

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2012

ÅRGÅNG 88

Har det andliga en samhällelig betydelse? Laestadius' tidiga predikningar i sin koloniala kontext

av Mika Vähäkangas, Lund

Konfessionalitet som religiös offentlighet. Kan religionens nya synlighet uttryckas i gamla former?

av Mikael Lindfelt, Åbo

The Place of Theology in the Contemporary University

av Eve-Marie Becker, Århus

Analogia dramatis hos Gustaf Aulén

av Patrik Ljungh

4

INNEHÅLL

Har det andliga en samhällelig betydelse? Laestadius' tidiga predikningar i sin koloniala kontext	
av professor Mika Vähäkangas, Lund	145
Konfessionalitet som religiös offentlighet. Kan religionens nya synlighet uttryckas i gamla former?	
av docent Mikael Lindfelt, Åbo	155
The Place of Theology in the Contemporary University. Research and Resources	
av professor Eve-Marie Becker, Århus	171
<i>Analogia dramatis</i> hos Gustaf Aulén	
av teol. mast. Patrik Ljungh, Lund	178
LITTERATUR	188
Rune Söderlund, <i>Kristi lag, naturlig lag och antinomism</i>	
rec. av TD Tomas Appelqvist, Lund	188
William Stacy Johnson, <i>A Time to Embrace. Same-Sex Relationships in Religion, Law, and Politics.</i>	
rec. av FD Daniel Enstedt, Göteborg	189
<i>Juden Jesus</i> (utställningskatalog)	
rec. av doktorand Magnus Evertsson, Lund	190
Bo Johnson, <i>Den bibliska berättelsen</i>	
rec. av doktorand Linnéa Gradén, Lund	190
IN MEMORIAM: HAMPUS LYTTKENS (1916 – 2011)	192

Har det andliga en samhällelig betydelse?

Laestadius' tidiga predikningar i sin koloniala kontext

MIKA VÄHÄKANGAS

Mika Vähäkangas är sedan 2009 professor i Missionsvetenskap vid Lunds universitet. Han är Teol. Dr. och Docent vid Helsingfors universitet och har även studerat, undervisat och forskat vid Makumira University College i Tanzania och Pontificia Universitas Gregoriana i Rom. Hans forskning rör främst kulturella och religiösa möten mellan kristendom och afrikanska traditioner, bl.a. i monografierna In Search of Foundations for African Catholicism, Charles Nyamiti's Theological Methodology (Leiden: Brill, 1999) och Between Ghambageu and Jesus: The Encounter between Sonjo Traditional Leaders and Missionary Christianity (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2008). Inspirerad av sin forskning om Afrika behandlar Vähäkangas Lars Levi Laestadius i: "Nordic theologies" i Creation and Salvation Vol. 2: A Companion on Recent Theological Movements, ed. Ernst M. Conradie, 145-172 (Zürich & Berlin: LIT Verlag, 2012), samt även i föreliggande artikel.

Den här artikeln syftar till att diskutera den samhälleliga rollen av en mycket transcendentalt inriktad religiositet och teologi i en kolonial situation. Jag har valt att använda Lars Levi Laestadius' (1800-1861) predikningar från hans tid i Karesuando som ett exempel. Detta betyder även att Laestadius betraktas ur en synpunkt som tidigare inte använts. Laestadius har mest studerats som en grundare och ledare av en väckelse-rörelse eller också som naturvetare. Då har approachen oftast varit kyrkohistorisk eller teologisk.¹ Här betraktas han först och främst som en kolonial hybrid. Nilla Outakoskis doktorsavhandling bröt emot denna tidigare struktur genom att sätta Laestadius' kulturkontext i fokus.² Juha Pentikäinens och Risto Pulkkinens nya Laestadius-bok fortsätter delvis Outakoskis frågeställning och lyfter fram några politiskt fär-

gade teman.³ Lilly-Anne Østveitt Elgvins avhandling om Laestadius' spiritualitet är en viktig ny forskning som har hans predikningar i en central roll.⁴

Laestadius' tidiga predikningar i sin koloniala kontext

Laestadius' verksamhet ägde rum under en historisk brytningspunkt i Lappmarkerna, särskilt sett ur samernas perspektiv. Staten började ta ett hårdare grepp på området och det integrerades i det internationella ekonomiska systemet. De länder som delade upp Lappmarkerna mellan sig hade en ökad vilja och behov av kontroll vilket delvis ledde till avgränsning av Lappmarkerna mellan staterna. Som resultat blev Samilandet uppdelat mellan staterna och folkets möjligheter att fortsätta den nomadiska livsstilen kraftigt be-

¹ För en bra sammanfattning av av Laestadius-forskningens nuvarande läge se Katja Manner, *Naisen ruumiin teologia Lars Levi Laestadiuksen saarnoissa* (Pro gradu, Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta 2006), 9-13.

² Nilla Outakoski, *Lars Levi Laestadiuksen saarnejen maahiskuva* (Oulu: Oulun historiaseura, 1991).

³ Juha Pentikäinen & Risto Pulkkinen, *Lars Levi Laestadius: Yksi mies, seitsemän elämää* (Helsinki: Kirjapaja, 2011).

⁴ Lilly-Anne Ø. Elgvin, *Lars Levi Laestadius' spiritualitet* (Skellefteå: Artos, 2010).

gränsade.⁵ Manövreringsutrymmet för lokala kulturer minskade när svensk kultur förstärkte sin position genom etablerandet av statliga och kyrkliga strukturer samt invandring av en ny ekonomisk och administrativ elit. Trycket mot samekulturen ökade även genom finsk nybyggarbefolkning. Gamla traditioner, inklusive de religiösa, blev alltmer marginaliserade genom ökande statlig och kyrklig kontroll. Samtidigt förlorade de lokala kulturerna sin livskraft delvis via brännvinshandel som orsakade djupa ekonomiska och sociala problem för många familjer. De som gynnades av brännvinshandeln var mest svenska och finska handelsmän. Handeln förbjöds dock i de svenska Lappmarkerna 1842 för sociala konsekvensernas skull men man kunde eller ville inte kontrollera den.⁶

Den politiska och ekonomiska situationen i Sveriges Lappland var under Laestadius' tid typiskt kolonialistisk. Lokala kulturer – samisk och finsk – skilde sig från den som den svenska staten stod för. Lappland producerade råvaror och var en marknad för svenska produkter och det fanns en tydlig hierarki mellan Lappland och Sveriges centrala områden. Gränserna mellan staterna drogs ur maktpolitiska perspektiv utan att man tog hänsyn till den lokala befolkningens intressen.

I sin tjänst som präst i statskyrkan representerade Laestadius både kyrkan och staten. Samtidigt var han dock i sin språkliga och kulturella identitet minst sagt ambivalent. Han identifierade sig starkt med samiskheten. Hans bakgrund på moderns sida var starkt samisk och delvis även på faderns sida. I barndomen talade han västsamiska med sina lekkamrater och även hans mamma talade antagligen västsamiska med honom. Genom fadern och särskilt genom skolan integrerades han dock starkt i den svenska kulturen.⁷

⁵ Om gränsdragning och gradvis stängning av gränserna se Nellejet Zorgdrager, *De rettferdiges strid - Kautokeino 1852: Samisk motstånd mot norsk kolonialisme* (Nnesbru: Vett & Viten, Norsk Folke-museum, 1997), 89-118.

⁶ Zorgdrager, 24-25, 132-133, 170-181.

⁷ Det finns varierande åsikter gällande Laestadius' modersmål. Jfr. Erik Wahlberg "Lars Levi Laestadius' uksen kirjasuomi", 10-15 i Lars Levi Laestadius: *Saarnoja, predikningar* (Red. Esko Häkli, Helsinki:

Nästan alla Laestadius' bevarade predikningar kan dateras till efter hans omvändelse eller religiösa förnyelse 1844. Jag koncentrerar mig i denna artikel på hans predikningar från tiden som kyrkoherde i Karesuando fram till 1849 därför att församlingen där var nästan helt samisk. Församlingen i Pajala var mestadels finskspråkig med en svensk minoritet, medan en del av året en betydande del av åhörarna var vandrande samer. Den andra orsaken till tidsbegränsningen är att Kautokeino-upproret 1852 förändrade Laestadius' situation väsentligt.

I Kautokeino krockade den laestadianskt influerade sameväckelsen vid denna tid med norska präster och handelsmän, vilket ledde till marginalisering av väckelsens ledare. Som resultat eskalerade spänningarna mellan de väckta och den lokale handelsmannen, prästerna samt andra representanter för den norska staten. I en konflikt dödade de väckta två normmän. Väckelsens ledare avrättades, dömdes till livtidsfängelse och fick långa fängelsestraff.⁸ Kautokeinohärvan gjorde Laestadius sårbar för kritikerna därför att de väckta hade haft kontakt med honom. Han var impopulär bland många kyrkliga ledare för den hårda kritik som han riktade mot statskyrkan, vilken han ansåg vara ytlig. Särskilt media var kritiska mot Laestadius.⁹ Man kan antagligen bättre analysera hans position gentemot kulturmöten och den svenska eliten då hans förkunnelse var i en programförklaringsfas och inte i en försvarsfas. Ur Karesuando-predikningarna kan man antagligen tydligare utläsa vad för slags budskap Laestadius ville förmedla till samerna än ur hans predikningar i Pajala där han måste vara försiktigare, särskilt efter 1852.

Laestadius' predikningar kopierades för hand till tjänst för vandrande predikanter. I den formen har de oftast bevarats. Det är möjligt att predikningar med ganska grovt språk kan ha rensats något redan i denna fas. Därtill har predikningar redigerats för publikation. Oftast har redaktörerna haft laestadiansk bakgrund och både

Akateeminen kustannusliike, 1966), 12 och Pentikäinen & Pulkkinen, 155. Det verkar sannolikt att han kommunicerade utan problem på båda språken, medan han var svagare i finska som han lärt sig som vuxen.

⁸ Zorgdrager.

⁹ Se Zorgdrager, 202-205, 361-373.

grovt språk och samiska influenser som ansågs alltför hedniska togs bort ur texten.¹⁰ För denna artikel har jag använt transkriberingar av manuskript som legat till grund för den största publicerade predikosamlingen.¹¹ Transkriberingarna är en kritisk textversion av olika varianter av kända predikomanuskript med en miniminivå av redigering.¹² För citat använder jag tillgängliga svenska publicerade översättningar där de finns och översätter resten själv. Nästan alla av de 42 studerade predikningarna är på finska, endast fyra är på svenska. Endast en samisk predikan från tidsperioden har bevarats, och även den inte som ett manuskript utan som en publikation. Den har jag analyserat endast som en finsk och svensk översättning.

Laestadius som en kolonial hybrid

I postkolonial analys har man ofta granskat den kulturellt-sociala process, som producerad av den koloniala situationen påverkar både förtryckare och förtryckta. Homi Bhabha beskriver en dimension av denna process som hybriditet.¹³ I hybridisering kan man få två växter att bli en på ett sätt som producerar en överlevbar växt, vilken i sin tur är en sorts blandning av de två men ändå så att den nya växten har sina särskilda egenskaper. En samisk präst som p.g.a. sina botaniska meriter blev medlem av franska Hederslegionen passar väl i denna metafor.¹⁴ Kolonialtjänstemän eller lokala personer som värvats att arbeta för kolonialsystemet och som står närmast

de kulturellt 'andra' blir mest sannolikt en del av hybridiseringsprocesser. Tydligast syns hybridiseringsprocessen hos dem som kommer från multikulturella familjer som var fallet med Laestadius.¹⁵

Samisk och svensk identitet hos Laestadius stod delvis i spänning och även konkurrens med varandra. Hans val av att understryka sin samiska identitet berodde delvis på att den kom mer från modern medan svenskheden från fadern. Hans förhållande till fadern var problematiskt, inte minst för alkoholproblemets och våldsamhetens skull, medan Laestadius uppskattade sin moder väldigt mycket. Hans relation till föräldrarna reflekterades även i hans teologi: I sin förkunnelse kallade han Gud könsneutralt 'den himmelske föräldern' (taivaallinen vanhempi) när det gällde att uttrycka Guds kärlek.¹⁶ Den här föräldern var dock mycket feminin därför att hon hade fött de troende¹⁷ och ammade dem.¹⁸ När det gällde Guds vrede passade även bilden av Gud som Fader. Även på sin dödsbädd såg Laestadius Gud som moder med bara bröst.¹⁹

¹⁵ Se Franzén, 260; Outakoski, 53-54; Elgvin, 106-108.

¹⁶ Se Elgvin, *LLS spiritualitet*, 44, 70, 241-245, 263-264; Lilly-Anne Ø. Elgvin "Lars Levi Laestadius' natursyn og naturbilder i hans forkynnelse", 247-254 i *Prismet, Pedagogisk tidskrift* 51 (2000) no. 6, 250.

¹⁷ PITK6, 1-2; Laestadius, *Saarnat, I osa*, 409; 2PAAST1, 5. Laestadius är inte konsekvent i sitt språkbruk, men predikar några gånger att Fadern har fött de troende. PITK6, 4. Se även Elgvin, *LLS spiritualitet*, 245, 257.

¹⁸ T.ex. PITK6, 3; Laestadius, *Saarnat I*, 409, 512. I vissa fall hänvisar Laestadius även till Jesu bröst när det gäller amning, t.ex. 6KOLM2, 4.: "Vielä heille on niin vahva usko Jumalan päällä, ettej kukkaan mahda sanoa heille, että he ovat armon varkat, koska he ovat omistanet itsellensä Jumalan armon lupauxia, vaikka katumus Ej koskan tehty. He immevät siis omia tyhjiä rindojansa, koska he luullevat, että Jesuxen rindoja he ovat immemesä". "Ändå har de en så pass stor tro på Gud att ingen kan berätta för dem att de är nådetjuvar därför att de har tagit i anspråk löften om Guds nåd även om de aldrig har genomgått bot. De suger alltså sina egna tomma bröst när de tror sig suga Jesu bröst". (Översättning MV.) Se även Laestadius, *Saarnat I*, 409; 2PAAST1, 4-5. Se Elgvin, *LLS spiritualitet*, 243, 244; Manner, 71, 77-80.

¹⁹ Elgvin, *LLS spiritualitet*, 267-268.

¹⁰ Outakoski, 46.

¹¹ Lars L. Laestadius, *Saarnat, I osa* (Lahti: Esikoislestadiolaiset ry 1996); *Saarnat, II osa* (Lahti: Esikoislestadiolaiset ry 1998); *Saarnat, III osa* (Lahti: Esikoislestadiolaiset ry 2000).

¹² Jag tackar Seppo Leivo för tillåtelsen att använda transkriberingar och Katja Manner som gjort dem tillgängliga för mig. Elektroniska originalversioner finns hos Seppo Leivo. Jag hänvisar till dessa transkriptioner genom elektroniska dokumentens namn som är förkortningar av respektive söndagars titlar.

¹³ Se t.ex. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Abingdon & New York: Routledge, 1994).

¹⁴ Om Laestadius som botanist, se Olle Franzén, *Naturhistorikern Lars Levi Laestadius* (Umeå: Tornevalica 15, 1973).

Det verkar som att förhållandet till hans föräldrar även präglade hans kulturidentitet. Bl.a. ansåg han sig vara en samisk ”matriot”; Samiland var moderland för honom.²⁰

Som kristen och svenskkyrklig präst representerade han dock samtidigt Sverige som fädernesland och kolonialmakt och kyrkan som med sina åtgärder ökade risken att samisk kulturidentitet skulle försvinna. Samtidigt representerade han som ledare för en ny och växande, ofta mycket extatisk, väckelserörelse den folkliga reaktionen som både den statliga och kyrkliga eliten ville kontrollera. Särskilt som Lappmarkernas visitor agerade Laestadius i en dubbelroll. Han bidrog dock till spridningen av den svårkontrollerade väckelsen som han skulle ha begränsat och kontrollerat.²¹

I koloniala maktstrukturer är kulturer inga harmlösa dimensioner av människornas identiteter utan de används för att legitimera och upprätthålla hierarkier. Kolonialistens kulturella identitet representerar den härskande klassen och därigenom identifierar man makten, medan undersåtarnas främmande kultur i grund och botten är de behärskades folkkultur. Detta var mycket tydligt hos Laestadius eftersom han var svensk först och främst som en medlem av eliten och en statskyrklig ämbetsman. Samisk kultur hörde till det enkla livet på lägsta nivån av makthierarkierna. I sina predikningar beundrar och uppskattar Laestadius det enkla och rejåla livet.²² Den svenska eliten beskriver han däremot regelmässigt som hedonistisk, dubbelmoralistisk och exploaterande gentemot de lägre samhällsgrupperna:

²⁰ Pentikäinen & Pulkkinen, 157.

²¹ Man bör komma ihåg att laestadianismen inte uppstod ur ett tomrum utan i början byggde på den starkt samiska och ekstatiska ”ropareväckelsen” (čuoŗvut) särskilt i Tornedalen och på pietistiska läsare i Västerbotten. Zorgdrager, 134-138; Outakoski, 16-17. Man har också sett kontinuitet mellan ekstas (liikutus) och shamanism. Zorgdrager, 415. Laestadius skapade antagligen en medveten kontinuitet till čuoŗvut eftersom hans tidning hette *En Ropandes Röst i Öcknen*. Han beskrev också väckelsepredikan som ropande vilket påminner om Johannes Döparen. T.ex. Laestadius, *Saarnat I*, 107.

²² Se t.ex. Laestadius, *Saarnat I*, 310; 3LOPP3, 9; *Saarnat II*, 1067; 9KOLM2, 11-12.

...Då nu en rik tackar Gud för det han samlat åt sig med hjälp av Mammon, och alltid ber att Gud skulle hjälpa honom att vinna orättfärdighet, då inbillar han sig att han av ett uppriktigt hjärta läst en bön som duger inför Gud... När krögaren tackar Gud för den vinst som han fått genom brännvinshandeln, och alltid ber Gud att han skulle välsigna hans affärer, så har även han läst en vacker och uppbyggande bön för själen, i det hoppet att Gud hör alla drinkares och krögares böner, då de ber om hjälp av Gud att bedra andra människor och döda sina egna själar. Då åter dygdiga människor tackar Gud för att de inte är så onda som andra människor, så kan man förstå att deras böner är mycket vackra inför världen... när har deras hjärta blivit förkrossat? När har de gjort sann bot och bättring?²³

Det är tydligt att Laestadius inte ville bli betraktad som en del av denna elit av sin församling men mer som en andlig ledare som kom från små omständigheter. Med fattig bakgrund men ändå någon som fick möjligheten till universitetsstudier hade han ett dubbelt arv varifrån han kunde välja den dimension som passade hans agenda bättre. Som kyrkoherde tog han avstånd från eliten förvånansvärt öppet, vilket ändå inte betydde opposition mot själva staten eller det lagliga systemet. Även om Laestadius inte tiger om statens betydelse eller laglydnad tar han för-

²³ Lars L. Laestadius, *Samlade predikningar II* (Haparanda: Biblioteka Laestadiana, 2010), 929-930. Originalversionen: 5PÄÄS4, 2-3: ”...Rikas kiittä Jumalata sen edestä, jonga hän mammonan awulla on koonut, ja rukoilee aina, että Jumala vielä autais händä wärydellä woitamaan: niin hän luule, että hän on sydämellisen ja Jumalalle otollisen rukouksen luenut... Ja Koska wina Porwari kijttä Jumalata sen wojton edestä jonga hän wina kaupala on sanut, ja rukoilee aina Jumalata että hän siunais hänen kauppansa; silloin on hänkin yhden kaunijn ja Sjelulensa ylösrakendawaisen rukouksen luenut, siinä hywäsä toiwosa, että Jumala kuulee kaikeen Juomaritten ja Wijnä porwaritten siunaukset, koska he pytäwät Jumalalda apua muita Ihmisiä pettämään ja omia sjelujansa tappaamaan. Koska taas Siwiät Ihmiset kiittäwät Jumalata sen edestä, ettej het ole niin pahat kuin muut Ihmiset, niin se on arwattawa, että heidän rukouksensa on sangen kaunis mailman edesä... mutta koskas hejdän Sydämensä on särjetyksi tullut? Koskas het ovat totisen katumuksen ja paranuksen tehneet?” Se även Laestadius *Saarnat I*, 107, 309, 675-676.

vånansvärt sällan upp dessa frågor för att vara en 1800-talspräst.

Laestadius' kulturella hybriditet blir mest synlig i hans predikningar från tiden i Karesuando. Enligt Nilla Outakoskis analys finns de allra tydligaste referenserna till den samiska traditionella världsbilden just i Karesuando predikningarna. Referenser till de underjordiska eller saivoer är vanliga.²⁴ Efter att han flyttat till Pajala blir sådana referenser färre. Delvis kan detta bero på att i Pajala lärde kyrkoherden bättre känna meänkielikulturen. Som ett resultat förfinskades Laestadius' predikningar liksom också så småningom själva väckelsen.

Laestadius' förhållande till den samiska världsbilden är inte alls kritiklös – tvärtom. Han beskriver den traditionella samiska religionen ofta mycket negativt: ”Era föregående generationer tillbad seitar och saivo-platser, stenar och stubbar. De kröp och kravlade på alla fyra framför kullfallna träd och uppvräkta rotändar.”²⁵ De underjordiska som diskuteras i flera predikningar är för honom förlorade människor som bor i mörkret medan de i samiska traditioner var hjälpsamma och välvilliga personer. Hans predikningar verkar ha fungerat som pingstpredikningar mot häxeri i den tredje världen: samtidigt som pingstpredikanten dömer häxeri accepterar han dess verklighet (annorlunda än de mer rationalistiska kyrkomännen i väst) och accepterar därmed de grundläggande principerna i världsbilden. Detsamma kan man säga om de underjordiska i Laestadius' predikningar. De landade inte in i kategorin vidskepelse och inte heller blev de helt betydelselösa i den väckta världen. Man kan tänka sig att den väckta samiska åhöraren kände empati och behov att förkunna evan-

geliet för de underjordiska som tidigare ansågs vara positiva.²⁶

Laestadius påpekar ofta att även om de samiska förfäderna var hedningar var deras situation bättre än ”nådetjuvarnas” och ”namnkristnas” och ”dygdiga horors” och ”ärliga tjuvars”. Att inte veta om kristen tro var bättre eftersom de hedniska samerna i alla fall inte förfalskade evangeliet såsom de statskyrkliga namnkristna vilka tog nåden i anspråk utan bot. Läget med de öppet syndiga som vet om den kristna tron är betydligt sämre än hedningarnas:

Men Gud visar på många ställen, både i Gamla Testamentet och Nya Testamentet, att hedningarna snarare blir saliga, än sådana munkristna som har Bibeln i skallen, fast de inte vet något om en rätt ånger. Åt sådana munkristna och fariseer som hatar sann kristendom, säger nu profeten Jesaja 55:5: ”De hedningar, som inte kände dig, skall skynda sig till dig.” Det betyder, att hedningar som inte har så stor kunskap om Gud ändå kommer till Frälsaren, när de får höra hans röst.²⁷

Hedningen har möjligheten att möta evangeliet och bli utmanad av det medan en förfalskad kristendom blockerar en verklig omvändelse enligt Laestadius.²⁸ På det sättet kan Laestadius balansera mellan acceptans av samisk identitet och

²⁴ Outakoski, 68-74; 151, 154-155.

²⁵ Lars L. Laestadius, *Saamenkieliset saarnat ja kirjoitukset: Samiska predikningar och skrifter* (övers. Lauri Mustakallio & Georg Gripenstad, Helsinki: Akateeminen kustannusliike, 1978), 28; Laestadius, *Saarnat III*, 2320. Man bör komma ihåg att Laestadius räknade in sig i det kulturella arvet genom att predika om ”våra förfäder/föräldrar” i 3LOPP3, 9 (svensk översättning i Lars L. Laestadius, *Samlade predikningar I* [Haparanda: Biblioteca Laestadiana, 2006] 424, som använder terminologin könsspecifikt maskulin vilket originaltexten inte har.)

²⁶ Outakoski, 81, 152-153, 155. I själva verket önskade även Laestadius frälsning åt de underjordiska, Laestadius, *Samlade predikningar I*, 425: ”Vi borde alltid be ... att han ännu skulle låta nådens sol lysa också på dem som är under jorden...” Originaltext 3LOPP3, 9: ”... pitäis meidän aina rukoileman... että hän vielä andais armian auringonsa paista niillekin, jotka maan alla ovat...” Laestadius, *Saarnat I*, 311.

²⁷ Laestadius, *Samlade predikningar I*, 418. Originaltexten i 3LOPP3, 1: ”Mutta Jumala osotta monesa paikasa, sekä vanhasa, että Uudesa Testamentisä, että pakanat tulevat pikemin autuaxi, kuin semmoiset suu christityt, joilla on Raamattu pääkallosa, vaikka net Ej tiedä oikiasta katumuxesta mitään. Semmoisille suuchristityille ja Fariseuksille, jotka vihavat totista christillisyttä, sano nyt Profeta Esajas 55: 5 että net pakanat, jotka ej sinua tundenet, pitä juoxeman sinun tygös. Se merkitse, että Pakanat, joilla ej ole paljon tiettoa Jumalasta tulevat kuitengin Vapahtajan tygö, koska he saavat kuulla hänen Äänensä.” Samma text i redigerad form: Laestadius, *Saarnat I*, 306. Se även Laestadius, *Saarnat I*, 307.

²⁸ Se t.ex. Laestadius, *Samiska*, 28-30.

dom från den expansiva kristendomen. Negativitet mot den svenska eliten och pris för det enkla livet hör till denna balansgång.

Subversivitet

Som statskyrkans präst representerade Laestadius staten och dess religiösa legitimering. På det sättet skulle hans roll ha varit mycket tydlig. Som präst representerade han dock även religionen. Resultatet för kolonialmakten borde bli utmärkt. En präst med utomordentliga språkkunskaper och mer intresse för naturvetenskaper än teologi under studietiden kunde, om någon, förutsättas främja en hierarki byggd på den västerländska vetenskapliga världsbilden.

I en sådan hierarki utgör samerna med sina vidskepelser den lägsta gruppen. Även i den tilltagande rasläran hamnade samerna lägst bland de nordiska folken. Den andra stora gruppen i församlingarna uppe i norr var finnar som var omvända till kristendomen sedan länge, även om de inte var så bildade och inte heller vita utan gula liksom samerna.²⁹ Prästens uppgift i en sådan situation var att upplysa dessa grupper så att de lämnade vidskepelserna och accepterade vetenskapligheten. Till detta upplysningsprogram hörde naturligtvis även kolonialistens kultur, språk och religion.

Laestadius blev aldrig den ideale prästen i de kolonialiserade Lappmarkerna som leder sina får på svenska bildningens ängar och främjar de svenska nybyggarnas ställning. Även om han tidigare hade skrivit en bok om nybyggarnas nytthet för Lappmarkerna³⁰ och själv planerat att bli en nybyggare, innehöll hans predikningar inga beskrivningar om bättre odlingsmetoder eller nyttan av ekonomiska aktiviteter. Då Laestadius uppmuntrade till flitighet, var målet ett skuldöst, oberoende och enkelt liv som möjliggör omsorg om föräldrar och fattiga. Att samla

kapital och andra rikedomar stämplas som egoism i hans predikningar.³¹

Han argumenterade inte heller mot en religiös världsbild och för rationaliteten, tvärtom. Hans kritik mot samiska traditioner var inte för att byta den traditionella världsbilden mot den vetenskapliga. För honom räckte det att samerna omvände sig till Kristus inom ramen för sin världsbild. Laestadius främjade alltså inte modernitet i bemärkelsen av avförtrollandet av världen (Entzauberung).³² Även om han var naturvetare var naturen för honom scenen för Guds skapande och försonande arbete mer än vad en upplyst rationalistisk kristendomstolkning skulle ha accepterat. Han betonar motsatsen mellan rationalism och tro. Tro bygger för honom på känsla och personligt Kristus-förhållande. Det är inte fråga om kunskap och rationalitet såsom för ”munkristna”. Här väljer han tydligt en pietistisk linje mot moderniteten men ändå på ett sätt som inte är i konflikt med hans naturvetenskapliga arbete.

Laestadius såg den underbara Guden överallt i naturen, och hans predikningar är fulla av referenser och liknelser från naturen.³³ För de samiska åhörarna innebar dessa liknelser även mytiska dolda referenser eftersom djur och naturfenomen hade sina uppgifter och roller i samisk världsbild. T.ex. var Laestadius tydligt förtjust i fåglar, som spelar en varierande roll i den samiska kosmologin, och han nämner dem ofta. När han ömt benämner sina församlingsmedlemmar med olika fåglarnas namn eller hänvisar till andra människor eller andemakter med mindre positiva fåglar, blir budskapet förstärkt endast genom den samiska kosmologin³⁴:

Farväl alla mesar och svalungar. Den nådige Herren Jesus må bevara er från hökens klor och må han mata er med mygg...Farväl alla vintermesar och sommarsvalor... Farväl ni snösparvar och

²⁹ Om hierarkier i Lappmarkerna se Zorgdrager, 427-430. För ett exempel på en raskarta se *World Atlas of Christian Missions* (Ed. James S. Dennis et al. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1911), plate 1.

³⁰ Lars L. Laestadius, *Om möjligheten och fördelen af allmänna uppodlingar i lappmarken* (Stockholm: Haeggström, 1826).

³¹ Laestadius kritiserade hårt penningekonomin och kapitalism överhuvudtaget, oftast i samband med kritik mot brännvinshandel: Laestadius, *Saarnat I*, 511-512

³² Se Max Weber, “Wissenschaft als Beruf” i *Kleine Schriften und Vorträge, Max Weber: Gesammelte Werke* (elektronisk version av 1919 original), 536.

³³ Se Elgvin, “LLS natursyn”.

³⁴ Outakoski, 61.

näktergalar... Be även för mig som är som en ensam fågel på grenen...³⁵

I stället för att förstöra sina åhörarens förtrollade världsbild valde han att predika inom den för att budskapet skulle bli förståeligt och acceptabelt. Naturvetenskapen använde Laestadius däremot för att grunda sin metafysiskt orienterade världsbild. Så gör han särskilt i sin bok *Dårhushjonet*.³⁶ Där utnyttjar han mest psykologi för att argumentera för sitt teologiska program. Han byter alltså de roller upplysningen gett åt religion och vetenskap så att vetenskapen blir en hjälp åt religionen.

En annan problematisk dimension från kolonialmaktens synpunkt i Laestadius' predikerverksamhet var att hans kristendomstolkning inte stödde makthierarkierna.³⁷ När man tidigare i befrielsesteologier och andra postkoloniala teologier har refererat till väckelsekristendom har man ofta riktat kritik mot den för dess samhälleligt passiviserande roll och som upprätthållare av maktstrukturer à la Marx. En kristen som siktar främst mot himlen glömmer de strukturella synderna. Gäller detta Laestadius, och vilken inverkan hade hans andliga förnyelse 1844, den som grundade sig på mötet med Lapplands Maria (Milla Clemensdotter)?

Den största delen av Laestadius' bevarade predikningar före 1844 var på svenska, särskilt från 1820-talet, och har mycket annorlunda åhörare än de finska predikningarna i Karesuando. Jämförelsen blir alltså svag. Generellt kan man dock säga att mötet med Lapplands Maria inte förändrade Laestadius' teologi väsentligt. Även dessförinnan var han en typisk väckelsepredikant

³⁵ Laestadius, *Samlade predikningar II*, 567-568. Originaltext 2PAAST1, 16-17: ”Jääkäät hyvästi kaikki tiaiset ja pääskysen pojat; se armolinen Herra Jesus varjelkoon teitä haukan kynsistä ja ruokkikoon teitä hyttyisillä.... Jääkäät hyvästi kaikki talvi tiaiset ja kesäpääskysiset... Jääkäät hyvästi te Pulmukaiset ja satakieliset ... Rukkoilkaat myös te minun edestänin joka olen niinkuin yksinäinen lintu oksan päälä ...” Samma text i en mer redigerad form: Laestadius, *Saarnat I*, 413-414. För dylika språkbilder se Laestadius, *Saarnat II*, 1111, 1611.

³⁶ Lars L. Laestadius, *Dårhushjonet: En blick i nådens ordning* (Skellefteå: Artos, 1997).

³⁷ Zörgdrager, 433, 437. Han predikade inte revolution, tvärtom. Se t.ex. Laestadius, *Saarnat II*, 1681.

och det finns en tydlig teologisk, stilistisk och pastoral kontinuitet i hans predikningar.³⁸ I jämförelse mellan de svenska tidiga predikningarna och Karesuando blir det tydligt att de svenska är mycket mer individualistiska och att de inte alls innebär referenser till samhälleliga strukturer eller strukturella synder.

I de finska predikningarna i Karesuando däremot får de lokala maktstrukturerna kritik och bilden av den lokala eliten målas i svart:

...den här världens rika och hederliga brännvinsborgare... tar från de eländiga och spenderar för de rika, de tar ett högt pris från de eländiga för att ha råd att organisera bröllop och supkalas för de rika; på det sättet ökar man den världsliga äran för dem, men ökar också djävulens rike... Därför att nämligen på det här sättet ökar antalet eländiga och förmögenhet samlas endast åt några få brännvinsborgare, och så börjar de eländiga slutligen röva förmögenhet från de rika...³⁹

Den hårde predikanten skonar dock inte samerna, som enligt många kanske är offer för maktstrukturer. För honom är deras supande och otukt inte logiska resultat av samhällelig orättvisa utan av samernas slapphet i att låta sina lustar leda dem. Den svaga människan blir ett lätt offer för brännvinshandlare.⁴⁰ Fördelandet av skulden kan variera även inom en predikan, men det är klart att både alkoholisten och brännvinshandlaren har ansvar för följderna på individuell,

³⁸ Så även Gunnar Wikmark, *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen* (Stockholm: Verbum, 1980), 104-115.

³⁹ Översättning MV, originaltext Laestadius, *Saarnoja, predikningar*, 155: ”...tämän mailman rikkat ja kunnialliset viina porvarit... ottavat vaivaisilda ja kullut[tava]t rikaille: ottavat vaivaisilda kallin hinnan, että se liikenis rikkaille [pi]tä häittä ja juomingiä; sillä tavalla lisätään mailman kunnia heille, mutta Perkelen valdakunda myös lisätään... Koska nimittein täänkaltaisella kaupalla [vai]vaiset lisätään, ja omaisuus koo[taan] muuttamille viina porvarille; [niin] rupevat vaivaiset viimein ryöstä[mään] Omaisutta rikkailda...” Laestadius, *Saarnat II*, 1062-1063. Predikan var ytterst relevant under Europas galna år 1848! Om exploatering se även t.ex. Laestadius, *Saarnoja I*, 139, 283; *Saarnoja III*, 2202, 2271.

⁴⁰ Så genomgående, se t.ex. Laestadius, *Saarnoja I*, 512; PITK6, 2-3.

familje- och samhällelig nivå. Predikningar innehåller dock inte sociologisk analys eller politiskt språk, men Laestadius ser och visar sin församling hur brännvinshandeln är en del av ett system där samer blir bundna till penningekonomin, får skulder och där deras egendom exploateras till löjliga priser.⁴¹ Både utnyttjaren och den utnyttjade begår egentligen synd i en sådan struktur:

Ni säljer de sista livsförnödenheterna åt sådana vargar, som vill bedraga er med djävulens dryck; vill lura er med gift; vill sluka er egendom; vill fördärva och dräpa era kroppar och i förtid kasta era själar i svavelelden. Sådana vargar i fårskinn, som djävulen själv skickat att gå sina ärenden här på jorden, saluför nog åt er en sådan dryck genom vilken er köttliga lust, som dock redan brinner, ska slå ut i högan låga. Ty den, som saluför brännvin åt en supaktig människa, han gör inget annat än knuffar ett brinnande bröst längre in i elden. För en sådan varas skull säljer ni ert liv och era själar åt helvetet. Om en fattig kommer till er och ber om något att leva av, så är den första frågan: Har du brännvin? Har du pengar? Och om den fattige inte har brännvin och inte har pengar överhuvud, så säger ni: Vi har inte råd. Vi har inte mer än så mycket som behövs för att leva. Och så måste den fattige ge sig av utan hjälp.⁴²

Både brännvinförsäljarens och köparens roll ses som aktiva även om köparen beskrivs som ett offer. Ändå är detta offer samtidigt en förtryckare gentemot den som är ännu fattigare därför att i stället för välgörenhet slösar suparen bort sina pengar i brännvin.

Resultatet blir alltså överraskande nog att Laestadius' predikningar blev mer samhälleligt påverkande åtminstone när man jämför 1820- och 1840-talen, alltså tiden före och efter mötet med Lapplands Maria. Förmodligen beror förändringen dock mer på kontext och pastoralanalys än på predikantens andliga förnyelse. Församlingen i Karesuando var samisk som lärde sig känna de dystra sidorna av kapitalismen genom penningekonomin och särskilt brännvinshandeln. Samisk kultur var också starkt gemenskapsinriktad så att individualistisk predikan knappast skulle ha mottagits. Den andliga förny-

elsens påverkan kan endast analyseras på grundval av Karesuando-predikningar före och efter mötet med Maria. Men ytterst få Karesuando-predikningar från tiden före mötet med Maria har bevarats och eftersom inte alla predikningar efteråt har samhällskritiska dimensioner går det inte att dra definitiva slutsatser. Man kan dock konstatera att Laestadius' samhällliga relevans åtminstone inte minskade genom den andliga förnyelsen.

Teologi i mellanrum

Även om en kritisk dimension i Laestadius' predikningar riktade sig emot samhällliga förhållanden kan man inte räkna honom som en befrielsesteolog. På samma sätt vore det fel att definiera honom som en feministsteolog på grund av hans feminina gudsbild.⁴³ Båda slutsatserna vore anakronistiska och skulle inte ta hänsyn till hans teologis stora linjer. Han var först och främst en väckelsepredikant och han siktade på att omvända och frälsa åhörarna. Detta har sina samhällliga konsekvenser men de är för honom sekundära. Även här kan man säga att Laestadius vänder upp och ner på tänkandet hos hans tids upplysta modernister och senare politiska teologer. När en teologi som bygger på en mer materialistisk världsbild ställer frågan hur samhällliga strukturer påverkar teologin och strävar efter att skapa bättre samhällliga förhållanden för en sund kristen livsåskådning, är för Laestadius snarare samhällliga förändringar väckelsens biverkningar. Att de är biverkningar gör dem inte betydelselösa men som präst ansåg Laestadius sin uppgift vara koncentration på den andliga förnyelsen.

Detta leder oss till den gamla frågan om hönan och ägget: Producerar fenomen i den materiella världen förändringar i världsbilder eller är förändringar i världsbilder en förutsättning för förändringar i samhället? Att Laestadius' andliga betoning inte uteslöt den samhällliga dimensionen i hans budskap och att väckelsen skapade

⁴¹ Se Zörgdrager, 421.

⁴² Laestadius, *Samiska predikningar*, 28-29.

⁴³ Jämför Kristina Nilsson, *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse*. (Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala Universitet, 1988), 9.

sociala förändringar är åtminstone generellt i linje med kristendomens roll i många andra koloniala kontexter. Såsom de nordiska statskyrkorna betjänade kolonialmakten i 1800-talets Lappland har kyrkor nära kolonialmakter betjänat andra exploateringssystem överallt i världen. Som taktik har man ofta haft antingen en ordningens teologi eller att man har gjort kristendomens budskap så andligt att man har kunnat strunta i samhälleliga orättvisor. Både Laestadius och många lokalt grundade afrikanska kyrkor visar att andligt orienterad kristendom inte behöver vara opium till folket. Stark andlighet kan även vara förvånansvärt subversiv. Laestadius påpekar detta genom att hävda att om alla kom till den riktiga boten, skulle tron förändra hela världen.⁴⁴

I postkolonialt tänkande är det dags att betrakta andlighet från en ny synpunkt, mer på dess egna villkor. Även om spiritualiserandet av samhälleliga problem kan leda till helgandet av maktstrukturer eller att man döljer orättvisor,⁴⁵ kan en kristendom som koncentrerar sig på det andliga bli en stark motivator till samhällets förnyelse. Den djupaste nivån av kolonialvåld är världsbildshegemoni som makten använder för att definiera vars och ens plats i hierarkin, enligt ras, kultur eller som individ. Och hegemonin kan per definitionem inte ifrågasättas – om den ifrågasättas är den inte längre hegemoni.⁴⁶

Västerländska kolonialmakter samarbetade inte endast med etablerade kyrkor utan byggde också på en vetenskaplig världsbild. Det är bra att komma ihåg att även raslära en gång var en vetenskaplig sanning som knappast gick att ifrågasätta. Till den vetenskapliga världsbildens självförståelse hör(de) oftast objektivitet. Det finns ingen kinesisk, europeisk eller afrikansk matematik, endast matematik. I en kolonialsituation representerar kolonialisten den vetenskapliga världsbilden medan den barnsliga och vidskepelsefyllda lokalbefolkningen blir ett objekt för den välvilliga kolonialistens utvecklingspro-

jekt. Ofta har detta dock mest fungerat som ett retoriskt fikonlöv för att dölja brutal exploatering.

I postkolonialt tänkande har man ofta kämpat emot västerländsk kolonialism och dess mentalitet genom användning av dess egna verktyg, först och främst filosofi och samhällsvetenskap. Detta är en lång och frustrerande kamp. Det förutsätter strategiska allianser med västerländska forskare och resultatet blir ofta så akademiskt att för att förstå det behövs minst ett dussin professorer från Sorbonne. Från offrets synpunkt kan man undra om resultatet av strategin verkligen blev ett post-kolonialt akademiskt tänkande och inte snarare den postkoloniala tänkarens alienation med förblivande bundenhet till en västerländsk kontext.

Laestadius' *Dårhushjonet* motsvarar postkolonialt akademiskt tänkande i sin vetenskapliga argumentation och programförklaring. Målet var dock ett annat. Det är knappast ett under att denna väckelseledares filosofisk-teologiska huvudverk glömdes och blev publicerat endast långt efter hans död. Sprängstoffet i Laestadius' tänkande blir mycket mera synligt i hans predikningar än i de akademiska argumenten bakom hans världsbild. För de väckta samerna var hans akademiska argument inte av något värde eftersom deras kyrkoherde förkunnade det sanna gudomliga ordet för dem.

Laestadius' subversivitet byggde dock just på detta: han grundade sin argumentation på inget annat än Gud och Bibeln om man inte räknar några få referenser till Luther. Han stämplade sina opponenter som ”munkristna” och rationalister som man inte behövde ta hänsyn till – även om han visst gjorde det i *Dårhushjonet*. Från en akademisk synpunkt är detta inte alls elegant utan grovt och icke-intellektuellt. Ändå var det just genom detta beslut att strunta i den vetenskapliga argumentationen som Laestadius, likt många andra väckelsepredikanter i kolonialsituationer, plötsligt kunde skapa ett mellanrum (interspace)⁴⁷ mellan den koloniala hegemonin och det kolonialiserade folket. I det där rummet

⁴⁴ Laestadius, *Saarnoja I*, 134; JOULU8, 2..

⁴⁵ Se t.ex. Paul Gifford, *Christianity: To Save or Enslave?* (Harare: EDICESA, 1990).

⁴⁶ Se Jean Comaroff & John Comaroff, *Of Revelation and Revolution, vol 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 18-31.

⁴⁷ Om mellanrum se Judith Gruber, “Rethinking God in the Interspace: Interculturality as a *Locus Theologicus*” i *Svensk Missionstidskrift* 100/3 (2012), 247-261.

kunde folket konstruera sin kristna identitet oberoende av kolonialmakten. Kolonialistens vetenskapliga argumentation förlorar sin betydelse för undersåtarna därför att deras religiösa kunskap är ovanför. Samtidigt kan de försvara sin position mot kolonialisten därför att de båda är kristna. Skillnaden är dock att den väckta är en sann kristen medan kolonialisten är en nominell kristen och slav åt sina lustar.⁴⁸

Detta resulterar i en egendomlig hybrid religion där väckelsekristendom med sina västerländska rötter adapterar till den lokala världsbilden. Undersåtarna blir alltså inte frälsta från sina kulturer såsom kolonialisten vill, utan inom sina kulturer. Därför att detta religiösa tänkande koncentrerar på det andliga skapar det nya identiteter, motivation och förändringskrafter på ett sätt som är svårt att åstadkomma i aktiviteter som siktar på direkt politisk förändring. I direkt politisk eller akademisk aktivitet hamnar man i en situation där man spelar enligt kolonialistens regler och risken finns att postkolonialisten transformeras till kolonialistens avbild. I en samhällsförändring som grundar sig på det and-

liga skapar folket sina egna regler.

Även den mest skickliga predikanten eller strategen kan inte påverka mycket av vilken riktning av förnyelsekrafterna tar efter hans död. Laestadius, som avled på sin himmelska Föreläders modersbröst, lämnade efter sig en väckelse som så småningom blev en av de mest chauvinistiska religiösa rörelserna i Nordens historia.⁴⁹ Rörelsen som bär namn efter en Samilands matriot förfinskades och dolde sin grundares samiska rötter. Det är dock klart att den nordligaste delen av Norden påverkade Laestadius mer än någon person, vad gäller historia, kultur, språk och maktstrukturer. Man kan t.ex. undra om meänkieli och de lokala kulturen skulle ha överlevt den svenska statens förtryck ens på nuvarande nivå utan de religiösa och kulturella förändringar som Laestadius satte igång. Man kan också undra om det fortfarande finns dimensioner i Laestadius' förkunnelse som kan bidra till att motverka kolonialismens symboliska och konkreta våld mot Lappmarkernas folk.

Summary

Lars Levi Laestadius (1800-1861) was a priest of the Established Lutheran Church of Sweden and the founder of the largest revival movement in the Nordic region. He served in the very north of Sweden, an area inhabited by Sami and Finns, both groups being culturally and linguistically clearly distinct from the Swedes, considered both culturally and racially superior. Laestadius' background was mixed Swedish and Sami but most of his preaching took place in Finnish. Laestadius is here analyzed as a cultural hybrid in a colonial situation. He was not a political figure but typically a revivalist preacher with strong emphasis on the transcendent realities. However, his sermons contain a good amount of social analysis and critique, yet not exhorting any political action. In spite of this, the resulting revival movement caused major changes in the social, cultural and political patterns of the northernmost corner of Europe. This was probably due to the fact that Laestadius did not himself become a politician and did not participate in the game according to the rules of the status quo. By directly referring to the authority of God, he created an alternative symbolic universe as an interspace where the oppressed peoples of the north could construct subversive cultural, social and political structures. In the resulting revival, by becoming patriarchal and Finnish, these structures, however, turned oppressive towards women and the Sami, quite unlike Laestadius' theology which regarded God predominantly as feminine and gave space to Sami cultural expressions.

⁴⁸ Även enligt Zorgdrager (431-433) byggde en stor del av laestadianismens tidiga attraktion bland samer på rörelsens förmåga att erbjuda dem självförtroende i en förtryckande kolonialistisk situation.

⁴⁹ Om utvecklingen av kvinnornas ställning i laestadianismen se Mauri Kinnunen, "Kadonneen jäljillä – lestadiolaisia naissaarnaajia etsimässä" i URL=<http://www.kotimaa24.fi/blogit/article/?bid=353&id=38633>> hämtat 20.07.2012.

Konfessionalitet som religiös offentlighet

Kan religionens nya synlighet uttryckas i gamla former?

MIKAEL LINDFELT

TD, FL Mikael Lindfelt är akademilektor i systematisk teologi vid Åbo Akademi. Han är även docent i etik vid Uppsala universitet. För tillfället tjänstgör han som t.f. professor i teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi. Hans forskning har bland annat behandlat livsåskådningsförståelse, sexualitet, familje- och relationsliv samt idrott ur ett teologi-etiskt perspektiv.

To put it more dramatically, I am arguing that the sphere of public and political negotiation flourishes only in the context of larger commitments and visions, and that if this is forgotten or repressed by a supposedly neutral ideology of the public sphere, immense damage is done to the moral energy of a liberal society (Rowan Williams).¹

Inför läsåret 2012-2013 skrev en av Åbo Akademis trotjänare Stig-Göran Lindqvist ett debattinlägg i *Meddelanden från Åbo Akademi* där han lyfte fram den enligt honom förlegade, ”främmande” praxisen att ett modernt vetenskapligt universitet håller sig med festligheter som inkluderar religiösa element.² Det han avsåg var hur Akademiens årliga inskriptioner och de med tre års mellanrum återkommande promotionerna så självklart förefaller inkludera en gudstjänst i Åbo domkyrka. Det som uppenbarligen sticker Lindqvist i ögat är en för honom orimlig koppling mellan ett universitet och en bestämd religiös konfessionalitet. Han själv beskriver sig själv som ”icke tillhörande någon kyrka” och att han därför känner sig ”obekvämt” med Åbo Akademiens praxis.³

Med en sådan utgångspunkt kan man säkert förvänta sig att Lindqvist också känner sig obekvämt med att de högsta statliga festmarkeringarna (presidentinstallation, riksdagens samman-

kallande, självständighetsfirande m.m.) i Finland också inkluderar festgudstjänster i en bestämd kristen majoritetskonfessions inramning. På denna punkt är Finland annorlunda än t.ex. Sverige, där det snarare är otänkbart att man i akademiska sammanhang skulle inkludera religiösa inslag.

I Lindqvists argumentation kopplas den egna obekväma inställningen samman med att vi idag lever i ett både internationellt och multikulturellt sammanhang där det finns såväl många olika religiösa inriktningar som (i allt större omfattning) människor med religionsfria livsåskådningar. Hans lösning pekar mot ett behov att i en sådan situation skapa religiöst sett neutrala tillställningar:

Det finns en beställning på att behandla olika nationaliteter, kulturer och livsåskådningar jämlikt och likvärdigt. Akademin har här en ypperlig chans att framhäva att man står i frontlinjen när det gäller dessa värderingar. Mitt förslag är att akademien går in för att dess festligheter görs neutrala också vad gäller livsåskådning. Gudstjänsterna skulle slopas ur det officiella programmet.⁴

Det är inte alls ovanligt att man föreslår att jämlikhet och likvärdighet mellan olika synsätt bäst tillvaratas med att alla avstår från det som kännetecknar just ett specifikt synsätt eller en bestämd livsåskådning för att därigenom uppnå en

¹ Williams 2008, 55.

² Lindqvist 31.8.2012.

³ Lindqvist 31.8.2012.

⁴ Lindqvist 31.8.2012.

neutralitet. Om alla avstår från något som är störande för andra, får man, enligt resonemanget, en neutral situation. De som däremot vill ge uttryck för sin livsåskådning tvingas dock avstå från något medan de som hur som helst skulle avstå inte behöver uppoffra någonting. Lindkvist har insett detta dilemma och hans lösning i följande steg är därför något annorlunda. Han menar att det utanför det officiella programmet skulle ges möjlighet för ett religiöst samfund (eller flera) att ordna en festgudstjänst för de som önskar fortsätta den gamla traditionen och att man parallellt kunde ordna ett eller flera motsvarande religionsfria alternativ ”enligt egen smak, till exempel med vetenskapliga inslag från det egna området”.⁵

Detta exempel aktualiserar både frågan om spänningen mellan ett religiöst perspektiv och ett tänkt neutralt perspektiv och hur man i en akademisk utbildningskontext ska förhålla sig till en sådan spänning. Lindqvists poäng utgår från möjligheten att neutralisera religiösa inslag som alla inte kan förväntas dela. Den neutraliseringen föreställs bäst tillvaratas om det distinkt religiösa förvisas från det offentliga, gemensamma rummet till en mera privat och frivillig livssfär. Poängen är tämligen vanlig i en åskådningsmässigt pluralistisk situation, men den säger samtidigt något väsentligt om hur vi i en sådan situation ser på religionens plats i det offentliga rummet.

I denna artikel kommer jag att se närmare på hur konfessionella inslag i offentlig undervisning utformats i Finland och särskilt hur den motiverats. För att kunna göra en sådan analys är det skäl att samtidigt se närmare på förståelsen av vad religionsfrihet kan tänkas innebära och vad som utifrån det perspektivet kan läggas in i begreppet ”konfessionalitet”. För att föra denna frågeställning till sin spets kommer jag att undersöka närmare den akademiska teologin och hur man i en statligt finansierad, konfessionslös akademisk miljö som explicit studerar och utforskar en kristen tradition och samtida kristen praxis handskas med konfessionalitet och samtidigt tillvaratar ett distinkt religionsfrihetsperspektiv. Genom att kritiskt och konstruktivt belysa den akademisk-teologiska kontexten kan man öppna perspektiv som på ett nyanserat sätt

behandlar frågor om religiös offentlighet med hänsyn till religionsfrihet.

Jag kommer att argumentera för att den praxis vi fortfarande har i Finland gällande religiösa inslag i statliga, principiellt konfessionslösa sammanhang är *ett sätt* att förhålla sig positivt till tanken på religionens nya ”återkomst” eller synlighet i vår tid. Mina exempel och mitt material kommer främst från den lokala kontexten och praxisen vid ”Sveriges” tredje äldsta universitet, Åbo Akademi (grundat 1640), men jag tänker mig att det principiella resonemanget är relevant också i andra kontexter, även om den finländska praxisen i mitt resonemang är kritiskt och konstruktivt *utmanande* för praxisen i exempelvis Sverige som sedan länge haft icke-konfessionell åskådningsundervisning.⁶ Utmaningen består då närmast i en fråga om den svenska praxisen, hur legitim den än är, de facto bidrar till strävanden att osynliggöra religiösa dimensioner i det offentliga rummet.

Konfessionell skolundervisning i Finland

I Finland är skolornas egentliga åskådningsundervisning uppdelad i undervisning i religion och i livsåskådningskunskap. Bakgrunden för en dylik uppdelning står att finna i den religionsfrihetslag (RL) som antogs i Finland 1922. I 8 § sägs bl.a. följande:

Meddelas religionsundervisning i av staten eller kommunen upprätthållen eller understödd folkskola, elementärläroverk eller annan undervisningsanstalt enligt något trossamfunds lära, skall elev, som tillhör annat trossamfund eller icke nå-

⁵ Lindqvist 31.8.2012.

⁶ I Sverige har man haft en icke-konfessionell åskådningsundervisning sedan 1968 – i Danmark sedan 1975. I Norge gick man 1997 in för en integrerad undervisning i religion, etik och livsåskådningskunskap. Efter juridiska tvistemål har man senare gjort ändringar i undervisningens innehåll och sätt. Numera kallas ämnet också ”Religion, livsåskådning och etik”. Närmare om särdragen i den svenska ämnesutvecklingen i Aadnanes 1998, 42-43, Algotsson 1975, 216-228, Hartman och Pettersson 1980, 9-11, 14 och Selander 1993, 10-15, 59, 88-89. För den nyaste utvecklingen i Norge se Slotte 2010, 243-249, 259-263.

got samfund, på yrkande av målsman befrias från sådan religionsundervisning.⁷

I den explicita formuleringen finns tre olika betoningar. För det första kan noteras att lagstiftaren å ena sidan *inte* egentligen förutsätter att religionsundervisning bör finnas i landets allmänna skolor. Detta återspeglas i Finlands regeringsform från 1919 som fastslog att staten är och bör vara konfessionslös. För det andra finns en villkorlig betoning: *Om* undervisningen förekommer i enlighet med någon troslära bör den ges i enlighet med majoritetens trosåskådning samtidigt som man bör ordna alternativt åskådningsundervisning om det finns en minoritet att ta hänsyn till. För det tredje kan noteras att 1922-års lag inte förutsätter att religionsundervisningen bör vara konfessionell. Den kan i en juridisk mening också vara icke-konfessionell. Villkorligheten hänför sig därför uteslutande till tanken på ett minoritetsskydd.⁸

Ur dessa tre inledande noteringar kan RL1922 karaktäriseras på ett övergripande sätt. Lagstiftaren har, för det första, inget primärt konfessionellt intresse, utan ett intresse i att eleverna skall få en för karaktärsbildningen ändamålsenlig fostran.⁹ Att befrias från religionsundervisning måste därför kompenseras med en motsvarande undervisning som har relevans för karaktärsfostran.¹⁰ Religionsämnet konfessionalitet har, för

det andra, motiverats utifrån tanken att undervisningen ska ses som ett led i den fostran som ges i hemmen. I denna mening har religionsfrihetsprincipen tolkats utifrån hemmens synvinkel – och inte utifrån något religiöst samfunds synvinkel.¹¹

Den tredje övergripande karaktäristiken kan fångas in genom att uppmärksamma att lagen utgick från ett *kollektivt* synsätt där det normala var att majoriteten tillhörde någon bestämd konfession. Religionsfriheten förstods då närmast som en *frihet från* kollektivets konfession, dvs. frihet för individen att utträda ur ett religiöst samfund. Minoritetsskyddet är formulerad som en *negativ religionsfrihet*.

När RL1922 stiftades kom dess praktiska betydelse rätt länge att handla om en strävan att väcka skolungdomars religiösa intresse för den egna religiösa konfessionen. Detta förändrades emellertid i betoningen i 1952-års skollag.¹² Från den tidpunkten kom tyngdpunkten alltmer att sättas på religionens roll i individens personlighetsutveckling. Religionsämnet konfessionella målsättning kom att både nedtonas och underordnas skolväsendets allmänna målsättning.

dessa ideal och de religiösa företeelserna, särskildt sådana dessa framträd i det egna folkets lif". Kommittébetänkandet 1908:13, s. 73-74. Här citerat genom Kvist 1973, 50-51.

¹¹ Kvist 1973, 16-18, 31; 1980, 186-187. Det som ytterligare komplicerar bilden av konfessionell religionsundervisning i Finland är att den uppdelning som därmed uppkommer endast tillämpats i grundskolan och i gymnasier. De yrkesutbildande skolorna har inte någon religionsundervisning utan endast undervisning i etik och främmande kulturer för alla elever. För barn i kommunal dagvård har man inte heller någon indelning utifrån konfessionalitet men man har i alla fall någon form av religionsundervisning. Man undervisar för att stöda barnens allmänna utveckling och för att inviga dem i den omgivande religiösa kontexten och traditionen. Dock med särskild hänsyn vårdnadshavarens/ vårdnadshavarnas religiösa övertygelse. I vuxengymnasierna tillämpas därutöver en modell som, enligt Pyysiäinen, ligger någonstans mitt emellan de yrkesutbildande skolornas och de vanliga gymnasiernas modeller. Pyysiäinen 1998, 55, 61-62.

¹² Detta kommer också klart till uttryck i lärarnas egen förståelse av sin yrkesbild och -identitet. Se här till Kallioniemi 1997, 148-154, 191-193.

⁷ RL1922/267.

⁸ Pyysiäinen 1998, 44. Se här till även Tamminen 1998, 25.

⁹ Lagstiftarens intresse har primärt utgått från etiskt-psykologiska överväganden. Lagstiftarens förhållning till religion har hållits på en allmän nivå och kan dessutom i denna specifika mening sägas ha varit villkorlig. Tanken har varit att religionsutövning eller religionskunskap är ett samhällsintresse om eller såtillvida att den kan sägas ha positiv betydelse för medborgarnas karaktärsbildning och moraliska fostran. Kvist 1973; 22-24, 31; 1980, 187.

¹⁰ Kvist 1973, 50-51. I ett av de kommittébetänkanden som föregick den slutliga formuleringen av den fullständiga religionsfrihetsprincipen i RL1922 framhövde man också denna fostrande aspekt genom följande formulering: "Barn som icke uppfostras i någon troslära, bör ... meddelas en ... åskådlig och sammanhängande uppfattning af de sedliga idealens betydelse för individen och samhället, därvid tillika hänsyn borde tagas till sambandet mellan utvecklingen af

Samma tendens fortsätter på 1960- och 1970-talen, men trots olika debatter om den konfessionella undervisningens vara eller icke-vara, går man aldrig så långt att man helt skulle avstå från undervisningens konfessionella grundton.¹³ Den konfessionella målsättningen formuleras också efter den senaste stora skolreformen 1994 tämligen icke-konfessionellt. Undervisningen skall bl.a. ge en mångsidig religiös och åskådningssälig allmänbildning, skapa förutsättningar för den religiösa utvecklingen hos den enskilda individen samt stöda elevens personlighetsutveckling. I detta inräknas också att undervisningen skall stimulera eleven till att självständigt utforma sin egen livsåskådning. Dessutom betonas förmågan att uppfatta religionens roll i kulturen och samhället samt fostran till tolerans i ett allt mer pluralistiskt samhälle genom kunskap om andra religioner och världsåskådningar.¹⁴

När man i Finland i början av 2000-talet gick in för att revidera religionsfrihetslagstiftningen tog man större hänsyn till ökad pluralism, större internationellt och interkulturellt umgänge mellan människor och det faktum att en kollektiv självförståelse alltmer övergetts till förmån för ett mera individualistiskt synsätt. Dessa ändringar tas explicit upp i religionsfrihetskommitténs betänkande 2001:1 (RK2001). Den frihetsförståelse som uttrycks i RK2001 utgår från *individens* perspektiv och uttrycks som en *frihet till* att bekänna och utöva sin religion. Nu talar man om en *positiv religionsfrihet*.¹⁵

En positiv religionsfrihetsförståelse innebär att ingen längre bör befrias från religionsundervisning. I stället skall alla ha *rätt till* det slags åskådningundervisning som uttrycker ens egen konfessionella *tillhörighet*. Undervisningen sker

”i elevens egen religion”.¹⁶ Detta innebär ändå inte någon egentlig förändring i hur undervisningen organiseras. Skolan skall meddela religionsundervisning enligt ”den religion som flertalet av eleverna/studerandena omfattar”, vars mångtydighet¹⁷ i följande mening preciseras till ”i enlighet med till vilket religionssamfund flertalet elever/studeranden hör”.¹⁸ Detta ses som en central aspekt i den positiva religionsfriheten.¹⁹ En elev kan däremot inte förpliktas att delta i sådant som kan förstås som *egentlig religionsutövning*.²⁰ Enligt RK2001 har skolans faktiska undervisning ”inte på långa tider inneburit något bekännande till en religiös tro”.²¹ Detta ”pluriforma”²² sätt att utforma skolans åskådningundervisning, som Finland har gemensamt med bl.a. Tyskland, Italien och Österrike, har enligt

¹⁶ RP 170/2002, 56. Se även RK2001, 21, 25, 49-50, 52, 60-61.

¹⁷ Att ”omfatta” en religionsundervisning kan också förstås som något man i religiös mening bekänner sig till, dvs. religiöst utövar.

¹⁸ LGU 1998, 13 § 1 moment och GL 1998 9 § 1 moment.

¹⁹ Närmare om resonemangen och förslagen i RK2001, 21-22, 25, 50-51. RK2001 vill i religionsfrihetens namn trygga alla elevers rätt att få någon form av åskådningundervisning, vilket inte varit fallet enligt RL1922. Detta görs genom att de elever som inte kan få egen konfessionell religionsundervisning ges tillträde till antingen undervisning i religion eller livsåskådningkunskap. Denna rätt gäller förslagsvis också sådana elever som inte tillhör något i Finland registrerat trossamfund, men vars religiösa tillhörighet klart kan bestämmas utifrån uppfostran eller kulturell bakgrund. Med detta tillägg vill man beakta den uppkomna religiösa pluralismen i Finland.

²⁰ Som egentlig religionsutövning räknas deltagande i religiöst-kultiska uttryck såsom bön, andakter, gudstjänster eller motsvarande uttryck för religionsutövning. RK2001 noterar att detta slag av religionsutövning inte heller upptas i läroplanerna för religionsundervisning.

²¹ RK2001, 53. Norges modell att införa en gemensam undervisning för alla elever fick kritik i Europeiska människorättsdomstolen. Domstolens utslag (Folgerö and others v Norway, European Court of Human Rights, no 15472/02) tvingade de norska myndigheterna att se noggrannare över gränsdragningen mellan formerna för undervisning och religiöst utövande. Se härtill Slotte 2010, 262-263.

²² Skeie 2001, 242-243. Se även Slotte 2010, 248.

¹³ Kvist 1973, 5-6; 1980, 190-191. Kritik mot skolornas religionsundervisning har funnits allt från mitten av 1800-talet och längs hela 1900-talet. Se även Pyysiäinen 1998, 43, 45 och Tamminen 1998, 24-25.

¹⁴ RP170/2002, 62. Se även Pyysiäinen 1998, 58, 60 och RK 2001:1, 52.

¹⁵ RL2003, 6 § stipulerar om skolundervisning, men fastslår att detta inte upptas i den egentliga religionsfrihetslagen, vilket i sig är nytt. I RK2001 hänvisar till nödvändiga förändringar i 13 § i grundskollagen (628/1998) och i 9 § i gymnasielagen (629/1998). Se närmare om motiveringar i RK2001, 7-8, 19-20, 28, 34, 50.

Antti Räsänen undersöker ett mycket starkt stöd i det finländska samhället²³ och är förenlig med ett människorättsligt perspektiv.²⁴

Det konfessionella i skolans åskådningsundervisning är alltså en princip som ses som ett led i hemmets fostran enligt den konfessionstillhörighet som eleven har. Det konfessionella handlar alltså inte om att utöva eller praktisera en bestämd konfession, vare sig i fostrande syfte eller något annat syfte.

Konfessionalitet och religionsfrihet vid ett universitet

Vid sidan av undervisning i modersmålet är religions- eller livsåskådningsämnet det enda skolämnet som det bestäms något separat om i skollagarna. I lagstiftningen för universitet (UniL2009) och yrkeshögskolor (YHL2003) nämns ingenting om rätten att få åskådningsundervisning, eftersom man utgår från att den undervisningen är för myndiga personer som helt fritt kan välja hur man uttrycker sin rätt till religionsutövning eller att avstå från den. Följaktligen är t.ex. all undervisning på universitetsnivå icke-konfessionell, vilket dock inte är det samma som sekulär.

Att ett universitet ska vara icke-konfessionellt är i ett historiskt perspektiv ingen självklarhet. När exempelvis Uppsala universitet skulle återupprättas i slutet på 1500-talet efter en lång insovningsperiod var den religiösa dimensionen starkt kopplad till både nationens sammanhållning och universitetets roll i den sammanhållningen. I kamp mot ett spirande katolskt inflytande kopplas universitetets roll till den lutherska konfessionen. Tore Frängsmyr noterar tongångarna från denna tid med följande ord:

Ett tredje beslut, som skulle få stor räckvidd, gällde återupprättandet av Uppsala universitet, ty därigenom ville man få intellektuell och religiös kontroll över den högre utbildningen. Med Uppsala mötes beslut 1593 var den lutherska reformationen genomförd. Den stolta sammanfattningen

löd: ”Nu är Sverige blivit en man och alla hava vi en Herre och Gud.”²⁵

I kampen mot det ökade katolska inflytandet kom alltså den lutherska bekännelsen (*Confessio Augustana* 1577) vid Uppsalamötet 1593 att direkt knytas till återupprättandet av Uppsala universitet. I det privilegiebrev som hertig Carl undertecknade för Uppsala universitets del år 1595, fastställs att universitetet nu var ”en academia af vår religion”. För att bli utnämnd till professor måste personen vara ”examinerad och gillad till religion och lärdom”.²⁶ Frågan om universitetet kom på detta sätt att bli intimt förbunden vid den kyrka som skulle definiera den rätta tron.²⁷

Strukturer vid Uppsala universitet var förebild för alla de universitet som grundades i Sverige längs 1600-talet. Åbo Akademi formades dessutom helt enligt strukturen vid dåvarande Uppsala universitet. Samma akademiska konstitution och privilegier som gällde i Uppsala universitet skulle gälla vid Åbo Akademi, och givetvis samma krav på renlärig luthersk teologi.²⁸ Syftet med Åbo Akademi var att lyfta bildningsnivån och att försöka hålla studenter med kunskapsförst och bildningsiver inom rikets gränser, men också att avvärja ”alla insteg från utländska irrläror”.²⁹

Idag är läget alltså inte som när Åbo Akademi grundades. Samtidigt är Finland fortfarande väldigt starkt knutet till en luthersk konfessionalitet, eftersom cirka 77 % av befolkningen tillhör den Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.³⁰ Ifråga om skolundervisningen blir därför religionsundervisningen i de allra flesta fall undervisning i enlighet med den lutherska konfessionen. En teologisk utbildning vid dagens Åbo Akademi kan däremot inte vara konfessionell, lika litet som motsvarande akademisk teologi vid Helsingfors universitet eller Östra Finlands uni-

²³ Räsänen 2006.

²⁴ Slotte 2010, 260.

²⁵ Frängsmyr 2001, 52. Se även Heininen och Heikkilä 1996, 83-85.

²⁶ Citerade genom Frängsmyr 2001, 64.

²⁷ Klinge 1988, 25.

²⁸ Lindroth 1975, 51-52 och Klinge 1988, 79.

²⁹ Klinge 1988, 61. Se även Lindroth 1975, 86-87.

³⁰ Undervisningsministeriets statistik 2012: URL = <http://www.minedu.fi/OPM/Kirkollisasiat/uskonolliset_yhdyskunnat/evankelis-luterilainen_kirkko/?lang=sv>.

versitet kan vara det. Däremot har dessa utbildningar aspekter som har relevans för yrkeskompetensen. Eftersom man vid dessa universitet också utbildar teologer som blir präster i religiösa samfund, som per definition är konfessionella, blir konfessionalitet i dessa utbildningar en fråga som måste klargöras. Hur ska man förstå gränsdragningen mellan *icke-konfessionalitet* och *konfessionell relevans* i akademisk teologisk miljö?

Olika former av konfessionalitet

Den svenska teologen Karin Johannesson har ett klargörande resonemang om konfessionalitet som är användbart för mitt syfte. Hon utgår från att den vetenskapliga kontexten kan beskrivas utifrån två grundläggande premisser, dels betoningen att inga antaganden får ges en principiellt privilegierad position, dels att en vetenskaplig argumentering måste vara öppen för intersubjektiv prövbarhet.³¹ Vill man inte underställa sig denna minimalistiska beskrivning av vetenskaplighet, ska man enligt henne inte göra anspråk på att bedriva akademisk teologisk verksamhet.³² Utifrån denna grund diskuterar Johannesson olika innebörder i konfessionalitet i syfte att klargöra vilka former av konfessionalitet inte strider med premisserna för vetenskaplighet visavi teologi.

För det första talar Johannesson om *ekonomisk konfessionalitet*, varmed hon avser att en teologisk högskola eller ett universitet kan ha religiösa samfund som finansierare eller som kan finansiera forskning. Så länge finansierarna inte dikterar vare sig villkor för forskningen eller önskar sig bestämda resultat är problemet i denna form av konfessionalitet inte principiellt utan möjligen praktiskt. Med ekonomisk styrka kan ett religiöst samfund sätta agendan för forskningen och undervisningen, men problemet är inte av någon annan karaktär än vad extern forskningsfinansiering överlag medför.³³

För det andra talar hon om konfessionalitet som ”förknippat med ett *utövande av en viss*

konfession”.³⁴ Problemet blir närmast att man måste tillhöra en bestämd konfession för att kunna utöva det konfessionella (t.ex. hålla en bön, predika i en gudstjänst etc.), vilket inte kan förutsättas vid t.ex. anställningsförfaranden eller vid antagning till en utbildning. Dessutom riskerar denna form av konfessionalitet att strida mot vetenskaplighetens första premiss, vilket jag alldeles strax återkommer till.

För det tredje menar Johannesson att man med ”konfessionalitet” kan avse att det i forskningen och undervisningen finns ett bestämt *fokus på en viss konfession*, exempelvis av historiska, socio-kulturella och pragmatiska skäl. I denna kategori vill hon skilja mellan en ”konfessionsintresserad” verksamhet å ena sidan och en ”konfessionsrelevant” dito å andra sidan.³⁵ Medan utgångspunkten för den förra är hänsyn till att all teologi görs i relation till konfessionella sammanhang, är utgångspunkten i den senare att forskning och undervisning kan vara av olika relevans för ett bestämt religiöst samfund. Principiellt handlar det i det senare fallet om att all forskning, inte givetvis enbart teologisk sådan, också handlar om ansvar för det omkringliggande samhället och dess behov. Relevans kan däremot aldrig övergå till utövande verksamhet. Gränsen är inte alltid absolut. För egen del menar hon att man kan skilja mellan ett ”reellt religionsutövande” och ett ”föreställt religionsutövande”, där skiljelinjen bl.a. går utifrån krav på konfessionstillhörighet. I det föreställda religionsutövandet ska alla studenter utan särskiljning ha tillträde.³⁶

Den fjärde formen av konfessionalitet som Johannesson diskuterar kallas ”*normativ konfessionalitet*” och handlar om huruvida forskning och undervisning baseras på eller t.o.m. förutsätter sådana religiösa antaganden som finns inom en bestämd konfession. Här presenteras en distinktion mellan en ”öppen konfessionalitet” och en ”sluten konfessionalitet”,³⁷ vilket innebär att den förra kommer att påminna om föreställt religionsutövande, medan den senare formen kommer att strida mot vetenskaplighetens tanke

³¹ Johannesson 2009, 51-52.

³² Johannesson 2009, 64-65.

³³ Johannesson 2009, 55-56.

³⁴ Johannesson 2009, 57. Min kursivering.

³⁵ Johannesson 2009, 59-60.

³⁶ Johannesson 2009, 63.

³⁷ Johannesson 2009, 63.

om att det i vetenskapen inte kan finnas några principiellt privilegierade antaganden. I det förra fallet blir det konfessionella *villkorligt* antagen som utgångspunkt och förutsätter att de resonemang och slutsatser man drar är öppna för intersubjektiv prövning, medan man i det senare fallet inte är öppen för vare sig intersubjektiv prövning eller är beredd att göra avkall på principiellt privilegierade antaganden.

Johannesson menar således att man väl kan acceptera vissa konfessionella aspekter i en i princip icke-konfessionell kontext, men måste ta avstånd från direkt konfessionell religionsutövning och det hon kallar för slutna konfessionalitet. De övriga sätten att förstå konfessionalitet står i princip inför problem som alla vetenskaper som har relevans för livet utanför ett universitet ställs inför.

Om man överför hennes resonemang till mina inledande exempel så behöver det alltså inte vara uttryck för en missriktad religiös konfessionalitet som exkluderar någon i vare sig juridisk (LLB2004) eller åskådningsmässig mening, särskilt om det finns utrymme för valfrihet. Att något är eller kan uppfattas vara religiöst är i sig inte grund för exkludering så länge det inte betraktas som direkt religionsutövning.³⁸ Detta resonemang förutsätter att man *på allvar kan förhålla sig till* det religiösa på olika sätt, t.ex. historiskt, kulturellt, estetiskt, ekonomiskt, vetenskapligt osv. Såväl den gällande religionsfrihetslagen som skollagstiftningen i Finland och Johannessons betoning av ”föreställd religionsutövning” pekar i samma riktning.

Att någon däremot inte vill att religiösa element ska ingå i någon utbildning eller festpraxis är en annan sak. Att enbart hänvisa till *förekomsten* av något religiöst som problematiskt är inte uttryck för neutralitet, vilket det kända fallet i europeiska människorättsdomstolen *Lautsi and Others v. Italy* 2011 underströk. Förekomsten av ett katolskt krucifix i (konfessionslösa) statliga skolans klassrum bedömdes till slut inte vara i strid med religionsfrihetsprincipen, eftersom ett

krucifix bl.a. ansågs vara ”an essentially passive symbol”.³⁹ Försöket att hänvisa till förekomsten av det religiösa som ett problem kan då egentligen handla om att man vill värna om det sekulära perspektivets rätt att vara dominerande eller allmän frihet från religion i offentligheten.⁴⁰ Det i sin tur är inte heller neutralitet, utan ”politisk sekularism”,⁴¹ ”sekulär intolerans”,⁴² eller ”programmatisk sekularism”,⁴³ en position där man önskar, hoppas och kanske arbetar för att religionen skulle försvinna från den offentliga arenan och primärt förpassas till privata livssfärer i syfte att göra det offentliga rummet ideologiskt neutralt.⁴⁴ Att det religiösa finns kvar och att man

³⁹ *Lautsi and Others v. Italy*, Appl. No 30814/06, 18 March 2011. Processen var visserligen inte entydig utan hade många svängar, men landade i ett beslut att katolska krucifix inte är aktiv religionsutövning, utan kan ses som både från historiska, nationella identitets- och kulturperspektiv. Se härtill Slotte 2009, 215-219, 222; 2011, 264.

⁴⁰ Se härtill t.ex. Plesner 2010, 310 och Slotte 2011, 259-260, 266.

⁴¹ Betoningen av sekularism som politisk hänför sig till att begrepp som ”religion” och ”sekularitet” inte är neutrala beskrivningar av en given verklighet, utan laddade beskrivningar som handlar om en makt att definiera utrymmet för det sociala. Se härtill Slotte 2009, 222, 241; 2011, 269. Plesner kallar denna betoning av normativ sekularism för en ”illiberal sekularism” som i slutändan kommer i strid med den grundläggande religionsfrihetsprincipen. Se härtill Plesner 2010, 310-313.

⁴² Slotte 2009, 230, 232.

⁴³ Williams 2008, 47-48.

⁴⁴ Pamela Slotte påtalar också risken i att sekulariserad protestantism lätt kan missförstås som neutralitet, se härtill Slotte 2010, 255. Se även Slotte 2010, 267. Det finns dock människorättsliga tolkningar som pekar i riktning mot att sekularism också förstås som statlig neutralitet, oftast då mot bakgrund att det i vissa länder finns en princip om sekularism i konstitutionen (t.ex. i Turkiet och Italien), men tendensen är inte enhetlig. Se härtill Plesner 2010, 305-306, 308 och Slotte 2011, 263-266. Att tendensen till sekularism ändå så lätt kommer till uttryck förstår Slotte som en konfirmation av en lång tradition där man i utgångspunkten förstår religion som något privatiserat eller individualiserat, och som i juridiskt avseende utgår från en distinktion mellan att ha en övertygelse och att uttrycka en övertygelse. Se härtill Slotte 2009, 237-243; 2011, 267-270.

³⁸ Se även Slotte som hänvisar till europeiska människorättsdomstolens beslut i fallet *Lautsi and Others v. Italy*, bl.a. gör bruk av en distinktion mellan aktiva och passiva religiösa symboler. En passiv religiös symbol är inte därmed direkt religionsutövning. Slotte 2011, 264.

t.o.m. börjat tala om en ”religionens återkomst” i det offentliga rummet blir då närmast en utmaning för det sekulära perspektivets position som en privilegierad position.⁴⁵

Frågan blir då vad man egentligen menar med *neutralitet* i detta sammanhang. Jag inleder besvarandet av detta med att spetsa till frågeställningen genom att se hur konfessionsrelevant praktisk undervisning uttrycks inom akademisk teologi.

Teologisk praktik mellan konfessionalism och icke-konfessionalism

Som akademisk universitetsdisciplin står teologin i Finland i ett litet annat läge jämfört med Sverige. Medan de s.k. teologi-praktiska övningarna i Sverige finns utanför universiteten i s.k. pastoralinstitut, är motsvarande övningar i Finland inkluderade i den akademiska undervisningen. Denna aspekt är ännu skäl att bearbeta utifrån Johannessons resonemang om konfessionalitet i syfte att lyfta fram ytterligare nyanser. Jag exemplifierar med såväl historiska och teoretiska som praktiska perspektiv från min egen universitetsmiljö vid Åbo Akademi.

När jag inledde mina studier 1987 hade hela Åbo Akademi rätt nyligen genomgått en stor examensreform. Det nya i denna reform var bl.a. att en examen i teologi också skulle definieras utifrån teologisk kompetens och yrkeslivsrelevans. I den betoningen låg också en uttalad önskan om medveten och genomtänkt, kontinuerlig växelverkan mellan teori och praxis. Examensreformen var mycket tydlig med att studierna skulle ha yrkeslivsrelevans och vara av samhällsrelevans, vilket talade för att teologisk praktik kunde och borde vara en integrerad del av en vetenskapligt bestämd utbildning.

För en teologisk fakultet var det viktigt att markera det vetenskapliga i sin verksamhet. Det finns knappast särskilt många universitetsutbildningar som har ett sådant behov av den markeringen som just teologin tycks ha. I en annan tid med andra ideal och med biskop Jakob Tengström som huvudarkitekt hade Nordens

⁴⁵ Se härtill Martinson 2010, 10-13.

första professur i praktisk teologi (pastoralteologi) inrättats vid fakulteten med det uttalade syftet att ”göra prästerna bättre skickade att utföra arbetet i församlingarna”.⁴⁶ Tiderna hade förändrats och nu var alltså den intressanta frågan hur dessa praktiska studier, eller den akademiskt sett ”besvärliga frågan”⁴⁷ skulle motiveras, ifall de skulle vara en del av utbildningen. Men vad är det som gjort frågan om praktik till besvärlig?

I examensreformprocessen hade röster höjts för att fakulteten borde avstå från sådana studier⁴⁸, men t.ex. professor Fredrik Cleve tog avstånd från en sådan position. Han ansåg att de nog kan integreras i en vetenskaplig utbildning om *syftet* med dessa studier formuleras rätt. Han framhöll att teologin egentligen ska tillämpas inom kyrkan, och att tillämpad teologi inom en vetenskaplig utbildning inte i någon som helst mening kan vara normativt eller styras av något särskilt religiöst samfunds önskemål. Fakultetens verksamhet måste ses som neutral i betydelsen konfessionellt öppen och ekumenisk.⁴⁹ All slags tillämpning inom ramen för en akademisk utbildning måste snarare ha en kritisk och distansserande aspekt inbakad.⁵⁰

För professor Gustav Björkstrand, som senare kom att som professor ansvara för ämnet praktisk teologi, hade de praktiska övningarna ändå närmast mer eller mindre klart uttalade normativa inslag som skapar en närhet mellan forskning och samfundsrelevans: ”Det handledande, ibland rätt starkt normativt präglade elementet,

⁴⁶ Björkstrand 1992, 52. Se även Björkstrand 1995, 77.

⁴⁷ Kvist 1982, 125. Det besvärliga består enligt Kvist i att det är den konfessionslösa staten som finansierar den vetenskapliga utbildningen för ett samhällligt behov (kompetent arbetskraft inom olika yrkeslivssektorer) och därför står vi, menar han, i en principiell situation där akademisk teologi är en ”enbart vetenskaplig, av konfessionellt-religiösa premisser obunden, akademisk-teologisk utbildning” (Kvist 1995, 92).

⁴⁸ Närmare om teologiska fakultetens omfattande diskussion om tillämpade studier i anslutning till examensreformen i Kurtén 1985, 8-28. Se även Cleve 1985, 21, 98 och Kvist 1982, 124-127.

⁴⁹ Cleve 1985, 88-89.

⁵⁰ Cleve 1985, 84-85. Se även Kvist 1982, 125 och Kurtén 1985, 8-9.

som kan te sig störande ur strikt vetenskapligt synvinkel, leder också framgent till en nära kontakt mellan forskning och samfundsliv – till ömsesidigt gagn”.⁵¹ Det som kan ”te sig störande” är emellertid inte något som är unikt för akademisk teologi, utan något som enligt Björkstrand också finns inom t.ex. pedagogik, psykologi, psykiatri och medicin.

Den underliggande föreställningen hos Björkstrand är givetvis att en strikt vetenskaplig synvinkel är teoretisk. Men exempelvis pedagogik och pedagogisk-didaktiska övningar är inte värdenutrala utan är direkt relaterade till att man i skolan har både synlig- och medvetandegjort sina värdegrunder för fostran och utbildning. De övningarna är således inte värdenutrala, men däremot är de religiöst neutrala, i den specifika betydelsen att frågan om religiös tillhörighet eller engagemang inte dyker upp som en fråga att ta ställning till. Även om man vidhåller att det i andra s.a.s. oproblematiskt vetenskapliga utbildningar också finns praktiska övningar, får man en känsla av att teologins praktiker är mera problematiska än andra praktiker. Skillnaden till exempelvis pedagogik är att praktik i pedagogik uppfattas vara (pedagogik-)didaktiska övningar, medan teologins motsvarighet inte föreställs vara (teologi-)didaktiska övningar, utan religiösa övningar. Man föreställs alltså gå över en konfessionell gräns så att praktik i teologi blir att praktisera en religiös tradition.

De synpunkter som Cleve stod för präglar framför allt den dåtida examensstadgans formuleringar om målsättningar för praktikstudierna. En praktisk tillämpningsperiod är då tänkt att ge kännedom om yrkeslivet, ge motivation för fortsatta teologiska studier och ”utveckla förmåga till observation och kritisk analys av den praktiska verksamhet”⁵² som de studerandena själva eller andra deltar i. Hans poäng var att studietiden kan ses som en tid för självprövning, både av egna förutsättningar och den egna villigheten att gå in i ett religiöst samfunds egentliga verksamhet, och att denna självprövning bäst kunde göras i ”den i viss mening neutrala mark som

fakulteten är”.⁵³ Cleves egen markering här var att de studerande också i sina praktiska övningar och praktikperioder skulle vara förankrade i en akademisk miljö som både möjliggjorde att man med kritisk distans kan bedöma och värdera en konkret konfessions tillämpning av teologin. Den teologiska utbildningen skulle alltså ta hänsyn till religiösa samfunds behov, men närma sig dessa behov utifrån de akademiska förutsättningarna.⁵⁴

De resonemang som Cleve stod för i början av 1980-talet är fortfarande tongivande för hur man vid Åbo Akademi förhåller sig till teologisk praktik. I det som idag kallas ”Tillämpade studier och arbetslivspraktik” är målsättningarna formulerade som om Cleve skulle ha skrivit texten. Den studerande ska ge ”grundläggande kännedom om arbetslivet”, ”genom insikt i arbetslivet motivera den studerande” för sina teologiska studier, dvs. genom växelverkan med yrkeslivet få perspektiv på sina studier och deras relevans, och slutligen ge den studerande ”förmåga att observera och *kritiskt analysera* den praktiska verksamhet som han/hon själv eller andra deltar i”.⁵⁵ Motsvarande formuleringar om kritiskt analysera den praktiska verksamheten man deltar i saknas t.ex. helt i pedagogikens instruktioner för praktik. I stället formuleras syftet vara ”kvalificering till professionell lärare” och en stor del av denna kvalificering innebär att identifiera den individuella lärarprogressionen.⁵⁶ Den skillnad som här öppnar sig visar på en medvetenhet om religionsfriheten som en grundläggande frihet i vårt land, och att det religiösa är en ”känsligare” aspekt som ifrågasätts och kan ifrågasättas på ett annat sätt än den allmänt accepterade värdegrund som finns för vårt allmänna skolväsen.

⁵³ Cleve 1985, 99.

⁵⁴ Cleve 1985, 84-85.

⁵⁵ Examensbestämmelser vid Teologiska fakulteten för läsåret 2012-2013: URL = <<http://www.abo.fi/institution/media/7401/iiigrundexaminaochstudiernas uppbyggnadkandidatexamen.pdf>>. Min kursivering.

⁵⁶ Praktik för klasslärarutbildningen för läsåret 2012-2013: URL = <<http://www.abo.fi/institution/media/12019/kpraktiklaa20122013.pdf>> - s. 1.

⁵¹ Björkstrand 1992, 53.

⁵² Studiehandbok 1987-1988, 15: 13 § i Examenstadgan. Se även Cleve 1985, 97.

Neutralitet som perspektiv

Den fråga som fortfarande kvarstår handlar om den ponerade vetenskapens neutralitet och icke-konfessionalitet som exempelvis också Cleve utgår från. Han har nämligen ett förbehåll när han talar om en vetenskaplig teologisk institution som en ”i viss mening neutral[a] mark”.⁵⁷ Hur ska vi i denna kontext förstå hänvisningar till neutralitet?

Det finns olika sätt att tänka sig något som neutralt. Det finns situationer, där en hänvisning till att man önskar vara neutral med rätta kan uppfattas som feighet eller likgiltighet, t.ex. i vissa moraliskt brännande frågor. Förstår man däremot neutralitet som ett direkt avståndstagande från något, exempelvis det religiösa, kan det, som jag ovan framhållit, rimligtvis inte ses som neutralitet. Det är därför skäl att i varje enskilt fall diskutera vad som med rätta kan ses som neutralt och klargöra vilka aspekter man vill ta avstånd från genom att hänvisa till neutralitet. I väldigt många fall innebär neutralitet att beakta vissa aspekter i verksamheten som behöver tydliggöras, men att all tänkbar kontakt med det fenomen man intresserar sig för inte kan lämnas bort. Att något är icke-konfessionellt i en universitetsutbildning kan rimligtvis handla om att man inte utan särskilda skäl kan favorisera någon konfession vare sig vid antagning, rekrytering till akademisk tjänst, studiernas innehåll eller vid praktiska övningar. Icke-konfessionalitet kan däremot t.ex. innebära att de personer som studerar eller undervisar/forskar måste sakna religiöst-konfessionell tillhörighet. Lika litet som en domare i en domstol kan sluta vara underställd lagar, leva i ett bestämt samhälle eller vara en människa eller en fotbollsdomare i en fotbollsmatch måste sluta engagera sig eller tycka om fotboll. Man kan i sådana sammanhang med Peter Donovan tala om *roll-neutralitet*.⁵⁸ Att vara neutral i sådana sammanhang handlar explicit om att inte favorisera någon part i den sak som s.a.s. står på spel, att exempelvis inte låta sig mutas eller låta känslomässiga, ekonomiska, historiska eller relationella bindningar påverka hur man tolkar en bestämd situation eller medvetet ha en tolkning som per definition gynnar

någon part. Neutralitet är då närmast att anlägga ett bestämt perspektiv som *inte i utgångspunkten* är partisk, eller uttryckt med Johannessons terminologi att inte ge företräde åt något som en principiellt privilegierad position.

Man kan också anlägga en ytterligare nyans i denna fråga. Man kan nämligen göra skillnad på olika slags syften i vetenskapliga och i andra slags förståelser. Om man betonar detta med helt olika syften kan man inte göra anspråk på att det ena syftet har en bättre förståelse än något annat syfte, utan det är då endast *utifrån syftet* man kan diskutera bättre och sämre förståelser.

Om så är fallet, kan man tänka sig en belysande parallell i hur andra humanistiska ämnen uttrycker sin självförståelse. Och för att inte än en gång använda pedagogik som exempel, kan vi se på hur musikvetenskap förhåller sig till musikutövning, litteraturvetenskap till litterär verksamhet, konstvetenskap till konstutövning, filmvetenskap till verksamheten att göra filmer eller varför inte hur moralfilosofi förhåller sig till att vara en moralisk individ. Presentationen av ämnet konstvetenskap vid Åbo Akademi anno 2012 ger exempelvis en tydlig illustration av att synliggöra olika perspektiv:

Inom konstvetenskapen studeras olika sidor av vårt visuella kulturarv: måleri, skulptur, arkitektur, konstindustri och design. Känedom om konstobjekt från skilda tider, liksom träning av förmågan att se, beskriva och tolka konstverk och byggnader utgör själva ämnets grund. Konstvetaren intresserar sig också för sådana bilder och miljöer där den estetiska verkan inte är huvudsaken, alltså formgivning i vidaste mening. Ämnet ger förutom teoretiska kunskaper också praktisk träning i att presentera, vårda och handha konstföremål.

Studier i konstvetenskap förutsätter mottaglighet och intresse för visuell framställning i olika former, men det är **inte** en konstnärlig utbildning.⁵⁹

Borde man på motsvarande sätt betona att teologi inte är en religiös utbildning? I stort sett är det just detta som jag argumenterat för. Man lär sig något om det religiösa livet och man måste göra det på ett kontextnära sätt för att kunna säga

⁵⁷ Cleve 1985, 99.

⁵⁸ Donovan 1990, 110-115. Se även Gilhus 2011, 102.

⁵⁹ URL = <https://www.abo.fi/student/presentation_konstvet>.

något relevant, men man gör det inte på ett religiöst sätt, dvs. man har inte ett direkt religiöst *mandat* för att göra teologi med det syftet.

Jämförelsen kan föras ett steg längre. Man kan nämligen fråga sig om en saklig, grundlig och systematiskt genomtänkt konstförståelse också gör någon till en bättre konstutövare eller konstnärlig ledare. Ett enkelt svar på en sådan fråga är säkert nej, gärna då med ett tillägg att det är skillnad mellan att *förstå* och att *göra*. En utövande konstnär måste framför allt praktisera sin konstutövning och lära sig av andra som praktiserar sin konst för att utvecklas som konstnär. Den omvända frågan är: blir konstnären sämre i sin konstutövning genom att också ha en gedigen konstförståelse? Visserligen kan jag tänka mig att en del konstnärer kan bli hämmade om det teoretiska perspektivet tar för mycket utrymme, men jag tror ändå att man rimligen kan säga att en gedigen konstförståelse också kan hjälpa en konstnär bl.a. att förstå vad han/hon gör, hur det man gör kan förstås eller tolkas, i relation till vilka traditioner man försöker uttrycka sig, att förädla ens intentioner och tankar bakom konsten och att förstå vad som är det kreativt nyskapande i den konst som man gör.

En konstnär kan alltså ha nytta av att veta sådant i den betydelsen att det *fördjupar* förståelsen av det egna konstutövandet och dess reception. Det behöver med andra ord inte finnas någon motsättning mellan teoretisk förståelse och praktisk utövning, men det förra är inte heller någon garant för att utövningen blir bättre. Däremot är den teoretiska förståelsen definitivt en hjälp i att *tänka över, om och kring* den konstnärliga utövningen och dess reception.

Utifrån ett sådant resonemang om neutralitet kan man säga att akademisk teologi är ett bestämt slags perspektiv på det religiösa utan att det perspektivet sammanfaller med ett bestämt religiöst perspektiv. I det avseendet säger man givetvis något *annat* än det som företrädare för den specifika religiösa traditionen säger *när de utövar* den religiösa traditionens praxis eller *reflekterar över den*. Det vetenskapliga framstår då mera som ett för kritisk reflektion öppet perspektiv som saknar det religiösa mandat som finns inbyggd i att gå in i en religiös praktik och bära ansvar för, dvs. stå för, den.

En kontextmedveten och kontextdialogisk utgångspunkt utesluter inte att man kan göra allvar av det existentiella, djupt personliga draget i den religiösa tron och kan diskutera, analysera, kritiskt granska och på ett allsidigt sätt försöka förstå och beskriva det religiösa livet utifrån dess egna premisser *utan* att detta självfallet förstående och beskrivande i sig själv *blir ett uttryck för* det religiösa. Att vara kontextnära kan inte alltid missförstås så att man därmed *representerar* den kontexten eller *övertar* dess förhållningssätt. Uttryckt på ett annat sätt: Man måste kunna göra en skillnad mellan att i olika former *utöva, bekänna, undervisa, förkunna* och *praktisera* religion å ena sidan och *diskutera, beskriva, tolka, förstå* och *analysera* en sådan allsidig religionsutövning utifrån olika perspektiv å andra sidan – och förstå skillnaden i mandat för dessa olika perspektiv.

Teologisk praktik som ekumenik med ett juridiskt perspektiv

Anledningen till att teologi har likheter med andra humanistiska ämnen, men ändå är anorlunda hänför sig till religionsfrihetslagstiftningen. Av den anledningen har jag också fört in ett sådant resonemang i min artikel och avrundar den också med att rikta blickarna mot ett juridiskt perspektiv.

Den akademiska teologins praktiker kan organiseras som man gör i Sverige men de kan principiellt också motiveras och organiseras som vi gör i Finland, givet noggranna överväganden. För att den finländska organisationsformen på rätt sätt ska beakta religionsfrihetsprincipen och juridiskt ska uppfylla kraven som likabehandling förutsätter, måste de teologiska praktikerna vara konfessionellt öppna eller, för att använda teologiskt språkbruk, ekumeniska, vilket explicit är Cleves bestämning av den akademiska teologins "neutrala mark".⁶⁰ Detta innebär inte att det är "ingens konfession" som ett "föreställt religionsutövande" (Johannesson) appliceras på, utan på någons eller fleras konfession(er).

Den gällande Lagen om likabehandling 2004 (LLB2004) blir därför avgörande för att inga

⁶⁰ Cleve 1985, 88-89.

studenter diskrimineras utifrån (i detta fall relevant) religiös övertygelse (6 §). Enligt lagen får det inte förekomma direkt diskriminering (att någon behandlas mindre förmånligt än någon annan behandlas, har behandlats eller skulle behandlas i en jämförbar situation) men inte heller indirekt diskriminering, som i detta sammanhang är mera intressant och som definieras på följande sätt:

Att en skenbart neutral bestämmelse eller ett skenbart neutralt kriterium eller förfaringssätt särskilt missgynnar någon jämfört med andra som utgör jämförelseobjekt, om inte bestämmelsen, kriteriet eller förfaringssättet har ett godtagbart mål och medlen för att uppnå detta mål är lämpliga och nödvändiga.⁶¹

Risken i ett föreställt religionsutövande i en kontext där den stora majoriteten (i Finlands alltså 77 %) tillhör en religiös konfession (Evangelisk-lutherska kyrkan) är att det kan förekomma skenbart neutrala bestämmelser, kriterier eller förfaringssätt som osynliggör att det kan finnas studenter som inte tillhör den stora majoriteten⁶² och som på lika villkor har rätt att avlägga teologiska praktikperioder i konfessionell kontext.⁶³ Utifrån såväl den konfessionella skolundervisningens praxis som tanken på teologisk neutrali-

tet som ekumenik borde dessa studenter rimligtvis kunna kräva att få avlägga sådana praktikperioder inom sin egen konfession, *givet att* den konfessionen accepterar en teologie magisterexamen avlagd i Finland som grund för präst- eller pastorsvigning (t.ex. Anglikanska kyrkan eller Metodistkyrkan).⁶⁴ Lagens sätt att stipulera om bevisbördan utgår också från att de som upplever sig diskriminerade bör ta initiativet till en bedömning.⁶⁵

LLB2004 är emellertid överraskande på den punkten att den lagen tillämpas på ”erhållande av utbildning” (2 §), dvs. antagning till utbildning, men den tillämpas inte på ”utbildningens mål och innehåll eller utbildningssystemet” (3 §).⁶⁶ Det innebär att det i utformningen av utbildningens innehåll kan uppstå situationer, där bestämmelser, kriterier och förfaringssätt inte behandlar alla jämlikt. I Sverige finns en särskild lag som tryggar att sådant inte kan ske inom en utbildning.⁶⁷ I Finland saknas en sådan lag.⁶⁸

⁶⁴ Att jag här nämner den Anglikanska kyrkan hänför sig till att Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland tillsammans med de övriga nordiska lutherska kyrkorna, de baltiska lutherska kyrkorna och de anglikanska kyrkorna i England, Skottland och Wales ingår i den s.k. Borgå-gemenskapen och har i ett gemensamt uttalande erkänt alla kyrkors vigda präster som giltiga i sina egna kyrkor. The Porvoo Common Statement 58 a iv och b v. Se härtill URL = <<http://www.porvoochurches.org/whatis/resources-0201-english-5.php>>. Detta innebär att en teologie magisterexamen som är avlagd i Finland och som utgör grunden för en möjlig prästvigning i Finland, därmed också är principiellt godkänd inom de andra kyrkosamfundet inom Borgå-gemenskapen.

⁶⁵ LLB2004, § 17.

⁶⁶ LLB2004, §§ 2 och 3.

⁶⁷ Lag om likabehandling av studenter i högskolan (2001:1286), se särskilt §§ 7 och 8 som tar upp de samma aspekter av direkt och indirekt diskriminering som LLB2004 i Finland tar upp. Se härtill URL = <<http://www.notisum.se/rnp/sls/lag/20011286.htm>>.

⁶⁸ Bakgrunden till att ”utbildningens mål och innehåll eller utbildningssystemet” inte ingår i lagen finns i att lagen bygger på två EU-direktiv (diskrimineringsdirektivet EU 2000/43 och yrkesdiskrimineringsdirektivet EU 2000/78) vilka inte heller går in på utbildningars innehåll. Komiteanmietintö 2009:4, 26. I Regeringspropositionen till Lagen om likabehandling hänvisas ytterligare till att EG:s grundfördrag överför ansvaret för utbildningars innehåll och struktur till

⁶¹ LLB2004, 6 § 2 moment.

⁶² Utifrån ett människorättsligt perspektiv lyfter Pamela Slotte fram olika rättsliga bedömningar som visar på hur majoritetsperspektivet, dvs. det är bekant för de flesta, kan ges andra tolkningar än det som känns främmande. Hennes konklusion blir: ”Man tvingas fundera igenom det sätt på vilket det samhällsliga livet förstås och organiseras. Nya situationer aktualiserar här sådant som kanske har förblivit orört eller oifrågasatt på grund av den djupt kulturella karaktär som kännetecknar mycket trostillhörighet i det senmoderna Europa. Systemiska fördomar och djupt förankrad kulturell praxis avslöjas. /.../ Sättet att politiskt och juridiskt reglera det samhällsliga livet kan indirekt och implicit på olika sätt ge uttryck för majoritetens trostillhörighet.” Slotte 2009, 229.

⁶³ Det är skäl att tillägga att Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi har alternativ arbetslivspraktik för studeranden som inte siktar på kyrklig tjänst eller lärartjänst efter sina studier. Se härtill URL = <<http://www.abo.fi/institution/media/27093/arbetslivspraktik.pdf>>.

En ny *Lag om likabehandling* har av olika skäl förberetts sedan januari 2007 och kommittén som arbetat fram ett förslag utkom med sitt slutbetänkande knappt tre år senare, i december 2009. I det nya lagförslaget föreslås att lagens tillämpningsområde skulle bli allmän och därmed innefatta såväl offentlig som privat verksamhet, dock bortsett från frågor som berör privatliv eller förhållanden mellan familjemedlemmar, helt i linje med den gällande jämställdhetslagen.⁶⁹ Enligt förslaget skulle lagen explicit också omfatta utbildningsanordnare som t.ex. omfattas av Universitetslagen⁷⁰ och att dessa

utbildningsanordnare och läroanstalter ska främja likabehandling vid antagning till utbildning och *under utbildningen*, förebygga diskriminering och *handla på ett sådant sätt att undervisningen, forskningen och läromedlen stöder syftet med denna lag.*⁷¹

Den nya lagen har ännu inte trätt i kraft. Det vi har i dagsläget är en omfattande remissrunda som avslutades 2010 och vi väntar på en fortsättning. I sitt remissutlåtande påpekar man från Organet för Finlands universitet (Unifi) att det inte finns något särskilt att tillägga till lagförslaget, utan noterar att ”universiteten i praktiken redan tillämpar andan i den lag som nu föreslagits”.⁷² En läsning av t.ex. Åbo Akademi gällande *Likabehandlingsplan 2011-2012* visar att Unifis påpekande tycks stämma vid Åbo Akademi.⁷³ Att andan i den föreslagna nya lagen om likabehandling redan tillämpas vid de finländska universiteten är bra, men inte tillräckligt. De brister som den gällande lagen har behöver korrigeras för att teologiska praktiker ska fungera som ett föreställt religionsutövande i en alltmer

(konfessions)pluralistisk värld. Detta är ett sätt att ge uttryck för statlig neutralitet,⁷⁴ ett sätt som står i linje med den religionsfrihetspraxis som Finland valt som sin väg.

Avslutande reflektioner

I denna artikel har jag resonerat kring spänningen mellan ett religiöst perspektiv och ett tänkt neutralt perspektiv. Mot olika sätt att föra fram tanken på skillnaden mellan neutralitet och religiositet som en skillnad mellan något offentligt och privat har jag argumenterat för att ett religiöst och konfessionellt perspektiv kan vara en offentlig angelägenhet utan att den därmed är diskriminerande för människor som inte delar det perspektivet. Religiös neutralitet kan inte utan vidare vara det samma som religionens osynliggörande eller privatisering.

Genom att visa på nyanser i såväl den finländska allmänna skolundervisningen som den specifika universitetsutbildningen och religionsfrihetslagstiftningen för att därefter spetsa till problemställningen genom att se på den akademiska teologins konfessionella praktiker har jag synliggjort de villkor som konfessionell offentlighet förutsätter i en alltmer pluralistisk kontext. Det resonemang jag fört har visat på att konfessionalitet inte i den specifikt icke-konfessionella utbildningskontexten kan förstås som egentlig religionsutövning och att det inte heller finns mandat för en sådan utövning i den kontexten. Konfessionalitet i det avseendet måste förstås som ett ”föreställt religionsutövande”. Den konfessionalitet som däremot inte blir problematisk ur vare sig religionsfrihetens eller vetenskaplighetens perspektiv är ett perspektiv som inte ge företräde åt något som en principiellt privilegierad position, utan öppnar sig antingen för en ekumenisk dimension eller för en icke-religiös dimension. Detta slag av föreställt religionsutövande är i linje med det som Rowan Williams till skillnad från ”programmatisk sekularism” benämner ”procedural secularism”, varmed han förstår ett offentligt rum som å ena sidan är ”a ’procedurally’ secular society and legal system that is always open to being persuaded by con-

medlemsländernas egna bedömningar. RP 2003/44, 37.

⁶⁹ Komiteanmietintö 2009:4, 120: 2 §.

⁷⁰ UniL2009/558

⁷¹ Komiteanmietintö 2009:4, 121: §§ 4 och 7. Kursiveringarna är mina.

⁷² BUJ2010/46, 22. Min översättning från finskans ”Se katsoo, etta yliopistot käytännössä toteuttavat jo nyt ehdotetun yhdenvertaisuuslain henkeä”.

⁷³ Åbo Akademi Likabehandlingsplan 2011-2012, se särskilt sidorna 6 och 10.

⁷⁴ Se även Slotte 2009, 230.

fessional or ideological argument on particular issues, but is not committed to privileging permanently any one confessional group”⁷⁵, men som å andra sidan är ”depending on the varying and unpredictable outcomes of honest social argument, and can collaborate without anxiety with communities of faith in the provision, for example, of education or social regeneration”.⁷⁶

Poängen med att lyfta fram en preciserad syn på konfessionalitet är att man därigenom kan understryka att förekomsten av något religiöst i sig inte behöver ses som något hotfullt och att man för att handskas med ett ”hot” i denna mening inte oreflekterat gör det sekulära perspektivet till en självklart privilegierad position – varken med hänvisning till frivillighet eller religionens privatisering. Det som man vinner med att lyfta fram den praxis som finns i Finland är ett bestämt synliggörande av det religiösa i det offentliga rummet, främst genom att vägra göra det religiösa till något privat eller förvisa det till en sub-kulturell arena.

Källor och litteratur

A. Monografier och artiklar:

Algotsson, Karl-Göran

1975 *Från katekestvång till religionsfrihet. Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet.* (Diss.) Uppsala.

Björkstrand, Gustav

1992 ”Den praktiska teologin som universitetsdisciplin. Ingår i *Teologinen Aikakausikirja / Teologisk Tidskrift 1992*, Helsingfors.

1995 ”Vad är praktisk teologi?” Ingår i *Teologi vid Åbo Akademi*. Åbo.

Cleve, Fredrik

1985 *Examensreform och teologutbildning.* Institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo Akademi, Åbo.

Donovan, Peter

1990 *Neutrality in Religious Studies.* Ingår i *Religious Studies 26 vol. 1*, 1990.

Frängsmyr, Tore

2001 *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. Del 1 1000-1809.* Natur och Kultur, Stockholm.

Gilhus, Ingvild Saelid

2011 *The non-confessional study of religion and its normative dimensions.* Ingår i Henriksen (ed.): *Difficult Normativity. Normative Dimensions in Research on Religion and Theology.* Peter Lang, Frankfurt am Main.

Hartman, Sven G. och Pettersson, Sten

1980 *Livsfrågor & livsåskådning hos barn. Några synpunkter för en analys av barns livsfrågor och samt en presentation av några delstudier inom området.* Stockholm.

Heininen, Sinom & Heikkilä, Markku

1996 *Suomen kirkkohistoria.* Edita, Helsinki.

Johannesson, Karin

2009 ”Konfessionell religionsvetenskap – vad är det?”. Ingår i Jonsson, Martinsson & Sjöberg (red.): *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen.* Nya Doxa, Nora.

Kallioniemi, Arto

1997 *Uskonnonopettajien ammattikuva.* (Diss.). Helsinki.

Klinge, Matti

1988 *Kungliga Akademien i Åbo 1640-1808.* Otava, Helsingfors.

Kurtén, Tage

1985 *Text och social kontext. Några bidrag till diskussion om en teologisk hermeneutik.* Åbo.

Kvist, Hans-Olof

1973 *Konfessionell religionsundervisning. En begreppsanalytisk undersökning av konfessionalitetens innebörd i Finlands nu gällande lagstiftning rörande skolarnas religionsundervisning.* Kyrkan forskningscentrals seria A, nr. 22, 1973. Tammerfors.

1980 *Den konfessionella religionsundervisningen – ett olöst målsättningsproblem.* Ingår i Fridé Hedman (red.): *Kommunion och kommunikation. Teologiska studier tillägnade Helge Nyman på hans 70-årsdag den 15 juli 1980 och Åke Sandholm på hans 60-årsdag den 14 juli 1980.* Åbo.

1982 *Teologisk utbildning och vetenskaplig metod.* Ingår i Kjell Ove Nilsson (red.): *Teologins förnyelse.* Uppsala.

1995 *Teologin vid universiteten.* Ingår i *Teologi vid Åbo Akademi*, Åbo.

Lindqvist, Stig-Göran

2012 *Festdags. Debattartikel i Meddelanden från Åbo Akademi 31.8.2012.* Åbo.

Lindroth, Sten

1975 *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden.* P.A. Norstedt & söners förlag, Stockholm.

⁷⁵ Williams 2008, 49.

⁷⁶ Williams 2008, 53.

Martinson, Mattias

2010 *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi.* Arcus, Lund.

Plesner, Ingvill Thorson

2010 Secularism – A Quest for Privatization of Religion? Ingår i Christoffersen, Modéer, Andersen (Eds.): *Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives.* Djöf Publishing, Copenhagen

Pyysiäinen, Markku

1998 Koulun uskonnonopetuksen luonne. Ingår i M. Pyysiäinen ja J. Seppälä (toim.): *Uskonnonopetuksen käsikirja.* Juva.

Selander, Sven-Åke

1993 *Undervisa i religionskunskap.* Lund.

Skeie, G

2001 Citizenship, Identity and Religious Education. Ingår i H.-G. Heimbrock, C. Th. Scheilke & P. Schreiner (eds.): *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe.* LIT Verlag, Münster/Hamburg, Berlin/London.

Slotte, Pamela

2009 Huvuddukar, krucifix och högtidsfirande: Religiöst och sekulärt i europeisk människorättsdiskurs. Ingår i Lindfelt, Slotte & Björkgren (red.): *Mot bättre vetande. Festskrift till Tage Kurtén på 60-årsdagen.* Åbo Akademis förlag, Åbo.

2010 A Little Church, a Little State, and a Little Commonwealth at Once. Towards a Nordic Model of Religious Instruction in Public Schools? Ingår i Christoffersen, Modéer, Andersen (Eds.): *Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives.* Djöf Publishing, Copenhagen.

2011 'What Is a Man If He Has Words But Has No Deeds?' Some Remarks on the European Convention of Human Rights. Ingår i Brundsveld & Trigg (eds.): *Religion in the Public Space. Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion.* Ars Disputandi Supplement Series 5, Utrecht.

Studiehandbok

1987 *Studiehandbok 1987-1988* för Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi, Åbo.

Tamminen, Kalevi

1998 Suomalaisen uskonnon didaktiikan kehityslinjoja. Ingår i M. Pyysiäinen ja J. Seppälä (toim.): *Uskonnonopetuksen käsikirja.* Juva.

Williams, Rowan

2008 Secularism, Faith and Freedom. Ingår i Graham Ward and Michael Hoetzl (eds.): *The New*

Visibility of Religion. *Studies in Religion and Cultural Hermeneutics.* Continuum, London and New York.

B. Lagar, konventioner, betänkanden och propositioner

GL *Gymnasielag 1998/629*

Lag om likabehandling av studenter i högskolan (Sverige) URL = <<http://www.notisum.se/rnp/sls/lag/20011286.htm>>.

LGU *Lagen om grundläggande utbildning 1998/628*

LLB Lagen om likabehandling 2004/21

RL1922 Religionsfrihetslagen från 1922/267

RL2003 Religionsfrihetslagen från 2003/453

UL Universitetslagen 2009/558

YHL Yrkeshögskollag 2003/351

BUJ *Ehdotus uudeksi yhdenvertaisuuslaiksi ja siihen liittyväksi lainsäädännöksi. Lausuntotiivistelmä yhdenvertaisuustoimikunnan mietinnöstä.* Betänkanden och utlåtanden från Justitieministeriet 46/2010.

Europeiska konventionen om de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna (EMRK). (FördrS 18-19/1990), art. 9 samt tilläggsprotokoll 1 art. 2

Lautsi and Others v. Italy, Appl. No 30814/06, 18 March 2011

Komiteanmietintö

2009 *Ehdotus uudeksi yhdenvertaisuuslaiksi ja siihen liittyväksi lainsäädännöksi. Yhdenvertaisuustoimikunnan mietintö* 2009:4. Justitieministeriet, Helsingfors.

Religionsfrihetskommittén

2001 *Religionsfrihetskommitténs betänkande 2001:1.* Offentliggjord 21.3.2001. Undervisningsministeriet. Helsingfors.

RP 2003/44 Regeringsproposition

C. Material från internet

Likabehandlingsplan

2011 Åbo Akademis likabehandlingsplan 2011-2012. URL = <<https://www.abo.fi/personal/media/4255/aaslikabehandlingsplangodkand216.pdf>>

Examensbestämmelser vid Teologiska fakulteten för läsåret 2012-2013. URL = <<http://www.abo.fi/>>

170 Mikael Lindfelt

instituton/media/7401/iiigrundexaminaochstudiernas
uppbyggnadkandidatexamen.pdf>.

Praktik för klasslärarutbildningen för läsåret 2012-
2013. URL = <<http://www.abo.fi/institution/media/12019/kpraktiklaa20122013.pdf>> - s. 1.

The Porvoo Common statement. URL = <<http://www.porvoochurches.org/whatis/resources-0201-english-5.php>>.

Undervisningsministeriets uppgifter om Evangelisk-
lutherska kyrkan i Finland. URL = <http://www.minedu.fi/OPM/Kirkollisasiat/uskonolliset_yhdyskunnat/evankelis-luterilainen_kirkko/?lang=sv>.

Yrkeslivspraktik vid Teologiska fakulteten vid Åbo
Akademi. URL = <<http://www.abo.fi/institution/media/27093/arbetslivspraktik.pdf>>.

Ämnespresentation i konstvetenskap vid Åbo Aka-
demi. URL = <<https://www.abo.fi/student/presentationkonstvetenskap>>.

Summary

In this article Mikael Lindfelt makes a case for how confessionality can be seen as a way of holding religion visible in our common society without being discriminating to people who do not share the confessional perspective. By critically evaluating concepts as secularity and neutrality he argues for a model of procedurally secular view in society that should not turn into secularism as grounding principle. By putting forward a specific case of non-confessional academic theology acting in close partnership with religious confessions, even within the educational structure, Lindfelt argues for a possibility of an ecumenical perspective regarded as a distinct form of neutrality that holds on to the standards of what the human rights principle of freedom of religion demands.

The Place of Theology in the Contemporary University

Research and Resources*

EVE-MARIE BECKER

Eve-Marie Becker is Professor of New Testament exegesis at Aarhus University (Denmark). Her special fields of research are Pauline studies, Gospel studies, Literary History and Hermeneutics. Since the summer of 2012 she is the director of the research program: "Christianity and Theology in Culture and Society. Formation – Reformation – Transformation" (URL = <<http://cas.au.dk/en/research/research-programmes/christianity-and-theology-in-culture-and-society/>>), at the Institute of Culture and Society, Faculty of Arts, Aarhus University.

University politics and research

In today's European university certain fields of research, such as natural sciences, medicine, technical sciences as well as economics seem to dominate university life in terms of research policy. They are at the center of defining a rationale for research activities. Accordingly, research is based on cooperative projects¹ – the larger the

better – funded by external money. Results of research are mostly presented in English, published in *peer review* journals and communicated in *power point* presentations, whereas the development of a full lecture has become a waste of time. The success rate of research activities is measured according to certain parameters, like external funding, bibliometrical indices and scientific penetrating power (according to the measuring of quotations and/or patenting).

In 19th century Europe scholars like *Wilhelm Dilthey* (1910) employed the distinction between "Geistes- und Naturwissenschaften"² and hence

* This paper is based on a lecture given on the 6th December 2012 at the Menighetsfakultet in Oslo, Norway, on the occasion of the meeting of Norwegian PhD students in theology. I would like to thank my colleague *Prof. Gösta Hallonsten* for inviting me to publish this presentation in *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. – My observations are based on my current experiences as professor and research program director at Aarhus University, and various tasks and discussions in several committees. However, the ideas presented here do not reflect Danish university politics in particular. As a professor in a field of theology that is widely organized by international research activities (Biblical Studies), I rather try to reflect our common academic situation and needs – certainly from a Central European point of departure. Cf., e.g.: „Wissenschaft in Europa“, in: *Forschung & Lehre: Alles was die Wissenschaft bewegt* 11/12, 19. Jg. (ed.: Präsidium des Deutschen Hochschulverbandes), Bonn 2012, 880ff.

¹ However, some of these patterns defining research rationales today were already designed by the Human-

ities themselves, especially Theology and Classics, in the late 19th and early 20th century, cf.: S. Rebenich, "Das System Althoff": Wissenschaft und Politik im Deutschen Kaiserreich, in: *Forschung & Lehre: Alles was die Wissenschaft bewegt* 11/12, 19. Jg. (ed.: Präsidium des Deutschen Hochschulverbandes), Bonn 2012, 906-908, 906: „Die moderne arbeitsteilige ‚Großforschung‘ nahm ihren Ausgang in den Unternehmen, die den Quellenbestand der Alten Welt erschließen wollten und hier auch international verbindliche methodische und organisatorische Standards setzten“.

² Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Hg. v. M. Riedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1981; idem, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Ge-*

between ‘Verstehen’ and ‘Erklären’ in order to prioritize the former against the latter, and academic life was organized accordingly. In contradistinction to that, contemporary universities are basically oriented towards the paradigm of research as it is defined outside the Humanities. One might suppose this to be the revenge of the natural sciences of the 20th and 21st centuries. I do not think this to be the case, however, as colleagues outside the Humanities perfectly well know and accept the research of Humanities scholars. It rather seems to be a *political discourse*: Classifications like “de tørre fag” (‘dry disciplines’) indeed support the idea that Humanities, Theology included, are rather tolerated nowadays at universities and most of all connected to teaching obligations³, than seen as a substantial part of what should be done at modern *research* institutions. Still, this is an elementary pattern of thinking behind university management, even though certain huge grants on European and national level are specifically dedicated to research within the Humanities⁴.

Not to be misunderstood here: The problem is not that it is the natural sciences (“Naturwissenschaften”) in the broader sense that are expected to contribute most or even to solve the global challenges facing our generation (health, ecology, food, engineering). However, it *is* a problem that basic models of parameterization which are used here are simply transferred and applied to the Humanities and Theology, without ever questioning their validity. The assumption is that our research activities could be brought in line as if we were working on genetics or solar energy. It is widely ignored then, that the rationale behind our research activities is quite different: Researchers in Humanities and Theology start up and tend to work as individuals,⁵ and they do not

need extended budgets. They work, think and publish in various languages (and this is pretty much needed in order to continue local traditions and cultures). The most successful medium is still the monograph. Researchers in Humanities and Theology tend to use power point as a supporting technique⁶ without abstaining from elaborated lectures, because their research is based on a logically convincing *argument* rather than on the presentation of a quantity of results referring to a series of *experiments*. The success rate of research in Humanities and Theology is hard to measure and cannot be defined by funding rates only, since the results of research frequently become relevant only one or two generations later.

At the same time, we could easily question the research conditions and success rate parameters as outlined in natural sciences with regard to their persuasiveness, and rather suggest different ones as, for instance, proportionality: It could thus easily be considered as a success rate criterion that in various fields of Humanities and Theology the rate of consumption of human as well as material resources is low compared to the efficiency of research. Even a relatively small budget could fund a conference and a publication coming out of it, which might have a huge impact on future research. The most valuable resources to make projects successful hereby in fact are the researcher’s life-time and creativeness. These resources, however, are partly inaccessible from outside. At the most, they are vulnerable to university policy. A wise university politics, however, would protect and support the individual researcher’s opportunities in finding and developing access to these resources. It would also take into account the specific needs of diverse “Fächerkulturen”.

schichte, Erster 5 Band (Ges. Schriften Bd. 1), Stuttgart/Göttingen⁶ 1962.

³ In what follows, I am focusing on research activities only and not discussing the role of Humanities with regard to teaching policy.

⁴ Cf. „Pro Geisteswissenschaften“, „Sapere aude“, etc.

⁵ This, indeed, implies various dilemmas and chances, s.: E.-M. Becker, Die Person des Exegeten: Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema, in: O. Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der

neutestamentlichen Wissenschaft, Tübingen/Basel: Francke Verlag, 2003 (NET 6), 207-243.

⁶ Cf. H. Lobin, Fluch und Segen: Wissenschaftliche Präsentationen müssen Rede und Visualisierung integrieren, in: Forschung & Lehre: Alles was die Wissenschaft bewegt 12/12, 19. Jg. (ed.: Präsidium des Deutschen Hochschulverbandes), Bonn 2012, 1010-1011 (with further references to literature).

Subjects and heuristics of research in Theology

It seems to me problematic that university politics eagerly follows an exclusive rationale of research according to the needs of natural sciences instead of showing awareness of the plurality of research methods and aims existing in contemporary university life. How can such a politics actually be up-to-date in a socio-political sense? While modern societies are diverse and complex, there should not be *one* paradigm of research only. If so, universities would sooner or later mutate into monocultures. Nevertheless, contemporary discourses in university politics oblige us to reconsider and articulate our understanding of the field of Theology, our expertise and goal of research, and this in cooperation with and in contradistinction to the Humanities. Further, the rationale for properly integrating this field of theological research in state universities – at least in European countries with a strong Protestant heritage – should be given.

The point of departure of research in the Humanities and Theology is the *individual* researcher. His/her scientific know-how and creativeness as well as moral paradigm is decisive for the progress of research. The conditions of research here to a large extent mirror what is also true for the entire society. A society is last but not least a plurality of individuals whose competitive as well as cooperative efforts reinforce community life. Thus, motivation theories need to focus first and foremost on the individual in order to gain success even for the group. As long as we are not living under conditions of despotism or slavery, it is the *individual* person who decides whether to be engaged physically and mentally in any kind of activity around him/her. The human approach to the perception of social organization therefore, is to accept the plurality and non-conformity of individuals living here. Thus, it is *de facto* the self-responsible and -reliable researcher, who knows about his/her liability for the collective. And it is him/her who stands as *pars pro toto*, i.e. he/she makes up the actual paradigm for how social life as such is working. Against this background group-oriented research, as practiced to a large degree in natural sciences, tends to ignore the

individual and his/her role in university-life (s. discussions on author-rights when publishing results of research).

In taking care of the *individual in persona* who makes up the general basis of research in Humanities and Theology, the gap is finally bridged between university and societal life. The university enters the societal, and the societal finds access to the field and infrastructure of academic research. It is the individual who mediates in every-day-life between university and society. The administrative respect for the plurality and pluriformity of individual researchers implies the abandonment of power strategies. In its place, researchers should be allowed to take responsibility for their own projects, a responsibility that only temporarily should be delegated to university administration⁷. 'Ethics of political administration' seems to become an increasingly important issue here.

But what is considered to be 'research', especially in Theology?⁸ And how does it appear in cooperation with and in difference to Humanities? Let us begin by looking at the various *subjects of research* in Theology evident from a summary of the diverse fields and methods associated with our discipline – and these methods basically derive from all disciplines in the Humanities: (a) *History*: Theology is dealing with an adequate reconstruction and construction of the past as being the pre-history of ourselves, our cultures, our mentalities, and also of our social networks, such as families. In a cultural sense,

⁷ This is, at least, what research program directors learn in management courses.

⁸ It is hardly satisfying to see how Hans Weder in his recent article on "Theologie als Wissenschaft" (in: ThLZ 137 [2012] 1295-1308) misses to reflect on that topic in regard to his experiences as a rector of the University of Zurich (2000-2008). On the other hand, discussions on: "Strid om faget teologis videnskabelighed" (cf., e.g.: Kristeligt Dagblad: URL = <<http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/458016:Kirke---tro--Strid-om-faget-teologis-videnskabelighed>>) are very much characterized by prejudices, polemics and political agendas instead of reflecting the 'scientific nature' of theology regarding its subject area, academic context and methodology viz. heuristics (s. below). In other words: Such a discourse should have the right balance of theologizing, methodologizing and politicizing.

reception-history plays an increasing role here. (b) *Philology and linguistics*: In Theology as in the Humanities generally, various philological projects are linked to the discovery and/or editorial work with historical sources (literary, monumental) which are partly unknown (e.g., fragments of apocryphal texts; Dead Sea Scrolls), and partly need to be re-edited (Nestle-Aland, 28th ed.). At the same process, the character and constitution of language (ancient and modern) is investigated. (c) *Social sciences*: Especially in modern church history or in Practical Theology the analysis of social reality, structures, and problems is prominent in order to strengthen social action within and beyond ecclesial institutions⁹.

(d) *Philosophy and ethics*: A huge task of Theology in dialogue with philosophy and ethics consists in the communication of Christian traditions and existential quests under contemporary intellectual conditions. (e) *Religious studies*: Theology in a historical as well as in a contemporary dimension has a descriptive task of contextualizing and characterizing socio-religious entities and their interaction. (f) *Literary sciences*: Specifically, in an ongoing dialogue with literary sciences where diverse models and theories of interpretation are discussed, Theology is aware of the upcoming cultural turns (linguistic turn, narrative turn, iconic turn)¹⁰. (g) In cooperation with *natural sciences and/or medicine* Theology discusses concepts of cosmic projections (e.g. physics) or contributes to the analysis of anthropological determinants, as in neurosciences the screening of brain activity regarding emotionality, interaction and language. As it becomes evident in traumatology, various phenomena need to be seen as a combination of somatic, psychic, historical, cultural and religious factors. Thus, they can only be analyzed and treated within the context of interdisciplinary research.

Summa summarum, research in the field of Theology mirrors various methods and quests pursued within the Humanities. Its special focus,

⁹ Cf., e.g., the rationale behind the upcoming European research program: „Horizon 2020“.

¹⁰ Cf. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg: Rowohlt², 2007.

however, is on the history, the constitution and the contemporary meaning of Christianity as the basic religion of the Western world with a global extension. *Research in Theology has a documentary, an analytical and an interpretive dimension*: It serves the documentation of the history of Christianity in its cultural and religious perspective, the analysis of former, current or upcoming living-conditions for the religious individual and community, and the interpretation of texts and cultural artifacts, reflecting the handing on and reading of Christian traditions during the centuries up to now. ‘Scientific investigation’ in Theology can clearly be called *research* in that it follows certain crucial methods fundamental within the Humanities. Conventionally, formulated by *Ernst Troeltsch* (1898), those methods have been defined as the principles of correlation, analogy and critique¹¹. On the other hand, the goals of ‘scientific investigation’ in *Theology* should attend carefully to their underlying *heuristics*. As a matter of fact, all fields of research in the Humanities as well as in natural sciences share the idea of the quest for innovation. This is a common rationale of academic research in the modern era since *Giambattista Vico* (1668-1744)¹².

But how can research in Theology – in cooperation with and in contradistinction to the Humanities – at all contribute to the quest for the ‘innovative’? It seems as if academic work in Theology is confined to a re-interpretative aim, in that various texts and traditions as well as textual readings and hermeneutics are the subject of a re-interpretative representation. So, where is the ‘innovative’ then? If it would be exclusively concerned with the representation and continuation of interpretations and research traditions,

¹¹ Cf. E. Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in: *Ges. Schriften* Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, 729-753; F. W. Graf, *Art. Korrelation*, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte* (ed. O. Wischmeyer et al.), Berlin: Walter de Gruyter, 2009/2013 (paperback), 346.

¹² E.-M. Becker, *Art. Heuristik*, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte* (ed. O. Wischmeyer et al.), Berlin: Walter de Gruyter, 2009/2013 (paperback), 255-256.

theology as a field of academic research would have no edge. However, it *should* look for the innovative (the *novum*) in order to meet the requirements and criteria of scientific investigation. But, once again: how? We have earlier defined the research tasks in theology as being documentary, analytical and interpretive. All of these dimensions can be connected to the quest for the innovative. In the *documentary dimension*, the reconstruction and construction of the Christian past and the presentation of the sources to the past should offer supplementary information. It is not enough to retell the story of the past once again. Rather one should reconsider what can be said *today* in the light of knowing how it was told *earlier* (research history) and what supplementary sources or methods we can make use of today. The ‘quest for the *novum*’ here equals the forward projection of our eagerness in reconstructing the past.

In the *analytical dimension*, theology should contribute to an innovative view on the current situation and challenges of society, as well as among religious institutions and groupings, primarily the Christian churches. In an *interpretive dimension*, theology should probe whether and how the basic contents of the Christian *kerygma* and teaching could help us to face current existential, cultural, political and societal needs and challenges. Theology pretty much has an ‘actual dimension’ and field of action, since it builds a bridge between the university and one of the largest groups of organized societal life: the church(es). Hereby, Christian academic theology acts as a ‘mediator’ or sparring partner between past and present. It participates in a double intellectually transformative process, in that it makes use of Christian tradition in societal life, and at the same time reflects societal quests and their impact on Christian tradition and community-life. From here we can see that the heuristics of theology is oriented towards common scientific rules since it searches for the innovative in its various dimensions. Thus, theology can easily maintain and express its ‘scientific status’ among other fields of the Humanities and/or cultural studies as well as the natural sciences. On the other hand, academic theology mirrors the intellectual needs of a huge organization representing contemporary society: the church.

The individual researcher in and beyond institutional settings

So far, we have looked at theology as an academic field with regard to its heuristics and the political conditions under which research is done at contemporary European universities. But what implications for the individual researcher – who is the main figure in the Humanities – can be drawn from those observations? How can individual theologians successfully organize their research under these conditions¹³, from PhD-level to senior scholars? What should be the focus of our research in theology?

First, we should be conscious of the comprehensive and cohesive power and task of theology as an academic field of research. Theology builds a bridge within and beyond Humanities. Theology represents a small subject area and/or faculty within a larger subject area/faculty. This is both a dilemma and an opportunity, since our subject area is extended and thus offers many connecting points to other fields of research in and beyond Humanities. In its focus on the rise, history and meaning of Christianity and Christian belief, it is a specialized, but at the same time phenomenologically guided area of research. Against this background we should need to be aware of the *proprium* of our subject. What is it that can be done *exclusively* in theology? In what does our specific scientific competence and expertise as well as our ‘unique selling point’ consist, especially in difference to other faculties or fields of research? I will try to point out three directions, which again reflect what has been said earlier on the documentary, the analytical and the interpretive dimension of heuristics in Theology.

(1) Investigating and documenting the cultural history of Christianity is an enduring and prominent task in reflecting on Europe’s identity. This could partly be seen as an intellectual presuppo-

¹³ In this context we should also take notice of the fact that an increasing amount of students and PhD-students suffer from psychic stress and depression, cf.: B. Derntl et al., Die Seele studiert mit: Psychische Erkrankungen bei Studierenden, in: Forschung & Lehre: Alles was die Wissenschaft bewegt 11/12, 19. Jg. (ed.: Präsidium des Deutschen Hochschulverbandes), Bonn 2012, 910-911.

sition for education, which might contribute to retaining and achieving economic vitality in European societies¹⁴. (2) The concept of “Theology” has developed during nearly 2000 years of cultural history in European societies. It basically implies a critical (self-)evaluation by a certain religion, i.e. Christianity, in order to reflect critically on religion (mythos, ethos, rites) and the interpretation of its basic traditions (Bible, creeds), using every tool of textual analysis. As a consequence, ecclesial life is confronted with the intellectual challenges of its surrounding societies, and the societal life stays in contact with its roots and origin, as well as with an outstanding culture of interpretation (‘Deutungsangebote’) of human life and existence (e.g., ethics, anthropology) as well as cultural criticism. In order to make religious traditions an open field for intellectual debate, the concept of Christian Theology could be seen as paradigmatic for the academic and societal dealing with Islam also. Here lies an important strategic and political task of theology. In the context of an open and critical dialogue with Islam, academic theology might thus come to play an even more important role in future university life.¹⁵

(3) Christian theology has an explicative component also. In contemporary Europe, where individuals as well as groups of people and societies as a whole feel and express the threat of regression, instability and rapidity of change, messages of hope, trust and belief could contribute in establishing a social and existential setting reflecting crucial values of political, ethical and religious discourse. This should be done on a reliable and transparent intellectual level that is not determined by dubious trading, selling or thinking strategies (as e.g. Scientology or the broad market of the Esoteric). Generally speaking, we could label this the quest for “applied

Christianity”¹⁶. Perspectives on the global dimensions of Christianity and Christian theology thereby offer various opportunities of worldwide academic interaction and cooperation, as well as socio-political and cultural attempts of understanding. This is even more needed in a post-colonial world¹⁷.

Coming to my final question here: How can we succeed individually in taking responsibility for research in the Humanities and Theology such as pointed out so far? What would be my individual role as a researcher, regardless of my place in the academic career? Let me give you a brief sketch of what I think could be on such a ‘to-do-list’: (1) We should share and discuss every information on politics and economics instead of being isolated in our fields of studies and research. (2) We need to develop our competence in communicating results, both on an argumentative and on a linguistic level, in and beyond our academic fields. This would also include writing, reading and speaking skills, since the general competence in using languages (classical and modern) and texts is decreasing rapidly in Western societies (cf. sms- and e-mail-culture). Assuming that writing, reading and speaking is the basic point of departure for sharing thoughts and feelings and constituting societal life (cf. *John R. Searle*)¹⁸, we should spend more energy in developing our know-how in communication, languages and textual interpre-

¹⁴ Cf. The various contributions on: „Bildung als Ware“, in: *Forschung & Lehre: Alles was die Wissenschaft bewegt* 10/12, 19. Jg. (ed.: Präsidium des Deutschen Hochschulverbandes), Bonn 2012, 792ff.

¹⁵ In regard to the celebration of the Reformation jubilee in 2017, we might remember that it was *Luther’s theological* insight in 1517 that changed political and societal life.

¹⁶ Heinrich Detering has recently shown how Thomas Mann during his exile in USA explicitly discussed corresponding questions – here, however, based on his experiences with Nazi-Germany and specifically related to the “Unitarian Church” in America: T. Mann, *Pulpit Editorial* (1951), in: H. Detering, *Thomas Manns amerikanische Religion: Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil*, Frankfurt: S. Fischer, 2012, 295: “... what is needed is applied religion, applied Christianity, or, if you prefer, a new religiously tainted humanism...”

¹⁷ Cf. e.g., some reflections on this, in: H. Leander, Mark and Matthew After Edward Said, in: Mark and Matthew II, *Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology*, ed. by E.-M. Becker/A. Runesson, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 289-309.

¹⁸ See latest: J. R. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

tation. This is a common task for all researchers working in the Humanities and Theology.

As theologians in particular, we should be interested in a certain ethics of research also: (3) We should dedicate ourselves to shaping and developing a university culture and a research milieu in which Christian and/or Humanistic ethics is practised. This includes patterns of behavior, such as friendliness, honor and deference, open-mindedness, frankness, collegiality and the willingness of being tolerant and practicing forgiveness. It would soon become evident that most of these patterns correspond to what is seen in management courses as stimulating social factors for establishing a productive research milieu.¹⁹ Christian ethics certainly is a rich and deep reservoir of cultural knowledge that could be a source of inspiration for reflecting and modelling contemporary life together.

(4) We should continue to develop our interaction in research with various fields in and beyond the Humanities. This should be done on a concrete project-related level as well as in a reflective sense: I think that each researcher needs to reflect explicitly on the impact of his/her project for other fields of studies and research. Since social cohesion is an increasingly im-

portant target to work on, as researcher we should promote noetic or intellectual communion in order to understand each other better and on a more continuous basis. Contributing to intellectual understanding is already crucial when applying for a PhD-grant, it is even a *conditio sine qua non* for being successful in an election process nowadays. (5) In its concrete connection to church(es) and ecclesial life, theology stays in close touch with societal and existential needs. The quest for individual and collective identity and social cohesion are great challenges theology has to work with.

(6) Finally, in all fields of Humanities as well as in theology, we need to explore the extent to which these subject areas in particular will remain dependent on the individual researchers. This, of course, means a huge challenge for the *individual*. Our particular field of studies will only be as good as its researchers are. We need to know and to develop our individual responsibility and should not try to hide behind institutional settings or administrative plans. On the contrary, our situation calls for strong personalities, representing our fields of research in an open-minded, communicative, cooperative, subject-oriented and innovative way.

¹⁹ Cf., e.g. (materials referred to in courses led by: www.udviklingskonsulenterne.dk): T. Amabile/S. Kramer, *The Progress Principle – using small wins to ignite joy, engagement and creativity at work*. Boston: Harvard Business Press, 2011; S. Visholm, *Ledelse i den postmoderne organisation – fra roller i struktur til personer i relationer*, in: T. Heinskou/S. Visholm (Eds.), *Psykodynamisk organisationspsykologi – på mere arbejde under overfladen*, København: Hans Reitzels Forlag, 2011, 216-245.

Analogia dramatis hos Gustaf Aulén

PATRIK LJUNGH

Patrik Ljungh har genomgått pastorsutbildningen FBL: Församlingsbaserad Ledarutbildning i Malmö åren 1994-1996 och har tjänstgjort som pastor i Tollarp, Kristianstads kommun samt Skene i Marks kommun, Västergötland. Våren 2011 avlade han teologie mastersexamen vid Lunds universitet och arbetar nu som pastor och fängelsepastor i Åhus och Kristianstad.

De första decennierna under 1900-talet innebar en kreativ nyorientering inom svensk teologi. Den lundensiska teologin var en viktig del i denna utveckling, där personer som Anders Nygren, Ragnar Bring och Gustaf Aulén utarbetade nya förutsättningar för teologins metod och arbetssätt. Gustaf Aulén (1879-1977) är, internationellt sett, främst känd för sin dramatiska försoningssyn, som vi fortfarande återknyter till när vi skriver något inom soteriologi. Det dramatiska perspektivet begränsas dock inte endast till hans försoningsteori utan är ett grundläggande drag i hans teologi som helhet.

Problemet

Det dramatiska perspektivet är det sammanhållande tema som går som en röd tråd genom hela Auléns teologiska författarskap och tänkande. Man kunde kanske förvänta sig att han skulle ställa detta dramatiska perspektiv i relation till litteratur, dikt och drama i allmänhet, men under större delen av sin teologiska karriär hänvisar han inte till dramaturgi i övrigt utan håller sig strikt till en inomteologisk diskurs.

Men så sker en förändring. På 1960-talet författar Aulén texter där han går i dialog med teater, litteratur och drama. Detta sker under den period då han liksom sammanfattar sin teologi och bland annat skriver den mycket viktiga boken *Dramat och symbolerna*¹, av många upp-

fattad som höjdpunkten i hans teologiska produktion. I denna bok lyfter han fram och analyserar flera av dåtidens dramer, och låter dem delta i samtalet kring tron, på ett sätt som han inte gjort tidigare. Man kan också se en tendens till ett ökat användande av dramaturgiska begrepp i hans resonemang i andra texter. Det är denna förändring som är ämnet för den här artikeln.²

Varför använder sig inte Aulén av dramaturgens resurser när han formulerar sin dramatiska teologi? Svar söker jag framför allt i hans förhållande till teologins arbetssätt, varför ett nedslag i metodfrågan är nödvändig. Vad kännetecknar den förändring vi ser hos Aulén på 1960-talet? Vad gör han och vad gör han inte när det gäller den vidgning av teologins räckvidd som utmärker denna period av hans författarskap? Vilka är orsakerna till denna förändring? Jag kommer här att undersöka den perspektivförskjutning som sker i Auléns teologi under andra världskriget, men också dialogen med Gustaf Wingrens texter från 1958 och 1960, och inflytandet av och diskussionen med den tysk/amerikanske teologen Paul Tillich.

Det jag vill visa är att det inom ramen för Auléns teologi finns goda möjligheter att tala om en analogi mellan det kristna dramat och dramat i teater och litteratur, inte en varats analogi, *analogia entis*, men väl en dramats analogi, *analogia dramatis*, där Guds handlande i historien står i centrum. Denna analogi står dock i ett spän-

¹ Aulén, Gustaf, *Dramat och symbolerna: En bok om gudsbildens problematik* (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 1965).

² Jonsson, Jonas, *Gustaf Aulén: Biskop och motståndsmän* (Skellefteå: Artos och Norma bokförlag, 2011), 357-360, 385.

ningsförhållande till Auléns metod, och spränger i viss mån gränserna för denna.

För att illustrera hur dramaturgi i vidare bemärkelse kan fungera som redskap för teologin kommer jag att börja med ett kort nedslag i den dramatiska teologin hos Hans Urs von Balthasar (1905-1988), en teolog som uppvisar många likheter med Aulén när det gäller användandet av begreppet ”drama”. Balthasar kommer sedan att återkomma i artikeln som jämförelse och referenspunkt.

De viktigaste texterna som mitt resonemang bygger på är Auléns *Den allmänneliga kristna tron*, som utkom i sex upplagor mellan åren 1923 och 1965, samt *Dramat och symbolerna* från 1965. Dessutom kommer ett antal mindre artiklar i samlingsverk och tidskrifter, främst *Svensk teologisk kvartalsskrift* (i fortsättningen *STK*), att beröras. När det gäller sekundärlitteratur bör några verk nämnas, kanske främst den mycket omfattande avhandlingen om Auléns dramatiska soteriologi av Joseph Anderlonis som lades fram 1988 i Rom.³ Nels Ferré har också skrivit en monografi, samt artiklar, som berör Auléns teologi.⁴ För att sätta Auléns teologiska utveckling i relation till hans liv i stort är den relativt nyutkomna *Gustaf Aulén: Biskop och motståndsmän*⁵ viktig. Nämnas bör också Auléns självbiografi *Från mina nittiosex år*.⁶

Hur förhåller sig teologi till dramaturgi hos Balthasar?

I inledningen av *Theodrama*⁷ ger Balthasar en sorts programförklaring för sitt dramatiska pro-

³ Anderlonis, Joseph, *The soteriology of Gustaf Aulén: The origins, development and relevancy of the Christus Victor atonement view* (Rom: Tipografia di patrizio graziani, 1988).

⁴ Ferré, Nels, ”Theologians of our Time: IX. The Theology of Gustaf Aulén”, 324-327 i *The Expository Times*, 74 (1963). Se också en monografi av Ferré: *Swedish Contributions to Modern Theology With Special Reference to Lundensian Thought* (New York: Harper and Row, 1967).

⁵ Se not 2.

⁶ Aulén, *Från mina nittiosex år: Hänt och tänkt* (Stockholm: Verbum, 1975).

⁷ Balthasar, Hans Urs von, *Theodramatik: Prolegomena* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973). För en introduktion till *Theodrama* som helhet se Nichols, Ai-

jekt. Han menar att ”dramat” är centralt för att kunna förstå Guds uppenbarelse i världen. Han skriver:

Denna uppenbarelse är till sin fullständiga karaktär, i stort som i smått, dramatisk. Den är en berättelse om Guds kamp för sin värld, en brottningskamp mellan Gud och skapelsen om dess mening och frälsning...⁸

Han menar vidare att denna dramatik kännetecknas av handling:

Guds uppenbarelse är inget föremål som man kan beskåda. Den är istället hans handlande i, och med, världen och det är bara genom handling som världen kan besvara och så ”förstå” den.⁹

Att delta i den dramatiska handlingen är alltså en förutsättning för att kunna förstå Guds uppenbarelse. Detta innebär att teologi inte kan praktiseras om den inte sätts in i och deltar i dramat. Enligt Balthasar har teologins dramatiska karaktär sällan uppmärksamats. Därför ser han det som sin uppgift att utarbeta ett kategorisystem för det dramatiska, som kan fungera som resurs för teologin. Det som gör detta projekt möjligt är den katolska synen på ”dialektiken” mellan natur och nåd, ett ämne som Balthasar återkommer till. Det finns alltså en naturlig om än fördunklad kunskap om Gud som gör att gudsdramat återspeglas på vad Balthasar kallar ”världsscenen”. Han skriver:

Denna dialektik mellan natur och nåd grundar sig på att människan har blivit ställd i frihet av skaparen och dessutom blivit utrustad med en viss naturlig vetskap om sitt ursprung, som kan dölja sig i myterna, men som hela tiden är den gåtfulla förutsättningen bakom allt.¹⁰

För att kunna använda sina repliker måste människan ta en roll i dramat. Den grundläggande

dan, *No bloodless myth: A guide through Balthasar's Dramatics* (Edinburgh: T & T Clark, 2000).

⁸ Balthasar, *Theodrama: Prolegomena*, 113. Förf. övers.

⁹ Balthasar, *Theodrama: Prolegomena*, 15. Förf. övers.

¹⁰ Balthasar, *Theodrama: Prolegomena*, 116. Förf. övers.

frågan för människan är därför vilken roll hon har. Detta är den eviga frågan, som uttrycks i alla dramer: Vem är jag? Balthasar menar att man i all modern antropologi, trots dess mångfald, kan finna denna existensens stora fråga. Den blir anknytningspunkten mellan det världsliga och det kristna dramat. Han finner att teatern och existensen oupphörligt och oundvikligt speglar varandra. Därför vill han i teaterns värld söka de instrument som är användbara för formandet av en kristen teologisk dramatik.¹¹

Av den här kortfattade beskrivningen av dramas betydelse för teologin hos Balthasar kan vi förstå att den katolska teologin ger en ontologisk grund för att tala om ett reellt samband, en analogi, mellan teologi och dramatik. Modern luthersk teologi har varit försiktigare när det gäller frågan om analogi. Ändå menar jag att Aulén i mycket utgår från liknande föreställningar som jag funnit hos Balthasar, ibland uttalat, ibland som en outtalad möjlighet utifrån hans teologi i sin helhet. Frågan är alltså om det inom ramen för Auléns teologi finns utrymme för att tala om en *analogia dramatis* i relationen mellan det kristna dramat och allmän dramaturgi. För att kunna besvara den frågan måste vi börja med Auléns syn på teologins metod.

På vilket sätt påverkar Auléns teologiska metod relationen till drama och teater?

Aulén utarbetar sin teologiska metod i nära samarbete med Anders Nygren och Ragnar Bring under sin tid som professor i Lund (1913-1933). Det dramatiska motivet har han dock redan med sig. Det utformas under hans tid i Uppsala, under inflytande av Nathan Söderblom och Einar Billing.¹² I Lund sammanfogas det dramatiska motivet med den lundensiska metoden, och ger

Auléns teologi dess speciella prägel, en prägel som kommer att vara avgörande för hans teologi under flera decennier.

Det finns några frågor som är speciellt viktiga utifrån det lundensiska synsättet. Främst är det ett bestämt avståndstagande från de teologiska traditioner som bygger på en metafysisk verklighetsuppfattning. Men man är också kritisk till den humaniserande tendensen i den liberala teologin, där människans existentiella erfarenhet står i centrum och utgör teologins studieobjekt.¹³ Istället anammar Aulén och hans kollegor ett kritiskt-analytiskt förhållningssätt, avsett att analysera meningen i språkliga satsar. Därmed sker också en typisk avgränsning av teologins studieobjekt: Det är inte Gud i sig själv som ska studeras, inte heller människans religiösa medvetande, utan innehållet i den kristna tron så som den uttrycks i historien. Aulén skriver:

Gud är icke ett föremål, som kan vetenskapligt undersökas. Vål är Gud för tron ett och allt, men för den analyserande teologin kan det endast bli en fråga om ett klarläggande av det kristna gudsförhållandets art och därmed av den gudsbild, som är karaktäristisk för och oskiljaktigt förbunden med den kristna tron.¹⁴

Aulén utvecklar sedan metoden på den systematiska teologins område. Teologin är en strikt vetenskap, i de tidiga utgåvorna av *Den allmänliga kristna tron* kallad för "troskunskapen", som måste begränsa sig till att undersöka meningen i den kristna tron. Troskunskapen arbetar på samma sätt som all annan analyserande vetenskap, men är unik genom det objekt, den kristna trons uttryck, som den studerar. Teologin måste därför formas så att den speglar strukturen i den kristna tron, men samtidigt hållas helt skild från normerande eller konfessionella drag. Teologin

¹¹ Balthasar, *Theodrama: Prolegomena*, 118.

¹² Aulén, "Nathan Söderblom och nutida svensk teologi. En konturteckning vid ärkebiskopens sextioårsdag", 3-19 i *Svensk teologisk kvartalsskrift*, 2 (1926), 3-4; Aulén, "Det teologiska nutidsläget", 119-146 i *Svensk teologisk kvartalsskrift*, 5 (1929), 127; Anderlonis, 56-57; Ferré, 324.

¹³ Aulén, "Lundensisk teologisk tradition", 229-245 i *Svensk teologisk kvartalsskrift*, 30(1954), 238-239; se också Per Erik Persson, "The Unique Character of Christian Faith: The Relation between History and Faith as a Problem in the Theology of Gustaf Aulén", *Scripta Minora: 1978-1979:3* (Lund: Gleerup, 1979).

¹⁴ Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 3:e utgåvan (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1931), 14.

och tron är i detta avseende helt skilda åt.¹⁵ Balthasar uttrycker sig på liknande sätt som i citatet ovan. Hans formulering, ”Guds uppenbarelse är inget föremål som kan beskådas”, ligger nära Auléns. Men i konsekvenserna av detta synsätt skiljer de sig åt. Auléns lösning består i att låta teologin och trons innehåll vara tydligt skilda åt. Balthasar däremot låter teologin involveras i dramat. Detta är, i motsats till Aulén, själva förutsättningen i hans metod. Teologin måste ta tillvara de dramatiska förutsättningarna och teatern kan därmed användas som resurs. *Theodrama* är därför uppbyggd på dialektiskt vis, där författaren vandrar fram och tillbaka i resonemanget, från teatern till teologin och tillbaka igen.

Slutsatsen så här långt är att Auléns metod, strikt efterlevd, ger mycket små möjligheter till ett utbyte av resurser mellan teologi och dramaturgi. Men hur kommer det sig då att Aulén på 1960-talet börjar föra en allt tydligare dialog med företrädare från vad han kallar ”diktens horisont”? Hur ska vi tolka denna dialog och på vilka villkor sker den?

Hur närmar sig Aulén litteratur och drama i början av 1960-talet?

I tre viktiga texter från sextiotalet analyserar Aulén olika litterära verk. De två första publicerades i *STK* 1962 och 1963, där han behandlar verk av Pär Lagerkvist respektive Harry Martinsson. Den tredje texten kommer från *Dramat och symbolerna* och innehåller bearbetade versioner av dessa texter samt ytterligare en analys av Hjalmar Gullbergs dikter. Målet här är att se vilken roll Aulén låter skönlitteraturen få i relation till teologin. Men vi kommer också att se hur han börjar använda vissa uttryck och begrepp från teaterns och dramats värld i andra teologiska texter.

I *Dramat och symbolerna* introducerar Aulén kapitlet om skönlitteraturen, ”Från diktens horisont”, med orden:

¹⁵ Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 1:a utgåvan (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1923), 76-79, 82-84, 87-88.

Vill man studera gudstrons problematik i nutiden, kan man få rikt utbyte, om man vänder sig till den samtida skönlitteraturen i dikt och prosa. Den fungerar onekligen som den känsligaste seismograf, följsamt registrerande vad som rör sig på djupet i människolivets värld. Den demonstrerar en provkarta på snart sagt alla tänkbara attityder i fråga om religiös problematik.¹⁶

Avsikten med Auléns analys är att undersöka hur den religiösa frågan ställs, med särskild tonvikt på gudsbilden. Denna är en av de mest centrala frågeställningarna i Auléns hela författarskap, och utgör en av huvudfrågorna i *Dramat och symbolerna*.¹⁷

I artikeln ”Ahasverus’ frälsning”¹⁸ koncentrerar sig Aulén på skildringen av Ahasverusgestalten hos Pär Lagerkvist och vill i den spåra vilka teologiska förutsättningar som ligger bakom resonemanget i boken. Frågorna som Aulén finner i Lagerkvists texter är, för det första, frågan om Guds godhet och allmakt. Han uppfattar Lagerkvists Gud som en allorsakande Gud, som inte kan ses som annat än ond. Som alternativ pekar han på den kristna dualismen där Gud går in i kampen på människans sida. För det andra finner han frågan om Guds krav på att få ett offer, en satisfaktion, där Aulén betonar den kristna synen på försoningen som en obruten handling från Guds sida.¹⁹ För det tredje menar han att vad Lagerkvist är negativ till främst är en människolik antropomorf variant av Gud, vilket visar hur fel det kan gå när inte trons symboliska språk tas på allvar.²⁰

Mönstret i Auléns behandling av dessa texter är att han inte låter teologin ställa frågor till Lagerkvist utan låter denne ”ställa frågor till teologin”.²¹ Den funktion som Lagerkvists texter har är att, som en modern bakgrundsbild, visa vilka frågor som är aktuella för nutidsmänniskan att ställa till den kristna tron. Han går alltså i dialog med texter utanför trons område för att i dem finna vilka frågor som är brännande och aktu-

¹⁶ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 37.

¹⁷ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 7-11.

¹⁸ Aulén, ”Ahasverus’ frälsning”, 77-94 i *Svensk teologisk kvartalsskrift*, 38(1962).

¹⁹ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 49-50.

²⁰ Aulén, ”Ahasverus’ frälsning”, 93-94.

²¹ Aulén, ”Ahasverus’ frälsning”, 79.

ella, men resonemanget återknyter konsekvent till innehållet och tolkningen av den kristna trons symboler.

I *Aniara* finner Aulén en brottningskamp med den moderna naturvetenskapen. Detta ”kosmiska” perspektiv står, enligt Aulén, i ett spänningsförhållande till ett ”etiskt”, där nutidsmänniskan utsätts för en svidande uppgörelse. Guds bilden är mycket annorlunda än den hos Lagerkvist. Lidandets meningslöshet framhålls, men Gud klandras aldrig. Guds begreppet präglas av gåtfullhet, där Gud är drabbad av ondskan i samma mån som människan, kanske mer. Gud framställs som den lidande Guden och Aulén verkar uttrycka en försiktig affinitet med guds bilden i diktverket. Det etiska perspektivet kan uttryckas som en kamp mellan ”ljus och mörker”²² och offermotivet är, menar Aulén, knutet till ”den barmhärtighet som är ljuspunkten i vår tillvaro”.²³

När Aulén behandlar diktverket *Aniara* låter han inte, i samma utsträckning som när det gäller Ahasverus, diktens guds bild korrigeras av guds bilden i den kristna tron. Tvärt om verkar han vara öppen för att den symbolvärld som återfinns i *Aniara* kan utsäga något viktigt om den kristna guds bilden. Dock är det inte heller här fråga om att finna svar på teologiska frågor i dikten, utan om att hitta de frågor som nutidsmänniskan har inför tillvaron. Och även om det finns en viss likhet mellan guds bilden i *Aniara* och den kristna tron, ”får inga vittgående slutsatser dragas”²⁴ av detta.

I Hjalmar Gullbergs dikter finner Aulén framför allt frågan om den ”all-ena” närvarande Guden, med anknytning till mystiken. Detta leder honom till en diskussion om mystiken och dess guds bilder. Han finner att det ”all-ena” riskerar att bli till ett ”intet” om inte den ”dialektiska mystik” som är karaktäristisk för den kristna tron får komma till uttryck i guds bilden.²⁵

När Aulén sammanfattar den grundfråga han finner i dessa författares texter, stannar han inför ordet ”meningslöshet”. Kampen med ondskan och lidandet resulterar för människan i en upple-

velse av tomhet. Detta är den viktiga frågeställning som Aulén tar med sig i de fortsatta utläggningarna i *Dramat och symbolerna* där symbolen, guds bilden och dramat får ge svar.²⁶ Här kan vi jämföra med Balthasar som fann frågan ”Vem är jag?” som den grundläggande för människans existens.

I samband med att Aulén använder litteraturen som samtalspartner om människans grundläggande frågor om Gud, betonar han också relationen mellan världsbild och gudstro. Han menar att det förutom den vetenskapliga världsbildens mer formella relation till gudstron, också finns en närmare, mer existentiellt präglad relation. Den handlar om ”tillvarons faktiska beskaffenhet, sådan denna ter sig från det jordiska människolivets perspektiv...”²⁷

Han skriver också om människans grundläggande religiösa frågor:

Vad jag med detta velat säga är att ”det religiösa problemet” visserligen kan uppträda i olika former, skiftningar och dräkter, men att det i grund och botten alltid är samma grundproblem som återkommer i de växlande gestaltningarna. Orsaken är att – alla radikala omvälvningar till trots – människans elementära gundvillkor är och förblir desamma.²⁸

Här kan vi finna ett perspektiv som är kännetecknande för Aulés texter på 1960-talet: Betoningen av de allmänmänskliga livsvillkoren. Även om Aulén är mycket återhållsam i sin beskrivning verkar han förvänta sig en sorts likhet mellan gudstrons innehåll och människans existentiella erfarenhet. När vi jämför Aulén med Balthasar är det tydligt att denne ser dramats närvaro i den mänskliga kulturen som ett utslag av den skapelsebetingade analogin mellan Gud och människa. Kan vi se en sorts analogi även hos Aulén? Denna är i så fall inte lika tydlig som hos Balthasar. Snarast verkar hans syn på dramat som ett Guds handlande med människan i historien öppna för en sorts historisk/kulturell analogi, även om han aldrig själv uttrycker detta klart och tydligt. Hur som helst kan vi se en spänning mellan å ena sidan Auléns uppfattning

²² Aulén, *Dramat och symbolerna*, 59.

²³ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 63.

²⁴ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 63.

²⁵ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 64-71.

²⁶ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 83-84.

²⁷ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 83.

²⁸ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 88.

om teologins metod och räckvidd och å andra sidan den fördjupade betoningen av människans allmänna livsvillkor. Denna spänning kommer att vara ämnet för de två sista delarna av denna artikel. Först vill jag dock kommentera några texter från 1960-talet, där Aulén använder sig av begrepp hämtade från teaterns värld. Det som gör dessa så intressanta är det faktum att de återfinns i metodologiskt starka texter, där sådana jämförelser tidigare inte förekommit.

I 1965 års utgåva av *Den allmänliga kristna tron* finner vi under en paragraf med rubriken "Kristusgärningen" ett stycke där Aulén beskriver Jesu verksamhet som en progression bestående av tre *akter*:

Jesu verksamhet under sitt jordelivs dagar kan betecknas som kristusdramats första akt. Den andra akten utgöres då av passionens och uppståndelsens påsk. Passionen och uppståndelsen äro ett odelbart helt. De kunna icke skiljas från varandra. "Fullbordandet" är den seger som vanns på korset och som manifesterades i uppståndelsen. Den tredje akten i kristusdramat utgöres av den gärning, vilken Kristus som Kyrios alltjämt utför, nu utan att hämmas av några tidens eller rummets begränsningar.²⁹

Samma dramaturgiska språk möter oss under motsvarande rubriker i *Kristen gudstro i förändringens värld*.³⁰ Utan vidare förklaringar väljer alltså Aulén att använda teaterns begrepp för att klargöra innebörden i det kristna dramat. I *Dramat och symbolerna* möter oss också, i en intensiv passage, flera referenser till teaterns och dramats värld. Också här talar Aulén om *akter* i kristusdramat. Han beskriver vidare hur Gud är den egentliga *huvudpersonen* i dramat, och hur denne aldrig har *uppträtt på scenen*, men ändå är i *aktion*.³¹

Aulén är alltså, mot slutet av sin karriär, öppen för att använda dramaturgiska begrepp när han beskriver Guds handlande med världen. Liksom Balthasar finner han att det världsliga dramas frågor utgör en kontaktpunkt för tron. Men

det finns avgörande skillnader. Framför allt handlar det om var de båda finner dramat de beskriver. Balthasar finner det i hela den mänskliga kulturen och existensen. Aulén finner det främst i den kristna trons innehåll, men ser det bekräftat och verifierat i de mänskliga livsvillkoren, tolkade i litteratur och teater.

Vilka faktorer kan förklara förändringen hos Aulén på 1960-talet?

All förändring är ett samspel mellan för oss medvetna och omedvetna faktorer, så också hos Aulén. Under den första punkten nedan kommer Auléns egen förklaring av förändringen att beskrivas, varefter mer uttalade faktorer följer. Dessa utgöres, under punkt två, av det inflytande som Wingrens skrifter från 1958 respektive 1960 har på Aulén, samt den dialog han för med Tillich's tänkande, återgiven under punkt tre.

a. Auléns engagemang under kriget och dess följder

Under andra världskriget var Aulén biskop i Strängnäs stift, i Svenska kyrkan. Han tog så småningom tydlig ställning mot nationalsocialismen, och kom under de åren att engagera sig alltmer i vad han själv kallar "världens existentiella frågor".³² Men för att utifrån ett teologiskt perspektiv kunna bemöta de problem han såg i den europeiska politiken, valde han att i högre grad än tidigare betona den i skapelsen givna naturrätten. Aulén uttrycker denna som "Skapel-sens lag" eller "Lex creationis". Från och med den fjärde utgåvan av *Den allmänliga kristna tron*, utgiven 1943, mitt under kriget, får detta uttryck ett eget avsnitt.³³ Han koncentrerar sig alltså alltmer på det allmänna skapelseperspektivet i sitt författarskap och i sina predikningar.³⁴

³² Aulén, *Från mina nittiosex år*, 177.

³³ Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 4:e utgåvan (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1943), 209-213.

³⁴ Se exempelvis Aulén, *Kan något kristet krav ställas på statslivet?* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1940); samt Jonson, 118, 160-

²⁹ Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 6:e utgåvan (Stockholm: Verbum, 1965), 190.

³⁰ Aulén, *Kristen gudstro i förändringens värld* (Karlskrona: Verbum, 1974, 1:a utgåvan 1967), 84.

³¹ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 116.

För Aulén innebär detta en förändring från den betoning av Gud som frälsningens Gud, som är kännetecknande både för hans eget tidigare författarskap, men också för den teologiska tradition han står i och det arv han förvaltar från bland andra Billing. Han menar själv att

...den mest påtagliga perspektivförskjutning som ägt rum inom min teologiska åskådning är knuten till denna period, krigstidens skakande upplevelser.³⁵

Den samverkan Aulén har med andra grupper, ofta utanför kyrkan, och det samförstånd han upplever med dem i kampen mot nationalsocialismen, förstärker hans övertygelse om att skapelsen måste förstås ur ett mycket bredare perspektiv. Detta återspeglas när han 1965 beskriver skapelsen som

...ett verk i vilket Gud kunde bruka människor som redskap alldeles oavsett om de var medvetna därom eller icke, oavsett om de bekände hans namn eller icke.³⁶

Samtidigt stryker Aulén under att kontinuiteten med hans tidigare teologiska åskådning är obruten. Det är fråga om just en perspektivförskjutning, där intresset alltmer vänder sig till det allmänna och gemensamma.

Här kan vi ana en spänning mellan teologins metod och den vidgning och breddning som Auléns tänkande uppvisar på 1960-talet. Han ger själv prov på denna spänning i *Dramat och symbolerna* där han diskuterar frågan om teologins isolation. Han har ju tidigare hävdad att det på ett strukturellt plan finns ett utbyte mellan den teologiska metoden och den kristna tron som dess studieobjekt. Samtidigt har han hela tiden betonat vikten av att bevara trons innehåll som teologins enda objekt. Nu tycks han mena att tron

själv förutsätter en vidgning av teologins arbetsfält. Det universella draget i gudsrelationen medför att fler områden i den mänskliga existensen måste undersökas. Här uppstår ett spänningsförhållande mellan Auléns vidgade perspektiv och metoden så som han genomgående har formulerat den. Han försöker lösa problemet genom att betona hur trons innehåll i första hand är den *systematiska* teologins uppgift, medan andra grenar inom teologins arbetsfält, exempelvis religionsfilosofin, arbetar med frågor om ”legitimiteten av trons perspektiv”, alltså frågan om dess förankring i verkligheten i stort.³⁷

Sammanfattningsvis kan vi dra slutsatsen att Auléns fördjupade uppskattning av det gemensamt mänskliga, det universella, gör det naturligt för honom att låta teologins område vidgas så att det kan beröra och föra dialog också med yttringar i kulturen utanför trons område. Det är rimligt att förstå den utveckling som Auléns texter genomgår under 1960-talet som en följd av denna vidgning. Detta intryck förstärks när vi dessutom undersöker de teologiska influenser som Aulén påverkas av i början av sextiotalet.

b. Wingrens kamp för skapelsens plats i teologin

Något som ger ytterligare bränsle till den process vi har sett hos Aulén är tveklöst den kritik som Wingren framför när det gäller den undanskymda plats skapelsen får hos honom och andra samtida teologer.³⁸ I båda sina böcker, *Skapelsen och lagen*³⁹ samt *Evangeliet och kyrkan*⁴⁰, vänder sig Wingren mot vad han menar vara den

³⁷ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 125-126. Det är möjligt att förstå Aulén så att han under de sista decennierna som teolog delvis överskrider den systematiska uppgiften för att ägna sig också åt andra teologiska discipliner. Hans bok om Jesusforskningen kan tas som ett argument för detta.

³⁸ Auléns relation till Wingrens teologiska tänkande är något som hittills inte uppmärksammats tillräckligt. Jonson tar över huvud taget inte upp sambandet i sin Aulénbiografi. Auléns relation till Wingren är ett område där ytterligare forskning vore intressant.

³⁹ Wingren, Gustaf, *Skapelsen och lagen* (Lund: Gleerups förlag, 1958).

⁴⁰ Wingren, Gustaf, *Evangeliet och kyrkan* (Lund, Gleerups förlag, 1960).

161, 198-203 där författaren menar att Aulén valde en annan väg än exempelvis Nygren, som höll isär teologi och politik. Genom att använda narurrätten som utgångsläge kunde Aulén låta teologin framföra ett tydligt budskap till politiken. Detta menar Jonson är upprinnelsen till den omorientering som Aulén senare beskriver i sin självbiografi (se not 32).

³⁵ Aulén, *Från mina nittiosex år*, 179.

³⁶ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 133.

antiliberala reaktionens teologi, vilken genomgående har utgått från den andra artikeln i trosbekännelsen och trängt bort den första, den om skapelsen. Wingren menar att en sund teologi måste bygga på en förnyad betoning av skapelsen, inte som grund för en naturlig gudskunskap, utan som mottagande av det liv, i enlighet med vilket också frälsningen sker. I detta sammanhang riktar Wingren också kritik mot Aulén, och visar hur dennes bild av Jesus och frälsningen lider av bristerna som den svaga betoningen av skapelsen medför.⁴¹

Att Aulén har tagit del av Wingrens kritik märks i hans texter från 1960-talet. Främst ser vi hur han betonar skapelsen som utgångsläget för teologin på ett nytt sätt. Aulén har nämligen tidigare ställt paragraferna om Guds handlande i frälsningen före paragraferna om skapelsen i de olika utgåvorna av *Den allmänliga kristna tron*. Men i den sista utgåvan, från 1965, ändrar han på ordningsföljden. Där står paragraferna ”Gud såsom skapare”, ”Skapelsens lag” samt ”Gud och världsförloppet” före paragraferna om ”Gud såsom domare” och, först därefter, ”Gud såsom frälsare”.⁴² Aulén kommenterar själv den nya ordningen:

När vi börja vår framställning med Guds skapelsegärning, har detta två orsaker. Skapelseperspektivet är, såsom det framgår av det nyss sagda, det mest omfattande. Det är också det primära perspektivet. Skapelsen innebär nämligen att en gudsrelation är given allaredan i och med livet såsom sådant.⁴³

Under rubriken ”Skapelsetrons omfattning och innebörd” fortsätter sedan Aulén att betona skapelsens innebörd utifrån gudsrelationens per-

spektiv. Styckena om skapelsen är därmed avsevärt omarbetade och den universella gudsrelationen har fått en ny och starkare betoning. Denna nyansats blir också tydlig när Aulén på 1970-talet beskriver tillkomsten av *Dramat och symbolerna*. Han stryker under:

Ett av bokens huvudintressen var att så intimt som möjligt knyta samman skapelsens och frälsningens Gud. ”Frälsningen” ligger så i linje med det skaparverk som alltjämt fortgår. Skapelsetro innebär att gudsrelationen gäller världen som totalitet. Den är given i och med livet självt och är inte inskränkt bara till de människor som i tro blivit engagerade av Gud.⁴⁴

I de båda citaten ovan förekommer ett uttryck som Aulén upprepar i flera av sina texter från 1960-talet, ett uttryck som han på ett särskilt sätt gör till sitt, och som kan stå som kodnamnet för den utvidgning och breddning som hans teologi genomgår: *Gudsrelationen är given i och med livet självt*. Detta är i själva verket ett citat från Wingren(!), men det är bara i *Dramat och symbolerna* som han ger oss den referensen.⁴⁵ Det faktum att han i övriga texter återger denna formulering utan referens kan tas som ett tecken på att han vill göra den till sin egen.⁴⁶ I det sammanhang där Wingren använder detta uttryck visar denne återigen hur betoningen av den andra artikeln framför den första har resulterat i en felaktig uppfattning av skapelsens betydelse.⁴⁷ Auléns adopterande av uttrycket kan visa på ett accepterande av Wingrens poäng och på att han är beredd att ta konsekvenserna av den i sitt eget författarskap. Aulén gör detta genom att ta tillvara befintliga förutsättningar i sin teologi. Han menar att skapelsebegreppet måste vidgas och

⁴¹ Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, 55-56, 77-78. Jonson menar i sin bok (not 269, ss. 395-396) att Wingren riktade kritik mot Nygren, men inte mot Aulén. Detta stämmer, såtillvida att Aulén hölls utanför debatten med Nygren. Men trots att Wingren uppskattade Auléns teologi, ansåg han att den måste korrigeras när det gällde skapelsesdogmat. Om Aulén utgick mer från skapelsen skulle hans försoningssyn, enligt Wingren, hamna mycket nära dennes eget ”recapitulatio”-motiv.

⁴² Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 6:e utgåvan (1965), 7.

⁴³ Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 6:e utgåvan (1965), 143-144.

⁴⁴ Aulén, *Från mina nittiosex år*, 222.

⁴⁵ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 133. För övrig förekomst av uttrycket se bl.a. not 42 och 43, samt *Kristen gudstro i förändringens värld*, 67.

⁴⁶ Aulén har ända sedan 1923 talat om det ”kristna gudsförhållandet”. Tidigare har han sett denna relation som den kristna livsenheten med Gud. Det nya handlar om att han betonar gudsrelationens grund i skapelsen och därmed ger denna en mer universell prägel. Detta ligger i linje med hans teologiska betoning under krigstiden. Se: Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 1:a utgåvan (1923), 9-15.

⁴⁷ Wingren, *Skapelsen och lagen*, 37-42.

ges en dramatisk betoning, där allt Guds handlande med världen är en del av skapelseskeendet. Detta innebär att också historien är en del av skapelseprocessen. Genom att betona *handling* som det avgörande för synen på skapelsen undviker Aulén kritiken av skapelsens svaga plats. Det är i själv verket inte skapelsen som får stå tillbaka, utan skapelsen förstådd som ”natur”. Skapelse som ”handling” och ”historia” får därmed en stark plats i Auléns teologi.⁴⁸

Om Guds skapande förstås som handlande blir också *historien* en ort för Guds självuppenbarelse. Detta medför att Guds handlande, i dess dramatiska form, kan skönjas också i kulturen. På så vis blir den förnyade betoningen av skapelsen något som för oss allt närmare en form av analogi i Auléns teologi. Denna analogi är dock präglad av motsats och kontrast. Om vi kan tala om analogi måste det vara i form av en dramats analogi, *analogia dramatis*.

c. Tillich och människans existentiella grundvillkor

Att Wingren haft betydelse för Auléns teologiska utveckling är tydligt. När det gäller Paul Tillich är det däremot inte lika klart i vilken relation Aulén stod till honom. När Aulén går i dialog med drama och litteratur i boken *Dramat och symbolerna* är dock ett av hans utgångslägen ett resonemang som han för med Tillich. Han refererar i det sammanhanget till dennes bok *Modet att vara till*, utgiven på svenska 1962, där han finner tre sorters rädsla som följt människan genom historien: Rädslan för död, rädslan för skuld och rädslan för meningslöshet, vilka alla tre hos Tillich hänförs till rädslan för icke-varat.⁴⁹ Som vi såg tidigare är det just rädslan för meningslöshet som Aulén finner uttryck för i de texter han för dialog med och han gör det med uttrycklig referens till Tillich. Men det sätt på vilket Aulén finner existensens frågor i texterna och det sätt varpå han finner deras svar i den kristna tron vittnar om ett starkare samband med

Tillich teologiska metod än vad som uttrycks explicit i *Dramat och symbolerna*. Visserligen diskuterar Aulén Tillichs korrelationsmetod i ett komprimerat avsnitt⁵⁰, men det är snarare det sätt varpå han själv utför dialogen med litteratur och drama som visar på hans beroende av den. Tillich skriver själv om sin metod:

In using the method of correlation, systematic theology proceeds in the following way: it makes an analysis of the human situation out of which the existential questions arise, and it demonstrates that the symbols used in the Christian message are the answers to these questions.⁵¹

Både betoningen av de mänskliga existentiella villkoren, vilka vi redan noterat kännetecknar Auléns texter från 1960-talet, och den mer genomarbetade symbolteori som han formulerar i *Dramat och symbolerna* ligger helt i linje med Tillichs korrelationsmetod. Det är rimligt att anta att Aulén har läst och begrundat Tillichs teologiska arbeten från 1950-talet, att han har låtit dessa inspirera honom till att utveckla sin egen symbolteori, vilken i hans tidigare texter, åtminstone ända från 1923, funnits med i egenskap av ett viktigt observandum för det teologiska arbetet.⁵² Tillich förser honom med en sorts referenspunkt att både bejaka och vederlägga. Det Aulén främst tar avstånd från hos Tillich är dennes anspråk på att kunna definiera Gud som *varat-i-sig*. Det är alltså fråga om ett ontologiskt ställningstagande som Aulén inte kan hålla med om, vilket han också framför i *Dramat och symbolerna*. Tillichs bestämning av Gud som *varat-i-sig* ger enligt Aulén inte utrymme för en gudsbild där Gud handlar i kamp mot det som står honom emot, alltså för den dramatiska gudsbilden.⁵³ Men bekantskapen med Tillichs texter hör till de faktorer som bör ses som mycket viktiga för Auléns utveckling, för dialogen mellan teologin och de uttryck för människans existentiella situation som möter oss i teaterns och literatu-

⁴⁸ Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 6:e utgåvan (1965), 41-42, 150-151.

⁴⁹ Tillich, Paul, *Modet att vara till* (Stockholm: Svenska diakonistyrelsens bokförlag, 1962) 44-65. Översatt av Alf Ahlberg från det engelska originalet *The Courage to be* (Yale UP, 1952).

⁵⁰ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 157-158.

⁵¹ Tillich, *Systematic Theology, volume one: Reason and Revelation, Being and God* (Chicago: Chicago UP, 1951), 62.

⁵² Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 1:a utgåvan (1923), 100-102.

⁵³ Aulén, *Dramat och symbolerna*, 158-159.

rens värld, för dialogen mellan dess symboler och den kristna trons.

Kan vi tala om en dramats analogi hos Aulén?

Syftet med denna artikel har varit att visa hur det i Auléns teologi finns förutsättningar, i princip i lika hög grad som hos exempelvis Balthasar, att se en parallell mellan det kristna dramat och dramat i teater och litteratur. Trots den tidiga tystnaden på detta område, innehåller Auléns teologiska tänkande redan från början en dramatisk ansats som sträcker sig bortom det inomkristna perspektivet. När han från 1940-talet ger uttryck för en vidgning av skapelseperspektivet och därigenom, så småningom, kan föra ett samtal med litteraturen, teatern och dikten på ett för honom nytt sätt, ligger detta egentligen helt i linje med hans teologi i dess helhet.

Jag har dock visat på det spänningsförhållande som uppstår mellan Auléns metod och det innehållsliga motiv han finner i studiet av den kristna trons gudsförhållande. Det är det kristna motivet, snarare än metoden, som alltmer kommer att bli den avgörande faktorn för hans teologi i stort. Det dramatiska motivet blir drivkraften i Auléns teologiska projekt och metoden kommer i skymundan. Denna spänning är dock inget som Aulén tycks problematisera i någon högre grad. Han försöker istället hålla fast vid de grundläggande dragen i metoden så som han tidigare formulerat den. Avsaknaden av en tydlig bearbetning av metoden, bristen på anpassning till den perspektivförskjutning som vi sett i Auléns texter, resulterar i att teologi och metod i viss mån lever

skilda liv. Jag skulle vilja formulera det så att den innehållsliga bredden och öppenheten i hans teologi tänjer, ja till och med spränger, gränserna för hans metod.

Hos Balthasar speglar gudsdramat och världsdramat oupphörligt varandra. Detta innebär en förening, där världsdramat till slut går upp i gudsdramat, och där människans sökande efter sin identitet, svaret på frågan ”Vem är jag”, utgör den eviga kontaktpunkten mellan dessa båda dramatan. Hos Aulén finner vi, till slut, en dialog mellan det kristna dramat och dramat i kulturen, en dialog som grundar sig på gudsrelationens universalitet, på det faktum att den gäller världen som totalitet. Dramat i den mänskliga existensen, speglad i litteratur, dikt och teater, ställer frågor som finner svar i dramat som det framställs med Bibelns och den kristna trons symboler.

Kan vi därmed tala om en dramats analogi, en *analogia dramatis*, hos Aulén? Med utgångsläge i det som jag visat i denna artikel blir svaret ”ja”, men med vissa reservationer. Det är inte fråga om en ontologiskt grundad analogi, eller om en naturlig teologi, där vi kan finna svaret på den religiösa frågan i den mänskliga existensen. Det är alltid en analogi sedd ur den kristna trons perspektiv, men en analogi som teologin måste ta på allvar och göra något av. Med hänsyn tagen till dessa reservationer menar jag att i princip alla möjligheter som Balthasars dramatiska teologi erbjuder går att finna också hos Aulén. Det dramatiska perspektivet relaterar till och lyfter fram dramatiken i den mänskliga tillvaron och utgör därför en god resurs i lutherskt såväl som katolskt orienterad teologi.

Summary

Being one of the strongest advocates of the dramatic view of the atonement and of Christian faith in general, it may seem surprising that Gustaf Aulén, for the biggest part of his career, doesn't make any attempt to connect his dramatic theology with dramaturgy in general. In the last decades of his life, however, there is a significant change. Aulén turns to literature and drama to find partners of conversation in the field of human existential experience. This article points to three ingredients in Auléns thinking which help us understand this change. First, Auléns emphasis on “the law of creation”, undergirding his rhetoric during the second world war. Second, his willingness to integrate certain points about the place of creation in Christian dogma made by the lundensian professor of Theology Gustaf Wingren in the late 50's. And third, his dialogue with the thought of Paul Tillich, in which he finds new creative ways to bring human existence and experience to the center of the theological task. Although not explicitly stated by himself, Auléns theology transcends the boundaries of his earlier method and comes close to what can be called “*analogia dramatis*”, where the experience of the human existence, expressed in literature and drama, is being mirrored in the drama of the Christian faith.

LITTERATUR

Rune Söderlund, *Kristi lag, naturlig lag och antinomism*. (Göteborg: Församlingsförlaget, 2012), 131 sid.

Frågan om vilken roll lagen ska ha i den kristna tron och det kristna livet är en fråga som ständigt är aktuell, inte minst i religionsdialog. Exempelvis har den romersk-katolske moralfilosofen Alasdair MacIntyre i sitt senare författarskap funnit flera likheter mellan klassisk västerländsk och konfuciansk etik. Frågan har också att göra med hur man vet när legalism (lagiskhet) eller antinomism (laglöshet) uppkommer och vad man kan göra för att undvika detta. I denna bok analyseras lagen i fyra fristående uppsatser. Tonvikten läggs vid att analysera vad de bibliska utsagorna själva säger i frågan och vilka spänningar som finns i Bibeln. Därutöver ges den första generationen lutherska teologer under reformationen stor uppmärksamhet, liksom en rad personer som är eller har varit knutna till den teologiska fakulteten i Lund under det senaste seklet.

Den första uppsatsen har rubriken ”Kaos, kosmos och rättfärdighet”. I fokus står naturrätten och författaren pläderar med hjälp av såväl bibliska som filosofi-historiska argument för att moralens ordning i judisk och kristen tradition bygger på övertygelsen att det finns en inneboende ordning redan i själva naturens förlopp. De hebreiska och grekiska ord som till svenska oftast översätts med ordet ”rättfärdighet” betecknar till exempel både den riktiga ordningen i naturen och den moraliska ordningen i människolivet. Idealet om en rätt måttfullhet, vilken ibland tar sig närmast matematisk noggrannhet, visar att det finns ett tydligt släktskap mellan bibliska utsagor och platonisk och aristotelisk etik. För Anselm av Canterbury var det av stor vikt att försoningen sker på ett sådant sätt att rättsordningen i tillvaron inte bryts och att jämvikten inte förstörs. När Gustaf Aulén hävdar att Kristus har ”besegrat” lagen och genombrutit rättsordningen riskerar detta enligt författaren att leda till en situation där kärleken spelas ut mot rättsordningen.

Tesen i uppsatsen har gott stöd i de källor som åberopas. Samtidigt hade uppsatsen kunnat fördjupas av att gå i dialog med naturvetenskapliga rön från de senaste decennierna, vilka har presenterat en syn på naturen som nyckfull och oberäknelig. Därutöver finns det ju ett antal ställen i Bibeln där Gud själv bryter mot naturens ordning. Det kanske mest centrala är Rom 11:17-24, där den hednakristna existensen skildras som en inympning, ”mot naturens ordning”, i det äkta olivträdet.

”Mosaisk, naturlig och ny lag i Gamla testamentet” är rubriken på bokens andra uppsats. Författaren medger att rön från exegetiken stöder Karl Barths uppfattning att de tio budorden och den etik som grundas på dessa förutsätter att det slutits ett förbund mellan Gud och Guds folk. För att balansera ensidigheter som denna uppfattning kan leda till visar författaren att en

rad bibelställen, särskilt i vishetslitteraturen, understryker att etiken har sin grund redan i skapelsens härlighet. Med en sådan grund för etiken blir det också begripligt att den tidiga kyrkan avfärdade stora delar av GT:s lagar som ceremoniallag eller civil lag; endast morallagens, den naturliga lagens avtryck i GT, är gällande i det nya förbundets tid.

Den johanneiska teologin står i fokus i bokens tredje uppsats. På tre ställen talar Johannes om ”ett nytt bud”, som Jesus kommit med. Detta yttrande kan framstå som ett problem för den skapelseförankrade etik som bokens implicita huvudtes vill plädera för. Författaren hävdar att ”det nya” som Jesus kommer med visserligen har att göra med den kraft och det liv som fanns i urkyrkan på basis av Jesu död och uppståndelse, men samtidigt är själva innehållet i detta bud en återskapelse av det ”urgamla”, den renhet som fanns redan i skapelsen. En sådan tolkning är också i linje med de johanneiska skrifternas dubbla syn på tillvaron, där ”allting” tar sin början i och med Jesus-händelsen, men också i skapelsen.

Bokens sista och längsta uppsats belyser antinomismen i historia och nutid. Inledningsvis konstateras att en viss form av avståndstagande mot lagen naturligtvis är berättigad inom den kristna tron; både Jesus och Paulus blev anklagade för att vara antinomister. Hos Luther är morallagen evig, men samtidigt ger Luther lagen en individualpsykologisk tolkning, som gör att lagen ska predikas till djupet av varje individs hjärta. Under reformationen avvisades en rad olika former av antinomism, eftersom dessa tolkningar ansågs strida mot det faktum att såväl Jesus som Paulus inte ville avskaffa lagen, utan uppfylla den.

I uppsatsens andra halva tar författaren upp en rad olika personer och trender i nutiden, vilka bär tydliga spår av antinomism. Hos såväl Jonas Gardell som lundateologins företrädare, KG Hammar och Dietrich Bonhoeffer kan man finna yttranden som har klara likheter med ställningstaganden som bryter med NT:s och Konkordieformelns formuleringar. I flera av fallen skulle det enligt min mening vara nödvändigt med en mer ingående analys för att kunna avgöra om den granskade positionen verkligen är antinomistisk. Författarens slutsats är att i stort sett samtliga teologiska positioner, även till synes motstridiga sådana, ytterst hamnar i en antinomistisk hållning. Detta är en viktig slutsats som vore väl värd en fortsatt diskussion, eftersom luthersk teologi omöjligt kan fungera utan distinktionen mellan lag och evangelium, där varje aspekt får spela sin roll. Uppsatsen avslutas med nio teser som i positiva ordalag slår fast varför det är viktigt att hålla fast vid en skapelseförankrad laguppfattning.

De olika uppsatserna ger en sammanhållen bild av vikten att lagen förkunnas och följs även i det nya förbundets tid. Vissa smärre upprepningar mellan uppsatserna får man som läsare leva med, även om jag

tror att en sammanfattande reflektion, antingen av utgivarna eller av författaren själv, hade kunnat tillföra intressanta perspektiv, särskilt med tanke på att sekundärlitteraturen i de fyra uppsatserna mestadels är några decennier gammal. Genom en sådan sammanfattande reflektion hade bokens resultat kunnat ställas i relation till en rad böcker som utkommit under de senaste decennierna, i vilka lagen har fått en förnyad betydelse i luthersk teologi. Inte desto mindre fungerar boken som en god och lättillgänglig källa för alla som är intresserade av bibelteologi och luthersk dogmatik och etik.

Tomas Appelqvist,
TD, Lund

William Stacy Johnson, *A Time to Embrace. Same-Sex Relationships in Religion, Law, and Politics*. Second Edition. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, 368 sid.

I den andra omarbetade utgåvan av William Stacy Johnsons *A Time to Embrace* behandlas homosexuellas och samkönade relationers status ur teologiska, politiska och juridiska perspektiv. I det inledande kapitlet ger Johnson en bred och förhållandevis nyanseerad bild av homosexualitetens historia som både är välskriven och pedagogiskt framställd. Han greppar över allt från bibelsyn och sexualitetens historia till samtida rättsprocesser, sexologisk och neurobiologisk forskning. Här finns också några få internationella utblickar, textens annars så övervägande amerikanska fokus till trots. Detta förhållandevis ensidiga fokus på den amerikanska debatten vägs upp av en ambitiös ansats där Johnson avser förena teologi, politik och juridik. Frågan är om han lyckas.

Texten är uppdelad i två delar; den första delen behandlar religion, den andra juridik, politik och demokrati. I delen om religion, som i själva verket handlar om kristendom, stipulerar Johnson en sjugradig typologi med vars hjälp man får syn på motsvarande antal teologiska uppfattningar om homosexualitet och samkönade relationer. Medan de tre första positionerna – förbud, tolerans och anpassning – ger uttryck för en, som Johnson kallar det, icke-bejakande kyrka, så ger de återstående fyra positionerna – legitimering, firande, befrielse och konsekration – uttryck för dess motsats, en bejakande kyrka.

Den icke-bejakande kyrkans förbudsivrare karaktäriseras, för att ge ett exempel, som ångestfyllda inför den traditionella moralens förläckning och oroliga inför sexuell promiskuitet. I utvärderingen av den första positionen framhåller Johnson att de logiska slutsatserna är lika hållbara som dess premisser och att premisserna är felaktiga. De tre första icke-bejakande positionerna kan överges, menar Johnson vidare, om dess representanter får lära känna samkönade par som lever i stabila, trogna relationer och dessutom blir

övertygade om hur felaktiga de moraliska resonemang är genom argument som baseras på bibeln och kristen teologi.

Det bestående intrycket av Johnsons typologi är att den är långt från deskriptiv, utan snarare inbegriper antaganden om människans trosutveckling. Den första positionen ger uttryck för en trångsynt, ofreflektad och ologisk kristendom, medan den sista positionen är slutdestinationen där den kristna människan har kommit till insikt – Johnson talar här om *insights* – om den kristna trons centrala föreställningar och utifrån en sådan position omformulerat sin uppfattning om homosexualitet och samkönade relationer. Det handlar alltså om religiös mognad. Bokens disposition ger också stöd för en sådan läsning då de tre första positionerna benämns icke-bejakande och de fyra sista bejakande och slutligen välkomnande. Vem vill vara med i en icke-bejakande, icke-välkomnande kyrka när man kan vara med i en bejakande och välkomnande kyrka?

I samband med diskussionen om den sjätte positionen, befrielse, närmar sig Johnson flera intressanta teoretiska frågor och problem. Han tar avstamp i befrielsesteologin och diskuterar bland annat Martha Nussbaums svidande kritik av Judith Butlers arbeten, som utgår från att Butlers ståndpunkt inte gynnar det politiska befrielsearbetet. Men istället för att här knyta an till den angränsande teologiska forskningen – jag tänker närmast på Sarah Coakleys intressanta och konstruktiva kritik av Butler – tar Johnsons positionsbeskrivning tvärt slut. Det är anmärkningsvärt att Johnson, som till vardags är professor i systematisk teologi vid Princeton Theological Seminary, endast i begränsad utsträckning relaterar till det omfattande teologiska arbete som har utförts inom detta område. När han exempelvis nämner teologen Marcella Althaus-Reid duckar han för hennes mer innovativa, utmanande och queerteoretiska resonemang, som kan läsas emot hans egen omfamningsteologi, och lyfter istället fram de sidor av hennes teologi som är betydligt mer konventionella. Sådana harmoniserande tendenser ger ingen rättvisa åt de olika teologiska positioner som Johnson försöker skissera.

Johnsons uppfattning är att ett bejakande av samkönade relationer är helt i linje med såväl kristna som juridiska, moraliska och demokratiska föreställningar och traditioner. Han menar att när två människor ingår i en ömsesidig, genuint kärleksfull och livslång relation blir de en familj. Det är ett sådant familjeblivande som kristna kyrkor borde främja och värna. Jag vet inte om Johnson har missat de senaste decenniernas kritiska diskussion om äktenskapet som har förts inom teologin eller om han helt enkelt struntar i den. Det är hur som helst olyckligt att han helt förbigår teologer som Elizabeth Stuarts och Mark D. Jordans uppgörelse med det romantiska kärleksideal som han själv ansluter sig till.

I diskussionen om lagar, politik och juridik, som äger rum i bokens andra del, redogör Johnson för flera amerikanska rättsprocesser som rör homosexualitet och samkönade relationer. Det finns inga hållbara juridiska argument, summerar Johnson efter en lång rad exempel, som kan anföras för att hindra samkönade par från att få samma rättigheter som andra par. Men varken framställningen av olika rättsprocesser eller diskussionen om deliberativ demokrati sammanförs med de föregående resonemangen om religion. Bokens olika delar fungerar var för sig men den syns mellan religion, juridik och politik som skulle ge Johnsons text dess särdrag uteblir alltså. Det är synd. Det innebär emellertid inte att boken inte är läsbar, för som ett inlägg i en pågående debatt om homosexualitet och samkönade relationer i såväl samhälle som kyrka är den fortsatt aktuell.

Daniel Enstedt,
FD, Göteborg

Juden Jesus (Stockholm: Judiska Muséet, 2013), 132 sid.

Utställningskataloger hör inte till det som vanligen anmäls i *STK*, men det kan vara motiverat att göra ett undantag för den katalog som hör till utställningen *Juden Jesus*, aktuell på Judiska muséet i Stockholm 14 januari–30 september 2013. Katalogens nio artiklar erbjuder nämligen i huvudsak högklassig folkbildning om den miljö i vilken Jesus och hans första efterföljare levde och verkade, men också de 2000 åren mellan Jesu tid och nuet beaktas i viss mån. Katalogen är tillgänglig även för icke svenskspråkiga, då svensk och engelsk version genomgående tryckts parallellt.

I katalogen ingår följande artiklar (svenska titlar här): ”Judisk religion på Jesus tid” och ”Jerusalem på Jesus tid” av överrabbinen Morton Narowe, ”Arkeologi i det forntida Palestina” av FD Kristian Göransson, ”Jesus från Nasaret var inte kristen” och ”Judisk Jesusforskning” av judaistikdocenten Göran Larsson, ”Jesus – den judiske landsortspredikanten” av skarbiskopen Åke Bonnier, ”Jesus i Jerusalem” och ”Vem bar ansvaret för Jesu död?” av NT-docenten Tord Fornberg och ”En judisk teologi om Jesus” av judaistikdocenten Karin Hedner Zetterholm.

Narowe placerar Jesus i andra templets judendom och dess konkurrerande uttolkningar av traditionen; han visar på långtgående likheter mellan Jesus och de i svenskt folkmedvetande så uthängda fariséerna. Göransson sätter in såväl arkeologiska fynd som metoddebatter i ett allmänt historiskt sammanhang. Larsson visar hur Jesus ofta blivit problematisk för såväl judar som kristna i deras inbördes relationer men vill peka i annan riktning än att var och en presenterar Jesus som det passar vederbörandes intressen. Såväl Jesu liv som hans undervisning, också det som brukar uppfattas som kritiskt mot samtida judendom, passar här väl in i

miljön och dess pågående debatter. Icke desto mindre kom det att dröja halvannat årtusende efter att kristendom och judendom blivit åtskilda storheter innan historisk Jesusforskning – i kristen såväl som judisk miljö – började återupptäcka Jesu judiskhet; Larsson ger också några huvuddrag i den judiska Jesusforskningen. Bonnier bidrar med ett personligt porträtt av en judisk Jesus. Fornberg skriver om Jerusalemets religiösa betydelse och tillskriver Kajafas och främst Pilatus ansvaret för Jesu död, samtidigt som Fornberg påpekar att andra makthavare troligen skulle ha fattat samma beslut för att behålla lugnet i landet. Det ligger en viss ironi i att just Pontius Pilatus namn kommit att nämnas när kristna bekänner sin tro (och detta inte, som Fornberg tyvärr skriver, bara i den nicenska trosbekännelsen i katolska kyrkor: nicenska trosbekännelsen är gemensam för alla stora kristna kyrkotraditioner, men här i Sverige nämns Pilatus oftare i den apostoliska trosbekännelsen). Zetterholm presenterar en förståelse av Jesu villighet att offra sig själv parallell med den judiska förståelsen av 1 Mos 22, där Isak ses som en vuxen man som frivilligt följer sin Far till den plats där han (åtminstone nästan) offras, en villighet som leder till långtgående välsignelser över hans efterkommande. Zetterholm ser avtryck också i NT av att tidiga jesusefterföljare sett dessa paralleller mellan Jesus och Isak och att Paulus kan ha sett möjligheten för icke-judar att komma in i förbundet med Israels Gud just genom denna Jesu offervillighet.

Det som erbjuds i katalogen är alltså i mycket popularisering av sådant som är välkänt för fackfolk men som i mindre utsträckning nått från den vetenskapliga diskussionen ut i bredare lager. Katalogen väcker intresse för att tränga djupare in i Jesu miljö och tid, vilket kan vara värt att uppmärksammas också i dessa spalter.

Magnus Evertsson
doktorand, Lund

Bo Johnson, *Den bibliska berättelsen*, Bibelakademiförlaget, Borås 2011. 112 sid.

När det nystartade Bibelakademiförlaget ger ut sina första två verk satsar man på säkra kort: premiärverken är signerade Gunnel André, *Det står skrivet: Med inblick mellan raderna* samt Bo Johnson, *Den bibliska berättelsen*. Och minsann är detta ett säkert kort. Med ett omfång blott strax över ett hundra sidor är det en lätt liten bok som man gärna lockas att bläddra vidare i. Men ännu hellre än att bläddra skall man kanske girigt sträckläsa. Med sina tre huvuddelar – Gud (kapitel I), Kristus (kapitel II) och Anden (kapitel III) vill boken tydligt lyfta fram just den bibliska berättelsen. Detta innebär att man börjar från början och rör sig mot slutet, i en tydlig tråd som gör den sammanhängande läsningen till en spännande upplevelse där man i sanning ser en berättelse växa fram och vecklas ut in-

för de läsande ögonen. Man dras lätt in i funderingarna, och när man väl börjat är det mycket svårt att sluta.

Men vilken berättelse är det som berättas? Kanske är titeln något missvisande i det att den kan föra tankarna till en tänkt huvudstory i Gamla och Nya testamentet, men den som förväntar sig en redogörelse för skeendena i Bibeln får leta sig annorstädes. För visst får man här följa de bibliska händelserna, och visst ser innehållsförteckningen ut att gå i lagom kronologisk ordning. Men tittar man en gång till ser man att detta inte är någon historiebok som återberättar händelse, utan något helt annat. På s 81 ger författaren sin sammanfattning: ”Påskens budskap, att Jesus har uppstått, är det centrala i Bibelns berättelse.” Det är utifrån denna övertygelse som den bibliska berättelsen presenteras.

Kapitel I, Gud, är närmast en presentation av teodicéproblemet. Det ges en ingående beskrivning av hur världen är uppbyggd och vilka problem människan har att hantera. Bibliska berättelsemoment finns det gott om, och att både gammaltestamentliga och nytestamentliga händelser så flitigt dyker upp även senare i Kapitel II, Kristus, visar att bokens intresse inte är främst det historiska. Boken beskrivs i sin bakstext som ett underlag för samtal och studier ”för var och en som vill fördjupa sig i kristen tro” och detta är nyckeln till boken: *Den bibliska berättelsen* bör kanske bäst kallas för en perspektivhistoria. Den handlar inte i första hand om Bibeln, utan om tron. Visst är bibelberättelserna bakgrunden, men luftrummet upptas främst av tankar och personligt brottande med texterna. Det första kapitlet är ständigt medvetet om de svårigheter som finns i att förena den kristna tron med det moderna samhällets krav på livsåskådning och förhållningssätt. Kapitlet ”Gud” innehåller en stor dos receptionshistoria och kan nog sägas främst behandla ämnet ”Vad tänker dagens människa om Gud?”

Kapitel II, Kristus, handlar visserligen om den bibliska kristusberättelsen, men lika mycket om de olika kristusbilder som man möter i dagens olika kyrkor och de utmaningar som en troende idag ställs inför om man försöker förena kristet tänkande med andra världsbilder.

När författaren med enkla medel tecknar färgstarka bilder är det känslorna, brottningen, tvivlet, längtan som står i centrum. Om Jesu mor Maria skrivs exempelvis att ”Maria möter oss i berättelsen som en ung flicka, kanske i femtonårsåldern. (...) Hon var trolövad med Josef, som man i berättelsen uppfattar som något äldre. Kanske var han en änkeman, som skulle gifta om sig. (...) Somliga tänker sig då att de Jesu bröder och systrar som nämns längre fram i så fall kunde vara barn till Josef i ett tidigare äktenskap. Men det säger berättelsen inget om.” (s 64) Som läsare kan man ofta le inombords åt de varma och inklämmande bilder som boken är full av, och man fylls av beundran inför författarens talang för att med en minimalist-

isk verktygslåda skapa dessa bilder som på en gång är så enkla och så starka att de bara måste beröra. Den som inte alls är intresserad av att fördjupa den kristna tron kommer trots allt att njuta av ett språkbruk som går rakt in i hjärtat.

Kapitel III, Anden är det svåraste att sätta fingret på. Utgångspunkten är att ”När den bibliska berättelsen har nått fram till det som är dess centrum, Jesu död och uppståndelse, så stannar den alltså inte med det.” (s 88) Härifrån glider boken in i tankar om den personliga upplevelsen av gudstjänst, bön och förlåtelse. Detta bokens sista avsnitt rör sig alltså från bibelns berättelse för att komma närmare läsarens egen berättelse, och det kan vara klokast att låta en recension stanna vid detta, och låta framtida läsare recensera sin egen berättelse alldeles själv.

Den bibliska berättelsen är en härlig och stämningfull skrift för den som vill sätta sig ner ett slag och låta sig svepas in i de tankar och känslor som bibelhistorier gärna väcker på ett personligt plan. Med sitt tydligt kristna perspektiv där bibeltexter flyter in i varandra i en alldeles egen kronologi och Gamla testamentet läses i ljuset av Kristus är den knappast en historiebok – men det var ju inte heller tanken. Istället är den en utmärkt startpunkt för de personliga funderingarna, och en tjugande vägledning för den som vill förundras över bibeltexterna. Innehållet är perfekt utvalt för detta syfte, språket är klart, enkelt och vackert. Bo Johnson har gjort det igen.

Linnéa Gradén
doktorand, Lund

In Memoriam

Hampus Lyttkens (19 febr 1916 – 27 mars 2011)

Hampus Lyttkens föddes i Luleå den 19 februari 1916 där fadern Elof Axel var lärare. Fadern blev sedermera präst och med tiden kyrkoherde, först i Helsingland och så småningom i Gamla Uppsala. Hampus Lyttkens' mor Viola, född Bodén, var fil mag. Han kom alltså från en miljö med både teologiska och humanistiska intressen. 1937 blev Hampus Lyttkens filosofie och teologie kandidat och han tog sin prästexamen 1942. Den 20 december 1942 prästvigdes Lyttkens i Uppsala. 1952 disputerade han på avhandlingen *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*.

Hampus Lyttkens blev docent i dogmatik med symbolik vid Uppsala universitet och besatt en docentbefattning mellan åren 1952 och 1958. Åren 1960 – 1961 innehade han en forskar-docentbefattning. 1962 blev han så professor i religionsfilosofi vid teologiska fakulteten i Lund. För religionsfilosofins vidkommande men även för hela teologiska fakulteten blev Hampus Lyttkens ett stimulerande tillskott inom såväl grund- och forskarutbildningen som i arbetet med fakulteten, men också på andra ledande befattningar inom universitetet. Han var en omvitnat mångsidig och social person och en mycket uppskattad lärare och seminarieledare med stort intresse för studenter och studerandefrågor.

Åren 1966 – 1969 var Lyttkens dekanus vid teologiska fakulteten och även under en period (1969 och framåt) prefekt. Lunds universitets prorektor var han mellan åren 1970 till 1977. Hampus Lyttkens gjorde sig snabbt känd som en duglig och effektiv person. Det framgår av alla de uppdrag han erbjöds och tog på sig. Han var en kraftfull ordförande för Akademiska föreningen 1977-1984. Att Hampus' intressen sträckte sig långt utanför teologiska fakulteten och inte upphörde med pensioneringen märks också i andra initiativ. Han startade till exempel Fakultetsklubben, en mötesplats för forskare från olika discipliner. I samband med lunchsammankomster höll inbjudna forskare föredrag och här utspann sig många spännande samtal. Fakultetsklubben blev en kreativ plats för samtal över

gränser. Inte minst uppskattad blev Lyttkens för sina insatser som inspektor för Lunds nation under den aktningvärda tidsrymden av 27 år, 1965 - 92. Ett uttryck för hur älskad och uppskattad Hampus Lyttkens var i denna egenskap är den medalj som 2006 instiftades för en nationsmedlem som på ett utomordentligt sätt gynnat Lunds nation. Medaljen heter Hampus-medaljen.

Trots att Hampus Lyttkens hade sin huvudsakliga filosofiska hemvist i den moderna analytiska filosofin kan man inte säga att han till sin person var präglad av den. Till den analytiska filosofin associeras ett kyligt intellekt och ett huvudsakligt intresse för begreppen, principerna och resonemangen. Hampus var engagerad av resonemangen men för honom gick individen och erfarenheterna i första hand. Lyttkens var i så måtto en filosof med egen unik karaktär. Den begåvade tanken kombinerad med ett varmt människointresse skapar den goda, levande och inkännande forskaren.

Hampus Lyttkens öppnade religionsfilosofin för nya problemområden och i den andan har religionsfilosofin alltsedan dess verkat. Hans öppenhet och generositet gjorde att ämnet lyftes och breddades. Den klassiska hållningens motpol blev den framväxande livsåskådningsforskningen. Vad som också kom i blickfånget var frågor rörande religion och naturvetenskap. Det religiösa språkets filosofi fick en stark ställning. Även erfarenhetsfilosofi fick utrymme.

Hampus Lyttkens har otvivelaktigt betytt mycket för religionsfilosofins ställning både i och utanför Sverige. Han initierade *European Society for Philosophy of Religion* vars första konferens ägde rum i Lund 1976, där jag var sekreterare. Alltsedan dess träffas sällskapet vid olika lärosäten i Holland, England, Tyskland och Skandinavien vartannat år. Det har vuxit från att ha omfattat cirka tjugo deltagare till idag åtminstone hundratalet.

Hampus Lyttkens famnade stort och vitt men med ständig blick för det centrala, för människan, och vad som rörde sig i hennes samtid, såväl inom forskningen som utanför. Med sina breda intressen och sitt hängivna arbete för att

dels bringa olika discipliner i kontakt med varandra, dels öka kontakten mellan universitetet och samhället, är Hampus Lyttkens ett föredöme. Han var i flera avseenden tidigt ute och drivkraften låg i intresset för samhälle och människor.

Hampus Lyttkens *var* naturligtvis sin forskargärning och sin nyckelroll i de skiftande funktioner i Lunds akademiska liv som han utövade, men han var oändligt mycket mer än så. Han var en älskad make, far till sina barn, morfar till sina barnbarn, vän och kollega med många, många. Grunden till allt detta är att han var en unik person, en människa med *just sina* drömmar och tankar. En individ är oersättlig och kan inte återges uttömmande. Hampus var en människa att nalkas, möta och tacka för hans livsgärning. Men han var också det dolda han burit med sig in i sina valv och gömmor dit inga andras ögon når än de egna.

Catharina Stenqvist

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Sofie Walter: *"Det var en plågsam stund, en stund af indre smärta."* En psykobiografi över Lina Sandells sorgebearbetning mellan åren 1858-1861. 321 sid. 2013.

LEUVEN UNIVERSITY PRESS

Anders Jarlert, red.: *Piety and Modernity*. 325 sid. 2012.

ASCENDORFF VERLAG

Raphael Schulte: *Die Herkunft Jesu Christi. Verständnis und Missverständnis des biblischen Zeugnisses*. 763 sid. 2012.

NORDIC ACADEMIC PRESS

Catharina Raudevere, Krzysztof Stala, Trine Stauning Willert, red.: *Rethinking the Space for Religion. New Actors in Central and Southeast Europe on religion, Authenticity and Belonging*. 332 sid. 2012.

DE GRUYTER

Encyclopedia of the Bible and its Reception. Vol.6, Dabbesheth-Dreams and Dream interpretation. 1230 sid. 2013.

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Linnéa Gradén (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), KG Hammar, Martin Lembke, Johanna G. Lundberg, Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bräkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2012:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL= < http://www2.teol.lu.se/stk/ >

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet.

Returadress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND