin att ett jag alltid befinner sig vid världens gräns, det ser världen och rör världen men det kan inte se sig självt i världen. Ett jag behöver den andre för att få en bild av sig själv. Bachtin skriver:

Detta beroende av den andre i varje process av självinsikt och självverkännande är ett av Dostojevskijs centrala teman som även bestämmer särarten hos formen för gestaltning av människan hos honom. Världen är helt inför mig och den andre är helt i den. För mig är den en horisont (*krugozor*), för den andre – omgivning (*okruzjenije*).²³

Med hjälp av Dostojevskij hävdar Bachtin att ett jag bara kan *vara* som den andres gåva, aldrig som något som finns (in)för sig självt. Vidare menar Bachtin att kristologin är en tydlig kontextuell gestaltning av moralitetens och estetikens fenomenologi. Kristus känner en enda norm för sin egen del, nämligen den radikala själv-uppoffringen medan det är nåden som aktualiseras i varje möte med den andre. Mot denna bakgrund är det inte svårt att förstå hur Bachtins fascination över kristologin kan förenas med hans explicita antiklerikalism och maktkritik.

²¹ Michail Bachtin, *K filosofii postupka*, i *Sobranije sotjinenij* (Bachtin; vol. 1. Moskva, 2003), 67. Min översättning.

²² Bachtin, *K filosofii postupka*, 55. Min översättning.

²³ Michail Bachtin, "K voprosam samopoznanija i samootsenki", i *Avtor i geroj* (Bachtin; S:t Petersburg, 2000), 242. Min översättning.

Den kristne Gud som fascinerar Bachtin är en Gud som avsäger sig allmakten för att istället lägga sitt öde i människans händer, vilket bland annat manifesteras i att det är upp till människan att erkänna eller korsfästa sin Gud.

Flera etablerade forskare²⁴ har missat denna bachtinska tolkning av kristologin då de till varje pris vill hitta en kontinuitet mellan Bachtin och den ryska ortodoxa traditionen i dess förankring i kyrkofädernas arv. Jag är övertygad om att Bachtin inte är beroende av kyrkofäderna, han är tvärtom i en klar opposition till dem, inte minst eftersom han implicit underkänner deras agenda i den mån den går ut på att utforma dogmatiken som ett slags *bevis* för att Kristus är Guds son. I den mån det kan finnas bevis för Kristi gudomlighet ligger det för Bachtin i Kristi vägran att övertyga de andra, hans vägran att befria människan från ansvaret att på egen risk skänka den andre hans gudomliga, mänskliga identitet.

Sammanfattningsvis vill jag hävda att kristologin har ett eget om än inte exklusivt redskap för att artikulera en religiös dimension av moralen som, likt den judiska och den muslimska traditionen, pekar ut just mötet med en främling som moralitetens och trons avgörande moment.

Från kristologisk dogm till flyktingteologi

Låt oss nu återvända till den aktuella europeiska politiska diskursen om asyl- och flyktingpolitik. Det är för mig klart att denna politik har sin grund i en psykologiskt sett förståelig strävan att upprätthålla den egna ekonomiska och politiska dominansen utan att behöva erkänna priset för den. När vi vägrar att ta emot människor ligger det nära till hands att säga att detta beror på vilka dessa människor är. Deras identitet är osäker, de har inte tillräckliga skäl för asyl, de utgör en säkerhetsrisk et cetera. Fokus är hela tiden på den andre, medan det vi själva gör beskrivs i tekniska termer snarare än moraliska. Istället för att åberopa FN:s dokument som är skrivna i termer av politisk moral, föredrar man renodlade rättsliga dokument som ger sken av att deras tillämp-

ning inte kräver några moraliska ställningstaganden. Avvisningar och diskriminerande handlingar framstår då inte som moraliska övergrepp, utan som tekniska beslut till följd av lagar som redan är prövade och därför inte kräver att man ännu en gång tar ställning. Legitimiteten av att kräva andra på bevis för deras identitet är, enligt mitt sätt att se det, ett effektivt redskap för att upprätthålla diskursen. En främling som söker skydd tas emot som en objektifierbar fara utan att några skuld känslor och i och med dem ett moraliskt ansvar väcks till liv.

Är det då möjligt att ändra på den i europeisk politik dominerande omänskliga synen på främlingen? Ett steg att börja med vore att just erkänna att vår politik idag måhända är effektiv och pragmatisk, men likafullt omoralisk. Den tonar ner eller till och med helt tystar det egna moraliska ansvaret. I ett möte med en utsatt främling kräver den starke att den svage skall bevisa sin identitet på villkor som definieras av mottagaren. Inte minst med tanke på den globala dimensionen och vårt gemensamma ansvar för världens orättvisor, borde vi problematisera och politisera den norm som rättfärdigar att den utsatte förväntas kunna bevisa att den inte hotar den starke. En alternativ norm skulle säga att det är den starkes plikt att erbjuda den utsatte en identitet i en helt ny relation av verklig gästfrihet. En sådan moralisk och politisk norm skulle kunna förankras i olika traditioner och fungera som ett slags *overlapping consensus*. Medan man inom ramen för islam och judendom argumenterar genom att åberopa den strikta monoteismens etiska potential, skulle man inom ramen för kristen och postkristen kultur bygga på kristologiska mönster av den radikala osäkerheten.

Om kristen etik ska kunna utgöra en plattform för ett politiskt arbete för att återupprätta en humanistisk människosyn inom asyl- och flyktingpolitik måste den ta itu med det egna problematiska arvet. Som framgår av min tidigare argumentation, menar jag att ett alltför starkt fokus på dogmatisk *bevisning* av Kristi gudomliga identitet har lett till att den radikala osäkerheten, och i och med det också den troendes eget ansvar, har tonats ner. Jag efterlyser en omvärdering av det teologiska arbete som genom tiderna lagts ner på att säkerställa Kristi gudomliga natur. Kristologin i dagens Europa kan och bör

²⁴ Bland dessa är både Katerina Clark, Michael Holquist och Alexander Mihailovic.

vara ett erkännande av den troendes och den kristna kyrkans ansvar för att ta emot Gud så som Gud ”en gång” valde att visa sig för människan, nämligen som en hemlös medmänniska med ett osäkert ursprung. Detta är dock inte det samma som att tona ner Kristi gudomliga natur. Det handlar om att erinra sig den relationella norm som förenar kristna traditioner med andra förmoderna traditioner, och som hävdar att även Guds identitet säkerställs först i en (vilje)akt av tro.

En sådan den radikala osäkerhetens kristologi förmedlar ett tydligt moraliskt krav. Förmedlingen sker då vi vågar ersätta den kejsarlike (eller änglalike) gestalten av Guds son med den flykting som idag försöker ta sig till Europa, och då inte bara för att rädda sitt eget liv utan också för att ge oss ett budskap om mänskligt lidande och vårt ansvar för det. Budskapet är äkta fast det saknas garantier för bärarens identitet. Så som jag tänker mig den radikala osäkerhetens kristologi, hävdar den att budskapets innebörd inte försvagas av mottagarens rädsla inför avsändarens okända härkomst. Snarare förvandlas budskapets karaktär från att vara en deskriptiv utsaga (som kan avvisas som falsk) till en normativ utsaga som kräver ett moraliskt ställningstagande, ett ansvar.

När jag nu skriver dessa rader tänker jag på mina möten med representanter för svenska för-

samlingar som engagerar sig i flyktingfrågor, och som ofta framstår som naiva när de i närvaro av forskare och politiker söker formulera sin syn på främlingen. Som kristen teolog i dagens Europa vill jag solidarisera mig med de kristna, de muslimer, de judar och dem som jag idag inte är medveten om, som ställer sig på flyktingens sida och hävda att de inte är naiva utan utför ett livsviktigt politiskt arbete, som går ut på att visa att den politik vi idag väljer vilar på en omoralisk norm och att det finns andra normer som kräver betydligt mer men som i och med det förtjänar att kallas moraliska.

I ett längre perspektiv är det tveksamt om den nuvarande asyl- och flyktingpolitiken gagnar ens våra egna pragmatiska mål. Europa lider inte brist på erfarenheter som vittnar om att den egna framtiden äventyras av att man byter ut det egna ansvaret för den andre mot den byråkratiska avhumaniseringen av den andre. Levinas, Arendt och många andra erbjuder klarsynta filosofiska analyser av de traumatiska erfarenheter som Europa konfronterades med i mitten på 1900-talet, och vilka ledde till insikten om att respekten för alla människors lika värde och rättigheter måste garanteras på ett politiskt plan. Den utmaning vi idag står inför är inte ny, det gäller bara att våga se redan bekanta mönster och agera innan den teknokratiska synen på människan blir allt för stark.

Summary

Identity and the stranger. Christology as a critique of refugee politics

The purpose of this article is to suggest an interpretation of Christology that would be an effective tool for a theological critique of current refugee politics in Europe. The author claims that the European view on the stranger is grounded in a particular philosophy of individualistic identity which can be contrasted to the traditional understanding of identity as relational. This relational understanding is exemplified by the Jewish theology and philosophy of Hermann Cohen and Emmanuel Levinas. It suggests that identity is not a condition of moral responsibility but a derivative of it. Cohen's interpretation of the meaning of monotheism is one of the most interesting elaborations on this idea. The author of the article claims that the traditional understanding of Christology can be reevaluated by the notion of a radical uncertainty of the identity of Christ. This uncertainty is not an uncertainty about Christ's divine nature. Rather, it builds upon the objective, "Pilatian" unprovability of the same, and holds, against Pilate, that responsibility is primary to identity. Thus, according to this notion, the identity of God is an identity which calls for an act of responsibility, and for a capacity to recognize true God in a stranger seeking protection and lacking evidence for her identity.

Nation och folkkyrka

Nationen som ”föreställd gemenskap” i Einar Billings folkkyrkoteologi, i ljuset av William Cavanaugh's nationalstatskritik

JAN ECKERDAL

Jan Eckerdal är präst i Svenska kyrkan och doktorand i systematisk teologi vid Linköpings universitet. Hans pågående avhandlingsprojekt är en kritisk bearbetning av folkkyrkobegreppet, utifrån postsekulära perspektiv. Artikeln är ett led i avhandlingsarbetet.

Inledning

De heligas gemenskap (Sanctorum Communio) är en av benämningarna på den kristna kyrkan i den apostoliska trosbekännelsen. Att kyrkan i en eller annan mening har med gemenskap att göra, hör alltså till det allmänskristna tankegodet, som bejakas av alla stora kristna traditioner. Hur vi föreställer oss denna gemenskap och dess betydelse kan däremot variera markant. Vänder man sig till den del av den kristna kyrkan som jag själv tillhör, Svenska kyrkan, kan man lägga märke till att redan dess namn rymmer två ord som, i nutida språkbruk, bägge har anspråk på att benämna gemenskaper. Den första delen av namnet associeras i vår tid till en nationell gemenskap – nationalstaten Sverige – och den andra benämner den kristna gemenskapen kyrkan.¹ Hur förhåller sig dessa två gemenskapstan-

¹ Markeringen av att detta handlar om *nutida språkbruk*, beror på att namnet Svenska kyrkan begreppshistoriskt kan spåras till en tid innan den moderna nationalstaten Sverige konsoliderats som nationell gemenskap. Kyrkohistorikern Lars Eckerdal har visat att namnet Svenska kyrkan har sitt ursprung i den medeltida benämningen *Ecclesia Suecana*. Därmed kan namnet Svenska kyrkan i sin upprinnelse inte självklart beskrivas som en sammanfogning av två gemenskapsbegrepp, utan kan snarare läsas som en bestämning av gemenskapen kristenheten, såsom den tog sig uttryck i den svenska kyrkoprovinsen. Den inneboende spänning mellan gemenskapsvisioner som denna artikel menar finns i namnet Svenska kyrkan, kan därför bäst beskrivas som något som uppstår i takt med

kar till varandra? Bygger den nationella gemenskapen och den kristna kyrkan på gemenskapsvisioner som är möjliga att sammanfoga, eller finns det i namnet Svenska kyrkan en inbyggd konflikt i föreställningen om vilken sorts gemenskap Svenska kyrkan är?

I denna artikel vill jag bearbeta dessa frågor, genom att analysera vilken roll nationen som gemenskapsmotiv spelar i den del av Svenska kyrkans folkkyrkoteologiska arv, som kan knytas till folkkyrkoteologen och ungkyrkomannen Einar Billing. Detta gör jag för det första genom att teckna bakgrunden och sammanhanget för de olika nationalistiska och kyrkokritiska strömningar som präglade ungkyrkorörelsens teologiska diskussion under början av 1900-talet. För det andra gör jag sedan, utifrån denna kontextualisering, en analys av hur Billings folkkyrkoteologi förhåller sig till den nationella gemenskapen.

Som analysverktyg använder jag den nationalismsteoretiska tanken om nationen som en *föreställd gemenskap*, vilket kompletteras med en teologisk kritik av nationalstaten från teologen William Cavanaugh, ett perspektiv som också avslutningsvis får utmana Billings teologi.

den moderna nationalstatens framväxt. Lars Eckerdal, "Om Svenska kyrkan som trossamfund: Svenska kyrkans beteckning, bestämning och benämning i svensk lagstiftning." i *Kyrkohistorisk årsskrift 1988*, 95-99.

Nationen som en föreställd gemenskap.

Med hjälp av begreppet *föreställd gemenskap* erbjuder den irländsk-amerikanska nationalismforskaren Benedict Anderson, en teoretisering av det historiska fenomenet nationalism.² Grundtanken hos Anderson är att varje gemenskap som är större än den familje- eller bygemenskap, där man rent fysiskt möter varandra på regelbunden basis, måste föreställas på något sätt. En nationell gemenskap förutsätter en gemenskap mellan alla nationens nu levande medborgare och därtill också en viss gemenskap med de generationer som har gått före och de som kommer att komma efter. Eftersom vi omöjligt kan ha en konkret gemenskap med en hel nations medborgare, kan en nationell gemenskap inte vara annat än föreställd. De individer som ingår i gemenskapen måste ha en föreställning om att de hör ihop. Dessa föreställningar kan upprätthållas med hjälp av symboler, gemensamma berättelser et cetera. Därmed innehåller den nationella gemenskapen, precis som alla andra större gemenskaper, en högre grad av abstraktion och är beroende av att det finns någon form av gemensamt rum där denna samhörighet kan konstrueras och symboliseras. Anderson uttrycker det som att nationalism är en *kulturell artefakt*, som vid en viss tidpunkt fått historiskt liv och som därmed också kan kartläggas som ett kulturellt fenomen.³

Väsentligt för Andersons perspektiv är dock att tanken om den föreställda gemenskapen inte, såsom hos en del andra nationalismteoretiker, innebär att den nationella gemenskapen därmed också skulle vara falsk, eller mindre autentisk än andra mer ”verkliga” gemenskaper.⁴ I själva verket, menar Anderson, är det föreställda draget i den nationella gemenskapen något som nationalismen delar med alla större gemenskaper.

I svensk kontext kan åren direkt efter sekelskiftet 1900 – den tid då Einar Billing producerar sina mest betydelsefulla teologiska verk – ses som en tid då den föreställda gemenskapen Sve-

rige växer sig särskilt stark. Tiden kan på flera sätt karaktäriseras som ett klimax vad det gäller nationalism och fosterlandskärlek.⁵ Innan jag utifrån Andersons teori tecknar denna utveckling, vill jag dock komplettera bilden med ett kritiskt perspektiv på det europeiska nationsbildandet utifrån en teologisk horisont.

Nationalstatens teologi

I ett antal artiklar och böcker ägnar sig den katolske teologen William Cavanaugh åt en teologisk analys av hur skiftet från den medeltida till den moderna världen innebar att centrum i kristendomsuppfattningen försköts från att i första hand ha förknippats med en offentlig och social institution (kyrkan), till att uppfattas som en uppsättning privata trossatser och värderingar. Cavanaugh vill visa hur denna utveckling mot ett modernt och individualistiskt religionsbegrepp hela tiden korrelerar mot den moderna statens tilltagande krav på absolut suveränitet.⁶ Uttryckt med Andersons terminologi skulle man kunna säga att Cavanaugh argumenterar för att nationens etablering, som en stark föreställd gemenskap, i hög grad skedde genom att betydelsen av kyrkan såsom just föreställd gemenskap samtidigt försvagades.⁷ Under en lång process, med start i senmedeltiden, menar nämligen Cavanaugh att mycket av den makt och symboliseringskraft som tidigare hörde till kyrkan överfördes till den sekulära staten.

⁵ Gunnar Broberg, "När svenskarna uppfann Sverige: Anteckningar till ett hundraårsjubileum", i *Tänka, tycka, tro: Svensk historia underifrån*, (G. Broberg, U. Wikander, och K. Åmark; Stockholm: Ordfront, 1993), Lars Österlin, "Nationalism och nationalkyrklighet i svensk tradition", i *Kyrka och nationalism i Norden: nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, (I. Brohed; Lund: Lund UP, 1998), 318f.

⁶ William T. Cavanaugh, "A Fire Strong Enough to Consume the House: The wars of religion and the rise of the state" i *Modern Theology*, no. 4 (1995), 403.

⁷ Denna koppling mellan nationens framväxt som föreställd gemenskap och kyrkans försvagade position gör även Anderson. Fördelen med att trots det föra in Cavanaugh's resonemang är att hans perspektiv gör de teologiska implikationerna av skiftet mer explicit.

² Benedict Anderson, *Den föreställda gemenskapen: reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (Göteborg: Daidalos, 1993).

³ Anderson, 19f.

⁴ Anderson, 21.

Cavanaugh tecknar denna förändring enligt följande. Från en medeltida situation, där kyrkan var "the supreme power"⁸ och det civila maktorganet var underordnat och insorterat under kyrkans maktsfär, etablerades gradvis, med start under 1400-talet, den absoluta staten. Det fursteideal som Machiavelli sedan blev symbol för under 1500-talet grundlade statsmakten som en oberoende politisk enhet. Detta resulterade i att maktförhållandet mellan kyrka och civil makt inverterades. Den civila statsmakten blev den dominerande parten.⁹ Till denna invertering hörde också att en *religiös gestaltningsmakt* överfördes till staten och skapade en sorts gudsstat.

I en slående exemplifiering av denna rörelse pekar teologen Graham Ward på hur Guds sakramentala närvaro under denna tid allt starkare kom att knytas till monarken – kungen av Guds nåde. Under medeltiden var nattvardens bröd och vin den primära gestaltningen av Guds materiella närvaro i världen. Därmed var den sakramentala gudsnärvaron också administrerad och tolkad av kyrkan. Under 1500-talet ersattes detta eukaristiska fokus av regenten: "the monarch replaced the mass, the body of Christ becoming

the body of the king, and in this transposition was forged a new understanding of communion in terms of commonwealth."¹⁰

Slutsatsen blir att statsmakten inte frigjorde sig från den kyrkliga makten genom att bygga på något sorts icke-religiöst fundament, utan snarare genom att bygga på en annan religiositet med en egen sekulär frälsningslära.¹¹ Vår tids liberala nationalstater har därmed som fenomen, i Cavanaugh's tolkning, inte så sekulära rötter som man ofta föreställer sig. Istället har den sekulära staten konstruerats som en sorts travesti på ursprungligen kristna motiv. Sagt med andra ord: nationalstaten bygger på en fördold (och ur Cavanaugh's perspektiv förvriden) *sekulär teologi*.¹²

Här finner Cavanaugh ursprunget till det moderna religionsbegreppet. "Kyrkans religion" ersattes av "statsreligion" och som en effekt av detta separerades religionsbegreppet från sitt sociala förkroppsligande i kyrkan. Istället kom religionsbegreppet alltmer att beteckna ett trossystem som man som människa individuellt och subjektivt kan ta till sig.¹³ Resultatet blev att religion förflyttades från det offentliga rummet, till en privat och personlig sfär. Cavanaugh skriver "Religion is no longer a matter of certain bodily practices within the Body of Christ, but is limited to the realm of the "soul" and the body is handed over to the State."¹⁴

Ur den absoluta gudsstaten utvecklades den moderna nationalstaten, exempelvis genom Hobbes, Locke och Rosseau. Staten sågs nu inte längre som en gudomlig ordning, utan som en helt inomvärldslig institution. Men detta till trots behölls dock, om än i modifierad form, det totalitära maktanspråk som gudsstaten tillfogat sig genom att överta religiös symboliseringsmakt från kyrkan. En statsideologi preciserades, som

⁸ Cavanaugh, "A Fire Strong Enough", 398.

⁹ En viktig konsekvens av detta resonemang är att skiftet från kyrklig till statlig dominans därmed förläggs till en tid innan den period som brukar kallas religionskrigens tid (vilket naturligtvis också ifrågasätter om religionskrig är den lämpligaste beteckningen för dessa krig.). Därmed utmanar också Cavanaugh sådana tolkningar av den moderna liberala statens framväxt som menar att den liberala nationalstaten tog form för att skapa fred i ett Europa som ärrats av de olika religiösa konfessionernas oförsonlighet och ständiga krigföring gentemot varandra. Som exempel på tänkare som i olika former representerar ett sådant synsätt nämner Cavanaugh John Rawls, Judith Shklar och Jeffrey Stout. I Cavanaugh's tolkning var inte religionskrigen i första hand en konflikt mellan protestantism och katolicism utan istället konsekvensen av den framväxande suveräna statens vilja att frigöra sig från de återstående lämningarna från den medeltida ecklesiala ordningen. Därmed vill Cavanaugh utmana vad han kallar den moderna sekulära "frälsningslära" där staten blir fredsstiftaren i en splittrad värld. William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (London: T & T Clark, 2002), 20-31. Cavanaugh, "A Fire Strong Enough" 397f.

¹⁰ Graham Ward, *True religion* (Oxford: Blackwell, 2003), 43.

¹¹ Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, 9.

¹² Cavanaugh's resonemang är här i hög grad beroende av John Milbanks diskussion i John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2. uppl. 2006 (1990)). Att den nationalistiska föreställningen bär ett släktskap med religiösa föreställningar uppmärksammas också av Anderson. Se Anderson, 23ff.

¹³ Cavanaugh, "A Fire Strong Enough", 404.

¹⁴ Cavanaugh, "A Fire Strong Enough", 405

inom ramen för ett samhällskontrakt kunde vara öppen för religiös pluralism. Den nya föreställda gemenskap som det nationalstatliga samhällskontraktet sätter ramarna för, ger därmed bilden av sig själv som tolerant, i kontrast till de gamla oförsonliga religiösa samhällsskicken.¹⁵ Gränsen för denna tolerans går dock när lojaliteten gentemot det nationella samhällskontraktet hotas av en annan lojalitet. Därför bygger den liberala toleransen, exempelvis hos Locke, på att religion ses som ett privat och själsligt projekt, vilket inte får sammanbindas med någon form av social gemenskap.¹⁶ Romersk-katolsk konfession, som på ett tydligt sätt definierar kyrkan som transnationell gemenskap, kunde därmed exempelvis inte omfattas av detta toleransbegrepp.¹⁷ *Utifrån Cavanaugh kan man med andra ord dra slutsatsen att den nya liberala toleransen upphävs vid exakt den punkt där den liberala nationalstaten faktiskt utmanas av något.*

Ur Cavaughns perspektiv är det signifikativt för somliga gestaltningar av modern kristendom, att de har accepterat ovanstående premisser för vad som är religiöst godtagbart och därmed underkastat sig nationalstatens dominans. Problemet är, att i och med en sådan medveten eller omedveten kapitulation, har man också gett upp möjligheten att etablera kyrkan som en egen föreställd gemenskap. Resultatet blir då, att man inte heller har kapacitet att utgöra det kritiska korrektiv till nationalstatens föreställda gemenskap, som det från tid till tid är befogat att vara som kristen kyrka.

¹⁵ William T. Cavanaugh, "The City: Beyond Secular Parodies", i *Radical Orthodoxy: A New Theology*, (J. Milbank, C. Pickstock, och G. Ward; London: Routledge, 1999), 186-90. Angående det liberala toleransbegreppets problematik, se Kristen Deede Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism: Beyond tolerance and difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 17ff och 28-81.

¹⁶ Cavanaugh "A Fire Strong Enough" 407.

¹⁷ Det toleransedik som med Locke som inspirationskälla infördes i England 1689 exkluderade också följdenligt katoliker från religionsfriheten.

Nationalismen i sekelskiftets Sverige

Om man med hjälp av idén om föreställda gemenskaper vill karaktärisera den kontext som var Billings, nämligen Sverige runt sekelskiftet 1900, framträder bilden av hur den nationalistiska identiteten på bred front aktivt konstruerades som tankefigur. I en artikel med den talande titeln "När svenskarna uppfann Sverige" beskriver idéhistorikern Gunnar Broberg tiden 1870-1914 som en brytningstid, då en gammal värld var på väg att brista för att ge plats för en ny. Urbanisering, emigrering och industrialisering tillsammans med religionskritik, bröt sönder det gamla samhällets ordningar. Det sockenliv som organiserades kring hustavlans treståndslära kunde inte längre möta den nya tidens utmaningar.¹⁸

De förändrade premisser som hörde till den nya tiden, handlade inte minst om annorlunda förutsättningar för människors upplevelse av meningsskapande tillhörighet. Kyrkohistorikern Urban Claesson skriver angående det begynnande 1900-talets Sverige: "När samhället blev storskaligt och opersonligt föddes en längtan efter gemenskap och hemkänsla. I ett nytt opersonligt 'Gesellschaft' skapades en medvetenhet om ett intimt 'Gemeinschaft' man upplevde sig ha förlorat."¹⁹ I vilken mån bilden av denna förlorade gemenskap kan sägas ha varit en trovärdig beskrivning av svunna tider, eller snarare innebar en romantiserande efterkonstruktion kan i sammanhanget få vara osagt. Här är det viktigare att betona att den *upplevda* avsaknaden av en mer intim gemenskap i det nya "modernismens och välfärdens 1900-tal", skapade ett behov och ett utrymme för att en starkare nationell gemenskapsbas skulle konstrueras.²⁰

I detta tomrum fanns den grogrund som behövdes för att nationen Sverige och "det svenska folket" skulle kunna etableras som en stark föreställd gemenskap. Arbetet för ett nationellt *Vi* skedde på många fronter. En rad symboler för nationen Sverige skapades runt sekelskiftet – ex-

¹⁸ Broberg, 186.

¹⁹ Jmfr. Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: en studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905-1933* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2004), 88ff.

²⁰ Broberg, 171 och 189.

empelvis nationalsång, nationaldag och friluftsmuseet Skansen.²¹ Sverige standardiserades på nationell nivå, för att tidigare regionala olikheter skulle homogeniseras. En gemensam tidmätning slog igenom, och gemensamma penningssystem och måttenhetsystem infördes.²² Med stavningsreformen 1906 kom också ett standardiserat svenskt skriftspråk.

Urbaniseringen gav med tiden en distans till landsbygds miljön, vilket gav utrymme för en idyllisering av det typiskt svenska lantlivet. Historikern Nils Edling visar i sin avhandling ”Det fosterländska hemmet” hur egnahemsrörelsen under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet framställde visionen om det småskaliga jordbruket på landet såsom det ideala hemmet. Den lilla röda stugan med vita knutar blev till symbol för svenskhet och hemkänsla.²³ Edling pekar på hur fosterlandskärleken uppmuntrades och symboliserades genom en ”...argumentation där ”hem” blev en metafor för Sverige och ”hemtrevnad” liktydig med fosterlandskärlek...”²⁴ Anders Zorn och Carl Larsson med flera befäste ”det svenska” i bildkonst som snabbt blev folkfär. Verner Von Heidenstam, Gustaf Fröding, Selma Lagerlöf och i viss mån August Strindberg stod för en motsvarande rörelse i litteraturen. Fixeringar av vad man kallade ”ett svenskt folklyne” kom från exempelvis Gustav Sundbärg.²⁵

Folkskolan från 1842 innebar en ny möjlighet att etablera nationella föreställningar där man genom nya läromedel kunde stå i förbindelse med i stort sett alla svenskar i den uppväxande generationen.²⁶ Den nya ungdomsrörelse som inte minst inom IOGT tog fart i början av 1900-talet, hade starkt nationalromantiska undertoner och ville fostra ungdomar till att knyta an till ”svenska traditioner” – folkdräkter, midsommarfiranden, sånger, friluftsliv etc. – och ta del av en sorts nationell hembygdskänsla.²⁷ En hi-

storisk nationalism byggdes, där föreställningar odlades om ett särskilt uppdrag i världshistorien som var givet det svenska folket, tydligast i beskrivningarna av hjältekonungen Gustav II Adolf som protestantismens räddare.²⁸ Bilden framträder av hur det som vi uppfattar som Sverige i hög grad skapades runt år 1900 av en rad krafter och inte minst av kulturfolk och akademiker. Nationen trädde därmed fram som föreställd gemenskap i bredare lager, genom att de nationalistiska tendenser, som visserligen hade funnits redan från 1700-talet, fick en starkare folklig förankring.

Kyrkans kris

För Svenska kyrkans del var tiden runt sekelskiftet 1800-1900 en omvälvande tid. Kyrkan som i det äldre sockensamhället innehade en central position, såg sin ställning förändras i rask takt. Under senare delen av 1800-talet hade en successiv utveckling påbörjats mot en ökad religionsfrihet. Kyrkoplikten avskaffades, konventikelplakatet upphävdes, en viss möjlighet att träda ur kyrkan infördes.²⁹ En ny kommunalförfattning innebar en viss bodelning mellan kyrkligt och världsligt på lokal nivå genom att socknens beslutsorgan delades i två stämmor, en kyrklig och en borgerlig. På nationell nivå inrättades ett separat kyrkomöte, med medbestämmande i frågor gällande kyrkolagen.³⁰

Allt detta bidrog till att det vid början av 1900-talet framstod som allt mer uppenbart att enhetskyrkans tid var förbi. Svenska kyrkan satt visserligen fortfarande i hög grad på den officiella religiösa definitionsmakten. I dissenterlagen från 1860, som å ena sidan öppnar för en viss religionsfrihet, beskrivs exempelvis utträdarna inte desto mindre å andra sidan som *avfallingar* från den rena lutherska läran.³¹ Men den religiösa enheten var bruten och Svenska kyrkans position var inte längre självklar. Kyrkans position ifrågasattes av såväl frikyrkliga röster som

²¹ Broberg, 174.

²² Broberg, 186.

²³ Nils Edling, *Det fosterländska hemmet: Egnahemsolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900* (Stockholm: Carlsson, 1996), 297-99.

²⁴ Edling, 349.

²⁵ Broberg, 174.

²⁶ Claesson, 97.

²⁷ Claesson, 91ff.

²⁸ Broberg, 172.

²⁹ Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria 7: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm: Verbum, 2003), 96.

³⁰ Bexell, 18.

³¹ Bexell, 45.

kyrkokritisk socialdemokrati och kulturliberal borgerlighet. Bevekelsegrunderna för kyrkokritiken var naturligtvis inte gemensamma hos dessa grupper, men de förenades i kritiken av de starka kopplingar mellan kyrka och stat som, trots ovanstående förändringar, fortfarande förelåg.³²

I takt med att kyrkan började förknippas med en gammal och förlegad samhällsordning, upplevde prästerskapet sin tidigare självskrivna auktoritet alltmer ifrågasatt.³³ Sven Tidevall påpekar visserligen, att den kyrkliga krisen inte hade sitt ursprung eller huvudsakliga fäste i de breda folklagren. Tidens högljudda kyrkokritiker var till största delen representanter för en sorts intellektuell elit. Gemene man fortsatte dock att döpa sina barn, gifta sig och begravas i kyrkan, även sedan det öppnats vissa alternativa möjligheter, vilket tyder på att kyrkokritikens folkliga förankring inte skall överskattas.³⁴ Men oavsett denna invändning tycks tidens kyrkliga företrädare i hög grad ha närt bilden av en kyrka som med ödesdigra konsekvenser förlorar mark i mötet med det moderna samhället. Vi rör oss alltså än en gång på en föreställningsnivå.

En illustration av hur snabbt bilden förändrades ges av Biskop C. H. Rundgrens uttalanden kring det kyrkliga tillståndet i ämbetsberättelserna från Karlstad stifts prästmöten under 1880-talet. Vid prästmötet 1881 konstaterar biskopen att ”mycket av det gamla goda bibehållit sig”. Vid nästa prästmöte 1887 modererar han utsagan till att ”mycket av det gamla goda står på väg att utplånas”, för att 1893 slå fast att ”mycket av det gamla goda är redan utplånat”.³⁵ I Växjöbiskopen Johan Anderssons ämbetsberättelse vid 1887 års prästmöte är tonen än mer modfälld: ”Gärdet är uppgivet, yttermurarna delvis nedrivna, och

fältet ligger öppet för snart sagt vem som helst och vad som helst.”³⁶

Ungkyrkorörelsen och exemplet Einar Billing

Bilden av Svenska kyrkan såsom en uppgiven kyrka som vid tiden för förra seklets början närmast resignerat inför den upplevda krisen är dock inte den enda möjliga bilden. Som motbild kan man ta fasta på hur det också fanns regionala inomkyrkliga folkväckelser³⁷ och hur det i krisens spår på många områden och sprang en tid av kyrkoförnyelse, vad gäller såväl gudstjänstliv som teologi.³⁸ Som en del i denna kyrkoförnyelse uppstår under 1900-talets första årtionde unglyrkorörelsen. Till unglyrkorörelsens mer inflytelserika företrädare hör Nathan Söderblom, Einar Billing, J.A. Eklund och Manfred Björkquist. Tidevall sammanfattar den erfarenhet som blev drivande i unglyrkorörelsen som en stämning av att: ”Om inte vi själva värnar om kyrkans storhet, så gör ingen det och då är hennes saga i vårt land snart all.”³⁹

En tilltro till att den nya tidens utmaningar inte skulle försvaga utan tvärtom berika kyrkan, blev kännetecknande för unglyrkorörelsens anda. Man anslöt i hög grad till tidens nationalistiska tendenser. Under parollen *Sveriges folk – ett Guds folk* formulerade unglyrkorörelsen en kristendomstolkning som på många sätt var i samklang med samtidens ökade fokusering vid nationen och dess storhet. Kristendom infogades som en väsentlig del av ”det svenska”. Som det mest välkända uttrycket för denna sammanfogande tendens kan J.A. Eklunds psalm *Fädernas kyrka* nämnas. Vers 5 ger en smak av anslaget:

Fädernas Sverige sig kämpat fram.
Kristus var med det på banan.
Visade vägen för trofast stam.

³² Jmfr. Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkquist: Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008), 11.

³³ Se exempelvis skildringen av stämningen i de kyrkliga leden i Ernst Enochsson, *Den kyrkliga seden med särskild hänsyn till Västerås stift* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1949).

³⁴ Sven Tidevall, *kampen om folkkyrkan: Ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928-1932* (Stockholm: Verbum, 2000), 82.

³⁵ Enochson, 272.

³⁶ Citerat i Enochsson, 132.

³⁷ Aronson, 29.

³⁸ Bexell. Exempelvis avsnittet ”Församlingslivet söker nya former” s. 211-245.

³⁹ Tidevall, 27.

Kristus är trofast och svek är skam.
Korset stod tecknat på fanan.⁴⁰

Utifrån Andersons föreställda gemenskap skulle strategin kunna beskrivas som att när kyrkan som föreställd gemenskap tappade mark i förhållande till den nationalistiska föreställda gemenskapen, arbetade unglyrkomännen för att också införliva kristendom och kyrka i denna nya föreställda gemenskap. *Istället för att säkra kyrkans position genom att försöka vrida klockan tillbaks till en tid som inte längre var, ville man ta med kyrkan in i det nya, genom att så att säga berätta in kristendom som en väsentlig del av den föreställda gemenskapen Sverige.* Sverige och kristen tro hör självklart ihop – korset står tecknat på fanan.

De kristet-nationalistiska undertonerna i unglyrkorörelsen tog sig bland annat uttryck i ett starkt engagemang i den nationella försvarsrörelsen före första världskriget. 1912 var Manfred Björkquist en drivande kraft för en stor nationell insamling till en pansarbåt som skulle stärka Sveriges försvar.⁴¹ 1914 deltog unglyrkorörelsen i det bondetåg där 30 000 bönder från hela landet propagerade för starkare försvar och större handlingsfrihet för kungen i försvarsfrågor.⁴²

Einar Billing hör inte till unglyrkorörelsens mer uppenbart nationalistiskt inriktade företrädare. Det nationalistiska draget fick ett långt större genomslag hos J.A. Eklund och Manfred Björkquist och också, om än i lite annorlunda form, hos Nathan Söderblom.⁴³ Billing har ibland

⁴⁰ Eklund skrev psalmen 1909. Psalmen blev införd i en officiell psalmbok för första gången i psalmbokstillägget *Nya psalmer* 1921. För en grundlig analys av "Fädernas kyrka", se Kjell Blücker, *The Church as Nation: A Study in Ecclesiology and Nationhood* (Frankfurt am Main: Lang, 2000).

⁴¹ Alf Tergel, "Unglyrkorörelsen och nationalismen", i *Kyrka och nationalism i Norden: Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, (I. Brohed; Lund: Lund University Press, 1998), 348ff.

⁴² Claesson, 219-223. Alf Tergel påpekar att krigsutbrottet 1914, fick till följd att de nationalistiska tongångarna i unglyrkorörelsen dämpades. Särskilt viktigt för denna utveckling var Nathan Söderbloms internationella engagemang. Tergel, 350.

⁴³ Kjell Blücker har karakteriserat Söderbloms nationalistiska egenart som en sorts utåtriktad inter-

tvärtom karakteriserats som den unglyrkomän/folkkyrkoteolog som utmärker sig genom att det svenska folket inte har någon teologisk tyngd i hans kyrkosyn, på det sätt som det exempelvis har hos Eklund.⁴⁴ Eklund identifierar på ett starkt sätt folket i folkkyrkan med det svenska folket som ett kyrkobyggande subjekt. Det är folkviljan i romantisk kollektiv mening som bär kyrkan. Här finns en påtaglig grogrund för en teologisk allians med en nationalistisk föreställd gemenskap.

Till skillnad från Eklunds gudsfolksinspirerade teologi, tar Billing sin utgångspunkt i Guds nådeserbjudande som förmedlats genom det drama som uppenbarelseshistorien utgör.⁴⁵ En återkommande fras hos Billing är talet om "den förekommande nåden" som räcks till varje människa. Skillnaden gentemot Eklund blir tydlig på dennas punkt. För Billing utgör inte folket något subjekt. Kyrkans subjekt utgörs av den Gud som är avsändare av den förekommande nåden. Kyrkans uppdrag är att förmedla ordet om denna nåd till folket. Billings kyrkosyn kan därmed karakteriseras som instrumentell. Kyrkan är ett instrument för Guds nådeserbjudande, snarare än uttrycket för ett folk som hos Eklund.

Skillnaden i synen på folkets roll förstärks ytterligare av Billings fokus på individen som mottagare av den förekommande nåden.⁴⁶ När Billing kartlägger det kristna uppenbarelsedramat, menar han sig nämligen se en rörelse från en mer kollektiv gammaltestamentlig religiositet, mot ett nådeserbjudande som erbjuds varje människa direkt och enskilt. Den individualiserande tendensen påbörjas enligt Billing redan inom Gamla testamentet, men får sin slutgiltiga form i Kris-

nationalism, där olika folks specifika historia gav dem, vart och ett, erfarenheter av Guds handlande. Blücker, 274-310 särskilt 297f.

⁴⁴ H. B. Hammar, *Personlighet och samfund: J.A. Eklund och hans tillflöden* (Stockholm: Verbum, 1971), 274f.

⁴⁵ Billing ger en kortfattad introduktion till sin syn på uppenbarelsen som ett historiskt drama i de inledande avsnitten till Einar Billing, *Försoningen: två utvidgade föredrag* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1908).

⁴⁶ Om det individualistiska draget hos Billing, se exempelvis Gustaf Wingren, *Einar Billing: En studie i svensk teologi före 1920* (Lund: Gleerup, 1968), 46-55.

tushändelsen. Genom Jesus söker Gud varje människa individuellt och ger en möjlighet till en omedelbar gudsgemenskap för alla, var och en enskilt.⁴⁷

Folkkyrkans existensberättigande motiveras av Billing genom att den är den organisationsform som bäst gestaltar den förekommande nådens kyrka. Folkkyrkans organisation i territorialförsamlingar förkroppsligar Guds nåd eftersom den ger varje människa hemorts rätt i en församling genom det blotta faktum att hon lever och bor någonstans.⁴⁸ Detta ger att folkkyrkan i Billings tappning är ett kvalitativt begrepp, som inte är principiellt beroende av att vara majoritetskyrka.⁴⁹ I territorialförsamlingen utgör Gud kyrkans ”översta subjekt, kyrkan hans verktyg, människan i första hand objekt, föremål för hans nåd.”⁵⁰ Med andra ord utgör (svenska) folket inte något kyrkobyggande subjekt hos Billing. Gud är subjektet och människorna är i första hand enskilda individer, passiva mottagare av Guds nåd.

Betraktat som ett teologiskt system, sammankopplar därmed *inte* Billing sin folkkyrkosyn med tanken om nationen Sverige som föreställd gemenskap. När Billing berör gemenskap som tema, ansluter han snarare till den lokala vardagsgemenskap som finns mellan de människor som i en folkkyrklig territorialförsamling lever nära varandra.⁵¹ Ovanstående resonemang föreslår alltså att Billings folkkyrkosyn *såsom teologiskt system* inte är teologiskt beroende av den nationalistiska konstruktionen av nationen som föreställd gemenskap.

⁴⁷ Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift* (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 2 uppl. 1962 (1920)), 53f.

⁴⁸ Gustav Wingren menar därför i en angränsande diskussion att territorialförsamlingen är ett långt mer centralt begrepp än folkkyrkan för Billing. Det är ju territorialförsamlingens organisation som ombesörjer att nådeserbjudandet räckts till alla. Wingren, 85-95 avsnittet ”Territorialförsamlingen och individen”.

⁴⁹ Einar Billing, *Den svenska folkkyrkan* (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1930), 6.

⁵⁰ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 57.

⁵¹ Ex. Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 62-65.

Billings öppning mot nationalism

Om man emellertid går vidare till den frågeställning som William Cavanaugh's teologiska analys av nationalstatens framväxt resulterade i, blir Billings relation till de nationalistiska tendenserna mer komplicerad. I Cavanaugh's tolkning bygger nationalstaten på ett sorts sekulariserat religiöst motiv med absoluta anspråk. Därför menar Cavanaugh att en kristen kyrka måste vara rustad till att, när det är befogat, vara en sorts kontrastbild till nationalstaten. Jag menar att Billings folkkyrkoteologi på väsentliga punkter saknar incitament till att utgöra en sådan kontrast, inte bara genom en frånvaro av ett kontrastperspektiv utan också genom att, likväl, gå nationalismens föreställda gemenskap till mötes. För trots ovan sagda ger Billing inte desto mindre uttryck för en romantiskt nationalistisk syn på såväl Sveriges folk som detta folks roll i frälsningshistorien. Så kan Billing, i ett avsnitt om nationens hjältar, beskriva hur storheten i Gustaf II Adolfs gärning låg i, att han lyckades hålla samman en solidaritet med Sverige med en solidaritet med den evangeliska kyrkan.⁵² Detta får i ett andra led också betydelse för Billings motivering av folkkyrkan, eftersom han menar att folkkyrkan, bättre än föreningskyrkan (frikyrkan), tar tillvara ”de Guds verk som han utfört i vårt folk”⁵³ Billing anser nämligen, att om man som kyrka i svensk kontext, på frikyrkligt manér väljer ett synsätt som betraktar alla som inte genomgått vissa troserfarenheter som ”blott föremål för mission, skulle detta innebära en förnekelse av Guds verk i *vårt folks* historia.”⁵⁴

Billing själv uppmärksammar visserligen att denna historia i somliga sammanhang tar sig ”yverborna uttryck”, där Sveriges folk förväxlas med Guds utvalda folk. Men han lägger genast till att detta är förståeligt mot bakgrund av den kallelse som Sveriges folk axlat genom historien.⁵⁵ Billings hållning tycks vara enligt följande: *Det är ett misstag att nationalistiskt-teologiskt se Sveriges folk som ett särskilt gudomligt utkallat folk i frälsningshistorien – men mot bakgrund av*

⁵² Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 83.

⁵³ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 61. (min kursivering)

⁵⁴ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 61.

⁵⁵ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 84.

den storslagna roll som Sverige spelat i evangelisk kristendom, är misstaget begripligt. Billing ger å ena sidan inte svenska folket någon teologisk signifikans i sitt teologiska system. Å andra sidan menar han att Sveriges folk på ett monumentalt sätt representerat den evangeliska tron genom historien. Billing skriver: ”Har reformationen givit Sverige dess enighet och frihet, så har ock Sveriges folk enigt och fritt offrat sig för självt för reformationens sak”.⁵⁶

När Billing ställs gentemot Cavanaugh's uttalat nationalstatskritiska teologi, tydliggörs bilden. Cavanaugh formulerar en ecklesiologi för en kyrka som är på kollisionskurs med nationalstaten. Inte så att kyrkan i enskilda frågor inte kan arbeta tillsammans med staten (och andra aktörer), men hos Cavanaugh har kyrkan sin grundläggande lojalitet någon annanstans. Kyrkan är en gestaltning av en annan föreställd gemenskap än den nationella och kan därmed, när den anser det nödvändigt, framträda som ett kritiskt korrektur till staten.

Utän att här gå in i någon uttömmande diskussion kring hur denna ecklesiologiska gemenskap ser ut hos Cavanaugh, kan man få en ledtråd genom hans bestämning av kyrkan som ”A political body, based on the Eucharist”.⁵⁷ En eukaristisk gemenskap, med politiska konsekvenser. Den kristna föreställda gemenskapen är genom eukaristin en kontrastberättelse som utmanar den absoluta staten.

Ungkyrkörörelsen, å andra sidan, söker inte kontrast utan strävar i hög grad efter en integrering av den kristna berättelsen in i nationens föreställda gemenskap. Korset står tecknat på flaggan. Som framgått tillhör inte Billing de unkyrkoteologer som driver nationalism som ett teologiskt motiv. Såväl folkbegreppet som nationsbegreppet är tvärtom tämligen ointressanta för Billings teologi. Men Billing formulerar ändå inte kyrkan som någon alternativ föreställd gemenskap, som skulle kunna bjuda de nationalistiska strömningarna motstånd. Istället inbjuder

också Billing indirekt, genom sitt nationalromantiska språk, till en sammanfogning av nationalistiska och kristna motiv. Detta gör att hans teologi trots allt är öppen för (eller till och med beroende av) att sammanfogas med någon annan gemenskapstanke, exempelvis en nationalistisk. Billing utpekade ofta såsom den unkyrkoman som rent teologiskt presenterar det mest solida systemet.⁵⁸ Billings roll i unkyrkörörelsen kan kanske därmed beskrivas som att han är den som tillhandahåller en teologi som på en och samma gång framstår som teologiskt trovärdigt och fullt kompatibel med nationalistiska idéer.

Billings problematisering av nationalismen

Om man efter denna slutsats än en gång återvänder till Billing, inser man dock, att den allians med nationalistiska idéer, som unkyrkotänkandet stod för, inte desto mindre tycks ha varit ett bekymmer för honom. Billings inställning till den ovan nämnda pansarbåtsinsamlingen, kan ses som signifikativ. I ett brev till den unkyrkoman som var initiativtagare till insamlingen, Manfred Björkquist, uttrycker Billing en oro för vilka konsekvenser detta initiativ kan få. Billing ser inte i grunden odelat positivt på ett kyrkligt understödjande av exempelvis en sådan nationalistisk yttring som pansarbåtsinsamlingen. Ändå lovar Billing att trots allt stå solidarisk och ge insamlingen sitt stöd.⁵⁹

Händelsen visar på två saker. För det första bekräftar den dubbelheten i Billings relation till nationalism som påpekats ovan. Å ena sidan är han inte teologiskt intresserad av nationalistiska strömningar, men samtidigt ger han inga teologiska argument för att erbjuda något kritiskt korrektur gentemot nationalismen. Han tycks inte ha tillgång till något tillräckligt kraftfullt alternativ för att försöka övertyga sin vän Björkquist om att backa i sakfrågan.

⁵⁶ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 85.

⁵⁷ William T. Cavanaugh, "Separation and Wholeness: Notes on the Unsettling Political Presence of the Body of Christ," (2008). Opublicerat Keynote Adress vid Svenska kyrkans forskningsråds symposium "For the Sake of the World" Sigtuna 2008-09-11.

⁵⁸ Exempelvis i Gustaf Aulén, "Ungkyrklig problematik" i *Vår lösen* (1975), 457, och Olle Nystedt, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen: Ungkyrkörörelsens genombrottsår* (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse, 1936), 237.

⁵⁹ Aulén, 461f.

Men, för det andra ger det också en bild av att Billing likväl tycks ha funnit just denna teologiska allians med nationstänkandet problematisk. I en kommentar i *Vår lösen* uttrycker Billing, i efterhand, på motsvarande sätt också en tveksamhet och oro vad det gällde bondetågets konsekvenser.⁶⁰ Även om Billings teologi inte har kapacitet att utmana en sammansmältning mellan kristet och nationalistiskt inom unglyrkörrelsen, är han inte helt tillfreds med en sådan utveckling.

Det kritiska korrektur till nationalstaten som Cavanaugh efterlyser ett knappt sekel senare finns alltså inte att finna i Billings teologi. Men Billing är ändå inte helt främmande för Cavanaugh's kritik på denna punkt. I sina senare skrifter markerar Billing allt tydligare att folkkyrkan inte får vidmakthålla sin position i samhället genom en nedtoning av kyrkans kristna identitet och oberoende (eller "det religiösa" som Billing uttrycker det).⁶¹ Detta kan till viss del tolkas i linje med Cavanaugh's ecklesiologiska ärende ovan, nämligen som ett försök att förhindra att kyrkan förlorar sin integritet som kristen kyrka genom att absorberas upp och förvridas i en annan och annorlunda föreställd gemenskap.

Om det hos Billing därmed finns spår av förståelse för Cavanaugh's formulering av den moderna teologins problem, är deras respektive förslag till bearbetning av problemet fundamentalt olika. Som framgått ovan formulerar Cavanaugh den kristna alternativa gemenskapen i eukaristiska termer. Kyrkan som "A political body, based on the Eucharist" relativiserar varje världslig makt med absoluta anspråk, utifrån en sakramental horisont. Det är dock en rimlig gissning att en sådan uttalad sakramental ecklesiologi var svåråtkomlig för en svensk luthersk teolog i början av 1900-talet. Billings kontext erbjöd ingen självklar anknytning till den starka föreställda gemenskap som sakramental ecklesiologi kan knyta till gemenskapen runt altarbordet. Därmed blev Billings kyrkosyn också mer beroende av utifrån kommande gemenskaper, vilket i grunden begränsade hans möjligheter att formulera kyrkan som motgemenskap. Trots en viss lyhördhet för problemet, formulerade därmed Billing följdenligt en teologi som inte i någon högre utsträckning kunde utmana den massiva samtida etableringen av nationen som en dominerande föreställd gemenskap.

Summary

This text examines the relationship between church and nation in the folkchurch ecclesiology of Einar Billing (1871-1939). As its point of departure the article uses the concept of "imagined communities", combined with William Cavanaugh's theological analysis of the nation state. The article outlines how the Young Church Movement, with which Billing is associated, claims that the Christian faith and the church must be considered as an indispensable part of the massive contemporary effort to establish Sweden as imagined community. In the light of this analysis Billing's ecclesiology is then presented as, on one hand, not dependent on Sweden as a national community. On the other hand, it also becomes obvious, when compared to Cavanaugh's critical evaluation, that Billing's theology does not imply any identifiable incentive to challenge, or suggest any alternative to, the nation as a strong imagined community. As a result, it is possible to relatively easily harmonise the folk church ecclesiology of Billing, with nationalistic ideas. However, the article also demonstrates that this possibility of a nationalist-friendly ecclesiology is something that Billing himself considered as problematic.

⁶⁰ Claesson, 223.

⁶¹ Billing, *Herdabrev*, 74ff.

Teologi som vetenskap – vetenskap som teologi

Fyrtio år med nordisk systematisk teologi

TAGE KURTÉN

Tage Kurtén är professor i systematisk teologi vid Åbo Akademi. Senast har han publicerat (med Johanna Gustafsson Lundberg) "Tillit och risktagande i senmoderna relationer. Om ungdomar, sexualitet och kärlek." i M Lindfelt, J G Lundberg, Kärlekens förändrade landskap. Teologi om samlevnad (Stockholm: Verbum, 2009). Hans pågående forskningsprojekt har titeln "Kristen tro i nya sammanhang. Ramar för att förstå kristen tro och moral i senmodernitet".

Det är ett faktum att stora delar av teologin i Norden bedrivs vid universitet med vetenskapliga anspråk. Jag tänker mig att teologer i Norden är överens om att det här bl.a. innebär att denna teologi har ett akademiskt ansvar inför en offentlighet som är vidare än enbart en religiös kyrklighet.¹ En grundläggande fråga för denna teologi, i synnerhet den systematiska teologin och delämnet dogmatik, har gällt hur man kan se på förhållandet mellan den här akademiska verksamheten och det religiösa (kristna) livet i kyrka, samhälle och kultur utanför det vetenskapliga samfundet. I det följande skall jag belysa denna fråga med hjälp av de två uttrycken "teologi som vetenskap" och "vetenskap som teologi".²

Med "teologi som vetenskap" förstår jag ett sätt att betona ett avstånd mellan det religiösa och det akademiska. Detta avstånd innebär (enligt min stipulativa definition) att man inte på vetenskapliga premisser försöker utveckla en teologi som skulle vara normerande för religionen, utöver att normala empiriska resultat naturligtvis bör beaktas av varje människa begåvad

med sunt bondförnuft. En sådan vetenskaplig teologi ger då svar på hur religiösa och existentiella frågor bearbetas och kan förstås i kyrka, kultur och samhälleligt liv.

Med "vetenskap som teologi" förstår jag ett sätt att betona att akademisk teologi medvetet vill gå in i den religiösa diskursen. Det handlar då om en teologisk verksamhet med vetenskapligt rationella anspråk som samtidigt vill fungera normativt på religionens område. En sådan akademisk teologi försöker ge svar på en rad existentiella frågor som människan inom och utanför kyrkan bär på.

En andra dimension i min framställning är den förändring i diskussionsklimatet (både inom vetenskap, kultur och kyrka) som jag personligen upplevt under mina år som forskare. På 1970-talet då jag skrev min doktorsavhandling nådde moderniteten en höjdpunkt i sin tro på vetenskaplig rationalitet, medan tiden från 90-talet framåt färgas av ett annat sätt att se både på vetenskap och på mänsklig verksamhet i övrigt. Jag studerar därför några exempel på hur teologer på 1970- och 80-talen resonerat, och hur man idag ser på saken i en yngre generation.

Vetenskapens guldålder 1970-1980

I januari år 1983 höll jag ett anförande vid den 7. nordiska systematikerkonferensen i Köpenhamn.

¹ Se David Tracys tal om teologins tre fora: D. Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad 1981), 26.

² Begreppsparet härrör sig från arrangörerna för den 16. nordiska systematiker konferensen i Göteborg i januari 2010. En rad forskare ombads utveckla olika sätt att se på akademisk teologi med hjälp av dessa uttryck.

Konferens temat var politisk teologi och mitt föredrag gällde ”Teologisk teoribildning och samhälle”.³ När jag nu återvänder till denna text, märker jag att vissa saker inte alls förändrats, medan en del av villkoren för vår verksamhet som teologer förändrats rätt radikalt.

Jag arbetade med min doktorsavhandling under senare delen av 1970-talet. Det var en epok då mycket av det moderna tänkandet befann sig i högsätet. Trots det tidigare 1900-talets stora mänskliga tillkortakommanden i två världskrig, hade inte minst det snabba ekonomiska uppsvinget från 50-talet framåt skapat en stark tro på vetenskap, teknik, tillväxt m.m. Man uppfattade människans förmåga att kontrollera tillvaron och skapa ett allt bättre samhälle som mer eller mindre obegränsad.

En vetenskapstro (skientism) genomsyrade samhället på ett helt annat sätt än vad fallet är idag. Vetenskapsteori var på modet inom många vetenskapsgrenar. Detta gällde också teologin.⁴

Denna betoning av vetenskap har hört till moderniteten. En sådan betoning ledde redan på 1800- och förra delen av 1900-talen till en historiserande och deskriptivt analytisk inriktning inom delar av teologin. Inom systematisk teologi kan vi emellertid, inte minst under 1970-80-talen, stöta på olika försök att kombinera vetenskaplighet med något mera än enbart historiskt och analytiskt beskrivande.

Den stora frågan för all mera systematiskt inriktad teologi handlade då (1970- och 80-talen) som nu om hur man skall förstå karaktären hos ett religiöst språk. Det är framför allt de element i en religiös människas språk som omtalar något utanför det empiriskt normala (’Gud’, ’uppståndelse’, ’Guds vilja’, ’frälsning i Kristus’ m.m.)

³ T. Kurtén, *Text och social kontext. Några bidrag till diskussionen om en teologisk hermeneutik* (Åbo: Studier utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi), 1985, 64-86.

⁴ Se t.ex. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), G. Sauter, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion* (München: Kaiser, 1973) och H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theorie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Düsseldorf: Patmos Verlag 1976).

vilka skapar problem. Det här är naturligt eftersom sådana uttryck inte automatiskt uppfattas meningsfulla av alla i våra moderna nordiska samhällen. En nyckelfråga är vad det innebär att en teolog gör anspråk på att meningsfullt förstå och klargöra ett sådant språk.

Jag tar nu upp två nordiska representanter från 70/80-talen för de två olika formerna av teologi som är mitt tema. Det är Anders Nygren (Lund) och Jens Glebe-Møller (Köpenhamn - den senare kort kompletterad med Anders Jeffner, Uppsala.)

”Teologi som vetenskap”

En av de teologer som utan att tveka gick in för att bygga upp teologi som vetenskap var Anders Nygren i Lund. Genom en rad banbrytande arbeten utvecklade han en genomtänkt position, som indirekt haft ett stort inflytande i nordisk teologi, fr.a. i Finland och Sverige.

Den teologiska forskningen skall enligt Nygren eftersträva objektivitet och undvika att försöka vara normerande för vare sig kyrka, individ eller samhälle. Det möter vi bl.a. i följande citat:

Den ständiga frestelsen för teologin är att vilja uppträda som religiös auktoritet, att vilja uppställa en normativ lära, eventuellt en som är tillrättalagd efter tillfälliga tidshistoriska krav. Gentemot alla sådana tendenser måste eftertryckligen betonas, att teologen är *forskare* och att hans enda uppgift är att objektivt utreda innebörden i den kristna tron.⁵

Med sin kantianskt färgade kritik av allt vad metafysisk kunskap heter, var Nygren ett klart barn av sin samtid. Därvid formulerade han en teoretisk modell där bl.a. vetenskap och religion fick plats på ett sätt som placerade dem i olika sfärer och som gav vetenskapsmannen en helt annan uppgift än den religiösa människan. Han skiljde en djupare innebörd i det religiösa från varje annat inslag i mänskligt liv. Därigenom tycktes Nygren bidra med en teoretisk motivering till det funktionellt sektoriserade samhälle som växte fram under 1900-talet och som är en viktig faktor i den s.k. sekulariseringen inom våra samhäl-

⁵ A. Nygren, *Tro och vetande*. (Helsingfors: Luther-Agricola-sällskapets skrifter. B:6, 1970), 78.

len. Samtidigt ingår det i Nygrens forskningsprogram ett inslag som motverkar starka tendenser i moderniteten. När det gäller förståelse av religiöst språk vände sig Nygren nämligen emot en betydande tanketradition som inte velat dra en gräns mellan den verklighet som vi kan nå (vetenskaplig, empirisk) kunskap om och den verklighet som omtalas i religiöst språk.

Enligt Nygren kan man inte hänga upp förståelsen av religiöst språk på en given och åtkomlig transcendent verklighet. Ett alternativ är då att söka sig till språkanvändarna för att hos dem finna en nyckel till innebörden i de religiösa uttrycken. Man går från ontologi till antropologi. Så kan man förstå Nygrens program för motivforskning. Utgångspunkten är ett språk som föreligger bland oss människor. Uppgiften är att komma till rätta med detta språk genom att försöka komma underfund med den innebörd som de ursprungliga språkanvändarna kan tänkas ha avsett. Detta är en hermeneutisk uppgift.⁶

Nygren är kanske mest känd för sina framställningar om två olika grundmotiv som genom årtusenden satt sin prägel på den kristna kärlekstanken.⁷ Grundmotiven har rollen av självklara förutsättningar i de berörda tro och liv.⁸ Därmed förlorar de karaktären av något som man (normalt) reflekterar över. Det är inget som man väljer efter moget övervägande. Det handlar istället om de (vanligen) omedvetna utgångspunkterna för reflektionen. Och dessa ramar färgar vad man lägger in i orden som används. Ramarna föregår och finns inbakade i olika kritiska resonemang som vi kan föra. Här skiljer sig Nygren från en modern syn som kritiskt vill pröva varje utgångspunkt innan den kan omfattas.

Nygren vill, i en efterkantiansk situation, vetenskapligt fånga in meningen i ett kristet språkbruk. Teologi som vetenskap erbjuder kunskap om denna mening. Och själva meningsproblematiken kan inte lösas från samtiden. Det är kritiken av människans möjlighet av icke-empirisk kunskap som tvingar teologin att fånga in ett religiöst språks mening i andra kategorier än normala kunskapssteoretiska. Och därmed kan inte

det religiösa språket uppfattas på samma linje som det språk som vetenskapen använder när den söker väl underbyggd ny kunskap. Relationen mellan teologi som vetenskap och religion löser alltså Nygren genom att inte låta teologin bli normativ i förhållande till kristendomen, endast begreppsligt klargörande.⁹

”Vetenskap som teologi”

Anders Jeffner i Uppsala och Jens Glebe-Møller i Köpenhamn ser jag som representanter för ”vetenskap som teologi”. Genom olika rationella resonemang strävar Jeffner i sin utformning av vetenskaplig teologi efter att göra det intellektuellt motiverbart för den moderna människan att tro på en överempirisk verklighet.¹⁰ Hans lösning innebär att man accepterar en vetenskapligt färgad tro på ett generellt förnuft som den mest giltiga grunden för människans svar på livsfrågorna. Det här är i linje med ett starkt drag i moderniteten: den verklighetssyn och de svar på existentiella frågor som en intellektuellt ärlig person omfattar skall helst underbyggas med en rationell argumentering som tillfredsställer ett vetenskapligt skolat förnuft. Synsättet skall på så sätt inordnas i ett kognitivt givet och rationellt motiverbart sammanhang. Religionsfilosofin skall inrikta sig på att primärt behandla allmänmänskliga argument för och emot en religiös verklighet. Jeffners argument går ut på att rationellt underbygga tanken att verkligheten är mera omfattande än det vi på empirisk väg kan nå.¹¹

Efter en framställning i boken *Vägar till teologi*, där han lyfter fram vissa förtjänster hos Karl Barth, väljer Jeffner, enligt min uppfattning med en olycklig formulering, att ta avstånd från Barths väg till teologi för att den ter sig ”otäck

⁶ A. Nygren, *Mening och metod* (Åbo, 1982), 401 f.

⁷ A. Nygren, *Eros och Agape I* (Stockholm: Verbum, 1966), 34-42.

⁸ För ”självklara förutsättningar” se Nygren, *Tro och vetande*, 96-98; *Mening och metod*, 429-431.

⁹ Det här hindrar ju inte att ett sådant klargörande kan få konkreta konsekvenser, genom att klargörandet kan öppna ögonen på folk som haft dunkla föreställningar om vad det hela handlar om.

¹⁰ Se A. Jeffner, *Vägar till teologi* (Arlöv: Skeab, 1981), 58-64.

¹¹ Detta är huvudärendet i de två skrifterna A. Jeffner, *The Study of Religious Language* (Bristol: SCM Press, 1972) samt A. Jeffner *Filosofisk religionsdebatt* (Stockholm: Verbum 1975).

och skrämmande".¹² Samtidigt återspeglar ordvalet något av andan hos den för vilken förnuftsargument (känslan av att det rationella har kontrollen) har karaktären av en översta princip i teologin, och i religiöst språk.

Glebe-Møller har, i en alltför litet uppmärksam bok, *Den teologiske ellipse* (1989), diskuterat vad teologin vid universitetet kan syssla med, givet vetenskapens villkor. Jag väljer att betrakta honom, i likhet med Jeffner, som en ganska tydlig representant för en modernitetshållning. Också för Glebe-Møller står förnuftet i högsätet. Det sätter sin prägel på vetenskaplig teologi. Och det sätter sin prägel på hur man kan förstå religiöst språk. Glebe-Møller drar dock inte samma slutsatser som Jeffner. Han utvidgar inte det verklighetsområde som vi kan göra anspråk på att nå kunskap om. Därmed kan inte teologin enligt Glebe-Møller bli vetenskap om Gud på samma sätt som den kan vara det enligt Jeffner.¹³

I likhet med Nygren, men till viss skillnad från Jeffner, gör också Glebe-Møller en principiell skillnad mellan vetenskap och religion. Den bottnar i att han ser på dessa som olika sociala (menings-) sammanhang, vardera med sina utgångspunkter. Och han talar om teologin som en verksamhet med förankring i vardera sammanhanget. Det är motiveringen till talet om en teologisk ellips.

Han motiverar den tydliga åtskillnad som måste göras mellan ellipsens två brännpunkter primärt utifrån vetenskapens självförståelse. (Också här kommer han relativt nära Nygrens lösning.) Glebe-Møller hänvisar till Robert Mertons fyra normer för vetenskap: universalism, gemenskap, neutralitet och organiserad skepticism. Om man beaktar dessa fyra krav på vetenskap innebär det att flera drag hos teologin i den religiösa brännpunkten inte är möjliga på det vetenskapliga området.¹⁴

Glebe-Møllers bok är en genomgång av olika 80-tals teologer, såväl moderna som senmoderna. Influerad av Ludwig Wittgenstein betonar han själv att det religiösa språket primärt har sin

förankring i religiösa gemenskaper. Religiösa erfarenheter kan man endast ha i ett religiöst sammanhang. Vill man vara med och utveckla det religiösa språket som teolog (och det behövs) så bör man åtminstone tro i betydelsen att man "är övertygad om att det som sägs i ett religiöst språk är värt att säga" (min översättning).¹⁵ Problemet med mycket av en sådan i och för sig berättigad teologisk verksamhet är, enligt Glebe-Møller, att den riskerar att vara relevant enbart för en liten grupp människor, tillhörande en speciell konfession.¹⁶

Som motvikt mot denna religiöst färgade teologi vill Glebe-Møller ha en teologi som bedrivs i den vetenskapliga brännpunkten. Vi kallar den "akademisk teologi". Denna skall för det första stå för en universell gemenskap (Mertons två första normer). Det betyder enligt Glebe-Møller att varje konfessionell utgångspunkt är utesluten. Akademisk teologi är i grunden ekumenisk. Med det menar Glebe-Møller inte enbart kyrklig ekumenik utan en strävan till öppen diskussion med alla olika religioner och andra synsätt, bl.a. alla andra vetenskaper.¹⁷ Teologen kan ta sin utgångspunkt i den religiösa teologin och ha sin bakgrund i en bestämd religiös kontext. Som akademisk teolog skall denne i så fall göra reda för denna bakgrund. Men, skriver Glebe-Møller:

De bidrag, de argumenter, som kan gjøre krav på gyldighed i den videnskabelige teologiske diskussion, må vaere universelle og principielt spraeenge eller gå ud over enhver partikulaer kontekst.¹⁸

I den universella gemenskapen (akademien) kan inte argumenten vara giltiga enbart för teologerna, eller enbart för kyrkorna och församlingarna. De skall vara tillgängliga och acceptabla för alla, teologer lika väl som icke-teologer, religiösa lika väl som irreligiösa.¹⁹

¹⁵ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 131.

¹⁶ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 131 f.

¹⁷ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 133.

¹⁸ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 134.

¹⁹ Glebe-Møllers resonemang påminner här om John Rawls idé med "överlappning consensus" (vilket denne lanserade några år senare än Glebe-Møllers bok, nämligen år 1993), d.v.s. tanken att det inte spelar så stor roll vilka bakgrundsresonemangen är ("comprehensive doctrines") bara man kan enas om slutsatserna, på ett språk som alla kan dela. Vi ser samtidigt här ett

¹² Jeffner, *Vägar till teologi*, 30.

¹³ Jeffner, *Vägar till teologi*, 90.

¹⁴ J. Glebe-Møller *Den teologiske ellipse* (Köbenhavn: Akademisk Forlag, 1989), 132.

Det tredje kriteriet, neutralitet (opartiskhet), ser Glebe-Møller som en förlängning av kraven på en universell gemenskap. Denna norm implikerar enligt Glebe-Møller att den akademiska teologen måste bemöda sig om att komma utanför sin egen omedelbara kontext.²⁰

Den fjärde och sista normen talar om organiserad skepticism.²¹ Trots skillnaden mellan vetenskap och religion vägrar alltså Glebe-Møller att låta vetenskapen göra halt vid religionens port.²² Vetenskapligt förnuft framstår som högsta domare i en akademisk teologi.²³ Trots allt finner Glebe-Møller att universitetsteologin behöver den praktiskt förankrade teologin, d.v.s. formuleringar för religiös tro hos människor som finner en kristen tradition värd att leva av. Religiös teologi och akademisk teologi är släkt (har familjelikhet) men de är inte identiska. De har olika fokus.²⁴

Jag har uppehållit mig rätt länge vid Glebe-Møller, för att jag ser honom som en genuin, modig och konsekvent tänkare som fört upplysningsarbetet till sin spets i teologin. Han företräder tydligt ”vetenskap som teologi”, d.v.s. en vetenskap som vill utöva normativt inflytande på det religiösa språket, på vetenskapliga premisser. Hans pekar samtidigt fram mot den kulturella brytning som idag är alltmera tydlig och som benämns sen- eller postmodernitet.

uttryck för Glebe-Møllers anslutning till J Habermas tal om villkoren för ett maktfritt samtal. Detta samtal implicerar att vi förstår varandras språk, att vi säger vad vi menar (inte försöker föra de andra bakom ljuset), att vi talar sant, och att vi respekterar varandras olika kulturella bakgrund. Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 53, 152.

²⁰ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 135.

²¹ Här kan vi jämföra med Mattias Martinsons resonemang – se nedan.

²² Han citerar med instämmande Robert Merton som skriver att en vetenskaplig undersökning inte kan hålla fast vid en klyfta mellan det heliga och det profana, mellan det som kräver okritisk respekt och det som kan analyseras objektivt. Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 136.

²³ Filosofiskt motiveras detta inte med referens till en yttre verklighet, som hos Jeffner, utan med hänvisning till spelreglerna för det vetenskapliga kritiska uppdraget. I det moderna samhället måste religionerna gå in i ett offentligt samtal, om de vill bli tagna på allvar.

²⁴ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 141f.

Vetenskap i förvandling: ”teologi som vetenskap”

Vi går nu över till vår tid, och den generation teologer som i högre grad än de ovan nämnda försökt bearbeta de frågor som uppstått då moderniteten fått möta kritik i sen- och postmodern form.²⁵ En av de tänkare som formulerat en lösning som håller kvar en gränsdragning mellan vetenskap och religion, är Jan-Olav Henriksen.²⁶

Henriksen representerar samtidigt något nytt i förhållande till positionerna ovan. Det finns drag i hans upplägg som tyder på att han vill ge den akademiska teologin status av kyrkans rationellt grundade normkälla.²⁷ Men hans religionsfilosofiska huvudpoäng för i en annan riktning. Om jag förstätt Henriksen rätt så understryker han att varje försök att på ett helt externt, neutralt sätt nå fram till ett religiöst språks mening (speciellt i talet om Gud) i sig gör det omöjligt att adekvat fånga in det som detta språk handlar om.

Ifall det är så, då innebär det att det blir ett vetenskapligt villkor i teologin (i den mån vetenskapens uppgift är att inte göra våld på sitt ob-

²⁵ Utrymmet medger inte en närmare utveckling av vad allt som ingår i vår senmoderna tid. Jag hänvisar till Ola Sigurdsons och Jayne Svenungssons karakteristik i O Sigurdson & J Svenungsson (red.) *Postmodern teologi. En introduktion.* (Stockholm: Verbum, 2006), 9- 20. Jag kommer inte att göra någon principiell skillnad mellan sen- och postmodern.

²⁶ I likhet med Glebe-Møller har Henriksen bearbetat en rad olika senmoderna tänkare – se t.ex. J-O Henriksen, *Grobunn for moral. Om å vaere moralsk subjekt i en postmodern kultur* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1997). Också han har en liten men mångsidig skrift som uppmärksammas alltför litet i nordisk teologi, åtminstone utanför Norge, J-O Henriksen, *Gud fortrolig og fremmed. Eftertankar* (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2001). De huvudpoänger som jag skall ta fasta på ingår i den senare boken, ss 89-97, men finns också, något mera utvecklade, i en festskrift till Thorleiv Austad, 2002, J-O Henriksen, ”Språkets muligheter og grense i talen om Gud. Refleksjoner med bakgrunn i utfordringen fra feministisk teologi”. i J Henriksen- G Heiene-SO Thorbjørnsen (red.), *Teologi for Kirken. Festskrift til Torleiv Austad* (Verbum, 2002). Jag följer den senare framställningen i det följande.

²⁷ Se t.ex. J-O Henriksen, *Teologi idag. Samvittighet og selvkritikk.* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007), 65 – 85.

jekt) att förstå det religiösa språket kopplat till ett inifrån perspektiv.²⁸ På någon punkt blir giltigheten i det religiösa anspråket oberoende av en vetenskaplig rationalitet. Vetenskapen kan i så fall inte agera domare. Henriksen understryker den sociala kontextens betydelse för förståelsen av ett bestämt språk. Det här sammanhänger med en allmän pragmatisk språksyn hos honom. Språket är kontextuellt, konventionellt och har mening enbart i levande och fungerande kommunikationsgemenskaper.²⁹ T.ex. det patriarkala religiösa språket kan uppfattas som legitimt endast i ett socialt sammanhang där denna patriarkala tradition är obruten. Det kunde t.ex. gälla det tidigare kristna enhetsamhället i Norden. När denna hegemoni utbyts mot pluralism fungerar inte det tidigare givna språket längre med någon självklar normativitet.³⁰

Hur kan man då tala om Gud i dag, enligt Henriksen? Den senmoderna, pluralistiska situationen och den pragmatiska språkförståelsen medför en medvetenhet om att språket är med och konstituerar många verkligheter. Det medför vidare en öppenhet också för olika religiösa uttrycksätt, vilka alltså ger tillgång till litet olika verkligheter. Det här finner Henriksen som en nödvändig följd av insikten att språk och verklighet inte förhåller sig till varandra som ett till ett, där verkligheten kunde agera facit.³¹ Han instämmer vidare i grundläggande idéer hos den judiska filosofen Emmanuel Levinas. ”Den andre”, som någon som aldrig helt kan inpassas i min föreställningsvärld utan att jag omformar denne efter mina föreställningar, hjälper oss att förstå också omöjligheten att slutgiltigt fånga in Gud, menar Henriksen.³² Allt detta motverkar att någon instans, vare sig vetenskaplig eller kyrklig, kunde ges sista ordet i teologin.

Enligt min uppfattning ligger dock Henriksens viktigaste iakttagelse i det resonemang han för kring våra försök att fånga in Gud i språket. Hans tankegång innebär bl.a. att den form av vetenskaplig teologi som enbart beskriver religiösa

människors tro, d.v.s. det religiösa språket i dess mänskliga sammanhang, reducerar detta språks betydelse. Gud blir – *genom detta sätt att närma sig det religiösa språket* – förstådd som en funktion av människors konstruktiva förmåga. En modern teologiskt vetenskaplig lösning, att istället för att tala om Gud direkt, nöja sig med att tala enbart om människors tal om Gud innebär att man från början misslyckas i att adekvat förstå vad det kan betyda när en religiös människa talar om Gud.³³

Resonemanget hos Henriksen kan ses som en variant av en 1900-tals diskussion kring det ontologiska gudsargumentet. Tanken där är att detta argument handlar om en begreppslig poäng: Att tala om Gud, men samtidigt tänka sig möjligheten av hans icke-existens visar att man inte förstått innebörden i det religiösa begreppet Gud. Man talar alltså i så fall om ett annat begrepp än det religiösa.³⁴ På ett liknande sätt menar Henriksen att människan riskerar att förlora den religiösa innebörden i begreppet Gud ifall man ser det som en mänsklig konstruktion.

Vi finner här flera poänger hos Henriksen. För det första kan ingen människa, vare sig hon är religiös eller sekulär, göra anspråk på att adekvat fånga in Gud med mänskligt språk – det strider mot Guds alteritet. Hans position innebär för det andra att ingen vetenskaplig framställning kan formulera intellektuellt bindande teorier angående hur en kristen måste formulera sig. Men för det tredje måste en vetenskaplig teologi hålla fast vid religionens tal om Gud, trots att man kanske med rationella och empiriska argument ville hävda det meningslösa med sådant tal. Annat tal om religionens Gud finns nämligen inte.

Dersom teologi virkelig skal vaere tale om *Gud*, bringe Guds virkelighet til uttryck, vil det å tenke Gud som en ren funksjon av menneskets konstruktive evner, innebaere at vi taler om en ’mindre’ Gud enn den Gud den kristne tradisjonen kjenner, og det vil ikke bare gjøre teologi til noe som dypest sett blir antropologi (våre forestillingen om Gud og intet mer), men det vil også hente Gud restløst ut fra det usagte og uutsigelige, og inn i

²⁸ Något som dock inte behöver innebära att man själv måste vara troende.

²⁹ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 116-117.

³⁰ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 119-121.

³¹ Henriksen talar om ”merkelapp oppfatningen”,

Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 116.

³² Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 121-123.

³³ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 121-123.

³⁴ N. Malcolm, “Anselm’s ontological argument”, i D.Z. Phillips (ed), *Religion and Understanding* (Oxford: Blackwell, 1967), 57-61.

det sagte og kontrollerbare. Gud skal forstyrre, slik at språket om ham verken blir selvsagt eller endelig uttømt. Det kan bare skje dersom Gud også fastholdes i sin alteritet.³⁵

Varje vetenskaplig teologi, som vägrar att tala direkt om Gud, på grund av att Gud inte kan nås på kognitiv väg, och därför inte kan vara föremål för vetenskaplig undersökning, gör, enligt det här resonemanget, i sig lika mycket våld på gudsbegreppet som den form av vetenskaplig teologi som normativt och rationellt försöker fånga in Gud.

Vad Henriksen antyder är att teologin inte kan förstå den religiösa gudstron och det religiösa talet om Gud, ifall man enbart placerar in det i ett givet mänskligt språkbruk (mot Nygren). Det går varken genom att placera in det i modernitetens förnuftsargumentation (mot Glebe-Møller och Jeffner), eller genom att låta en bestämd religiös lära ha sista ordet (mot kyrklig tradition). Uppdraget att försöka förstå religiöst språk – och redogöra för resultatet inför en vidare offentlighet än den kyrkliga – leder teologen till att fånga in talet om gud på ett sådant sätt att en ständig öppenhet accentueras. Det vetenskapliga kravet på att försöka förstå religiös tro i dess egenart leder till att tanken på vetenskapen som domare över religiös tro måste överges.

Vetenskap i förvandling: ”vetenskap som teologi”

I en färsk bok av yngre svenska teologer, *Systematisk teologi: en introduktion* (2007) möter vi liknande tankegångar som hos Henriksen. Jag skall närmare granska resonemanget hos en av bokens redaktörer, Mattias Martinson. Det finns många drag som förenar Martinsons teologiska position med den vi mött hos Henriksen. Jag vill ändå hävda att det finns en grundläggande olikhet som gör att den senare upprätthåller en gräns mellan akademisk teologi och religiös tro som den förra inte gör. Martinson utvecklar en profilerad egen syn i boken *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* (2007). Läsaren möter en radikal framställning, som söker ett svar på

vad samtidens intellektuella uppgörelse med moderniteten kan betyda för teologin.

Speciellt bokens avslutande kapitel ”Credot och cogitot” är belysande för vår problematik. Martinson karakteriserar där kort grundläggande drag i vad vi kan kalla förmodernt, modernt respektive senmodernt tänkande. Med hjälp av Anselm av Canterburys och René Descartes radikalt olika sätt att föra fram det ontologiska gudsargumentet, lyckas han elegant ta fram olikheterna mellan ett förmodernt och ett modernt perspektiv. Martinson konstaterar att Anselms hela argumentation utgår från *credot*. Det är ett tänkande som förutsätter tron. Det ontologiska argumentet blir därmed inte ett bevis som kan övertyga – utanför tron.³⁶

Något som Martinson i sin behandling av det ontologiska argumentet inte beaktar, och som jag hävdar indirekt ingår i Henriksens resonemang, är förståelsen av det ontologiska argumentet som en grammatisk/begreppslig observation: att tala om gud och samtidigt inbegripa möjligheten av denna guds icke-existens, är redan att ha slutat tala om den gud som det ontologiska argumentet vill behandla. Det här medför att Martinson skall placeras in i ett annat religionsfilosofiskt sammanhang än Henriksen. Ett religiöst språks mening är inte nödvändigtvis bundet till sitt religiösa sammanhang enligt Martinson (vilket det är enligt Henriksen). Detta språk kan då behandlas kritiskt normativt helt externt i förhållande till ett religiöst livssammanhang.³⁷

³⁶ M. Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* (Göteborg: Glänta produktion, 2007), 186-189.

³⁷ Det här verkar att vara den syn som samtliga redaktörer till boken *Systematisk teologi* förfäktar – jag kan ha fel - när de skriver: ”Den systematiska teologins modus är snarast konjunktivets och har sålunda med hypotetiska eller möjliga förhållanden att göra; så här skulle vi kunna tänka om Gud, kyrka, man, kvinna etc. Den konstruktiva dimensionen består emellertid inte i att presentera ett antal tankemöjligheter som ett rikt smörgåsbord där religiösa kunder kan välja vad som faller dem i smaken; till uppgiften hör också att kritiskt diskutera varför ett alternativ är att föredra framför ett annat.” Martinson et al., *Systematisk teologi*, 16. Jag läser den sista satsen som ett försök att undvika en relativism som författarna ser som en fara (se sid 15 i samma bok).

³⁵ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 120.

Det är denna kritiska hållning som Martinson vill tematisera, och som han ser som en möjlighet i dagens situation. Han tar härvid avstånd, inte bara från Anselms *credo*-logik (premodernitet), utan också från Descartes *cogito*-logik (modernitet). Samtidigt lägger han större vikt vid den senare. Men Descartes position utmynnar, enligt Martinson, i ett tomt subjekt (Anselm byggde däremot på en gemenskap av subjekt kring ett självklart innehåll) vilket i förlängningen å ena sidan lett till vetenskapens och teknikens oerhörda tillväxt, och en lång rad förbättringar av människans levnadsbetingelser, men å andra sidan också lett till globala problem (kärnvapen, miljöförstörelsen m.m.)³⁸ Descartes står trots allt för ett förhållningssätt som Martinson i stort sett tycks omfatta:

På många sätt illustrerar hans reflektionsordning hur vi ofta förhåller oss till verkligheten: tvivla → tänka → tro blint på våra slutsatser → handla i denna tro.³⁹

Men Martinson ser samtidigt denna *cogito*-människa som bräcklig och sårbar och han vill åtgärda detta så lång det går. Han kallar *credo* epoken ”den absoluta individualitetens epok”, *cogito* epoken ”den fria individualitetens epok” och menar att denna följts av dagens (postmoderna) ”den fångna individualitetens epok”. Med det sistnämnda uttrycker han en situation i vilken man är tvungen att försöka hitta det bästa ur båda de föregående epokerna.⁴⁰

Den akademiska teologin, med en fot i modernitet och en annan i senmodernitet, skall enligt Martinson ge ett bidrag till den samtida kulturen, också utanför kyrkan.⁴¹ I anspråket att som teolog bidra direkt till den sekulära kulturen

³⁸ Martinson, *Postkristen teologi*, 191-194. På grund av utrymmesskäl får läsaren nöja sig med att flera led i argumentationen lämnats bort.

³⁹ Martinson, *Postkristen teologi*, 192. Denna Martinsons tro på tvivlet går igen i sista kapitlet till boken ”Tro och tvivel”, T Ekstrand T & M Martinson, *Tro och tvivel: systematiska reflektioner över kristen tro* (Lund: Studentlitteratur, 2004). ”Tvivlet är det normal-läge som tron måste befinna sig i.”

⁴⁰ Martinson, *Postkristen teologi*, 194.

⁴¹ Teologin skall ”ge röst åt avigsidan av den pågående omtolkningen av vår egen tids individualitet, frihet och ofrihet.” Martinson, *Postkristen teologi*, 195-196.

påminner Martinson om Glebe-Møller. Och det är på den punkten han skiljer sig från Henriksen. När Martinson beskriver vad det hela kan innebära kommer han till synes nära den position vi fann hos Henriksen: en öppenhet i sökandet, som aldrig kommer med anspråket att ha funnit den slutliga sanningen. Detta tänkande skall dock enligt Martinson bidra med synpunkter på vad som gått snett i moderniteten. Därmed står han för ett annat perspektiv än det jag tror mig se hos Henriksen – jag återkommer nedan. Centralt för oss blir följande formulering hos Martinson:

Om vi därför, trots vår eventuella önskan om något annat, fortfarande måste erkänna *cogitot* och dess vetenskapliga projekt måste det enligt mitt resonemang också i vetenskapssamhället skapas en arena för experimentell reflektion där kritiken av den egna (och då menar jag i sista hand oss alla som lever under *cogitos* olycksbådande tecken) verksamheten och självbildens står i centrum. Detta skulle just kunna uppfattas som en uppgift för en experimentell postkristen teologi.⁴²

Martinson ser gudsfrågan och förlusten av den som knutna till den moderna kulturens tillkortakommanden. Och det är därför han kan se teologin som en viktig kulturell faktor – just genom att hålla ett slags gudsperspektiv levande. Detta perspektiv innebär närmast en ständigt kritisk princip. Apropå Anselms och Descartes’ olika användning av det ontologiska argumentet konstaterar Martinson:

I vår tid kanske vi kan säga att vi förlorat oss själva och därmed Gud, eller rättare förlorat själva förutsättningen för att tänka den Gud som vi med bestämdhet kan dra in som förutsättning för allt annat. Frågan efter Gud kvarstår dock, och vi skulle i det perspektivet kunna hävda att teologin aldrig har varit så relevant som nu.⁴³

Teologin skall uppmana människan, kulturen och kyrkan till en ständigt öppen reflektion, med hjälp av kristet traditionsmaterial. Martinson vill nämligen inte förkasta en kristen tradition, tvärtom.⁴⁴

⁴² Martinson, *Postkristen teologi*, 197.

⁴³ Martinson, *Postkristen teologi*, 198.

⁴⁴ Martinson skriver ”Alternativet till ett förkastande är inte lojalitet till varje pris. För teologen är det fullt

Jag vill beskriva olikheten mellan Henriksen och Martinson på följande sätt. Martinson tycks tänka sig att teologin, utifrån en sammanföring av en viss religiös tradition och av samtidskunskap i vidare mening, på ett allmänmänniskt språk kan formulera en normativ – låt vara öppen - teori om människans existentiella belägenhet, som hon har anledning att ta till sig. Han står för ”Vetenskap som teologi”. Enligt Henriksen är det perspektiv som öppnar sig i kristen gudstro primärt bundet till de kristna och till ett kristet sammanhang. Det betyder att den akademiska teologin endast indirekt inverkar på samhället i vid mening, ifall människor (som kristna) tar till sig en teologisk beskrivning av trons villkor (d.v.s. ”teologi som vetenskap”), samt inrättar sina liv i enlighet med denna beskrivning.⁴⁵ Ett sådant liv kan sedan på många olika sätt kommunicera kristen tro i sin omgivning.

Avslutning

Jag är medveten om att den kontrast jag försökt åskådliggöra med hjälp av dagens yngre generation av nordiska teologer, inte alls är lika klar och entydig som skillnaden vi kan se på 1970-talet. Men skillnaden finns där. Och jag hoppas att jag, med hjälp distinktionen ”teologi som vetenskap” - ”vetenskap som teologi”, lyckats visa den för läsaren.

I det förra fallet ses det akademiskt teologiska uppdraget fortsättningsvis primärt som ett klargörande av innebörden i den religiösa tron, så som den levs ut bland människor. Det är i grunden en deskriptiv, begreppsligt och språkligt inriktad verksamhet som resulterar i akademisk kunskap om innebörden i religiös tro och reli-

giöst liv. Kunskapen är i princip oberoende av ”kunskapskonsumentens” personliga tro. Men det akademiska uppdraget kräver att man förstår det religiösa livet och det religiösa språket utifrån dess egna premisser. Ingen allmängiltig teoretisk norm kan primärt agera domare. Normativa ställningstaganden gör varje människa enskilt och personligen, genom sitt konkreta handlande i livet både innanför och utanför akademien.

I det senare fallet består det akademiska teologiska uppdraget i en existentiell brottnings med de frågor den religiösa tron tampas med. Gränsen mellan vetenskap och religion, mellan akademi och kyrka tenderar att suddas ut. Och den akademiska teologin ser ett offentligt uppdrag i att kritiskt normativt ta ställning till det som föresiggår i religionens namn, samtidigt som den deltar i sökandet efter en hållbar livstolkning med sikte på dagens människa och hennes existentiella villkor.⁴⁶

möjligt att göra något annat än rätt och slätt ansluta sig till den kristna traditionens söndrade tro och praktik. Man kan gräva i bråten, söka efter de värdefulla resterna - innan man klättrar ut ur ruinerna. ... Bara i sprickorna anar vi det ljus som kan få oss att tro att den teologiska uppgiften alltjämt hör till de väsentliga mänskliga uppgifterna.” Martinson, *Postkristen teologi*, 202.

⁴⁵ Det här utesluter inte att teologiska röster kan tala till vem som helst – men talet riktar sig då till en religiös sida hos levande människor, inte till ett abstrakt, religiöst neutralt subjekt.

⁴⁶ Den som vill läsa om hur två teologer i ”mellangenerationen” också kan utveckla två olika sätt att se på vetenskaplig rationalitet kontra religiös tro, kan läsa Carl Reinhold Bråkenhielms och Tage Kurténs inlägg i boken *Det virker alt de Ånd* (2004). Se K Busch-Nielsen & C Grenholm (red.), *Det virker alt den Ånd* (Köbenhavn: Anis, 2004), 15-60. De två positionerna, som alltså belyser vår tematik framträder ännu tydligare i två färskas festskrifter, se C R Bråkenhielm, ”Religionsfilosofi och religionsteologi”, 33-50 i M Lindfelt, P Slotte, M Björkgren (red), *Mot bättre vetande. Festskrift till Tage Kurtén på 60-årsdagen* (Åbo: Åbo Akademis förlag, 2010) samt T Kurtén, ”Nygren, Bråkenhielm och tilliten”, 15-33 i T Ekstrand, M Essunger, M Martinson, K Westerlund (red), *Mening och mönster. Bilder av teologi och livs-åskådningsforskning. Festskrift till Carl Reinhold Bråkenhielm* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2010).

Summary

In his article Tage Kurtén makes an analysis of some important Scandinavian systematic positions during the last 40 years. The author finds that modern thinking was, by far, most influential during the 1960's and 70's in the industrial world. Today the modern mentality has lost much of its taken-for-granted position in many contexts. This makes it interesting to compare the orientations of the previous theological generation to those of the youngest, currently influential one.

Using the two concepts "theology as science ('Wissenschaft')" and "science ('Wissenschaft') as theology" he shows, however, that there are two ways of understanding the academic theological task both among elder and younger theological scholars. By "theology as science" the author refers to a position drawing a sharp line between the academic activity and what we do as, for example, church members. Academic theology is by consequence not normative, but descriptive. By "science as theology" he points to an academic theological self-understanding according to which theology deals with a generally valid understanding of life and world, leaning on universal reason. This kind of academic theology tends to be normative – on scientific grounds.

With examples from writings by Anders Nygren (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Jens Glebe-Møller (Copenhagen), Jan-Olav Henriksen (Oslo) and Mattias Martinson (Uppsala) Kurtén tries to prove the fruitfulness of his distinctions. His two central concepts help us discern some similarities and differences not otherwise discernible.

BENGT HÄGGLUND – SYMPOSIUM

*Med anledning av Professor Bengt Hägglunds 90-årsdag i november 2010
inbjuder Teologiska Fakulteten till ett endagssymposium
den 14 februari 2001.*

Medverkande talare:

Biskopen och professorn Carl-Axel Aurelius, Göteborg
Professor Oddvar Johan Jensen, Bergen
Biskopen, Teol. Dr. Björn Vikström, Borgå
Professor Svante Nordin, Lund

Program kommer att publiceras på hemsidan för Centrum för teologi och religionsvetenskap, samt i STK:

<http://www.teol.lu.se/>

<http://www2.teol.lu.se/stk/>

LITTERATUR

Alan J. Hauser och Duane F. Watson (red.): *A History of Biblical Interpretation 2: The Medieval through the Reformation Periods* (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2009). xi + 570 sid.

Raden av böcker om Bibelns tolkningshistoria börjar bli ganska lång vid det här laget, trots att ämnet som sådant inte alltid har stått i forskningens fokus. Att det i dag är ett i hög grad aktuellt ämne är dock inte svårt att se. Det är till denna trend som volymen *A History of Biblical Interpretation 2: The Medieval through the Reformation Periods* anknyter. Del 1 i serien utkom redan 2003 (pocketupplaga 2008) och täckte antiken. Boken inleds med en fyllig översikt som egentligen är en sammanfattning av volymens innehåll. Det betyder att den som vill skaffa sig en snabb översikt över hela boken kan läsa innehållsförteckning och introduktion. Det betyder också att den fortsatta läsningen av nödvändighet innebär vissa upprepningar; mycket är ju redan refererat i kortform.

De följande femton kapitlen är specialiserade studier av perioder och personer. Här finns kapitel om tidig medeltida exegetik, judisk midrash, ortodox exegetik, Gamla och Nya testamentets text, skolastisk exegetik; Luthers, Melanchthons och Calvins bibeltolkning; medeltida engelsk bibeltolkning, anabaptistisk tolkning, bibeltolkning i den katolska reformation, bibelöversättningar fram till cirka 1800 och en hel del annat. Innehållet är alltså varierat och brett, i något fall möjligen lite oväntat. De medverkande författarna är verksamma som forskare och lärare vid institutioner i USA och Europa, men med något undantag handlar det om mindre kända universitet och seminarier. Det betyder inte att de olika bidragen är av låg kvalitet utan illustrerar snarast att god vetenskap även produceras utanför prestigeuniversiteten och av personer som åtminstone i den svenska forskarvärlden inte är särskilt väl kända.

I nästan varje kapitel i boken finns formuleringar och iakttagelser som fördjupar den allmänna överblicken. Att som Mary A. Mayeski beskriva Gregorius den store som brobyggare mellan patristisk tid och medeltid är välfunnet. Att som Robert A. Harris lyfta fram ”moderna” tolkningsätt i medeltida skrifttolkning är en välbehövlig påminnelse om att allt modernt inte är så modernt. Att som Paul M. Blowers erinra om att mycket bibeltolkning i den ortodoxa traditionen formades i hymner och liturgi är inget nytt men ändå en väsentlig påminnelse.

De två kapitlen om Gamla respektive Nya testamentets text faller vid en första anblick möjligen en aning utanför ramen för bokens ämne. Å andra sidan är det ingalunda orimligt att ta med dem, eftersom frågan om originaltext blev aktuell under den tidsperiod som boken behandlar.

Kapitlet om Luther tillför inte särskilt mycket nytt. Det är en teologisk översikt som mer lyfter fram Luthers bibelsyn än hans bibeltolkning. Då är kapitlet om Melanchthon mer upplysningsande, och Timothy Wengert

som författat kapitlet utnämner honom till och med till den förste utövaren av retorisk kritik. Det är nyttiga påminnelser om att Melanchthon även var bibeltolkare; annars är han väl mest känd som systematisk teolog. Men han skrev faktiskt den första protestantiska kommentaren till Johannesevangeliet. Även kapitlet om Calvin är belärande. Barbara Pitkin ger en aktuell översikt över forskningen kring Calvin med förslag till fördjupande forskningsuppgifter.

Ett kapitel som på sätt och vis är särskilt intressant är det om de radikala reformatorer som i boken samlats under beteckningen anabaptister. Eftersom denna del av den protestantiska reformationen knappast påverkat svensk kristenhet, är mycket av det som behandlas sådant som sällan eller aldrig kommer med i svensk litteratur. Stuart Murray ger en mycket belysande översikt över dessa radikala reformatorers hermeneutik och grundläggande bibelsyn och betonar inte minst mångfalden.

I kapitlet om den katolska motreformationens – här kallad den katolska reformationen – bibeltolkning påminner författaren Guy Bedouelle om att den tid som behandlas även var en tid av missionsföretag. Och han menar att både missionärer och mystiker betydde mycket i den katolska kyrkan vid denna tid genom att ibland företräda en annan bibelsyn än den officiella.

Bokens sista kapitel handlar om översättningar av Bibeln till olika europeiska språk. Naturligt nog fokuseras tyska och engelska översättningar, men även översättningar till andra språk nämns. Det är i sammanhanget roligt att notera att bröderna Olaus och Laurentius Petri nämns, låt vara under namnen Olaus och Lars Petersson. Hur som helst framhävs deras betydelse som svenska reformatorer och bibelöversättare.

Det säger sig självt att ett verk av detta slag måste vara översiktligt. Det ligger i sakens natur, och det är väl egentligen den stora förtjänsten med böcker som dessa. För de flesta är det omöjligt att läsa originaltexter av alla de personer som figurerar i bibeltolkningens historia. De olika författarna i *A History of Biblical Interpretation 2* har över lag gjort ett mycket bra jobb med sammanfattningar och överblickar. De olika kapitlen ger en kunnig och alls inte ytlig bild av bibeltolkningens historia under den tidsperiod som behandlas. Dessutom är litteraturförteckningarna i anslutning till varje kapitel oftast både fylliga och breda i sitt urval. De index som avslutar boken är även de utförliga och en stor hjälp för läsaren. Sammanfattningsvis är *A History of Biblical Interpretation 2* en god och behändig volym som ger en bred framställning över den medeltida och reformatoriska bibeltolkningens historia. Den må vara en del av en trend, men det hindrar inte att boken är bra.

LarsOlov Eriksson
Docent, Uppsala

Hugh McLeod: *The Religious Crisis of the 1960s* (Oxford UP, 2007). 290 sidor.

Återigen har kyrkohistorikern Hugh McLeod skrivit en brett upplagd bok om religionens roll i det moderna samhället. Om det i hans tidigare så omtalade bok, *Secularisation in Western Europe*, var perioden 1848-1914 som stod i fokus så riktas nu blicken mot 1960-talet.

Detta på många sätt turbulenta decenniums betydelse för religionens ställning i samhället har varit flitigt debatterad. Vissa forskare har talat om perioden som slutpunkten för en lång sekulariseringsprocess. Andra har beskrivit 1960-talet på närmast motsatt sätt; som en kraftig omvälvning där brottet med det som varit blev mycket tydligt.

McLeod undviker dock gärna sådana ytterligheter. Istället föredrar han att tala om religiös förändring. I förenklad form har denna förändring inneburit att det kristna enhets-samhället, med täta band mellan kyrka och sociala eliter, där lagstiftningen tänks vara baserad på kristna principer och där det kristna språket utgör gemensam referensram, fått ge vika för ett pluralistiskt samhälle där sekulära idéer samexisterar med olika former av andlighet men där de etablerade kyrkorna alltså är viktiga aktörer. När, hur och varför denna förändring av det religiösa landskapet i Väst- Europa, Nordamerika, Australien och Nya Zeeland kom till stånd och vilka likheter och skillnader det finns mellan olika länder utgör bokens grundläggande frågor. McLeod vill också visa hur ”vanliga” människor upplevde förändringarna.

Den kronologiska startpunkten för boken är 1940- och 1950-talen. Efter andra världskriget gick många människor fortfarande regelbundet i kyrkan och barn och unga fostrades i en kristen samhällsdiskurs. Mot slutet av perioden började detta emellertid att förändras. Antalet kyrkobesök och barn och ungas deltagande i diverse kyrkliga aktiviteter började successivt minska. En förändring av det religiösa landskapet började märkas.

Tillbakagången till trots var 1960-talet en tid präglad av intensiv religiös debatt, kanske allra tydligast manifesterat i Andra vaticankonciliet och debatten kring John Robinsons bok *Honest to God*. I Sverige tog debatten fart något tidigare, bl.a. till följd av Hedenius bok *Tro och vetande*. De inomkyrkliga diskussionerna resulterade i att skiljelinjerna inte längre kom att gå mellan konfessioner, utan mellan progressiva krafter å ena sidan och traditionalister/konservativa å den andra.

Men viktiga yttre händelser och företeelser bidrog också till den religiösa förändringen. Genom hippie-, medborgarrätts-, kvinno-, gay- och fredsrörelsen och till följd av populärkulturens genomslag, nya andliga rörelser och den sexuella revolutionen utmanades rådande värderingar. Mentalitetsförskjutningarna blir t.ex. tydliga om man tittar på unga människors förändrade sexualvanor. Kyrkornas inflytande över männi-

skors liv tycks ha minskat avsevärt i dessa delar. Det är dock viktigt att komma ihåg att även om unga människor avvisade kyrkans lära om sex så innebar det inte nödvändigtvis att man övergav kyrkan i sin helhet. Snarare handlade det om att man på det etiska planet menade sig kunna göra egna bedömningar. Att det förhöll sig på detta viset blev tydligt i den katolska diskussionen om preventivmedel.

McLeod beskriver även förändringarna på det legala området, och han talar om en juridisk revolution under perioden. En liberalisering på ett flertal områden (äktenskap, censur, homosexualitet, religionsfrihet etc.) innebar att det inte heller i lagstiftningen fanns en moralisk religiöst grundad idé som var överordnad andra.

En annan mycket betydelsefull faktor som påverkade människors liv och deras sätt att tänka var den tilltagande levnadsstandarden. Det ekonomiska välståndet var en viktig orsak till ungdomskulturens utveckling, den individualistiska livsstilens frammarsch på bekostnad av kollektiva sammanhang, landsbygdens modernisering, välfärdssystemens tillväxt, ökande immigration m.m.

Bilden av den religiösa förändringen, som förefaller kulminera under 1960-talet, är sammansatt och McLeod är noga med att markera att det inte är nedgång som är det främsta kännetecknet för det religiösa livet i Väst- Europa. Kyrkorna var inte heller offer för sekulära krafter och idéer utan slagfärdiga aktörer, såväl med liberala som konservativa argument, i debatten.

Det tidigare enhets-samhället ersattes dock av något annat. Successivt etablerades ett på en och samma gång både mångreligiöst och sekulärt samhälle. Det finns inga överordnade förklaringar till varför det blev så, utan en rad olika faktorer samverkade. På ett djupare plan handlade det för västerlandets del om ökade ekonomiska förutsättningar, mentalitetsförändringar med rötter i Upplysningen och nedmonteringen av kollektiva identiteter. På ytan utgjorde tidens politiska och teologiska radikaliserings en viktig katalysator.

McLeods undersökning är mycket initierad. Det komparativa perspektivet, som är ett kännetecken för hans forskargärning, är framträdande. Det är intressant att McLeod i så hög utsträckning använder sig av ”oral history” och att han analyserar populärkulturens genomslag så ingående. På så vis möter han den ”vanliga” människan i historien. För att vara en bok som riktar sig till en internationell publik, skriven av en framstående brittisk forskare, så är det nordiska, och då i synnerhet det svenska, mycket väl representerat.

McLeod menar att nedmonteringen av det kristna samhället har skett och sker i olika steg. Även om han betonar att kyrkorna fortfarande har en mycket stark ställning i Europa (bl.a. som garant för omfattande välfärdssystem i många länder) så anser jag att man utifrån resonemangen skulle kunna hävda att enhets-samhället i Europa slutligen överges under 1960-talet.

En process som började med Upplysningen når därmed något av sin slutpunkt.

Även ur ett svenskt kyrkohistoriografiskt perspektiv är detta intressant. Traditionellt har man inom forskningen talat om den senare hälften av 1800-talet som den tid då det lutherska enhetssamhället bryter samman. Möjligen kan det vara sant på ett teologiskt och politiskt plan. Följer man McLeods idé om en process i olika steg så är det dock 1950- och 1960-talen som är riktigt kritiska även för Sveriges del. Ett sådant betraktelsesätt inskränker sig inte till ett yligt teologiskt och politiskt plan, utan tar fasta på mentaliteter och teologiska djupstrukturer i samhället. För oss som vill skriva kyrkohistoria på det sättet så är hedersdoktorn vid den teologiska fakulteten i Lund, Hugh McLeod, en god förebild.

Alexander Maurits
Doktorand, Lund

Angel F. Méndez Montoya: *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Illuminations: Theory and Religion (Malden, Mass. & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009). 170 sid.

Det är förmodligen ingen överdrift att påstå att mat och ätande är saker som uppfyller en stor och viktig del av vår tid. Till att börja med själva behovet av näring men ganska snart också frågan om vad vi äter och hur vi äter det. Lägga exempelvis märke till bokförlagens allt mer dyra och storslagna kokböcker; böcker som allt som oftast är mer för att titta i än för receptens skull. Mat är inte bara till för näring utan har viktiga kulturella, sociala och – inte minst – religiösa funktioner i alla mänskliga samhällen, också vårt eget. Desto mer förvånande är det att den katolske teologen Angel F. Méndez Montoyas *The Theology of Food* verkar vara en av de första samtida böckerna om ämnet matens teologi – särskilt som, vilket blir tydligt i Montoyas bok, mat och ätande spelar en så stor roll i de bibliska skrifterna: från berättelserna om syndafallet över mannatt från himlen till den första nattvarden.

Att Montoya serverar en matens teologi just nu har förmodligen att göra med den teologiska återupptäckten av det materiella och kroppsliga liksom det estetiska. Dessa dimensioner av den mänskliga tillvaron har kommit att döljas av en filosofisk och teologisk modernitet som prioriterat det tidlösa och okroppsliga men har nu åter flutit upp till ytan. Mat och ätande kan sägas existera i skärningspunkten mellan det kroppsliga och det estetiska; ätandet som en mycket konkret sinnlig aktivitet som samtidigt hela tiden hänvisar utöver sig själv, till middagssällskapet men också till den brist på mat eller på riktig mat som kännetecknar världen i dag. Därav behovet av en matens teologi.

Montoya föreslår omedelbart i sitt förord att en teologi om mat måste vara ”närande” (*alimentary*) och alltså försöka återknyta det ömsesidiga beroende som finns

mellan mänskliga gemenskaper, mänskligheten med ekosystemet och skapelsen med Gud. Att således se den teologiska processen som ett slags matlagning med teologen som kock och resultatet som närande skulle lätt kunna leda till en tämligen sökt metaforik, om det inte vore för att Montoya förankrar metaforiken i tillvägagångssättet för bokens argument. Första kapitlet behandlar nämligen hur man tillagar en mexikansk *mole* – ett slags kakao- och chilibaserad sås – inklusive ett recept med 33 ingredienser. Denna praktik får tjäna som metafor både för vad det innebär att praktisera teologi och att fira nattvarden, och blir med andra ord ett sätt att argumentera för den uppdelning mellan teori och praktik som ligger till grund bland annat för tendensen att låta mat och ätande falla utanför teologins teoretiska referensramar. Att laga och äta mat är ett sätt att forma mänskliga begär och praktiker, lika mycket som en teologi vars yttersta syfte är att forma och befria människors längtan eller snarare hunger efter Gud. Den fysiska hungern efter föda är nämligen, enligt Montoya, inte obesläktad med hungern efter Gud, även om skillnaden mellan de båda inte får utplånas. Att äta är inte primärt, som hos vissa mer puritanskt lagda kristna teologier, ett sätt att upprätthålla den skapelse som ändå skall dö, utan i stället ett sätt att bli delaktig i Guds ständigt livgivande och upprätthållande skapelseverksamhet. Det finns enligt Montoya ingen motsättning mellan andlighet och materialitet eller mellan *agape* och *eros*; den gudomliga skapelse som teologin försöker beskriva är mer lik en komplex sås med olika lager av smak som ständigt förändras. Därför blir en teologi som erkänner detta också mer öppen för dialog. Att anknyta till den mexikanska *molen* tjänar alltså syftet till att visa hur det finns kulinariska praktiker än i dag som bär en omedelbar teologisk signifikans. En närande teologi är en kontextuell teologi.

Centrum för Montoyas närande teologi i *The Theology of Food* är nattvarden – eller snarare eukaristin, eftersom tacksamheten är en central del av denna för Montoya. Eukaristin, skulle man kunna säga, är alla middagars mål, nämligen ett anteciperat återställande av skapelsens alla brustna relationer och en motverkan av den objektifiering av skapelsen som blivit ett resultat av människans verksamhet. Men genom att eukaristin är alla middagars mål, kommer alla middagar också att antecipera eukaristin, och den kommer snarare fullborda dessa middagar än ersätta dem. Eukaristin blir ett firande av hoppet om en framtida återställelse av dessa relationer, ett firande som också spiller över till alla andra firanden. Därmed kommer den eukaristiska gemenskapen också med nödvändighet till att bli en kritik av den rådande världsordningen vad gäller tillgång till mat. Här blir det tydligt att Montoya förespråkar en tydligt katolsk sakramental syn på eukaristin, och frågan är vad som skulle blivit effekten om han i stället hade valt en annan nattvardssyn (åtminstone som ett tanke-experiment). Signifikant nog –

trots att Montoya har ett ganska omfattande teologiskt recept – är det en matens teologi i bestämd form som presenteras i bokens titel. Eller är det helt enkelt så, vilket man kan misstänka genom användningen av Isak Dinesens (alltså Karen Blixens) *Babettes fest*, nämligen att protestantisk teologi, särskilt i dess nordliga tappning, erbjuder en alltför torftig diet? Det hade varit intressant att veta, särskilt som ju de olika köken världen runt måste vittna om tämligen olika teologier. Enligt Montoya menade den mexikanska 1600-talsnunnan Juana Inés de la Cruz att de kulinariska konsterna var en högre form av kunskap än både filosofi och teologi samt att Aristoteles förmodligen hade skrivit en hel del mer om han också hade lagat mat. Montoya har en förmåga att formulera sig drastiskt på ett sätt som inte bara belyser matens teologi utan även teologi som praktik och process. Ett av de stora värdena med *The Theology of Food* är att boken bringar ordning i alla de kulinariska metaforer som förekommer så flitigt såväl i vardagsliv som i bibeln och teologin. Därför är det inte särskilt svårt att utnämna Montoya till en god kock som tillrett en utmärkt bok.

Ola Sigurdson
Professor, Göteborg

Marius Timmann Mjaaland: *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*, översättning från norska: Brian McNeil (Berlin och New York: Walter de Gruyter, 2008). 358 sid.

Autopsi betyder ordagrant ”självsyn”, av grekiskans *autos* (själv) och *opsis* (syn). Bortom denna rent semantiska innebörd betecknar termen den medicinska undersökningen av en död kropp, vanligare benämnd obduktion. Autopsi, eller närmare bestämt den grekiska grundtermen *Autopsia*, är också titeln på Marius Timmann Mjaalands avhandling i religionsfilosofi, utgiven 2008 i Walter de Gruyters serie för Kierkegaardstudier. Titeln är väl vald då studien just handlar om jaget och dess gränser, varav den mest obetvingliga utan tvivel är döden.

Mjaaland ger sig alltså i kast med ett slags *meditatio mortis*, en reflektion över döden, eller mer exakt, en reflektion över *jagets* aldrig upphörande reflektion över döden. Som ledsagare till sin autopsi har han valt två tänkare som är väl förankrade i den kontinentala subjektfilosofiska traditionen: Sören Kierkegaard och Jacques Derrida. För båda dessa filosofer är det dock snarast det *uppbrutna* subjektet som står i fokus för intresset. Subjektet som paradox. Subjektet som hem-sökt av spektrala krafter. Subjektet som gripet av fruktan och bävan.

Det är därför inte märkligt att de båda filosoferna också ägnat väsentlig tankemöda åt döden. När Kierkegaard skriver sitt kanske viktigaste verk om jaget, *Sygdommen til Døden* (1849), är det ett förtvivlat jag han analyserar, ett jag plågat av dödens hopplöshet. På

motsvarande sätt återkommer Derrida, i synnerhet i sin sena filosofi, ständigt till döden som den apori som mer än någon annan konstituerar det mänskliga jaget (så i t.ex. *Apories* från 1996 och *Donner la mort* från 1999).

Mjaalands framställning av de båda filosoferna är kunnig, gedigen och detaljerad, ibland möjligen alltför detaljerad. Långa avsnitt äger rent refererande karaktär och studien skulle vinna i pregnans på att utesluta en rad diskussioner som blott är av indirekt betydelse för dess huvudärende. Som bäst är framställningen då Mjaalands egen röst framträder och traditionella läsningar och analyser vänds i nya riktningar. Ett exempel är den längre diskussion som behandlar dödens – eller döendets – tematik i spännvidden mellan Kierkegaard och Heidegger. Många är bekanta med Heideggers kritik av Kierkegaard, vilken går ut på att den senare aldrig förmår konfrontera existensens problem på ett djupare ontologiskt plan. Mjaaland vänder på kritiken och frågar om det inte snarare är Heidegger som ”domesticerar” döden genom att infoga den i sin existentialanalys. Medan Kierkegaard förlägger reflektionen över döden till den mest konkreta existentiella situation – sörjandet vid gravens sida – förblir döden hos Heidegger ett abstrakt problem, avskilt från lidande, åldrande och förlust. Därmed föregriper Kierkegaard också den kritik som riktats mot Heidegger av senare tänkare, bland andra Levinas och Derrida, nämligen att han förbiser *den andres* död.

Mjaaland har emellertid ett vidare syfte med sin studie än att bara utforska dödens möjligheter för existensen. Döden är när allt kommer omkring inte den enda gräns som rubbar jagets autonomi. En lika obetvinglig gräns utgörs av vad filosofin i brist på bättre terminologi alltjämt benämner ”Gud”. Efter ett århundrade då den västerländska filosofin ägnat en stor del av sin möda åt att göra upp med metafysiska föreställningar är det dock ingen självklarhet att ställa frågan om Gud. Men det innebär inte att den inte ställs. Tvärtom pågår det sedan decennier en livaktig filosofisk diskussion om hur det är möjligt att närma sig Gud *efter* metafysiken, och det är i denna diskussion Mjaaland skriver in sig. Men hur är det då möjligt att närma sig det gudomliga utan att falla tillbaka i metafysikens begreppsliga objektifiering av Gud, vad Heidegger benämnde *ontoteologi*? Även här visar sig såväl Kierkegaard som Derrida tillhandahålla rika resurser. Derrida byggde i mångt och mycket vidare på Heideggers ontoteologikritik och utformade med åren ett gudsbegrepp som inte saknade beröringspunkter med den apofatiska teologin. Likväl var det inte någon mystik teologi som Derrida utvecklade; hans intresse för det apofatiska gudsbegreppet ska snarast ses som ett led i hans generella intresse att finna begrepp som gäckar den mänskliga tanken och bjuder motstånd mot tvingande tankestrukturer. Mjaalands dom över Derridas ”teologiska” ansatser blir också att de inte räcker hela vägen fram. Vi lämnas med ett

vagt, subjektivt och abstrakt gudsbegrepp som till syvende och sist inte förmår bryta upp jaget mot en verklig alteritet.

Återigen är det Kierkegaard som visar sig tillhandahålla rikare resurser än sina sentida kollegor i filosofskräet. Mjaaland återvänder till *Sygdommen til Døden* och finner att jaget som förtvivlar inför mötet med dödens hopplöshet också rymmer en öppning mot det gudomliga. Det är alltså i känslan av självförlost som människan kan ana spåret av Gud; i den stilla insikten om en möjlighet som överskrider den akut erfarna omöjligheten. Men just för att det är i det förtivlade, brutna jaget som denna insikt växer fram, just därför är det också omöjligt för jaget att bemäktiga sig det gudomliga. Gud förblir radikalt ogripbar, ett spår, men också en outgrundlig möjlighet på förtvivlans rand. Med Kierkegaard kan Mjaaland så formulera ett annat slags autopsy, en "trons autopsy" som bryter upp det självtillräckliga jaget genom att grunda det i en radikal alteritet; i den "allvarsamma insikten om att Gud ser dig".

Att Mjaaland författat en Kierkegaardavhandling av högsta rang står utom tvivel. Vad man kan tillåta sig tvivla på är dock huruvida Kierkegaard är den som idag tillhandahåller den intressantaste lösningen på utmaningen att närma sig "Gud" bortom metafysiken. De flesta är nog överens om att gudsbevisens tid är förbi och att en filosofisk teologi måste ta sin utgångspunkt i någon form av fenomenologisk undersökning av den mänskliga erfarenheten. Men är det nödvändigtvis i erfarenheten av syndanöd och förtvivlan som öppningen mot det transcendenta har sitt enda eller primära säte? Om man följer den tradition av *meditatio mortis* som löper från Kierkegaard via Heidegger till Derrida tycks detta oundvikligen bli svaret. Om man istället valde en annan utgångspunkt – en tradition som i lägre grad bespeglade det ångestridna, solitära, moderna subjektet – då skulle man med all sannolikhet också få ett annorlunda perspektiv på den gräns där det ändligen och oändligen möts.

Jag tänker exempelvis på Hanna Arendts meditationer över *födelse* och *födande* som livets primära gränserfarenhet. Vad Arendt bland mycket annat påminner oss om är att livet inte bara är brist och förlust, utan också överflöd och tillblivelse. Och kanske är det just erfarenheten av tillblivelse, av det nya livet som springer fram, som mer än något annat låter oss ana det transcendenta.

Jayne Svenungsson
TD, Stockholm

Thomas P. Flint & Michael C. Rea (red.): *The Oxford handbook of philosophical theology* (Oxford: Oxford UP, 2009). 609 sid.

De senaste åren har sett ett nyvaknat intresse för den naturliga eller filosofiska teologin, inte sällan under

namnet analytisk teologi. Det senare namnet visar på hur denna teologi blivit ett fenomen inom anglo-amerikansk analytisk filosofi, där den bedrivs som en motvikt och utmaning mot den traditionella fackteologin. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* är ett av flera tyngre bidrag att lämna trycket under de senaste åren och ger en god utgångspunkt för att diskutera denna nygamla forskningstradition. Arbetssättet är delvis kontroversiellt för både filosofer och teologer men ger samtidigt anledning att pröva en rad stereotypa uppfattningar kring förhållandet mellan den analytiska filosofin och teologi samt den teologikritik som ställer begreppen konfessionell och vetenskaplig mot varandra.

Handboken består av 26 bidrag, tematiskt ordnade under rubrikerna teologisk prolegomena, gudsattributen (s.k. *perfect-being-theology*), Gud och skapelsen, specifika kristna ämnen samt avslutningsvis bidrag till judisk, islamisk och konfuciansk filosofisk teologi. Richard Swinburne, en mentorsfigur i antologin, diskuterar inledningsvis teologisk auktoritet i skrift, tradition och kyrka. Hans lärjunge Stephen T. Davis presenterar sedan en dualistisk uppenbarelsförståelse med skarp kritik mot "moderna deister" som inte vill stödja tanken på Skriften som en enda nödvändig och objektiv auktoritet utan tror på möjligheter till gudomlig uppenbarelse inom vetenskapliga, kulturella och historiska skeenden. Ironiskt nog har hans egen gudsbild deistiska drag i den meningen att Gud efter att ha tillskyndat boken Bibelns tillkomst har dragit sig tillbaka från skapelsen, och lämnat den i händerna på en blind kamp mellan Bibelns budskap och världen. Davis artikel utgör ett av de mer extrema inslagen i en radikalprotestantisk och biblicistisk riktning, och omformar naturlig teologi till Bibelteologi, alltså just den uppenbarelse den normalt har ansetts komplettera.

William J. Wainwrights artikel "Theology and mystery" är här en förmedlande länk till postmodern teologisk sensibilitet, då han med hjälp av Karl Rahner söker visa att Guds mysterium inte beror på mänskliga tillkortakommanden utan snarare är en del av Guds natur så att inte ens Guds kunskap om sig själv upphäver mysteriet.

Den tredje delen rymmer bl.a. tre kapitel om onskans problem samt en av antologins höjdpunkter, Robin Collins spekulativa bidrag till förhållandet mellan skapelse genom en biologisk evolutionsprocess och Guds skaparvilja. Han menar att evolutionen ger tre typer av signifikanta och ömsesidiga beröringspunkter mellan människa och natur. Då människan utvecklas ur naturen hänger hon ekologiskt samman med dess organismer och en delvis indeterminerad evolution förutsäger då människans frihet. I dialog med ortodox teologi utvecklar Collins hur en kosmisk förståelse av återlösning kan återvinnas i dialog med evolutionsteorier, så att människan kan anses bidra till att göra Guds handlande närvarande i skapelsen och så

verka för en metamorfos av naturen till ett stadium av delaktighet i Guds liv.

Nästa avdelning överskrider tydligt den traditionella gränsen mellan religionsfilosofiska och specifikt kristna teologiska frågor. Författarna söker ge filosofiska bidrag till klassiska teologiska problem som treenigheten, kristologin, försoningen och uppståndelse-tron. Så argumenterar Michael C. Rea mot förståelsen av östlig trinitarisk teologi som social treenighetslära och menar att kappadokierna snarast är i linje med hans egen lösning, konstitutionell treenighetslära. Richard Cross söker göra konstruktiva framsteg i kristologin där en distinktion mellan mänsklig och fullt mänsklig blir fruktbar i kombination med en försvagad förståelse av klassiska teistiska gudsattribut. Alexander R. Pruss står för ett av få bidrag i katolsk tradition och ger läsaren en virtuos *tour-de-force* genom en rad lösningsförslag för att med hjälp av modern fysik nytolka Aquinos transsubstantiationslära.

Mer intressant än de enskilda artiklarna, men likväl problematiskt, är dock handbokens helhetssyn på sin filosofiska teologi. Redaktörerna söker i inledningen ge en programförklaring och förklara dess pånyttfödelse ur en tidigare Törnrosasömn. Filosofisk teologi förklaras här primärt ämna till en teoretisk förståelse av Guds natur och attribut och Guds relation till världen. Som sådan förutsätter den övertygelsen att filosofiska metoder kan uppnå teoretisk kunskap om Gud. Därmed står den i motsättning till 1900-talets kontinental tänkare som ifrågasatte universella teoretiska metoder, i synnerhet för teologisk kunskap. Samtidigt var den analytiska traditionen med begreppsanalys och logisk empirism ogästvänlig mot religion, men detta skede tillhör enligt författarna dåtiden efter den logiska empirismens död och avvisandet av klassisk fundamentism (uppfattningen att vetande måste kunna härledas till en grund, antingen i sinneserfarenhet eller i logisk nödvändighet), vilket öppnar upp för en mångfald av epistemologiska teorier. Följden blir möjligheten att inom ramen för analytiskt präglad filosofi kunna bedriva teologi, genom att medvetet placera sig inom ramen för teologisk tradition och på basen av dess postulat om Guds existens och Bibelns auktoritet bedriva teologi genom teoretiska förklaringsmodeller. Den intressanta konsekvensen är att filosofin inte längre gentemot teologin hävdar en avkontextualiserad suveränitet i ett neutralt epistemologiskt rum, och att möjligheten för interaktion mellan teologi och analytisk filosofi ökar dramatiskt. Författarna själva verkar inte rätta för att deras "konfessionella" och normativa attityd skulle kunna ses som ett tecken på bristande vetenskaplighet trots tillhörigheter i sekulär anglo-amerikanskt analytisk filosofi.

Filosofisk teologi hävdas i antologins programförklaring idag vara möjlig enbart inom den analytiska traditionen eftersom det kontinental tänkandet fortfarande är låst vid tanken på människans oförmåga att

tillägna sig teoretiskt vetande om Gud. En filosofisk teologi utvärderas följaktligen efter sin tilltro till egna teoretiska lösningar, och det arbete som den moderna teologin utvecklat med att självkritiskt granska sina egna kunskapsanspråk ses här som ett hinder snarare än en utveckling. Författarna vägrar att utföra den kantianska vändningen och därmed även att reflektera över människans relation till sitt tänkande, sitt språk, livets sociala och kroppsliga betingelser samt historia och hermeneutik. För nutida fackteologer lider därmed merparten av handbokens artiklar bristen att inte alls tillföra det kritiska, filosofiska granskande som teologin behöver för att fördjupa sin egen reflektion.

På olika sätt har både katolsk och protestantisk teologi ersatt den förkantianska rationalismen och istället givit teologin en förankring i den mänskliga gemenskap där de troende söker leva i relation till det gudomliga. Här står den analytiska teologins oproblematiserade antaganden om den kristna trons sanning barhänta och isolerade. Samtidigt visar flera författare en förenklande förståelse av den teologiska traditionens mångfald och saknar i sin respekt för redan givna uttrycksätt den kreativa potential till förnyad förståelse vars livskraft utomstående bedömare ofta underskattar i teologiskt tänkande. Volymen som helhet hade också vunnit på att bemöta hermeneutiska och förnufts-kritiska utmaningar snarare än att förbigå dem med tystnad. Ytterligare en ignorerad kritik kommer ur handboken själv, där Daniel H. Frank hävdar att judisk filosofisk teologi bidrar med insikten om förnufts gränser men framför allt söker att suddas ut dikotomin mellan teori och praktik så att sanningsökandet fullkomnas i etiken, en reflektion som hade varit värd att övervägas av andra kollegor i handboken.

Jonas Lundblad
Doktorand, Lund

Keith Ward: *Divine Action. Examining God's Role in an Open and Emergent Universe* (West Conshohocken: Templeton Press, 2007). 288 sid.

Keith Ward är professor emeritus i teologi och religionsfilosofi från en lång rad engelska universitet och med en bred utgivning i ämnen som främst rör relationen mellan teologi och naturvetenskap med särskilt fokus på evolutionen. Han har till exempel engagerat sig i debatt med Richard Dawkins, och efter dennes bok *The God Delusion* svarade han med *The God Conclusion* (2009). I *Divine Action* undersöker han hur tron på en i skapelsen aktivt handlande Gud förhåller sig till ett av evolution och nödvändighet bestämt universum. Boken är synnerligen brett upplagd och har närmast karaktären av en antologi där samme författare skriver alla artiklarna.

Wards utgångspunkt är frågan om vi uppfattar verkligheten som en och därmed fysikalisk/materiell till

sin natur, eller om verkligheten är dualistisk, innebärande att det också finns en andlig verklighet. Jag tror att denna utgångspunkt påverkar hela framställningen. Man skulle ju också kunna tänka sig att verkligheten är en och densamma och att det vi kallar det andliga ingår i denna enda verklighet. Det handlar då om vad vi ser när vi betraktar denna ena och enda verklighet. För förståelsen av ”uppenbarelse” kan den valda utgångspunkten bli avgörande. Med Wards utgångspunkt blir uppenbarelse ett slags genombrott från den andliga verkligheten in i den materiella. Med den andra utgångspunkten blir uppenbarelse snarare en upptäckt, en insikt om att så ser verkligheten ut. Wards sätt att använda begreppet ”teism” helt oproblematiserat hör nog ihop med den valda utgångspunkten.

Oaktat eventuell oenighet i utgångsläget är det en storslagen resa från ”skapelse” till ”fulländning” den imponerande kunnige ciceronen Ward leder oss igenom. Att han anser det vara lika förnuftigt att tro på Gud som att inte göra det är kanske inte så överraskande. Men när han i detalj visar hur en allsmäktigt uppfattad gudom måste begränsas i sitt fria handlande av tillvarons tillfälligheter, det kontingenta, så är han skickligt förklarande och övertygande. Om Gud har skapat världen så får vi utgå ifrån att det är just denna kontingenta värld Gud vill ska existera. Och då kan inte Gud sedan ingripa och ändra ”spelreglerna” och ställa till rätta där det blev fel. Världen måste vara oberoende. Gud har en avsikt med sin skapelse, och den är att den ska frambringa fria rationella varelser som kan relatera till varandra och till sin skapare. Detta förutsätter just skapelsens frihet, tillfälligheternas spel och lidandets ofrånkomlighet. Det är svårt att tänka sig världen annorlunda än den är om Guds avsikter förstås på detta sätt. Teodicéproblemet, hur relationen mellan Guds allmakt och kärlek ska förstås mot bakgrund av den rika förekomsten av omätligt lidande, får sin särskilda belysning mot denna bakgrund. Gud vill en värld där det kan gå fel och lidande kan inträffa, eftersom Gud vill skapelsens frihet och fria individers fria val. Men Gud vill inte att det ska gå fel, att konsekvenserna av tillfälligheter och fria val ska leda till lidande.

Det finns enligt Ward utrymme för gudomligt handlande även i en värld som är bestämd av nödvändighet och tillfälligheter. Dels är universum ett öppet system och inte ett determinerat, på varje punkt uppbundet i naturlagarnas förutbestämda kurs. Allt går inte att förklara. Dels är tillvaron en integrerad väv där allt hör samman och där också små förändringar påverkar helheten. Guds handlande sker med de restriktioner universum bär på vad gäller fritt handlande, och det går aldrig att identifiera eller skilja från det som sker av slump eller till synes nödvändighet. Gud kan därför aldrig användas som en naturvetenskaplig förklaring, men detta betyder inte att det inte finns utrymme för gudomligt handlande. Ward värjer sig frenetiskt mot

att associeras med ett ”God of the gaps”-tänkande. Men samtidigt är det viktigt för honom att visa på ”luckorna” i en naturvetenskapligt tolkad världsbild.

Ward är som bäst i den första delen av boken. Där är frågeställningen öppen och han tycks söka svar på frågan hur man ska förstå kristen gudstro i en evolutionens värld. I den andra delen av boken blir Wards egen teologiska profil mera tydlig. Han beskriver sig själv som ”born-again”-kristen, alltså evangelikal i någon ganska vid mening. I förordet skriver han också att han hade ett manus på boken färdigt redan på 1990-talet men att den då aldrig blev publicerad. Nu vänder han sig emot några av de ståndpunkter han intog i den tidigare versionen. Och det handlar om att han blivit mera ”klassisk” i sin tolkning. Så är det också tydligt i bokens andra del, att författaren snarast frågar sig hur en traditionellt uppfattad kristendoms-tolkning låter sig förenas med ett bejakande av evolutionen i vid bemärkelse, alltså en annorlunda frågeställning i förhållande till den som enligt min läsning präglar den förra delen. Detta gör inte läsningen ointressant, snarare tvärtom. Men den utmanar läsaren att inte låta den kritiska blicken slappna av. Ward behandlar försyn, bön och mirakeltro, men också religionsjämförelser, relationen mellan gudomligt och mänskligt i dogmbildningen, historiesyn och bibel-tolkning samt evighetsperspektivet. På alla fält tillämpas den grundsyn som präglar bokens första del. Men när det kommer till ett val, ett slags trons språng, så landar författaren alltid i en traditionell hållning. Å ena sidan är allt tolkning genom människors förnuft, känslor och tankar. Men å andra sidan blir ändå Gud ett identifierbart subjekt i dessa tolkningar genom traditionens inflytande. Även om det inte finns ett otolkat förflutet, så kan vi aldrig undvika att tillhöra ett tolkningssammanhang, en tradition. Och att tillhöra ett sådant sammanhang, en trosgemenskap, är för Ward liktydigt med att bejaka den grundläggande sanningshalten i de bibliska vittnesbörden och den tolkning av dessa som den efterföljande traditionen omfattat. Och plötsligt känns det som om all den djupa kunskap författaren har i evolutionens sammanhang inte har någon större inverkan på tros- och traditionstolkningen. På den punkten kan man ju ha olika uppfattning. Men Keith Wards bok är både mycket läsvärd och lärorik för den som är intresserad av hermeneutik och relationen mellan naturvetenskap och teologi.

K.G. Hammar
Gästprofessor, Lund

P. Fridlund, C. Stenvik, L. Kaennel (red.): *Plural Voices – Intradisciplinary perspectives on interreligious issues* (Leuven: Peeters, 2009). 247 sid.

Skilda religiösa traditioner och personer möts på många olika sätt. Att analysera formerna och förutsättningarna för och konsekvenserna av dessa möten

är en viktig forskningsuppgift. Enligt redaktörerna till en nyutkommen antologi, *Plural Voices – Intradisciplinary perspectives on interreligious issues*, ger vår tids globalisering, med ökad och ibland påtvingad kontakt mellan olika religioner, ytterligare relevans åt frågor om olika religioners sätt att möta varandra. I boken ger 14 olika författare från bland annat religionsfilosofi, etik, religionsteologi och systematisk teologi sin syn på olika aspekter av detta. Boken är resultatet av ett samarbete mellan Lunds universitet och olika universitet i Frankrike och Schweiz.

Boken är indelad i tre delar ("Paths", "Presuppositions" och "Possibilities"). I den första delen diskuteras olika sätt att förstå och hantera religiös mångfald. I den andra diskuteras villkor och förutsättningar för dialog och i den sista delen behandlas frågan om hur religionsmöten och religioners dialog med varandra kan främjas och utvecklas till det bättre.

Vissa bidrag analyserar religionsmöten utifrån en viss politisk-historisk bakgrund och utveckling. Anne-Christine Hornborgs noggranna och detaljrika bidrag behandlar katolskt inflytande på Mi'kmaq-indianernas religiösa traditioner under 1600-talet och idag. David Kerr, (1945-2008), till vars minne boken också är dedikerad, beskriver hur den politiska och konkreta situationen för kristna tänkare i Sudan, Pakistan och Palestina har format deras förståelse av förhållandet mellan kristendom och islam, på ett sätt som skiljer sig från hur "västliga" kristna tänkare i allmänhet uppfattar förhållandet. Elisabeth Gerle belyser hur politiska faktorer och filosofiska tanke-system sedan upplysningen har format dagens ibland konfliktfyllda relationer mellan Europas stater och religiösa grupper, vilket främst exemplifieras utifrån den franska statens syn på religiösa symboler i det offentliga rummet. Gerle levererar insiktsfulla analyser och jag hade gärna sett en fortsatt diskussion av hur värden som rättvisa, identitet och frihet, som är centrala för vår förståelse av religionsfriheten, tolkas på olika sätt inom olika kulturer och tanke-system.

Föga förvånade är frågor om religionsdialogens vara och böra i fokus i flera bidrag. I Christina Hofmann Runquists Buber-inspirerade bidrag framhålls vikten av att se "den andra" som en egen person. För mycket kulturell hänsyn kan innebära en homogenisering av personer inom en viss kultur och att de upphör att betraktas som unika individer. Hans-Christoph Askani ställer sig samtidigt kritisk till att tillämpa Bubers "jag-du-filosofi" på religionsdialog, bland annat därför att det är otydligt vem som ska representera en viss religion och om anhängare av en viss religion är beredda att revidera sin tro, en möjlighet som ingår i Bubers dialogbegrepp. Aasulv Lande delar Askanis farhåga att krav eller förväntningar på personlig förändring via religionsdialog kan komma i konflikt med idén att dialogen ska vara öppen. Han menar dock att risken för konflikt blir mindre om syftet med religionsdialogen är sanningssökande istället för föränd-

ring. Personligen har jag dock lite svårt att se skillnaden: att nå sanning eller fördjupad kunskap borde väl innebära någon slags förändring. Appelros uppmärksammar det sorgliga men viktiga faktumet att kvinnors närvaro eller religiösa erfarenheter sällan efterfrågas i religionsdialogsammanhang och argumenterar för att de villkor som en sund religionsdialog bör anses uppfylla tyvärr saknar ett tydligt genusmedvetande. Frågan om religionsdialogens villkor och utformning är det som förenar de flesta bidragen och det är här som antologin blir mest givande genom att presentera olika och ofta insiktsfulla tankegångar om ett och samma ämne.

Lucie Kaennel fångar dock på ett mycket skickligt sätt det teologiska och historiska förhållandet mellan judendom och kristendom utifrån dialektiken mellan "det samma" och "det annorlunda", "det universella" och "det partikulära" m.m., och har författat ett av de enskilt mest intressanta bidragen i boken. Relationen mellan kristendom och judendom är också i fokus i Jesper Svartviks bidrag. Traditionell kristologi har enligt Svartvik haft en anti-judisk ton och han diskuterar hur ett holistiskt perspektiv, som i större utsträckning framhåller alla delar av Jesus liv, lära och död framför en ensidig fokusering på en av aspekterna, kan utgöra en bättre grund för religionsdialog mellan judar och kristna.

I flera bidrag, men kanske tydligast i Marc Boss och Catharina Stenqvists texter kommer frågan om villkoren och förutsättningarna för att förstå varandra upp. Kan man *förstå* och *bevara* en persons eller traditions olikheter på en och samma gång? Eller kräver förståelsen att den andra införlivas i den egna referensramen? Stenqvist argumenterar för att "gränssituationer" – så som kärlek, födelse eller död – är oundvikliga och gemensamma för alla människor oberoende av tradition och därför kan utgöra en bas för dialog mellan olika religioner. I ljuset av Macintyres ambition att klargöra hur en tradition i "epistemologisk kris" kan vara beroende av en annan tradition, samt Donald Davidsons berömda kritik av inkommensurabilitet mellan olika begreppsscheman, önskar Boss vidare nyansera och utveckla kontextbegreppet. Ambitionen är viktig då "kontext" har blivit ett begrepp som används alltför lättvindigt i många sammanhang. Boss väljer att följa Macintyres tanke att man kan förstå en viss tradition eller kontext (ett begreppsschema) utan att behöva översätta den till den egna. Detta är tänkt att visa på det felaktiga i Davidsons kritik av inkommensurabilitet mellan olika begreppsscheman. Detta är en viktig tanke, men det är enligt min uppfattning oklart om Davidson är omedveten om eller motsätter sig grunden för denna kritik.

Avslutningsvis, ibland behöver man bli påmind om hur komplex och mångfacetterad den religiösa verkligheten är och på hur många olika sätt den kan studeras. Redaktörerna framhåller variationen i perspektiv som avsiktlig och nödvändig för att göra rättvisa åt

den pluralism som kännetecknar vår samtid. Personligen hade jag dock uppskattat en något snävare tematik, som hade ökat möjligheten att jämföra fler författares syn på en och samma fråga. Flera bidrag håller dock hög kvalitet och som enskilda bidrag är bland annat Kaennels, Svartviks och Appelros väl värda att läsa bortom bokens tematik.

Thord Svensson
Doktorand, Lund

Mattias Martinson: *Katedralen mitt i staden: om ateism och teologi* (Lund: Arcus förlag, 2010). 304 s.

Jag har svårt att tro att särskilt många av STK:s läsare har lyckats missa den diskussion som i dagsläget förs om religion och dess roll i dagens samhälle. Jag har lika svårt att tro att tidskriftens läsare har missat den stridslystnad med vilken den bedrivs. Den ”nya ateismens” ihärdiga anfall på religion leds av bland andra Michel Onfray, Richard Dawkins, och Christopher Hitchens, kanske mest känd för sin konstruktivt betitlade bok *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, och – på hemmaplan – av Humanisternas ledare Christer Sturmark.

Uppsalateologen Mattias Martinsons *Katedralen mitt i staden* kan utan svårighet ses som ett ytterligare inlägg i samma tvist, med en tydlig skillnad: boken kan läsas som ett faktiskt *debattinlägg* och inte, som så mycket annan litteratur, som ett aggressivt tillrättavisande av dem som inte vet bättre än att falla offer för sin egen svaghet, godtrogenhet, eller idioti.

Boken har två huvudavsnitt som går under rubrikerna ”Ateism” och ”Teologi”. I det första tacklar Martinson sakligt bland annat tendenser inom samtida ateism som den av Onfray exemplifierade ”mest ogerade selektivitet man kan föreställa sig” (89), den bristande saklighet och intellektuella våldsamt som präglar debatten, och den svenska humanismens onekligen religionslika karaktär. Men kritiken sker inte enbart i en riktning. Svensk teologisk forskning till exempel, menar Martinson, besitter en stark tendens att driva sin ”vilja till sanning”, att diskursivt skapa en Luther värd att upphöjas långt över såväl sin samtids teologer som de som kommit därefter, och därefter bibehålla denna hegemoniska ordning med alla medel.

Trots att tankegångarna överlag tycks välutvecklade är det stundvis svårt att följa med författaren och se vad hans mål kan tänkas vara. Kritiken tycks driva från pol till pol under läsningens gång. Vid ett par tillfällen faller han tillbaka på den typ av ”knock-out”-argumentation han själv kritiserar, som när han till exempel påpekar att bilden av ”Luther på axeln” i sig är ett genuint uttryck för svensk lutherdom, den svenska akademiska teologins lutherskt ”snedvridna” tillskrivande av denna moralistiska bild på Calvin till trots. ”Vad skulle det annars vara ett uttryck för?” frågar sig Martinson (222): ”en underjordisk svensk cal-

vinism? Knappast!” Dogmatism och ortodoxi är inte, för Martinson, teologins vägar till salighet.

Samtidigt är det striktare vetenskapliga perspektivet uppenbarligen också otillräckligt. På s. 172 skriver han att "[I] naturvetenskapliga laboratorier är man bara vetenskapsman, på teologiska fakulteten är man både teolog och religionsvetare", som om ”teolog” vore ett skällsord. Med en nästintill beklagande ton tecknar han en bild av universitetsteologin som befriad från sitt djupare innehåll, som endast en ceremoniell kvarleva från en tid då kunskapsproduktionen tjänade kyrkan – i skarp kontrast till dagens vetenskapliga klimat, där uppriktiga bejakanden av tro är otillåtna och den teologiska kunskapsproduktionen ”måste tjäna den sekulära akademins strängt ickekyrkliga syften” (176).

Det tycks i Martinsons framställning som om de båda – ateism och teologi – uttrycker sig i monolog snarare än i dialog med sin uppfattade motpol. I motsats till dessa självbilder menar Martinson att religionens återkomst och ateismens uppsving är fenomen baserade i samma, i grunden kristna, kultur – teologin längtar inte tillbaka till medeltidens glansdagar och ateismen är inte en ny Upplösning. Vad som så ofta framställs som motpoler är kanske i själva verket inte så väsensskilda som vid första anblicken kan tyckas. Ett återkommande spår i Martinsons argumentation är just att de uppfattade skillnaderna mellan teologi och ateism leder till ett ständigt återuppfinnande av hjulet. I sin vägran att tala med teologins språk presenterar religionskritiker problemkomplex som sedan länge är kända på teologins fält. Inte heller kan teologi gynnsamt bedrivas utanför sin egen samtidskontext i termer av evigt given sanning.

Martinson har uppenbart en agenda bakom sitt författande. Han vill varken ställa sig bakom dem som hävdar religionens ondska eller bedriva en transcendent teologi som söker nåd ”ovanifrån” – när blicken mot bokens slut faller på Jonas Gardells bibelläsning blir det tydligt att Martinson menar att det inte går att läsa kristendomens centrala skrift som uppenbarad sanning utan bara som en text som efter (historisk-) kritisk granskning kan hjälpa individen att skapa mening i sitt liv. Ingen av monologerna duger för Martinson – för honom tycks lösningen finnas någonstans i gränslandet mellan ateism och teologi, i en postkristen immanens.

Jag läser Martinsons bok med en religionshistorikers ögon, och inte som teologiskt eller religionsfilosofiskt skolad. Trots detta finner jag inga större svårigheter att följa med i resonemangen. Få begrepp tas för givna, och där jag som ”oinvigd” känner att en förklaring hade varit behjälplig blir jag också oftast försedd med vad jag behöver för att fortsätta läsningen. Därmed inte sagt att det är en lättläst bok, även om den är välskriven och genomtänkt i sin presentation. Tvärtom är Martinsons resonemang stundom väldigt invecklat. Detta är inte ett populärvetenskapligt de-

battinlägg utan en invecklad argumentation som kräver mer av sin läsare än mycket annan litteratur i ämnet.

Boken håller även en hög nivå i förhållande till den debatt som den är en del av. Bara för att Martinson inte far med osanningar och angriper dem som inte tänker som han själv, något som exempelvis sker alltför ofta i Onfrays *Handbok för ateister*, innebär det inte att detta är ett okontroversiellt verk. Tvärtom tror jag att boken har möjlighet att uppröra i debattens båda läger. Skillnaden är att *Katedralen mitt i staden* bereder mark för en fortsatt konstruktiv debatt, och inte som så mycket annat, en kamp om vem som kan skrika högst.

Martin Lund,
Doktorand, Lund

Christer Sturmark och Nadja Hallström: *PERSON-LIGT – Samtal med fritänkare* (Stockholm: Fri Tanke, 2008), 376 sid.

Den här boken består av samtal mellan Humanisternas ordförande Christer Sturmark och tjugofyra ”fritänkare” från fyra länder. De intervjuade är Eva Dahlgren, Richard Dawkins, Göran Lambertz, Lena Andersson, Georg Klein, Stellan Skarsgård, Nyamko Sabuni, PC Jersild, Christer Fuglesang, Sture Linnér, Dilsa Demirbag-Sten, Michel Onfray, Björn Ulvaeus, Richard Levi, Kaj Fölster, Torbjörn Tännsjö, Sara Mohammad, Sven Hagströmer, Gudrun Schyman, Sam Harris, Åke Ortmark, Maria Robsahm (f.d. Carlshamre), Hans Bergström och Daniel Dennett. Här ingår alltså tre av de internationellt mest kända representanterna för ”den nya ateismen” – fyra, om vi räknar med den franske filosofen Onfray (som Sturmark intervjuat med hjälp av Sara Larsson), vars mycket religionskritiska bok *Handbok för ateister* väckt starka reaktioner.

Varje intervjuobjekt ges först en kort presentation av Sturmark. Sedan får de själva komma till orda och därefter följer själva intervjun som innehåller vissa fasta moment som t.ex. frågor om deras uppväxt och huruvida de betraktar sig själva som ateister. Man skulle kunna befara att ett sådant här upplägg skulle resultera i rätt så stereotypa intervjuer, men så är inte alls fallet. Sturmark visar sig vara mycket driven då det gäller att skapa en naturlig och intresseväckande dialog. I och för sig möter vi inga nya argument mot religiösa föreställningar, men vi får en inblick i hur olika människor närmat sig frågan om Guds existens på olika sätt.

Inte alla känner sig bekväma med epitetet ”ateist” eller ens ”agnostiker”. Därför tycker jag valet av ”fritänkare” är mycket passande. Eller som Björn Ulvaeus uttrycker det: ”Jag skulle vilja kalla mig fritänkare, ett bättre ord än agnostiker eller ateist. Man borde kanske återinföra det i vår moderna vokabulär.” (s. 209)

De tjugo svenskarna är för de flesta kända personer, men genom Sturmarks personliga frågor får vi veta mycket mer om dem än vad som är allmänt känt. Alla intervjuer är intressanta, men de personer som särskilt fångade mitt intresse var Kaj Fölster samt de tre invandrarkvinnorna, som varit tvungna att frigöra sig från religionens förtryckande sidor och personligen kan vittna om detta. På frågan vilken eller vilka författare som påverkat intervjuobjekten mest är det tre som förekommer oftast: Ingemar Hedenius, Herbert Tingsten samt Bertrand Russell, som ofta lyfts fram som ett föredöme bland dagens nya ateister.

Boken är layoutmässigt mycket lyckad. Nadja Hallströms foton är av mycket hög kvalitet. Detta är en bok som säkert hittar fram till många läsare, som intresserar sig för samtidens mest brännande livsåskådningsfrågor.

Stefan Andersson
FD, Sävsjö

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARCUS FÖRLAG, LUND

Edgardh, Ninna: *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008* (Forskning för kyrkan 12). 245 sid. 2010.

ARTOS & NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Elgvin, Lilly-Anne Østtveit: *Lars Levi Læstadius' spiritualitet* (Bibliotheca Theologiae Practicae 88). 491 sid. 2010.

ARTOS & NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Borgehammar, Stephan (red.): *Barnkonventionen 20 år* (Årsbok för svenskt gudstjänstliv 85). 219 sid. 2010.

INSTITUTET FÖR RÄTTSHISTORISK FORSKNING, STOCKHOLM

Bjarne Larsson, Gabriela: *Laga fång för medeltidens kvinnor och män. Skriftbruk, jordmarknader och monetarisering i Finnveden och Jämtland 1300-1500* (Rättshistoriskt bibliotek 66). 307 sid. 2010.

LUND UNIVERSITY, LUND

Trulsson, Åsa: *Cultivating the Sacred. Ritual Creativity and Practice Among Women in Contemporary Europe* (Lund Studies in History of Religions 28). 423 sid. 2010.

MUSEUM TUSCULANUM PRESS, KÖPENHAMN

Bagge, Sverre: *From Viking Stronghold to Christian Kingdom. State Formation in Norway, c. 900-1350*. 441 sid. 2010.

NYA DOXA BOKFÖRLAG, NORA

Gerle, Elisabeth: *Farlig förenkling. Religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna*. 224 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Carmesund, Ulf: *Refugees or Returnees. European Jews, Palestinian Arabs and the Swedish Theological Institute in Jerusalem around 1948* (Studia Missionalia Svecana CX). 265 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Mogård, Sofia: *Att leva tillsammans. En studie i kristen och feministisk sexualitet* (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 39). 291 sid. 2010.

WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO., GRAND RAPIDS

Henriksen, Jan-Olav: *Desire, Gift and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy*. 379 sid. 2009.

Redaktör:	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
Redaktionens arbetsutskott:	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremberg, KG Hammar, Martin Lembke (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 90 49, e-mail <Martin.Lembke@teol.lu.se>), Catharina Stenqvist, Lund.
Ansvarig utgivare:	Fredrik Lindström, Lund
Red. förutom ovan nämnda:	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
Sekreterare:	Per Lind (046-222 7768 (mån 9-13), e-mail <stk.red@teol.lu.se>)
Redaktionens adress:	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
Prenumerationsärenden:	Sekreterare Per Lind, Lund.
Prenumerationspris för 2009:	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.	

ARKEN

DIN BOKHANDEL FÖR TEOLOGI & RELIGION



Arken ekonomisk förening, som driver bokhandeln, äger också ett litet förlag med utgivning inom teologi, religion och kyrka.

ARCUS

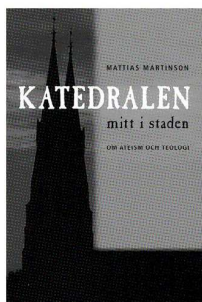
Här ett urval av utgivningen

KATEDRALEN MITT I STADEN: OM ATEISM OCH TEOLOGI

MATTIAS MARTINSSON

Mattias Martinsson söker nya perspektiv på debatten mellan ateism och gudstro. Utgångspunkten är inte argument för och emot Guds existens eller för och emot den religiösa trons värde. Tesen är istället att kulturens uttryck och språkets ramar bildar en viktig plattform för en tolkning av hur gudsförnekelse och gudstro är beroende av varandra.

Arkenpris 198kr (Medlemspris* 149kr)

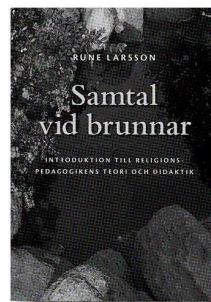


SAMTAL VID BRUNNAR: INTRODUKTION TILL RELIGIONSPEDAGOGIKENS TEORI OCH DIDAKTIK

RUNE LARSSON

Hur bygger man broar mellan olika livstolkningar, och hur utvecklar man förmågan att leva tillsammans i en religiös och kulturell mångfald? Denna bok beskriver undervisning och lärande som ett »samtal vid brunnar», där deltagarna delar erfarenheter och upptäcker hittills okända världar tillsammans.

Arkenpris 189kr (Medlemspris* 145kr)

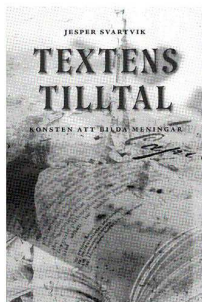


TEXTENS TILLTAL: KONSTEN ATT BILDA MENINGAR

JESPER SVARTVIK

Konsten att bilda meningar är en bok om Bibelns texter, tolkningar och tillämpningar. Kunigt och engagerande, med konkreta exempel och fördjupande reflektion, visar författaren hur angeläget det är att ställa frågan om vad som kännetecknar en ansvarsfull bibeltolkning.

Arkenpris 198kr (Medlemspris* 149kr)

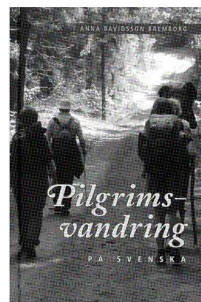


PILGRIMSVANDRING: PÅ SVENSKA

ANNA DAVIDSSON
BREMBORG

Religionssociologen Anna Davidsson Bremborg har studerat pilgrimsvandringar genom att under flera år delta i många av dem. Utifrån sina anteckningar och de intervjuer och enkäter som hon gjort tecknar hon här en bild av ett nytt och spännande fenomen.

Arkenpris 179kr (Medlemspris* 139kr)



*Eftersom Arkens medlemmar är med och äger Arcus kan vi erbjuda medlemspriser som går lite utöver de rabatter man som medlem normalt har. Vill du också bli medlem i Nordens största teologiska bokhandel? Det går utmärkt - läs mer på vår webbsida!

Butik (vid Domkyrkan)
Kyrkogatan 4
222 22 Lund
Öppet
Vardagar 10⁰⁰-18⁰⁰
Lördagar 10³⁰-15⁰⁰

Postorder
Telefon: 046-333 888
Fax: 046-333 889
E-post: info@arken.se

www.arken.se