

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2012

ÅRGÅNG 88

Ateisten om Gud

av Tomas Orylski, Uppsala

Leder ungdomars religiösa engagemang
till ökad delaktighet och hälsa?

av Magdalena Nordin, Lund

Framtidsförväntningar och fiendebilder.
Samtida muslimsk och kristen apokalyptik

av Jacob Wirén, Lund

Teologins queera dilemman

av Ida Simonsson, Lund

3

INNEHÅLL

Ateisten om Gud

av FD Tomas Orylski, Uppsala.....99

Leder ungdomars religiösa engagemang till ökad delaktighet och hälsa?

av FD Magdalena Nordin, Lund.....110

Framtidsförväntningar och fiendebilder. Samtida muslimsk och kristen apokalyptik

av doktorand Jacob Wirén, Lund.....121

Teologins queera dilemman

av TK Ida Simonsson, Stockholm.....130

LITTERATUR.....139

Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition. Om tro och teologisk literacy*

rec. av doktorand Magnus Evertsson, Lund.....139

Timothy George, *Reading Scripture with the Reformers*

rec. av doktorand David Gudmundsson, Lund.....140

Mikael Stenmark, *Religioner i konflikt*

rec. av FD Henrik Reintoft Christensen, Aarhus.....141

Ledare

GÖSTA HALLONSTEN

Svensk Teologisk Kvartalskrift har sedan starten 1925 varit ett ledande organ för svensk akademisk teologi och religionsvetenskap. Vi är en *peer-reviewed* tidskrift, som termen numera lyder. Insända och eller beställda artiklar bedömes av en allsidigt sammansatt redaktion och av en skara fasta medarbetare från de nordiska länderna. Vi lägger särskild vikt vid att publicera uppsatser av yngre forskare, och är glada åt att detta nummer helt är fyllt med sådana. STK är därmed med och visar på vilka ämnen som är aktuella i dagens akademiska teologi och religionsvetenskap.

Med sin relativt långa historia vill dock STK också bidra till att hålla traditionen vid liv. Så har vi under de senaste åren ägnat ett särskilt nummer åt Gustaf Auléns kända *Den kristna försoningstanken (Christus Victor)*. Gustaf Aulén var en av grundarna av denna tidskrift och hans viktiga roll i svenskt kyrkoliv och akademisk teologi har nyligen uppmärksammats genom en biografi av Jonas Jonsson. Vi har också publicerat föredrag från symposier som ägnats Gustaf Wingrens respektive Bengt Hägg-lunds teologiska gärningar. I ett kommande nummer planerar vi att publicera föredragen från det Per Erik Persson-symposium som STK anordnar tillsammans med Centrum för Teologi och Religionsvetenskap den 11 februari 2013. Professor emeritus Per Erik Persson var under många år redaktör för STK, som på detta sätt inför hans 90-årsdag vill uppmärksamma hans insats som akademisk teolog. Programmet finns på sidan 109 i detta nummer.

Internet har under det senaste decenniet radikalt förändrat villkoren för akademisk publicering. Allt fler tidskrifter går över till elektronisk publicering utan att därför överge den tryckta formen. STK har avtal med söktjänsterna ATLAS respektive Elsevier. Tidskriften kommer också inom en snar framtid att finnas i Lunds Universitetsbiblioteks Open Journals System (OJS) och Directory of Open Access Journals (DOAJ). Tillgängligheten till STK:s innehåll ökar alltså. Redaktionen hoppas dock att prenumeranterna även fortsättningsvis genom sina prenumerationsavgifter kommer att bidra till STKs fortsatta utgivning som tryckt tidskrift. Det tryckta ordet är i vissa avseenden överlägset och det finns ingen anledning att tro att elektronisk publicering skulle ta över helt. STK vill bevara traditionen i svensk akademisk teologi samtidigt som vi befinner oss i forskningsfronten.

Svensk Teologisk Kvartalskrift. Årg. 88 (2012)

Vi välkomnar bidrag till tidskriften på såväl svenska som andra skandinaviska språk, liksom på engelska. Anvisningar för manuskript finns på vår hemsida. Förutom vetenskapliga artiklar och recensioner av teologisk och religionsvetenskaplig litteratur publicerar vi gärna debattinlägg som rör teologisk utbildning och forskning, samt kortare texter med forsknings- eller utbildningsinformation.

Svenska kyrkans forskningsenhet och Teologiska institutionen, Uppsala universitet arrangerar en internationell konferens 8-10 oktober 2013:

REMEMBERING THE PAST – LIVING THE FUTURE

Lutheran Tradition in Transition

Paperpresentationer välkomnas inom följande åtta temaområden:

Lutheran Theology and Ethics in a Post-Christian Society • The Bible in Lutheran Tradition • Lutheran Identity in a Global World • Reformation as a Model for Interpretation of the Present • Lutheran Theology and Politics • Atonement, Reconciliation and Forgiveness • Lutheran Tradition and Tolerance • Lutheran Tradition and Gender

Abstracts skall vara insända senast 15 mars 2013

För mer information:

www.svenskakyrkan.se/forskning

www.teol.uu.se/forskning/aktuella_forskningsprojekt/luthersk_teologi_och_etik

Ateisten om Gud

TOMAS ORYLSKI

Tomas Orylski är lektor i systematisk teologi vid Newmaninstitutet i Uppsala. Han arbetar för närvarande med forskningsprojektet "Mot en "gudlös" metafysik? Den franska ateismen som livsåskådningsalternativ". Projektet genomför ett empiriskt och filosofiskt studium av den franska humanistiska ateismen, där särskilt fokus läggs vid den konstruktiva livsåskådningsmässiga ambition som man möter hos en rad verksamma filosofer såsom Alain Badiou, Luc Ferry, André Comte-Sponville, och Michel Onfray.

Syftet med denna artikel är att analysera André Comte-Sponvilles filosofiska tanke gällande Gud. I en bok som oupphörligen är kolossalt populär i Frankrike, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (2006) betecknar dess författare sig som ateist. Icke desto mindre förklarar han en anknytning till judiska och kristna värden och framhåller en specifikt uppfattad andlighet utan Gud, i vars centrum det finns en erfarenhet av immanens. Det är en erfarenhet av naturens, människans och kosmos' enhet – en enhet av en Helhet, ett Allt (*le Tout*), men av en sådan, där det inte finns plats för transcendens och särskilt inte för en personlig Gud. I denna bemärkelse står han närmare buddismen, taoismen och konfucianismen än kristendomen, som han växt upp i och som fram till dess att han blev arton år var hans religion. Hans andlighet bygger på att förkasta Guds existens och tron på honom. Konsekvensen blir att förkasta religionen och att välja ateism som den doktrin som förklarar verkligheten och ger dess existens en mening, samt genom upplevd erfarenhet, även den som betecknas såsom mystisk, eftersom, som han försöker bevisa i sin bok, även en ateist kan vara mystiker. I den andra delen av boken anför den franske filosofen sex argument, som övertygar honom att inte tro på Guds existens. Innan jag övergår till en kritisk analys av hans slutledningar vill jag nämna några ord om filosofens "ateistiska väg".

Från katolik till ateist

Hans val av inställning till ateismen framkom till en början inte av intellektuella funderingar utan genom att han saknade erfarenhet av Gud under en viss etapp i livet. Det var i början av 1970-talet, då han var arton år. André Comte-Sponville föddes 1952 i en katolsk, om ock inte praktiserande, familj. Han kom närmare tron då han var femton-sexton år. Han engagerade sig då i själavård för ungdomar vid det gymnasium som han gick i. Han åkte på andaktsövningar, bad. I en av sina intervjuer nämner han, att hans dåvarande själasörjare spelade en stor roll. Så kom maj 1968, han var sexton år. Han var fascinerad av marxistiska idéer. "Till en början slutade Gud att intressera mig, sedan slutade jag att tro" – på detta sätt beskriver han i en av intervjuerna sin övergång till ateism¹. Och något vidare:

Min ateism tycks i dag vara mera fri än vad både min tro vid sexton års ålder och min ateism vid arton års ålder var. Icke desto mindre är den mycket mera ett resultat av historien än av ett fritt val.²

Valet av ateism är framförallt en följd av avsaknad av erfarenhet av Gud och en förlust av tron på honom, som, enligt vad som sägs i den Heliga

¹ *Un entretien avec André Comte-Sponville „Athée, mais pas châtré de l'âme”, i Le Monde des Religions 2006, nr XI-XII, sid. 36.*

² *Ibid.* Om sin intellektuella väg till ateismen berättar Comte-Sponville också i boken *Une éducation philosophique*, PUF, Paris 1989, sid. 11-47.

Skrift, människan bär i lerkärl. Comte-Sponville argumenterar, att en ateist också är en andlig människa och därför har rätt till andlighet³. Hans andlighet är emellertid inte en relation till det absoluta, som är transcendent i förhållande till världen, utan det är en andlighet innesluten i immanens, ty det absoluta finns i immanens. Även om en ateist kan vara en människa som är knuten till vissa värden, som formats av den judiska och kristna traditionen, så blir han inte någon religiös människa, eftersom ett på tro grundat förhållande till Gud utgör det väsentliga i religionen. Hans andlighet är således en andlighet utan religion och utan Gud. Den franske filosofens bok är ett exempel på just en sådan andlighet. Filosofens reflexioner övertygar framför allt i en fråga, nämligen att andlighet växer upp ur och bygger på erfarenhet av det absoluta. Sådant absolut, sådan andlighet, ty – som Comte-Sponville riktigt skriver – ateismen är också en tro, och för att närmare uttrycka det, en tro på att Gud inte finns.

Ateism som tro

Att kristendomen förkastats såsom religion har hos Comte-Sponville att göra med en förlust av tron på Gud. Att han betecknar sig själv som ate-

³ Ordet ”ande” innebär i detta sammanhang för filosofen inte den Helige Ande, som religionerna talar om, utan den mänskliga anden. På frågan om vad den mänskliga anden är, utgår den franske filosofen från Descartes definition, som han i någon mån kompletterar. Han skriver, att det är en ”sak”, som ”tänker, tvivlar, fattar, bekräftar, motsäger, vill, inte vill, föreställer sig och känner. (...) älskar, älskar inte, kontemplerar, drar sig till minnes, hånar eller skämtar... Det är oväsentligt att denna ”sak” är hjärnan, som jag tror det, eller en immateriell substans, som Descartes trodde. (...) Vad är då anden? Det är tankens kraft, såttillvida som den tränger fram till sanningen, till det som är universellt, eller till ett skratt. (...) Anden är inte någon substans. Det är en funktion. Det är en kraft, det är en akt (en akt att tänka, att vilja, att föreställa sig, att skämta...), och åtminstone denna akt är inte något som ifrågasätts, eftersom allt ifrågasättande förutsätter den” (L’esprit de l’athéisme, sid. 146).

ist innebär däremot, att – i motsats till agnostikerna, som inte tror på någonting, vare sig att Gud existerar eller att han inte existerar – han såsom ateist tror att Gud inte existerar. Han skriver: ”Jag påstår inte, att jag vet, att Gud inte existerar; jag tror att han inte existerar” (s. 81). Som framgår av denna mening är ateism inte ett vetande utan ett speciellt slags tro. Ingen vetenskap är i stånd att bevisa Guds existens eller icke-existens. ”Många av de största intellektualisterna är ateister, även i Amerika, och många är troende, även i Europa. Det bekräftar, att, i dag liksom i går, inget vetande är i stånd att avgöra detta” (s. 84). Något sådant som ”vetenskaplig ateism” är för ateisten Comte-Sponville en absolut ideologi och dumhet. Då han behandlar Guds icke-existens säger han: ”Jag har inga bevis. Ingen har sådana. Men jag har ett visst antal grunder eller argument, som tycks mig vara starkare än de som går i motsatt bemärkelse” (s. 81). Konstaterandet ”Gud existerar ej” är en akt av en människas tro som bygger på vissa grunder eller argument, men framförallt en akt av tro som bygger på viss erfarenhet.

Det största argumentet för eller emot en tro på Gud är det argument som kommer från erfarenhet, och den franske filosofens bok bekräftar detta helt och hållet. Däremot har uppenbarelsen, som den kristna teologin talar om, enligt Comte-Sponvilles uppfattning ”värde endast för den som tror, och den kan inte – utan att komma in i ett cirkelslut – vara en grund för tro, som bekräftar denna uppenbarelse” (s. 84). Ur den kristna teologins synvinkel är tron ett svar på Guds tidigare uppenbarelse. Detta innebär dock inte, att den franske filosofen tar miste, eftersom det ur ett fenomenologiskt perspektiv är så som han säger: att människan i en akt av tro bekräftar och tar emot uppenbarelsen, för att därefter erkänna, att det just är uppenbarelsen som är grund för hennes tro. Dessutom: för att tala om uppenbarelsen måste man först godtaga Guds existens, och det är just detta som Comte-Sponville ifrågasätter.

Innan jag går över till att behandla enskilda argument mot Guds existens, är det värt att börja med att citera hans definition av Gud.

Jag förstår med ’Gud’ en evig existens, andlig och transcendent (samtidigt en yttre gentemot naturen

och en som höjer sig över den), som medvetet och frivilligt skulle ha skapat världssalltet. Man förutsätter, att Han är fulländad och lycklig, allvetande och allsmäktig. Det är den Högsta Existensen, Skaparen och icke skapad (är orsaken till sig själv), oändligt god och rättvis, av vilken allt är beroende och vilken ej är beroende av någon. Han är ett absolut i verkan och i person” (s. 80).

Det är den uppfattning om Gud som vuxit fram på en grund av judisk och kristen tradition och som fungerar i mentaliteten hos människor i Väst, även om den inte ger uttryck för det väsentliga i den kristna uppfattningen av Gud som Kärlekens Gud (jämför Johannes’ första brev 4 kap., 8.16).

Argumenten eller grunderna mot en tro på Guds existens och för en tro på hans icke-existens delar författaren upp i två grupper. De första tre har negativ karaktär. Det handlar om argument som anförts under sekler såsom talande för Guds existens. De andra – också tre – har positiv karaktär. Det handlar om grunder som på ett positivt sätt gör Comte-Sponville benägen att inte tro på Guds existens. Han börjar med att ifrågasätta de traditionella ”argumenten” för Guds existens.

Negativa grunder mot tro på Gud

Det första på listan är det ontologiska argumentet för Guds existens. Ett sådant argument, det mest berömda, finns i S:t Anselms verk *Proslogion*. I annan form förekommer det också hos Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel och andra. På just sådant sätt sammanfattar Comte-Sponville sin argumentation:

Det börjar på klassiskt vis med en definition av Gud som ett högsta väsen⁴ såsom ett suveränt fullkomligt väsen (Descartes, Leibniz), eller absolut oändligt (Spinoza, Hegel). [...] Om Gud inte existerade, skulle han i själva verket varken vara den högste eller verkligt oändlig, och något skulle saknas i hans fullkomlighet – vilket står i strid med definitionen av Gud. Således existerar Gud liksom av definitionen i sig [...]: att tänka sig Gud (såsom den högste, den fullkomlige, den oändli-

ge...) innebär att tänka sig honom såsom existerande. Men ateisterna? De tänker fel eller vet inte vad de tänker. Att tänka sig ’Gud utan existens’ förklarar Descartes lära, det är att motsäga sig själv: det är som att tänka sig ’vara suveränt fullkomlig utan suverän fullkomlighet’. Av detta framgår, att ’existensen är oskiljbar från Gud, vilket innebär, att Gud verkligen existerar’. Gudsbegreppet, som Hegel senare skriver, ’förutsätter i sig existens: Gud är den enda existens som av sin egen natur finns till” (sid. 90-91).

”Ett oerhört, fascinerande och förbryllande argument” (sid. 91) – konstaterar Comte-Sponville, även om det absolut inte övertygar honom. Han anser, att detta argument endast övertygar de redan övertygade. I denna bedömning tar författaren inte helt fel. Även om, i fallet med S:t Anselm, hans argument har uttänkts – inte för att övertyga ateister, ty sådana fanns inte på den tiden, utan för att för dem som trodde på Gud (särskilt hans ordensbröder) framlägga ett argument för att deras tro inte är irrationell. Det är en ”grund för”, inte ett ”bevis på”. Teologen går med på den franske filosofens sammanfattning, då han skriver, att Guds existens är ett föremål för tro, inte för vetande, och därför kan man inte på vetenskapligt sätt bevisa Guds existens, man kan endast framlägga grunder för hans existens eller icke-existens. Dessa grunder hjälper några att ta ett steg mot tron, medan de för andra förblir otillräckliga. För Comte-Sponville är alla traditionella argument (”bevis”) för Guds existens icke övertygande.

På samma sätt som det s.k. ontologiska argumentet övertygas han inte heller av det s.k. kosmologiska argumentet för Guds existens, även om – som han påpekar – av de tre klassiska argumenten för Guds existens detta förefaller vara det mest solida. Ty till skillnad från det ”ontologiska argumentet”, som var ett argument *a priori*, är det ”kosmologiska argumentet” ett argument *a posteriori*, d.v.s. framgår av erfarenheten att världen existerar, vilket fordrar motivering. På detta sätt sammanfattar den franske filosofen det väsentliga däri:

Världens existens, liksom all annan existens, måste kunna förklaras (på den grund som Leibniz kallar principen om tillräcklig grund: ingenting existerar eller är icke verkligt utan orsak eller utan grund). Världen är nämligen inte i stånd att förkla-

⁴ S:t Anselm formulerar det på följande sätt: ”ett sådant väsen, att någonting högre inte kan tänkas”.

ra sig själv: den är inte nödvändig utan slumpmässig (skulle kunna icke existera). Det är alltså nödvändigt att det existerar någon orsak eller 'tillräcklig grund', annan än den själv. Men vilken? Om denna orsak vore någon annan slumpmässig verklighet, skulle man behöva förklara den genom en annan, som i sin tur skulle kräva förklaring genom något tredje, och så i all oändlighet, vilket skulle kvarlämna en hel serie slumpmässiga verkligheter – och således världens existens såsom oförklarlig. För att tillgodose principen om tillräcklig grund, måste man stanna upp någonstans, som Aristoteles sade. [...] Kort sagt kan man inte förklara alla slumpmässiga verkligheter (världen) på annat sätt än genom en absolut nödvändig existens, som förblir utanför denna helhet: det är 'den slutliga grunden', som kallas Gud" (sid. 93).

Comte-Sponville erkänner, att förnuftet ställs på kanten till en avgrund av slumpmässighet, om man avstår från att förklara världens existens. Förnuftet önskar förstå och förklara allt, och därför söker det en grund på vilken världens existens bygger. Men enligt hans uppfattning bevisar detta inte alls, att någon sådan grund existerar. Det väsentliga i det kosmologiska argumentet är principen om tillräcklig grund, enligt vilken allt som existerar har sin grund. Varför existerar världen? Ty Gud existerar ju, han som har skapat denna värld. Emellertid övertygar detta inte Comte-Sponville. Han frågar:

Men vad bevisar för oss, att det finns ordning och att förnuftet har rätt? Varför inte erkänna, att något existerar som är helt oförklarligt? Varför skulle det slumpmässiga inte få sista ordet eller den sista tystnaden? Skulle detta vara absurt? [...] För resten, om man erkände att Leibniz och förnuftsprincipen hade rätt, skulle detta endast bevisa en nödvändig existens. Vad bevisar däremot, att denna existens är Gud, det vill säga Ande, Subjekt, Person (eller de tre)? (sid. 94-95).

Teologen skulle kunna hålla med Comte-Sponville om att "det kosmologiska argumentet" ej bevisar existensen av Gud såsom Person, och definitivt inte såsom tre Gudomliga Personer. Men är det inte ett argument, en grund som bör föra fram en människa som värderar förnuft – inte tvinga, men föra fram – till ett beslut om tron att Gud existerar? Den franske filosofens förhållande till det "kosmologiska argumentet"

kan man sammanfatta på följande sätt: Givetvis är det ett argument, som i sig har mycken riktighet. Det är logiskt och bygger på erfarenhet av världen *a posteriori*. Förnuftet skulle kunna godta det. Förnuftet rentav gör människan benägen att godta det. Men jag anser, att förnuftet i detta fall inte har rätt. Det har det inte, för jag tror, att Gud inte existerar. Men eftersom han inte existerar, kan detta argument inte vara rationellt och övertygande.

På liknande sätt skulle man kunna sammanfatta Comte-Sponvilles inställning till nästa traditionella argument för Guds existens, d.v.s. det teleologiska argumentet för Guds existens. Det är ett argument som bygger på idén om ordning och ändamålsenlighet i världen (från grekiskans *telos*, "ändamål"). Den franske filosofen sammanfattar det sålunda:

Man utgår från att observera världen: i den värld som karakteriseras av en oändlig komplexitet lägger man märke till ordning; därav slutsatsen att det existerar en intelligens som ordnar allt. I dag kallas detta teorin om "intelligent design". Världen skulle vara alltför ordnad, alltför komplicerad, för vacker och för harmonisk för att vara resultatet av en slump; ett sådant resultat skulle för en början av detsamma förutsätta en skapare och ordnande intelligens, som endast Gud kan vara (sid. 99).

Naturligtvis, som vår författare skriver, kan ordningen i världen för vissa vara ett argument för Guds existens, men det är inte något bevis. Enligt hans uppfattning kan man godta, att det just är slumpen som skapar ordning i världen. Slumpen, som är en följd av lagen om evolution och naturligt urval, och det är just den som medfört att människan visat sig i världsalltet. Med andra ord behöver man inte förklara ordningen i världen och att människan där kommit fram genom att hänvisa till Gud. Det räcker att åberopa själva naturen. "Detta bevisar inte, att Gud inte existerar, men det rycker undan ett argument för troende" (sid. 101). Det är svårt att hålla med om detta uttalande. Att åberopa evolutionens och naturens lag fräntar inte de troende det teleologiska argumentet. Man kan hålla med om att det inte är ett argument för en ateist, som Comte-Sponville är, men av detsamma framgår inte, att detta argument inte kan leda många människor

till en akt av tro. Tvärtom, en tro på Guds existens är inte bara tänkbar, utan den är mer rationell än tron på hans icke existens, under förutsättning att förnuftet a priori inte reducerar hela verkligheten endast till den materiella världen utan även är öppet för den transcendenta verkligheten.

Sina betraktelser om de tre traditionella argumenten för Guds existens avslutar Comte-Sponville med att konstatera, att avsaknaden av entydiga argument som ej kan ifrågasättas är en grund för att inte tro på Gud. En grund för honom, jovisst, men inte för hundratals miljoner troende, som icke mindre än han är människor med förnuft men som – i motsats till honom – ej utfört denna a priori-reduktion av verkligheten till den materiella världen. Man kan hålla med den franske filosofens uppfattning att det inte finns några vetenskapliga bevis för Guds existens, som inte skulle lämna plats för en akt att tro eller icke tro. Det finns dock vissa rationella argument, som kan föra fram många till en akt av tro på Guds existens. Dessa tre argument skulle också kunna spela en sådan roll.

Om de vore argument i vetenskapliga argumentens strikta bemärkelse, skulle det inte finnas plats för en akt av tro. Då skulle man inte längre tro på Gud, liksom man sedan Kopernikus' dagar inte tror att solen kretsar kring jorden. Om Guds existens skulle man helt enkelt veta liksom vi sedan Kopernikus' dagar vet att alla planeter i solsystemet kretsar kring solen. Tron är däremot något mer än vetande. Den är en akt av lydnad genom vilken människan av fri vilja helt anförtror sig åt Gud och visar förnuftets och viljans fullständiga underkastelse gentemot den uppenbarande Guden och frivilligt erkänner den uppenbarelse som är given genom honom. Detta vill Comte-Sponville inte godta. Han vill inte erkänna, att Gud inte uppenbarar sig i "storm" eller i "jordbävning" eller i "eld", ej heller i något annat ingrepp som får människan att kasta sig på knä, utan han kommer – liksom han kom till Elias – i "suset av en svag vind" (jfr Konungaboken 19, 11-13). Guds röst låter sig höras i en fullständig tystnad fylld av hans närvaro.

Ett annat negativt argument för att Gud icke existerar är att mänskliga erfarenheter av Gud är otillräckliga. "En av de huvudsakliga grunderna för att inte tro på Gud är att jag inte har någon

erfarenhet av Gud" (sid. 106). Denna mening är ganska typisk för Comte-Sponville, som extrapolerar sina erfarenheter till rangen av påståenden av allmän karaktär. Är den franske filosofens personliga icke erfarenhet av Gud, ett tillräckligt skäl för att ingen skall tro på Gud? Borde han då inte snarare skriva: "För mig är en av de huvudsakliga grunderna för att inte tro på Gud det att jag inte har någon erfarenhet av Gud?"

I denna del framlägger också Comte-Sponville sin tolkning av Jesu ord på korset: "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" Han talar om Jesus som om vår medlidande broder och frågar: "Var var då Gud? Varför döljer han sig i så hög grad? Eftersom han är allsmäktig – varför vägrar han att ingripa?" Han frågar: "Vad säger de kristna om det?" Av det kristna svaret minns filosofen tyvärr inte trosövertygelsen om att Gud Fader var med honom på korset och att han med den Helige Andes kraft förde Jesus genom död till liv, och då till evigt liv. På samma sätt som fariséerna och de skriftlärd i Skriften skulle Comte-Sponville vilja, att Jesus steg ned från korset (jämför Matteusevangeliet kap. 27: 39-44). Han skulle vilja, att Gud – eftersom han är allsmäktig – ingrep på ett mänskligt sätt både på Jesu kors och i våra mänskliga situationer. Och eftersom Gud inte verkar så, därför existerar han inte. Svaret som kristna ger då de säger att Gud i sådana situationer förblir en fördold Gud, *Deus absconditus*, för att genom ett övernaturligt väsens inverkan inte tvinga oss till att godta hans existens, anser han vara föga övertygande. Kant sade, att om Gud vore "inför våra ögon", så som vi föreställer oss det, eller om vi på ett sätt som fångade vårt förnuft bevisade hans existens, då skulle det inte finnas plats för tro, utan endast för att egenlyttigt underkasta sig honom. Comte-Sponville förkastar sådant tänkande. Eftersom man inte entydigt kan bevisa Guds existens på ett sådant sätt att alla erkänner det, utan man däremot måste tro på det, anser han därför att Gud inte existerar. Ty om han existerade på ett entydigt sätt, skulle vi gripbart erfa och lära känna honom – men så är det ju inte. Det kristna talet om en fördold Gud, *Deus absconditus*, förkastar den franske filosofen helt enkelt. Hans första argument uttrycks i en ganska ironisk form:

Om Gud dolde sig för att låta oss vara fria, om okunnighet – för att uttrycka det annorlunda – vore ett villkor för vår frihet, skulle vi vara friare än Gud själv, eftersom han, stackaren, ej har något val att tro eller icke tro på sin existens. [...] Vi skulle vara friare på jorden än de välsignade i paradiset, än de som skådar Gud 'ansikte mot ansikte', som vi läser i Första Korintierbrevet, eller äger det som våra teologer så underbart kallar 'en visio beatifica'" (sid. 108-109).

Att godta denna idé förefaller vara "omöjligt ur teologisk synvinkel och svårt att tänka sig ur filosofisk synvinkel" (sid. 109). För en teolog är denna idé – så som den framställs av den franske filosofen – icke godtagbar varken ur teologisk eller filosofisk synvinkel. Dock, i motsats till Comte-Sponville, som förkastar idén om gudomlig uppenbarelse, bygger den kristna teologin på Guds självmeddelande i Jesus Kristus. Denna uppenbarelse talar inte endast om *Deus absconditus*, såsom helt frånvarande i världen, omöjligt att erfara och att lära känna, så som den franske filosofen uppfattar det, utan framförallt om Gud som själv kommer till oss och uppenbarar sig själv, såsom *Deus revelatus*. "Många gånger och på olika sätt talade Gud förr till fäderna genom profeterna, och under dessa sista dagar har Han talat till oss genom sin Son" (Brevet till Hebréerna 1, 1-2). Även om *Deus revelatus* fortfarande förblir *Deus absconditus*, är det inte så, att man ingenting kan säga om Gud, ej heller erfara hans närvaro och hur han verkar i världen. Detta motsägs av apostlarnas (jfr Johannes' första brev 1: 1-3) och hela de kristnas skarars erfarenhet. Ens icke erfarenhet av Gud måste inte automatiskt leda till tanken om Guds icke erfarenhet i andras liv.

Nästa grund mot tron på existensen av en närvarande Gud, som verkar, om ock samtidigt dold, är konstaterandet att "det finns mindre frihet i okunnighet än i vetande" (sid. 109). Problemet ligger i att Comte-Sponville identifierar den kristna tron på en fördold Gud – ty han är inte närvarande och verkar i världen så som han skulle vilja – med ren okunnighet. Inte heller detta kan teologen godta. För det första, eftersom *Deus absconditus* i den kristna teologin samtidigt är *Deus revelatus*, d.v.s. en Gud som själv kommer till människan och själv uppenbarar sig. För det andra: tro är inte okunnighet. Författaren

erkänner ju själv, att ateism också bygger på tro. Desto mera, kan man säga, som hela vårt liv bygger på tillit (*fiducia*), som är en allmänmänsklig verklighet. Vi litar på andra: så t.ex. bygger hela institutionen med äktenskap på tillit och förtroende. Vi tror på värden. Överallt där man börjar tala om meningen i människans liv kommer man in i trons sfär. Därför är en akt av tro en grundläggande akt av mänsklig beskaffenhet. Ett av dess uttryck är den religiösa tron på att Gud existerar. Således är det mycket svårt att instämma i den franske filosofens ord, då han konstaterar, att den religiösa tron på att Gud existerar såsom *Deus absconditus* (varvid man förbigår att han samtidigt är *Deus revelatus*) är okunnighet, som begränsar människans frihet; ateismen däremot, som är en tro på att Gud inte existerar, skulle vara ett vetande som ger människan en plats i sanning, således i frihet. Det skulle vara så, om Gud vore helt fördold och man inte kunde säga något om honom. Men så är det inte i den kristna religionen. Så kan det förefalla för den franske filosofen, ty det är vad han erfär. Men sådan är inte Gud i biblisk uppenbarelse och den tro på honom och den kristna andlighet som växt fram.

Den tredje grunden på vilken Comte-Sponville förkastar idén om en fördold Gud är att en sådan idé är oförenlig med idén om Gud Fader. Den franske filosofen argumenterar:

Vad skulle ni tycka om en fader som gömde sig för sina barn. 'Jag har inte gjort någonting för att visa dem min existens – skulle han förklara; de har aldrig sett mig, aldrig mött mig: jag har låtit dem tro, att de var faderlösa eller hade en okänd fader, för att de skulle bibehålla friheten att tro eller inte tro på mig...' Ni skulle tänka, att denne fader är sjuk, dum, att han är ett odjur. Och ni skulle ha rätt. Vad för en fader skulle det behöva vara för att dölja sin existens i Auschwitz, i Gulag, i Rwanda, då det är hans barn som förs bort, förnedras, är uthungrade, dödas och torteras? Idén om Gud som döljer sig kan inte förenas med idén om Gud Fader (sid. 110-111).

Givetvis kan idén om Gud som döljer sig så, att man inte kan lära känna eller erfara honom, inte förenas med idén om Gud Fader. Men framställer den kristna tron idén om en fördold Gud på detta sätt? På detta sätt uppfattas den bara av

Comte-Sponville. I sin argumentation åberopar han än en gång sin personliga erfarenhet. Han skriver, att han bad mycket då han var i gymnasiet, men Gud talade aldrig till honom, han erfor aldrig hans närvaro och hur han verkade.

Svagheten i erfarenhet av Gud var anledningen till att Comte-Sponville övergav tron. Det är ett av de grundläggande skälen till att människor överhuvudtaget överger tron på Gud. Man kan godta uppfattningen att avsaknad av denna erfarenhet definitivt kan leda till slutsatsen att Gud inte existerar. Det är dock ett argument som är det mest subjektiva av alla, och som man kan sätta emot vittnesbördet från personer som har helt motsatt erfarenhet.

Positiva grunder mot tron på Gud

I sin bok anger den franske filosofen sex argument för tron på att Gud icke existerar. Det starkaste, men samtidigt det mest subjektiva, är just detta som gäller erfarenhet. Alla de övriga är endast ett försök att rationellt motivera den egna tron. Otro liksom tro söker, enligt filosofen, förståelse, motivering och berättigande. Jag vågar påstå, att, om Comte-Sponville hade annan erfarenhet, om han hade erfarit hur Gud verkar, han med lätthet skulle omforma de flesta av dessa argument till sådana som talar för Guds existens. Hans personliga erfarenhet av Gud har varit och förblir en negativ erfarenhet. Sitt nästa argument, det tredje i ordningen, för tron på att Gud icke existerar kallar Comte-Sponville en oförståelig förklaring. Det handlar om att tron på Gud är en förklaring till något som man inte förstår – världen, livet, medvetandet – genom något annat, som man ännu mindre förstår: Gud. Han anser, att religioner verkligen inte förklarar något, ty att förklara meningen med världen och människans liv genom att åberopa Gud, som man inte förstår, är ingen förklaring. Utöver detta föredrar den franske filosofen att godta att verkligheten är oförklarlig och icke förnimbar.

Varför finns det över huvud taget någonting alls, snarare än ingenting? Det vet vi inte. Vi kommer aldrig att få veta det. [...] Mot världssalltets tystnad verkar tystnad för mig, skriver filosofen, vara något mera riktigt, mera troget det självklara och hemligheten... (sid. 114-115).

Comte-Sponville godtar något sådant som verklighetens mysterium, men godtar inte dess religiösa förklaringar. Han förkastar rentav förklaringen till deism. Ty skillnaden mellan honom och deister är sådan, att de sistnämnda stöder sig på förnuftet och godtar att Gud existerar såsom "världsalltets urmakare", under det att han – även på förnuftsbasis – förnekar denna existens. Gemensamt för dem är däremot att de tillsammans förkastar idén om Guds uppenbarelse. Varken själva förnuftet eller en existentiell erfarenhet leder Comte-Sponville till att tro på Guds existens och att godta idén om uppenbarelse. Gud existerar ej, och således kan han inte uppenbara sig. Religioner, som svarar på människans existentiella frågor om meningen med att världen och det mänskliga livet existerar, förklarar ingenting när allt kommer omkring, ty de åberopar uppenbarelsen. Deras förklaring är således oförståelig, ty de förklarar något som man inte förstår, genom något som i själva verket inte existerar.

För Comte-Sponville existerar inte Gud, icke blott därför att man inte kan bevisa hans existens på ett sätt som ingen ifrågasätter (tre negativa argument), utan även därför att det föreligger tillräckliga positiva grunder som visar att han inte existerar (tre positiva argument). Det första av dem är närvaron av ondska. Det är ett starkt, övertygande argument för att vara ateist. Sin motivering börjar den franske filosofen med att ta ställning till Epikuros' fyra hypoteser:

Antingen vill Gud eliminera ondskan, men kan inte; eller så kan han men vill inte; eller så vill han inte och kan inte; eller så vill han och kan. Om han vill detta men inte kan, är han inte allsmäktig, vilket inte anstår Gud; om han kan men inte vill, är han elak, vilket är främmande för Gud. Om han inte kan och inte vill, är han samtidigt rådlös och elak, och är inte Gud. Om han vill och kan, vilket endast tillkommer Gud själv, varifrån kommer det onda och varför förintar Gud det inte? (sid. 122).

Enligt Comte-Sponville motsvarar endast den fjärde hypotesen den riktiga idén om Gud. Men det är just den som blir helt ifrågasatt av ondskans verklighet. Man måste alltså dra slutsatsen att Gud inte existerar och att det inte är han som har skapat världen, vidmakthåller och

styr den. Ty tron på en allsmäktig och god Gud och ondskans existens i världen kan inte förenas. Den franske filosofen övertygas inte av några bevis som i det förgångna framlagts av filosofer och teologer, t.ex. av Leibniz, som i sin *Essai de Théodicée* argumenterade: ”Om Gud existerar, varifrån kommer ondskan?” Han skulle kunna låta sig bli förvissad genom argumentationen av Simone Weil, som invänder, att ondskans existens i världen är en konsekvens av själva skapelsen. Hur skulle det inte finnas ondska i världen, eftersom världen inte är Gud? Vår författare håller med: ”Det kan förklara att det finns ondska i världen. Men måste det finnas så mycket av den?” (sid. 124). Detta argument mot Gud är inte så mycket själva existensen av ondska som den enorma mängden av den.

Comte-Sponville är också negativt inställd till förslaget av den judiske filosofen Hans Jonas, som framläggs i en bok med titeln *Idén om Gud efter Auschwitz*⁵. Jonas ställer i denna en fråga om hur man skall tänka om Gud efter Förintelsen och Auschwitz. Han konstaterar, att eftersom det inte går att förena att man tillsammans bibehåller Guds tre traditionella attribut, som är: hans absoluta makt, absoluta godhet och absoluta fattbarhet – måste man därför, för att bibehålla de två sistnämnda, som är grundläggande för den judiska uppfattningen om Gud, avstå från det första. Gud är inte en allsmäktig Gud. Den judiske filosofen argumenterar först på logiknivå, och sedan hänvisar han till traditionen i judisk teologi. I samma riktning går även några kristna teologer, hos vilka en mer övernaturlig allsmäktig gud hos hedningar ställs mot allmakten hos de kristnas Gud, som fullast uppenbarade sig i svagheten i Kristi kors. Det är den kraft som är i stånd att föra ut livet ur döden. Enligt den kristna teologin är

Gud ... inte allsmäktig i den bemärkelsen att han kan göra vad som helst. Men Gud är mäktig i allt, i den bemärkelsen att mänsklig synd och skuld inte kan förhindra att Gud leder sin skapelse till fullbordan i gemenskap med honom. Den korsfästade Kristus som den kristna tron bekänner som den Uppståndne är därmed den giltiga bilden för Guds allmakt: Gud förhindrar inte det onda som sker ef-

tersom han inte ingriper i människornas och skapelsens autonomi. Men Gud är allsmäktig då han avslöjar sin makt i och med att döden inte kan förhindra livets slutgiltiga seger.⁶

Denna allmakt hos Gud är alltså inte den allmakt som förutbestämmer allt och beslutar om allt – allmakten hos en helt fördold Gud, som är härskare över världen och dominerar där. Tyvärr är det just en sådan bild som den franske filosofen har, och därför förkastar han den kristna uppfattningen om Guds allmakt, som bygger på uppenbarelsen av Kristi kors. Han skriver:

Det är svårare för mig att fatta denne svage Gud, som de talar till oss om – en Gud som skulle ha tillräcklig makt att skapa världsalltet och människan, eventuellt att vara vår uppståndelse från de döda, men som inte skulle ha tillräcklig kraft att rädda ett barn eller sitt folk” (sid. 128-129).

Man skulle kunna sammanfatta Comte-Sponvilles tankegångar i fråga om ondskan på följande sätt. Han resonerar: ’ondskan existerar, och däri ser jag ett argument för att kärlekens Gud inte existerar, en Gud som skulle tillåta att brott begås, jordbävningar, krig, katastrofer, sjukdomar’. Teologen skulle då fråga filosofen: om man godtar hypotesen om att Gud inte existerar, varför förebrår man honom då den existerande ondskan?

Nästa positiva argument för att inte tro på Guds existens är människans medelmåttighet. ”För mycken medelmåttighet. För mycken obetydlighet” (sid. 129). Comte-Sponville har mycket låg föreställning om människan. Han skriver:

Idén att Gud kunde gå med på att skapa en sådan medelmåttig som människan är, förefaller mig vara mycket lite sannolik. ’Gud skapade människan till sin avbild’ läser vi i Första Moseboken. Detta skulle få oss att tvivla på själva källan. Att människan kommer från en apa förefaller mig vara mer godtagbart, mer suggestivt och mer sannolikt (sid. 130).

Människan, såsom *homo sapiens*, är den mest fulländade av alla djur. Hon har förmåga att äls-

⁵ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt 1987.

⁶ Martinsson et al (red), *Systematisk teologi. En introduktion*, Stockholm 2007, sid.114.

ka, att göra uppror och att skapa. Hon har uppfunnit vetenskap, konst, moral och rätt. Hon har uppfunnit religionen och ateismen. Hon är i stånd att göra väldigt mycket. Men det innebär ändå inte, att Gud behövs för att motivera det. Att hon däremot är medelmåttig och en klåpare är en god grund för att förkasta idén om Gud såsom den som har skapat människan till sin avbild. Den ateistiska människoupfattningen är för den franske filosofen ett mer sannolikt alternativ. ”Vi är jordens söner ... och det känner man” (sid. 133) – konstaterar han.

Givetvis talar religionerna, särskilt de monoteistiska, om att människan har skapats av Gud och om att hon kallats till gemenskap med honom. Man glömmet emellertid, att människan i sin frihet ofta väljer den motsatta vägen – en väg av medelmåttighet, med klåpare, en syndens väg. Sanningen om människans syndighet utgör ett väsentligt element i den bibliska uppenbarelsen. I kristendomen talas det om arvsynd. Men det överstryker inte sanningen att människan har skapats av Gud och för Gud. Hon har mer skapats ”i Kristus”, ”av honom” och ”för honom” (jfr Kolosserbrevet 1:16). Såväl hennes ursprung som ändamålet med hennes liv finns hos Gud.

Comte-Sponville förkastar, i realismens namn, både det ena och det andra. Men som jag tidigare har påpekat är det en förnufts realism som godtyckligt reducerar verkligheten till den materiella världen. Comte-Sponville förkastar icke blott att människan skapades av Gud utan även – konsekvent – att hennes slutgiltiga kallelse är från Gud. Detta är hans sista, tredje positiva argument mot att tro på Gud. ”Längtan efter Gud är en illusion!”, påstår han. Han erkänner, att det i människan finns en längtan efter Gud och ett evigt liv. Särskilt den kristna uppfattningen om Gud såsom kärlekens Gud är något vackert, något som attraherar. Vem skulle inte vilja bli älskad – osjälviskt och evigt älskad? Även idén om evigt liv attraherar. Särskilt då någon som står oss nära avlider. Comte-Sponville menar dock, att detta ändå inte är någon anledning till att tro på honom.

Varför skulle jag föredra, att Gud existerar? Därför att det står i överensstämmelse med min starkaste önskan? Om jag vore böjd att tro, skulle just detta räcka för att övertyga mig, att Gud inte finns: en tro som i så hög grad motsvarar våra

önsknings, måste man frukta, att den blivit uttänkt för att tillfredsställa dessa önsknings” (sid. 135).

Denna motivering visar i vilken hög grad den franske filosofen i sina beslut utslutande stöder sig på förnuftet, som a priori reducerar verkligheten till den materiella världen. Det är en förnufts uppfattning som Benediktus XVI i sin berömda föreläsning i Regensburg betecknade som reduktionistisk. Han sade då:

I bakgrunden är det en modern självbegränsning av förnuftet, som på klassiskt sätt uttrycks i Kants ’kritiker’ och senare radikaliserats av tanken i naturvetenskaperna. Denna moderna förnufts uppfattning stöder sig, kort sagt, på en syntes av platonism (Descartes doktrin) och empirism, som det tekniska framåtskridandet har bekräftat.⁷

André Comte-Sponvilles bok liksom Richard Dawkins’ bok *Illusionen om Gud* är ett förträffligt exempel på en sådan förnufts uppfattning. Det tycks som om längtan som öppnar människan för en transcendent verklighet, för dem ej kommer i fråga då man fattar beslut som gäller livets mening. Skall just det innebära att vara realist? Är inte det snarare en misstankens filosofi, som man inte kan bygga mycket på? En teolog kommer att försöka bevisa, att det universella i förnuftet även innebär att det är öppet för Guds verklighet, vilket traditionen i europeisk kultur och djupt religiösa världskulturer visar. Comte-Sponville förkastar bestämt en sådan förnufts uppfattning. Detta kommer till uttryck åtminstone i hans inställning till det s.k. Pascals vad. Pascal ansåg, att det inte finns bevis för Guds existens, och om det fanns något, skulle det inte vara bevis för Jesu Kristi Guds existens. Icke desto mindre, enligt hans uppfattning, om man inte kan bevisa Guds existens så kan man stödja sig på att han existerar. Då människan förklarar, att hon stöder sig på att Gud existerar, har hon ingenting att förlora men allt att vinna, nämligen evigt liv: ”Om ni vinner, vinner ni allt, om ni förlorar, förlorar ni ingenting.” Kan ”Pascals vad” godtas? Inte av vår författare. Han för-

⁷ Benediktus XVI, föreläsning den 12 IX 2006 r. vid Universitetet i Regensburg.

kastar det framförallt ur filosofisk synvinkel. Han argumenterar:

Tänkandet är inte något hasardspel. Samvetet är inte ett kasino. Varför skulle vi låta vårt förnuft underkastas vår nytta? Låta vårt intellekt underkastas risk- och vinstkalkyl? Låta vår filosofi underkastas en dubbel insats? Det vore ovärdigt mot oss, ovärdigt mot förnuftet, ovärdigt mot Pascal [...] Det är inte min nytta som jag först söker, utan sanningen, och ingenting bedyrar för mig att båda sakerna går hand i hand. Det är rentav föga sannolikt, så mycket som min nytta är något personligt, och sanningen är allmän” (sid. 138-139).

Människans längtan efter Gud, efter evigt liv, längtan som finner svar i vad Jesus lär henne, är enligt den franske filosofen ingenting annat än en illusion. Han stöder sig på Freud då han skriver, att ”illusion är en tro som kommer från mänsklig längtan – en tro för längtande eller en längtan för lättrogna” (sid. 139). Däremot säger Comte-Sponvilles realism honom, att man inte skall ta längtan för verklighet. Kort sagt, det vore alltför vackert för att kunna vara verkligt. Därför kan människans längtan efter Gud och livets seger över döden och längtan efter evig lycka inte visa på verklighetens djupaste sanning – som åtminstone Augustinus påpekade – men mänsklig illusion är en skapelse av denna längtan.

Detta är de sex argument som gör Comte-Sponville benägen att tro, att Gud inte existerar. Samtidigt betonar han uppriktigt, att inget av dem är bevis på att Gud inte finns. Och därför är det så ifråga om Gud, att man antingen tror att han finns, eller tror att han inte finns. Både i det ena och det andra fallet har vi att göra med en fri

akt av tro hos människan. Den franske filosofen tror att Gud inte existerar. Det framgår redan av hans biografi, att hans avsaknad av tro på Gud inte emanerar från brist på svar på den ena eller andra frågan, utan från personlig erfarenhet: erfarenhet av Guds frånvaro. Här kan man helt hålla med honom, för så som hans avsaknad av tro är det likadant – men åt motsatt håll – att tro också kommer fram ur personlig erfarenhet: erfarenhet av hur Gud är närvarande och verkar. Övriga argument är endast ett försök – nödvändigt, men otillräckligt – att förstå och i visst mått rationellt motivera denna grundläggande erfarenhet. Därför är de av den franske filosofen manifesterade klassiska kosmologiska och teologiska bevisen på Guds existens för teologen sådana argument som just på nivån för rationell motivering stärker människans erfarenhet av tro på att Gud existerar. Comte-Sponville försöker visa, att dessa bevis inte är bevis utan argument, otillräckliga argument. Liksom då det gäller argumentet ”längtan efter Gud och liv efter döden”. Den franske filosofen förkastar det a priori, ty han anser, att det vore alltför vackert, men man måste ju vara realist. Hans realism går dock ut på att reducera verkligheten till den materiella världen, till det som är immanent. Det finns ingenting utöver detta. Det finns ingen transcendent, Gud finns inte, det finns inget liv efter döden. Det finns ingen andlighet som skulle vara människans relation till en personlig Gud. Allt detta finns inte, ty den grundläggande erfarenhet finns inte som kanske Comte-Sponville i viss utsträckning hade under tiden från sexton till arton års ålder men som han sedan helt förlorade och glömde bort. Därför är den andlighet som han framhäver en andlighet av ren immanens.

Summary

The French philosopher André Comte-Sponville (1952-), like many other contemporary atheists, reduce reality to the material world. In that way his thought represents the modern concept of reason, which is based on the synthesis between cartesianism and empiricism, a synthesis confirmed by technological progress.

This article critically discusses Comte-Sponville's arguments against belief in the existence of God, contained in his book, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (2006). These arguments are divided into two groups of three. The first three arguments are of a negative character and treat of the failure of arguments that have traditionally been offered for the proof of God's existence. The second group is of a positive character and give Comte-Sponville's reasons for not believing in God. The critical analysis argues that the strongest argument, although also the most subjective, is the one Comte-Sponville takes from his own personal experience. The remaining arguments are, it is argued, simply efforts to rationally justify unbelief, since, just as faith in God, a lack of faith seeks its own understanding and justification.

PER ERIK PERSSON SYMPOSIUM

February 11, 2013.

*Center for Theology and Religious Studies
at Lund University, Room 118.*

The symposium is organized by *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (Swedish Theological Quarterly) in cooperation with *Center for Theology and Religious Studies* at Lund University, and sponsored by the *Oscar and Signe Krook Foundation* and the *Royal Society of Letters at Lund University*.

- 9.15 Opening of the Symposium by Dr Anders Jarlert, Professor of Church History and Chair of the Department for Theology and Religious Studies at Lund University.
- 9.30 Presentation of the Symposium by Dr Gösta Hallonsten, Professor of Systematic Theology, Lund University.
- 9.45 PhD, Dr theol h c (Lund) David B Burrell, C.S.C, Theodore M. Hesburgh Professor Emeritus in Theology and Philosophy, University of Notre Dame, South Bend, Indiana: **"Creatio ex nihilo - on the mutual incorporation of theology and philosophy in Thomas Aquinas"** – paper read by Dr Anna Bonta Moreland, Assistant Professor, Villanova University, Villanova, Pennsylvania.
- 10.45 Coffe break
- 11.15 Dr theol Burkhard Neumann, Privatdozent and Director, Johann-Adam Möhler Institute, Paderborn, Germany: **"Facing Unity? A Catholic View on the international Lutheran/Roman–Catholic Dialogue"**
- 12.15 Lunch break
- 13.30 Dr theol Kirsten Busch Nielsen, Professor of Systematic Theology, University of Copenhagen: **"Church, Ministry and Representation"**
- 14.30 Coffe Break
- 15.00 Dr theol Gösta Hallonsten, Professor of Systematic Theology, Lund University: **"Ex oriente lux? – recent developments in Eastern Orthodox Theology"**
- 16.00 Concluding remarks by Dr theol Carl Gustaf Andrén, former University Chancellor, sometime Vice Chancellor of Lund University and Emeritus Professor of Practical Theology
- 17.30 Dinner buffet at Center for Theology and Religious Studies

The symposium is free and open to the public.

*To participate in the dinner buffet, please sign up by sending an e-mail to lovisa.nyman@teol.lu.se and transferring SEK 250 to Svensk Teologisk Kvartalskrift, plusgiro 254 27-6, by **January 31, 2013.***

international transfers to:

swift address: NDEASESS 25427-6, Iban: SE27 9500 0099 6026 0025 4276 Bank: Nordea, SE-10571 Stockholm

Leder ungdomars religiösa engagemang till ökad delaktighet och hälsa?

MAGDALENA NORDIN

Magdalena Nordin är fil dr i religionssociologi verksam vid CTR, Lunds universitet och vid Globala politiska studier, Malmö högskola. Hennes forskningsintressen återfinns främst inom religionens plats och funktion i dagens samhälle kopplat till migration och globalisering, religionens plats inom vård och omsorg samt ungdomar, religion och delaktighet. Bland hennes publikationer återfinns: Religion, vård och omsorg. Mångkulturell vård i praktiken (Gleerups, 2012) tillsammans med Tobias Schölin och "Immigrant language groups in religious organisations" i Nordic Journal of Religion and Society (2007).

Inledning

Ett av de stora problem som dagens svenska samhälle står inför är den ökande andel av unga som inte mår bra. Forskning visar att andelen unga människor med huvudvärk, känslor av ångest, ångslan, oro, nervositet, nedstämdhet och sömnsvårigheter ökar.¹ Vi ser också en trend där unga negativt skattar sin hälsa och funktionella kapacitet² och att alkoholkonsumtionen har ökat.³ Som första målområde i den s.k. nya folkhälsopolitiken ses "delaktighet" som en av de mest grundläggande förutsättningarna för folkhälsa, och målen för den svenska ungdomspolitik är att alla ungdomar ska ha verklig tillgång till välfärd och inflytande. För att kunna uppnå en upplevelse av delaktighet och inflytande, och därmed bättre hälsa, krävs t.ex. trygga uppväxtförhållanden, sociala nätverk, utbildning, samhällsinformation och arenor för dialog.

¹ Socialstyrelsen (2001, 2005, 2009). Folkhälsorapport; Bo Simonsson, *Body and Soul – Studies on Health and Psychosomatic Complaints Among Adolescents in Sweden* (Stockholm: Karolinska institutet, 2008); SOU *Ungdomar, stress och psykisk ohälsa* (Stockholm: SOU, 2006:77); SOU *Välfärdsbokslut för 1990-talet* (Stockholm: SOU, 2001:79).

² SOU *Hälsa på lika villkor - nationella mål för folkhälsan* (Stockholm: SOU, 2000:91).

³ Socialstyrelsen (2001, 2005, 2009). Folkhälsorapport.

En annan viktig förutsättning som avgör ungas psykiska hälsa, och i förlängningen andra hälsoaspekter, är en livssituation som erbjuder tillit och är begriplig, meningsfull och påverkbar och att ungdomarna har tillgång till vuxna.⁴

Ett viktigt område för ungdomars möjlighet till detta är engagemang i religiösa organisationer. Tidigare forskning har bland annat visat att personer som praktiskt tillämpar sin religion tillsammans med andra har bättre hälsa än personer som inte gör det, vilket förklaras på två sätt. Det ena är en social aspekt: människor som träffar och interagerar med andra har bättre hälsa.⁵ Det andra är en meningsskapande aspekt: genom religionen skapas existentiell mening för individen, en mening som när den delas med andra genom religiöst deltagande bekräftas och förstärks.⁶

Genom sitt engagemang inom religiösa samfund får alltså ungdomar en delaktighet som är starkt meningsskapande. Samtidigt kan det vara så att i det utpräglade sekulariserade svenska sam-

⁴ Staffan Berglund (red.), *Delaktighet och hälsa – med ungdomar och beslutsfattare i Simrishamn mot hållbara strategier för ökad egenmakt, livskvalitet och jämlikhet i hälsa* (Malmö högskola, FoU Rapport 2011:1).

⁵ Meredith McGuire, *Religion. The Social Context* (Long Grove: Waveland Press Inc., 2008).

⁶ McGuire.

hället kan delaktighet i ett religiöst samfund skapa en upplevelse av minskad medverkan i det omgivande samhället. Dessa ungdomar befinner sig i ett samhälle som utmärks av en långt gången modernitet som utgörs av en utpräglad individualisering och rationalitet, och där traditionella värden i allt mindre utsträckning utgör grunden för samhället. Att då välja att tillhöra ett religiöst samfund kan ses som en motsättning till detta, men det skulle även kunna vara ett uttryck för en reaktion mot detsamma.

Tidigare svenska studier rörande ungdomars livssituation ur ett delaktighets- och hälsoperspektiv har dock inte tagit upp religionens komplexa roll i dessa processer. Syftet med den studie som artikeln bygger på var att lyfta fram ungdomarnas egna erfarenheter av religiöst engagemang och hur detta kan kopplas till delaktighet och välbefinnande. Fokus för studien var ungdomar som är aktiva inom Svenska kyrkan i Simrishamn.⁷

De tre huvudsakliga frågeställningarna för studien var följande:

- Vad innebär delaktighet för ungdomar inom Svenska kyrkans ungdomsgrupp i Simrishamn och hur är detta kopplat till upplevd hälsa och livskvalitet?
- Varför har man valt att vara delaktig i ungdomsgruppen?
- Finns det något på platsen (Simrishamn) som påverkar deras delaktighet i

⁷ Artikeln redovisar resultatet av en studie som utgör en utvidgning av projektet *Delaktighet och hälsa: med ungdomar och beslutsfattare i Simrishamn mot hållbara strategier för ökad egenmakt, livskvalitet och jämlikhet i hälsa* (Berglund et al 2011). Detta projekt hade sin utgångspunkt i rapporter om bl.a. ökande sexuell och psykosocial ohälsa bland ungdomar (Simonsson 2008; FHI 2005; SOU 2001:65) och arbetade med att klarlägga förhållandet mellan delaktighet och hälsa.

Simrishamn är en kommun där en stor andel av ungdomarna blir konfirmerade, 74 % (en av landets högsta siffror, genomsnittet för hela landet ligger på 30 %). Däremot är det en liten andel av dessa som efter konfirmationen fortsätter att delta i kyrkans verksamheter.

ungdomsgruppen? Denna frågeställning hör samman med platsen för deras engagemang, nämligen en mindre ort i Sverige.

Tidigare forskning om ungdomar, religion och delaktighet

När det gäller ungdomars möjlighet till deltagande och hälsa kopplat till religiöst engagemang finns mycket lite svensk forskning gjord.⁸ Nyligen har dock Svenska kyrkan genomfört ett projekt med detta som en del av sitt syfte. Projektet bygger på en enkät som besvarats av ca 1300 unga svenskar i åldern 16-24 år, och som genomfördes hösten 2008. Resultatet från projektet visar att en liten andel av de unga är religiösa, men för dem som är religiösa kan religionen vara en resurs. Den kan vara en resurs så till vida att det leder vidare till politisk opinion och till engagemang i frivilligorganisationer. Den kan vara en resurs för att den ger en gemenskap, är meningsskapande och identitetsstärkande för dessa personer. Men slutsatserna från studien visar också att religionen kan vara hindrande för ungdomar eftersom det omgivande samhället inte alltid inkluderar deras religiösa sammanhang. Religionen kan därmed försvåra delaktighet utanför den religiösa gemenskapen.⁹

⁸ Maria Klingenberg, "Som man frågar får man svar", 19-42 i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv* (red. M. Lövheim & J. Bromander, 2012; Skellefteå: Artos & Norma förlag, 2012), 35. Bland aktuell internationell forskning finns Hans-Georg Zieberts & William K. Kay (red.) *Youth in Europe II: An international empirical study about the impact of religion on life orientation* (Münster: LIT Verlag, 2006); Leslie J. Francis & Mandy Robbins, *Urban hope and spiritual health: The adolescent voice* (Werrington: Epworth Press, 2005); Christian Smith & Melina Lundquist Denton, *Soul Searching: The religious and spiritual lives of American teenagers* (New York: Oxford UP, 2005).

⁹ Mats Trondman, "Religiositetsparadoxer", 311-339 i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv* (red. M. Lövheim & J. Bromander, 2012; Skellefteå: Artos & Norma förlag, 2012).

En studie som gjorts i Sverige när det gäller ungdomars engagemang i religiösa organisationer är *Varför kyrkan?* av religionssociologerna Mia Lövheim och Anders Sjöborg.¹⁰ I denna studie, som främst bygger på ett kvantitativt material bland unga i Stockholms stift, försöker man finna ut *varför* dessa personer engagerar sig i Svenska kyrkan. Däremot finns det inte mycket i den studien som tar upp betydelsen av engagemanget och vad det innebär för dessa ungdomars deltagande och hälsa.

Andra studier om ungdomar och religion i Sverige som gjorts handlar även de främst om ungdomars religiositet och värderingar i sig¹¹ och om ungdomars livstolkningar och existentiella frågor.¹² Alla dessa utgår från kvantitativa material. Man finner även mindre studier om ungdomar kopplade till olika specifika religiösa företeelser som ungas deltagande i gudstjänstliv i Taizé i Frankrike¹³ och ungdomar i kristna konservativa rörelser.¹⁴ Där finns också studier gjorda på specifika ungdomsgrupper och deras koppling till religion och då främst studier om invandrarungdomar¹⁵ och om ungdomar i

Svenska kyrkan.¹⁶ Den här studien kan därmed genom sin kvalitativa ansats på ämnet religion, delaktighet och hälsa bland ungdomar fylla upp en lucka i forskningen.

I det följande kommer en genomgång av olika förklaringsmodeller till religionens plats i dagens samhälle i förhållande till ungdomar att presenteras. Sedan ges en genomgång av metod och material för studien och efter det en analys av materialet. Avslutningsvis diskuteras resultaten från studien och vilka områden det är angeläget att följa upp med ytterligare forskning.

Moderniteten och religion

Det finns ett flertal olika teoretiska perspektiv som aktualiseras när det gäller att förstå och förklara ungdomars engagemang i religiösa organisationer och vad detta får för följder för deras upplevda erfarenheter av delaktighet och sin hälsa. Först måste man placera in dessa ungdomar i ett större sammanhang. De befinner sig mitt i moderniteten, vilken bland annat utgörs av individualisering, rationalitet och detraditionalisering.¹⁷

En av de mest utmärkande aspekterna av det moderna samhället är en långt gången individualisering. Människan bryts loss från kollektivet och tar självständigt allt mer beslut gällande främst sig själv. Detta gäller säkerligen även för ungdomarna i denna studie. Att då delta i en *grupps* gemensamma aktiviteter kan i sig innebära att man släpper ifrån sig möjligheten till

resurs?”, 263-286 i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv* (red. M. Lövheim & J. Bromander, 2012; Skellefteå: Artos & Norma förlag, 2012); Önver Cetrez, ”Generationsspänningar bland assyrier/syrianer i Sverige”, 55-66 i *Talande tro. Ungdomar, religion och identitet* (red. G. Larsson; Lund: Studentlitteratur, 2003); Göran Larsson, ”Att vara ung och muslim i Sverige”, 67-80 i *Talande tro. Ungdomar, religion och identitet* (red. G. Larsson; Lund: Studentlitteratur, 2003).

¹⁶ Lövheim & Sjöborg; Peter Ekman, *Ung 2000. Rösterna ur den framtida kyrkan* (Stockholm: Verbum, 1998).

¹⁷ Inger Furseth & Paul Repstad, *Religionssociologi: en introduktion* (Malmö: Liber, 2005); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990).

¹⁰ Mia Lövheim & Anders Sjöborg, *Varför kyrkan? Ungas röster i Stockholms stift* (Diakonvetenskapliga institutets skriftserie 14, 2006).

¹¹ Jonas Bromander (red.), *Medlem i Svenska kyrkan. En studie om samtid och framtid* (Stockholm: Verbum, 2005); Henrik Oscarsson (red.), *Spår i framtiden. Ung-SOM-undersökningen* (Västsverige, SOM-rapport nr 28, 2002); Carl Reinhold Bråkenhielm (red.), *Världsbild och mening - En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige* (Nora: Nya Doxa, 2001).

¹² Ulf Sjödin, *Mellan himmel och jord. En studie om den beprövade erfarenhetens ställning bland svenska ungdomar* (Stockholm: Verbum, 2001).

¹³ Jonas Eek, ”Gudstjänst i Taizé som kommunikation och gemenskap”, 25-40 i *Talande tro. Ungdomar, religion och identitet* (red. G. Larsson; Lund: Studentlitteratur, 2003).

¹⁴ Helena Inghammar, ”Ungas religiositet och konservativa kristna ungdomsrörelser”, 41-52 i *Talande tro. Ungdomar, religion och identitet* (red. G. Larsson; Lund: Studentlitteratur, 2003).

¹⁵ Anders M. Lundberg, ”Religion, migration och identitet”, 239-261 i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv* (red. M. Lövheim & J. Bromander, 2012; Skellefteå: Artos & Norma förlag, 2012); Jenny Berglund, ”Islam som

självständiga, individuella beslut. Det kan även vara en möjlighet att tillsammans med andra, alltså på trots mot individualiseringen, kunna göra något för den egna självständigheten, dvs. en delaktighet som underbygger individualiseringen.

Det moderna samhällets rationalitet får som följd det som Max Weber benämnde en avmystifieringen av världen.¹⁸ Det icke-rationella blir därmed en fråga främst för religionen och denna avskiljs därmed från andra sammanhang där ungdomarna finns. Som en följd av rationalitetens utbredning i det moderna samhället blir därmed det icke-rationella alltmer distanserat och med tiden ifrågasatt. Att vara religiös kan alltså uppfattas som avvikande och för ungdomarna innebära en icke-delaktighet.

Med detrationalisering finner vi ett samhälle som inte följer de meta-berättelser som ger en förklaring till varför vi gör vissa saker kopplat till tidigare gemensamma handlingar. James Beckford menar att det är ett samhälle som utmärks av en vägran att acceptera allomfattande förklaringsystem, så som religiösa eller vetenskapliga, som de enda möjligheterna till kunskap.¹⁹ Att som ungdom söka sig till ett religiöst sammanhang kan upplevas motsägelsefullt då en av religionernas viktigaste funktioner är att ge sammanhang kopplat till traditioner och hela förklaringsystem, och som inte endast ger kunskap utan även *förklarar* varför vi finns och hur vi ska förhålla oss till det.²⁰ Samtidigt kan dessa religioners meningsskapande upplevas som stabiliserande för en ungdom som befinner sig inom ett individualiserat samhälle och på väg mot en större självständighet.

Sammantaget kan man konstatera att det moderna samhället i stora drag består av sådant som inte självklart sammanfaller med engagemang i en religiös grupp. Trots det finns de facto dessa ungdomar där och detta kan betraktas både som

en reaktion *mot* moderniteten eller som en *följd av* denna – dvs. ett uttryck för senmodernitet.

Att vara ungdom i det lokala samhället

Ett annat teoretiskt perspektiv som bör tas i beaktande för att tydliggöra dessa ungdomars tillvaro hör samman med att de är just ungdomar. Som ungdomar genomgår de viktiga utvecklingsfaser, vilka är av betydelse för att förstå deras upplevda delaktighet i samhället. Tidigare forskning har visat att det främst är två perspektiv som är av betydelse att relatera till när det gäller denna utveckling. Det ena är hur deras vuxenblivande ser ut och det andra är hur deras identitetsskapande tar sig uttryck.²¹

Ungdomarna lever och agerar också på en bestämd fysisk plats, i detta fall Simrishamn, en plats som på olika sätt påverkas av det moderna, globala och datorteknologiska samhället. Vi kan anta att dessa ungdomars vardag till viss del utgörs av det som har benämnts lokalitet. Detta begrepp inkluderar bland annat att människor agerar lokalt, men har globala referensramar och globala sociala kopplingar.²² Det som också sker är att t.ex. kulturella fenomen (såsom religion) sprids globalt och upplevs som allt mer universella. Det som från början var något lokalt friställs från dessa lokala kopplingar och kan delas av andra, utan att det finns en gemensam historia eller bakgrund. Samtidigt som denna upplevda universella kultur praktiseras i en lokal kontext förändras den och anpassas till denna lokalitet.²³ Vi behöver dock mer kunskap om hur dessa ungdomars liv formas i förhållande till religion, delaktighet och hälsa och hur detta är kopplat såväl till det lokala sammanhanget (Simrishamn) som till det globala (där dessa ungdomar även

¹⁸ Max Weber, (1979). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Urval och red. H. Gerth & C. Wright Mills, (New York: Oxford UP, 1979).

¹⁹ James A. Beckford, "Religion, modernity, and post modernity", 11-27, i *Religion: Contemporary issues* (red. Bryan R. Wilson; London: Bellew Publishing, 1992), 19.

²⁰ McGuire.

²¹ Fanny Ambjörnsson, "Unga och sociala strukturer", 67-78 i *Ungdomskulturer* (red. S. Lindgren; Malmö: Gleerups förlag, 2009); Helena Kåks, "Unga och tiden", 28-42 i *Ungdomskulturer* (red. S. Lindgren; Malmö: Gleerups förlag, 2009).

²² Begreppet lokalitet introducerades av bland annat sociologen Roland Robertson på 1990-talet (1992).

²³ Peter Beyer, *Religion in Global Society* (New York: Routledge, 2006).

befinner sig genom en datoriserad och Internet-anknuten vardag).²⁴

Metodologiska överväganden och genomförande

Studien byggde på intervjuer med ungdomar i Simrishamn som är engagerade inom Svenska kyrkan och med representanter från Svenska kyrkan som arbetar med dessa ungdomar. En av ungdomsledarna och fyra ungdomar i den ungdomsgrupp som då var aktiv i Simrishamn intervjuades. Ungdomsgruppen träffades en gång i veckan och bestod av 10–15 personer som fortsatt att träffas efter konfirmationstiden. De två flickor och två pojkar mellan 16 och 19 år som intervjuades tillfrågades vid ett besök på en av träffarna om de ville ställa upp på att bli intervjuade. Intervjuerna genomfördes på Kyrkans hus i Simrishamn. Alla intervjuer förutom den med ungdomsledaren spelades in och intervjuerna varade i ungefär två timmar.

Intervjuerna utgick från en semistrukturerad intervjuguide med ett flertal frågeområden som skulle täckas in, men ungdomarna inbjöds i princip att berätta helt fritt om sina liv och sitt engagemang i Svenska kyrkan. På så vis kunde aspekter och processer som tidigare studier om ungdomars delaktighet inom religiösa organisationer inte uppmärksammat upptäckas.

Upplevd delaktighet och hälsa

Jag tror att jag har ganska så stor makt över mitt liv egentligen...

Hur ser då dessa ungdomars delaktighet i gruppen ut och hur är det kopplat till hälsa- och ohälsa? För det första kan man konstatera att det inte utifrån denna begränsade pilotstudie går att få ett klart orsakssammanhang mellan deras deltagande i Svenska kyrkans ungdomsgrupp och upplevd hälsa. Man kan se att det är ungdomar som säger sig må bra och som menar att de har infly-

tande över sina liv inom de områden som de vill ha inflytande över, men i det här materialet syns inte tydligt vilken som är den bakomliggande orsaken, dvs. är det engagemanget i kyrkan som gör att de mår bra eller är det så att deras upplevda goda hälsa och möjligheter till kontroll över sina liv gör att de sökt sig till kyrkans ungdomsgrupp?

Ungdomarna framför att de upplever att de har makt över sina liv, vilket styckets inledande citat visar, men det framkommer i intervjuerna att det finns livsområden som de inte säger sig känna något större behov av att kunna påverka och ha inflytande över. Ett av dessa områden gäller deltagandet i kyrkans ungdomsgrupp. Ungdomarna framför bland annat att de vill att där skall finnas en ledare som är vuxen (eller åtminstone äldre än dem) och att hon eller han skall ha ansvar för gruppen och ta ansvar för att saker blir gjorda. De efterfrågar vuxet stöd. En av dem säger om ledaren i gruppen att: ”det är ju alltid skönt att ha en vuxen person som man kan umgås med som vilken annan... det är ju jätteskönt?”. De vill alltså inte själva ha allt ansvar för gruppen. Behovet av stöd av vuxna framkommer också i andra situationer där dessa ungdomar möter andra jämgamla. En av dem berättar följande om fritidsgården:

Jag personligen tycker att det är viktigt att det finns vuxna [närvarande]. Det är lätt att det spårar ut, att man inte vågar säga till om man tycker någonting är fel. Om man bara ska ha ungdomar så får det vara ledande ungdomar som har ansvaret. För har ingen ansvar så kan vad som helst hända där. Det är ändå någonting som man kan lita på så att säga. Skulle det hända något så finns det personal.

När det gäller önskan att ha någon vuxen som tar ansvar inom kyrkans ungdomsverksamhet finns det, menar jag, en viktig förklaring till detta och det är att ungdomarna känner ett stort förtroende för den person som nu är ledare för gruppen. De berättar att de verkligen uppskattar henne och att de litar på att hon genomför aktiviteter som de är intresserade av. Till det här hör även en aspekt som gör ledarskapet i den gruppen unikt och det hör samman med tystnadsplikten. Så här berättar en av ungdomarna:

²⁴ Mia Lövheim, ”Religiös identitet på Internet”, 119–141 i *Talande tro. Ungdomar, religion och identitet* (red. G. Larsson; Lund: Studentlitteratur, 2003).

Det är så avslappnat när vi är här och det är trevlig folk och man gör liksom saker tillsammans som att åka på bio och såna här grejer. Det är jätteschysst. Och om det skulle vara något... Om man skulle behöva prata med någon så finns ju alltid ledaren. Hon har ju tystnadsplikt. [...] Hon finns där om hon skulle behövas.

En annan förklaring till att de inte säger sig vilja påverka vad som sker i gruppen hör sannolikt samman med att de inte upplever att det finns något för dem tydligt formulerat mål med deltagandet i dessa aktiviteter. De har valt att delta i gruppens aktiviteter av främst sociala skäl och vad man gör på mötena och varför är av sekundär betydelse. Detta gör det troligtvis lättare att låta någon annan styra över vad som sker på mötena. En tredje förklaring hör samman med att deltagandet i verksamheten är helt frivilligt. De kan om de inte trivs eller känner att de inte får påverka enkelt lämna gruppen och de har alla andra nära sociala sammanhang där de känner gemenskap. Det kan alltså vara så att ungdomarna befinner sig i en fas i livet då de ännu inte känner sig helt mogna att ta fullt ansvar och de är medvetna om att detta innebär att det visserligen kan finnas ett stort utrymme för delaktighet, men att ansvaret för vad som sker ändå bör ligga på någon vuxen. Detta samtidigt som kyrkans ungdomsverksamhet till funktion och form gör att det vuxna ledarskapet, och därmed en minskad möjlighet till att kunna påverka delaktigheten, inte upplevs som problematiskt.

Varför – en social gemenskap

En av frågorna för studien var varför man engagerar sig i en *religiös* organisation. Att delta i en sådan kan betyda att man får en möjlighet till delaktighet och egenmakt samtidigt som det kan innebära ett minskat inflytande och delaktighet i andra sammanhang. Detta hör samman med den långt gångna sekularisering i Sverige som gör att religiöst engagemang kan upplevas som något som avviker från det övriga samhällets sociala kontexter.

På frågan om varför de deltar i gruppen svarar de främst sociala skäl. De har alla lärt känna andra i gruppen genom tidigare konfirmationsundervisning och velat fortsätta ha kontakt med

dessa personer. De säger att de trivs i gruppen och det är gemenskapen med andra som främst gör att man deltar i gruppens verksamhet. En av ungdomarna förklarar varför han började engagera sig i gruppen med att det ”verkade trevligt helt enkelt”. Men det framkommer även att detta inte är en social gemenskap som andra gemenskaper som de befinner sig inom. Det finns något mer i den här gruppen som ungdomarna ger uttryck för även om de inte alltid har detta tydligt formulerat. De berättar att denna grupp skiljer sig från andra sociala sammanhang, men de kan inte riktigt klargöra varför, vilket även framkom i studien *Varför kyrkan?* där man framför att ”kyrkan är inte ‘konstig’, men ändå ‘annorlunda’”.²⁵ Så här beskriver en annan av ungdomarna i studien gruppen:

Vi är så få och alla är olika. Man träffar någon annan än dom man brukar träffa... Vi gör något gemensamt här. Alla här tror väl lite på kyrkan. [Det är] inte någon som inte tror på något...

En av tjejerna framför att det som gör gemenskapen i gruppen speciell nog har att göra med att det i grunden är en kyrklig gemenskap. Hon menar att det på något sätt finns en gemensam värdegrund som bland annat bygger på tillit, även om denna tillit inte finns där explicit. Istället framkommer tilliten till gruppen på frågan om de skulle vända sig till någon i gruppen om de hade bekymmer. De svarar något tveksamt på detta, men säger samtidigt att de har förtroende för individerna i gruppen. Och detta gäller även för ledaren för gruppen, vilket framkom ovan, och även om ingen säger att de tagit upp svåra, personliga frågor med henne så svarar de att de skulle kunna göra det och att hon är en person de litar på. Kopplat till den här tilliten finner man även det som framkom ovan om förtroendet för gruppens ledare, nämligen tystnadsplikten.

Deras förståelse av kyrkan som något annat eller ”annorlunda”, men utan att de kan göra någon närmare precisering av detta, kan tolkas som uttryck för den ”detraditionalisering” som följer med det moderna samhället och dess sekularisering. Ungdomarna upplever ingen tydlig *kristen* delad gemenskap, men de finner ändå något i

²⁵ Lövheim & Sjöborg, 69.

denna grupp som skiljer den från annat. Där finns en religiös ”klangbotten” som de inte har så mycket faktiskt kunskap om och koppling till, men som ändå skapar en form av gemenskap. Detta är en gemenskap som skulle kunna ses som efterfrågad i ett modernt samhälle med en långt gången individualisering som man inte alltid klarar av att hantera. Dessa ungdomars engagemang i en religiös organisation skulle på så sätt kunna ses som en reaktion mot moderniteten, men det kräver mer djupgående studier av dessa ungdomars liv för att kunna verifiera detta.

Varför – det religiösa

I Lövheim och Sjöborgs studie framkom också att kyrkan är en plats där frågor om tro och existentiella spörsmål, som kan tänkas vara viktiga för dessa ungdomar, har en självklar plats.²⁶ Till viss del fanns detta även i de intervjuer vi gjorde, men för dessa ungdomar var det något mycket vagt. En av ungdomarna berättar följande om varför han gick med i gruppen och fortsatte vara med:

Jag tyckte om det. Det var väl det hela i allmänhet... Just det att dom präster vi har haft har varit ganska så lättsamma med det mesta och det har inte varit så där högkyrkligt, utan det har varit ganska... [Det har varit] det mesta. Det har inte varit så pampigt och jättemycket fokus just på själva kyrkan och Gud och så, utan det har varit mer fokus på människan och relationer och gemenskap och så.

Det är dock mer tveksamt om man kan förstå delaktighet i denna i grunden religiösa gemenskap som starkt meningsskapande för ungdomarna, vilket framförts i tidigare studier om religionens funktion för människor.²⁷ Ja, de känner en gemenskap i gruppen men det verkar inte vara något som ger något större avtryck i deras liv. Det ger dem ett sammanhang bland flera, men deras livstolkningar och meningsskapande utgår sannolikt inte huvudsakligen från denna grupp. I intervjuerna kom det endast vagt fram vad religion betydde för dem och mycket lite om

vad kyrkans ungdomsgrupp som grund för deras meningsskapande betydde. En av ungdomarna förklarar sin tro och dess betydelse med följande:

Att det finns en högre makt, eller så att säga. Tror jag i alla fall. Att det finns någon som hör, som kan påverka. För mig så ger det en trygghet. Det känns som att oavsett hur mycket det än skiter sig i livet, liksom, om det gör det, så finns det alltid någon att prata med, så att säga. Det finns alltid någon som lyssnar på vad jag har att säga. Så känner jag det...

De hade alla en viss men svag religiös förankring i hemmen och hade mycket liten eller i vissa fall ingen annan kontakt med någon religiös verksamhet och hade flera andra icke-religiösa sociala sammanhang som de tillhörde. Inte heller deltagandet i kyrkans ungdomsgrupp hörde nära samman med livsfrågor och upprätthållanden av världsbilder och skapande av mening. Så även om de, som tidigare nämnts, inte tog upp om gruppen var eller inte var starkt meningsskapande för dem, så var det sannolikt inte så. Man kan tolka det här som att det är en följd av det moderna samhället och den detraditionalisering som hör samman med detta. Man finner nämligen här en religiös gemenskap som inte har som huvudsyfte att förmedla religiösa traditioner och övergripande meningssystem, vilket är (eller i alla fall har varit) en av religionernas viktigaste funktioner och utmärkande för dessa.

Gruppen utgör för dessa ungdomar dock en plats där de finner en gemenskap och tillhörighet som andra grupper inte ger och där det finns något ”annat” som de inte finner i övriga samhället. Kopplat till detta hör också det som Lövheim och Sjöborg fann i sin studie av ungdomar inom Svenska kyrkan, att där tillhörighet till det som kan betraktas som en ”minoritetsgrupp” ändå inkluderar alla och man där får vara sig själv.²⁸ Deltagandet ses som en ”frizon” som ger ”lugn, trygghet, personliga möten och gemenskap med annorlunda värden än dem som råder i andra sfärer av samhället”.²⁹ Delar av detta är något som även framkommer hos de för denna studie inter-

²⁶ Lövheim & Sjöborg.

²⁷ McGuire.

²⁸ Lövheim & Sjöborg, 69.

²⁹ Lövheim & Sjöborg, 85.

vjuade ungdomarna. En av dem beskriver gemenskapen så här:

Vi har mest bara kul. Vi tittar på film och vi lagar mat och bakar och snackar, snackar av oss. Det är skönt, för man känner sig så säker med dom här människorna.

Det som skiljer denna gemenskap från andra är, som citatet visar, inte alltid tydligt artikulert hos dem, men de framför flera gånger att gruppen är en tillhörighet där man har roligt och trivs, och att den gemenskap de upplever där inte finns på samma sätt i andra sammanhang. En av ungdomarna menar att denna grupp skiljer sig från andra genom att man inte bara är två och två utan: ”här är vi verkligen *alla* tillsammans och gör saker tillsammans”. Gemenskapen skulle kunna innebära, i överensstämmelse med Lövheim och Sjöborgs studie, att engagemang i Svenska kyrkan ger ”självförtroende, människovärde och samarbetsförmåga”.³⁰

För ungdomarna verkar inte deltagandet i kyrkans ungdomsgrupp direkt distansera dem från andra sociala sammanhang. De deltar alla i andra aktiviteter, har en väl fungerande skolgång och nära förhållande till familj och vänner. Samtidigt uppger alla att kyrkans ungdomsgrupp är något som i stort sett är helt franskt deras övriga sociala liv. De berättar om hur de personer som de träffar där inte är personer de umgås med utanför denna grupp och att de inte berättar för andra om sitt engagemang i kyrkans ungdomsgrupp. Det är inget som de menar de behöver hålla hemligt och som de skäms för, men det är inte heller något som de lyfter fram och pratar om med andra. Man skulle kunna tolka detta som att ett religiöst deltagande i en svensk kontext är något som ligger utanför den norm som gäller som en följd av sekulariserings- och modernitetsprocesser, samtidigt som det ännu finns en viss kunskap om och förståelse för religion i samhället.

Varför - frivilligheten

Varför de deltar i gruppens aktiviteter kan också förklaras av det som togs upp ovan om vilken

typ av delaktighet som denna grupp innebär, nämligen *frivilligheten*. Det som skiljer denna grupp från andra är alltså att den upplevs som mer frivillig än engagemang i andra föreningar eller organisationer. I gruppen ställs inga krav på dem att prestera något och inte heller att de behöver komma till träffarna. De har inga egentliga åtaganden i gruppen. Detta innebär att det skapas en frihet i engagemanget som de troligtvis inte finner i andra sociala sammanhang och som kan förklara attraktionen i att delta. Samtidigt ger deltagandet dem något som de inte finner i andra sammanhang och som i Lövheim och Sjöborg i sin studie förklarade som en ”möjlighet att lära sig något som inte är en belastning utan tillgång, inte skapar motsättningar men möjligheter i livet utanför kyrkan”.³¹ Kopplar man detta till den individualisering som hör till det moderna samhället så blir den religiösa gemenskapen i det här fallet inte något som avviker från normen, utan som passar in. Deltagandet i gruppen ställer inga krav på dig som en del av ett kollektiv utan du kan komma och lämna utifrån dina egna individuella skäl.

Några uppgav dock att en anledning till deltagande var möjligheten att få bli konfirmationsledare och därmed en mer tydlig uppgift. Detta var en aspekt för deltagandet som även Lövheim och Sjöborg fann i sin studie om ungdomar inom Svenska kyrkan.³²

Varför – att vara ungdom

Deltagandet i kyrkans ungdomsgrupp kan också höra samman med att de befinner sig i ett skede i livet där gruppens funktion är tydligt anpassad till detta. Gruppen är ju just en ungdomsgrupp och aktiviteterna i gruppen är specifikt riktat till ungdomar. Det som görs i denna grupp görs inte i andra grupper i kyrkan. Som framkom ovan så menade ungdomarna själva att de inte upplevde gruppen som uttalat kristen och att det inte var religiösa frågor som var gruppens huvudsakliga fokus. Istället är gruppen inriktad på att möta dem där de befinner sig i livet och utgå från vad de önskar göra. Deltagandet bygger

³⁰ Lövheim & Sjöborg, 73.

³¹ Lövheim & Sjöborg, 69.

³² Lövheim & Sjöborg.

alltså på att de är just ungdomar och därmed kan man tänka sig att de bekräftas i att vara ungdom och får en möjlighet att stärkas i sitt identitetskapande. Deltagandet i kyrkans ungdomsgrupp blir ett steg vidare från konfirmationen, då man var i en tidigare ungdomsfas, och på väg in vuxenblivandet.³³ Eftersom gruppen inte har något tydligt syfte så kan aktiviteterna anpassas efter frågeställningar som dessa ungdomar har och till detta kan t.ex. höra att tala om existentiella och meningsskapande frågor, vilket de också tog upp att de ibland gjorde även om det inte hade någon framträdande plats i gruppens aktiviteter.

Platsen

En annan frågeställning för studien hörde samman med platsens betydelse för delaktigheten i kyrkans ungdomsgrupp och till det kopplat möjligheter till deltagande i samhället och till hälsa. Dessa ungdomars situation skiljer sig i hög grad från ungdomar i Sverige som exempelvis bor i storstäder eller nära storstäder eller som bor i än mindre orter. Samtidigt befinner de sig, likt andra ungdomar i Sverige, nära resten av världen genom Internet och annan digital kommunikation, men även genom relativt goda (men dyra som en av ungdomarna påpekade) kollektiva transportmöjligheter. Kan dessa ungdomar ses som lokala, dvs. som handlande individer i ett lokalt sammanhang, men i nära koppling till ett större globalt sammanhang, och påverkar det deras upplevelser av delaktighet och hur är detta kopplat till tillhörigheten i en religiös organisation? Frågan är allt för stor för att kunna besvaras genom denna mindre studie men en del framkom som är värt att ta upp. En av ungdomarna berättade hur hon genom Internet fick kontakt med andra ungdomar och hur detta ibland ledde till att hon åkte iväg och träffade dessa. Vid ett tillfälle ledde det till att hon kom i kontakt med en frireligiös församling i en annan del av landet. Den sociala gemenskapen över nätet fanns sannolikt även hos de andra ungdomarna, men det var inte något som togs upp i intervjuerna. När det gäller plats så framkom det att det geografiska läget för några upplevdes som

besvärligt och man ofta sökte sig till andra delar av Skåne. Någon tog också upp att han när han avslutat gymnasiet inte ville bo kvar i Simrishamn som han upplevde som ”för litet” utan att egentligen kunna precisera vad som fattades där. En följd av att den plats de befinner sig på är en mindre ort relativt långt bort från någon storstad är att deltagandet i Svenska kyrkan skulle kunna bero på att den ersätter eller erbjuder även andra aktiviteter t.ex. miljö- och fredsarbete, teater och musik, något som man kanske inte finner möjlighet till på annat håll i Simrishamn. För de flesta var så inte fallet. Annat engagemang som t.ex. musik fanns det möjlighet att tillgodose i andra sammanhang, även om några av dem kommit i kontakt med kyrkan genom exempelvis föräldrars deltagande i kyrkokörer. När det gäller fredsarbete, miljöaktivism och teater tog ingen upp att detta var något som de höll på med och skulle vilja hålla på med. I kyrkans ungdomsgrupp var detta inte något tydligt inslag. Det fanns tillfällen då man diskuterade dessa områden, men det uppgavs inte vara skälet till att man deltog.

Resultat och reflektioner

Frågorna för studien handlade om vad delaktighet innebär för ungdomar inom Svenska kyrkans ungdomsgrupp i Simrishamn, hur detta är kopplat till upplevd hälsa och livskvalitet och varför man har valt att vara delaktig i ungdomsgruppen. Dessutom var det av intresse att få veta om det fanns något i platsen (Simrishamn) som påverkade deras delaktighet i ungdomsgruppen. När det gäller kopplingen mellan upplevd hälsa och livskvalitet och delaktighet i ungdomsgruppen i Svenska kyrkan är det svårt att genom denna mindre studie dra några generella slutsatser och då främst om orsakssambandet. Ungdomarna uttryckte dock att de trivdes bra med livet, att de upplevde viss delaktighet, men att de även uppskattade att någon äldre tog ansvar för en del av den verksamhet de var engagerade i. På frågan om varför man valt att engagera sig framkom att det främst hörde samman med den sociala gemenskapen som upplevdes som till viss del skild från andra sociala sammanhang, på att där fanns vad jag valt att kalla en religiös klangbotten som

³³ Se även Ambjörnsson och Kåks.

skapade en trygghet och tillit inom gruppen, att deltagandet upplevdes i stor utsträckning som frivilligt och att aktiviteterna var anpassade till dem som ungdomar. När det gäller frågan om det fanns något i platsen, Simrishamn, som påverkade deras delaktighet i gruppen framkom några aspekter som var av intresse, bland annat att man genom Internet kommit i kontakt med andra religiösa samfund och att man upplevde att det man efterfrågade inte fullt ut fanns att tillgå på platsen.

I studien framkom ett flertal intressanta aspekter när det gäller religionens roll för ungdomars delaktighet. Eftersom underlaget för studien varit litet går det inte att ge några generella svar. Det som framkommit får ses som tendenser som man bör gå vidare med att studera närmare. En av dessa är hur kyrkan verkar ha en unik roll i ungdomarnas liv genom att den upplevs vara en av få gemenskaper, möjligtvis den enda utanför hemmet, där man upplever att man får vara sig själv fullt ut. Kyrkan har också en möjlighet att erbjuda dessa ungdomar en religiös tro - en tro som skulle kunna ge de enskilda ungdomarna styrka och som skulle kunna innebära att den på ett positivt sätt skiljer sig från andra sammanhang där ungdomarna befinner sig. I intervjuerna med ungdomarna framkom dock att samtal om tro och existentiella frågorna till stor del helt saknades vid de möten de deltog i inom kyrkan. Något som också framkom var att ungdomarna uppskattade vuxenstödet i verksamheten. Det kan man tolka som att deras delaktighet inte helt kan bäras upp av dem själva, utan för att vara delaktiga efterfrågas vuxnas erfarenheter. Ungdomarna vill vara delaktiga, men detta görs helst i samverkan med vuxna som de litar på och har förtroende för.

Gemenskap i ett religiöst samfund i ett samhälle genomsyrat av sekularisering och privatiserad religion kan också innebära ett minskat inflytande och delaktighet i det omgivande samhället.

Till viss del bekräftas det i intervjuerna med ungdomarna då de beskrev gruppen som en gemenskap som skiljer sig från andra sammanhang och arenor där ungdomarna befinner sig. Vad som dock saknas är kunskap om hur detta ska utformas för att passa ungdomar av idag; ungdomar som befinner sig ett samhälle präglad av individualisering, detraditionalisering och sekularisering. Man finner här ett flertal viktiga tecken på att kyrkans och religionens roll troligtvis är unika för ungdomars delaktighet. Om det därmed också innebär ett befrämjande av deras hälsa kan inte denna studie ge svar på, men så skulle kunna vara fallet.

Studien utmynnar alltså i ett flertal frågeställningar som är angelägna att få besvarade. Det behövs mer kunskap om ungas meningsskapande och villkor för självutveckling, bland annat i förhållande till kyrkan och resten av dagens samhälle. Om kyrkan erbjuder ett frirum och en plats för självutveckling på ungas villkor bör detta sammanhang studeras mer djupgående, inte minst för ökad insikt om vad unga behöver, geografiskt och socialt.

Vidare borde kunskapen om ungdomars delaktighet och upplevd hälsa kopplat till religiöst engagemang även inkludera dem som tillhör eller önskar tillhöra andra religiösa samfund än Svenska kyrkan. En viktig fråga i detta sammanhang handlar om hur man förhåller sig till en situation då det samfund man tillhör, eller önskar tillhöra, inte finns representerat på orten. Tidigare forskning har t.ex. visat att upprätthållande av religiöst engagemang och delaktighet i religiösa grupper stärker invandrarungdomars deltagande inte endast i samfundet utan även i deltagandet i samhället i stort.³⁴ Denna fråga berör också hur bristen på gemenskap formar ungdomar och vilka strategier man har för att förhålla sig till denna brist, samt vilka följder det får för deras upplevda hälsa.

³⁴ Lundberg; Larsson.

Summary

Does young people's religious commitment lead to empowerment and health?

One of the major problems in contemporary Swedish society is an increasing proportion of psychologically ailing young people. It is often argued that one of the reasons for this situation is declining possibilities for young people to actively participate and engage in Swedish society. One important area of participation and involvement for young people could be religious organizations. Thus, the purpose of this study is to investigate the correlation between young people's religious commitments and their mental wellbeing. The focus of the study is young people who are active in the Church of Sweden in Simrishamn. Theories about modernity, identity construction and the glocal society are used to explain the experiences of these young people and their wellbeing. The study is based on interviews with four members in a youth group and one of their leaders. The young people interviewed expressed satisfaction with their lives and articulated that they experienced active participation in society. They nevertheless mentioned that they appreciated that older people took responsibility for their activities in the youth group. Their involvement in the youth group was primarily due to the group itself, which they experienced as having unique qualities. They pointed out that there was a religious resonance in the group that created a sense of security and trust, that their participation was voluntary and that the activities in the group were well adapted to young people. The results from the study points to a need to more closely investigate the connection between religious involvement and mental wellbeing among contemporary Swedish youth.

Framtidsförväntningar och fiendebilder

Samtida muslimsk och kristen apokalyptik

JAKOB WIRÉN

Jakob Wirén är doktorand och lärare i systematisk teologi vid Lunds universitet. Hans avhandling handlar om den religiöst Andre i samtida muslimsk, judisk och kristen eskatologi. I en komparativ studie analyseras olika nivåer av inklusion och exklusion hos teologer som Jürgen Moltmann, Michael Wyschogrod och Fazlur Rahman. Jakob Wirén är även aktuell som medförfattare och redaktör (tillsammans med Jesper Svartvik) av boken Do I Know You? Religious Stereotyping and Interreligious Relations (Palgrave Macmillan 2013).

Introduktion

Mytbildningen kring december 2012 med dess många undergångscenarier är omfattande. Det faktum att mayaindianernas kalender tar slut omkring vintersolståndet under detta års sista månad har eggat många apokalyptiska fantasier. En Internetsökning på "apocalypse 2012" ger hundratal miljoner träffar och visar den rika flora av föreställningar med avseende på jordens slut detta år. I oheliga allianser mellan religion och endera pseudovetenskap, populärkulturell zombie-nostalgi eller oro för allehanda kosmiska fenomen med fatala konsekvenser för vår planet, frodas spekulationerna. Faktum är att sökningen "Jesus returns" bara ger hälften så många träffar som "apocalypse 2012", för att inte tala om "Christian eschatology", som är hopplöst efter i "fame-factor". Det finns en lång rad skäl till att tanken på jordens undergång fascinerar, men själva dateringen till december 2012 hänger samman med den gamla mayakalendern. Nu är det förvisso mycket tveksamt om mayaindianerna med denna dag avsåg tidpunkten för jordens undergång. Troligen handlar det istället om övergången från en stor kalendercykel till en annan (Malmström 2009). Denna historiens invändning har emellertid inte dämpat skaparglädjen hos mången filmmakare, författare och domedagsprofet. Om vi kan tala om apokalyptiska bemärkelsedagar är detta en av dem. Med

denna bemärkelsedag som ursäkt vill jag ta tillfället i akt att studera undergångscenarier i vår egen tid, i muslimsk och kristen tradition.

Syftet med föreliggande artikel är dels att ge en introduktion till nutida kristen och muslimsk apokalyptik och dels att jämföra dessa med avseende på hur bilden av "de Andra" konstrueras. En jämförelse är på sin plats, inte minst eftersom det finns klara paralleller mellan de apokalyptiska strömningarna i båda dessa traditioner och en uppenbar motsättning dem emellan. Stora delar av den nutida kristna apokalyptiken har en anti-muslimsk tendens. Den muslimska motsvarigheten är inte sällan anti-kristen (och antiamerikansk). För att ytterligare närma sig detta spänningsförhållande ska vi alltså se hur "de Andra" framställs i dessa apokalyptiska berättelser: vem och vilka är de och vilken är deras plats i de apokalyptiska narrativen? Författarna vi ska undersöka är inflytelserika i den meningen att deras böcker är populära och vitt spridda. Samtidigt är deras åsikter sällan sanktionerade av någon mer etablerad kyrka eller muslimsk församling. De är alltså populära, men marginaliserade i det offentliga samtalet om religion och samhälle.

Den stora salen är fylld till bristningsgränsen och det lyssnas koncentrerat. Pastorn förkunnar att Kristus kommer snart och att vår tid är kort: "Han kan komma nästa år!" Det är nu alldeles

*tyst i lokalen. Efter att ha citerat ett Jesusord fortsätter pastorn: "Han kan komma nästa månad! Kristus kan komma nästa vecka! Han kan till och med..." Här avbryts förkunnelsen och kvar finns bara bibeln pastorn läste ur och en handfull förskräckta åhörare. Till sin fasa inser de att de blivit Lämna kvar. Det populära youtube-klippet avslutas med en uppfordrande fråga till tittaren: Är Du redo?"*¹

Både islam och kristendomen växer snabbt på södra halvklotet. Delar av den religion som breder ut sig skiljer sig väsentligt från den mer liberala västerländska islam och kristendom, som sätter agendan för det teologiska samtalet i Europa och Nordamerika. Väckelsekampanjer har slogans som "Korståg för Kristus" och ägnar sig åt demonutdrivning, bön om helande och tungotal. Missionsivern är stor och den tyske evangelisten Reinhard Bonkke hävdar till exempel att hans team de senaste fem åren upplevt 42 miljoner som blivit "dokumenterat frälsta".² Den muslimska missionen i Östafrika är framgångsrik med sina *mihadhara* (offentliga debatter) och *warsha* (seminarier) och den tillåter sig inte sälja en mycket polemisk och antikristen ton.³ Skillnaderna inom både kristendom och islam är stora och konsekvensen är att framträdande akademiska teologer såsom Jürgen Moltmann och Tariq Ramadan sannolikt har mer gemensamt med varandra än med egna religionsfränder såsom Tim LaHaye respektive Safar Al-Hawali.

De apokalyptiska strömmar som diskuteras i denna artikel är sannolikt inte till någon hjälp i det konstruktiva arbetet med religiöst samförstånd och skapandet av nya interreligiösa samarbetsprojekt. Likväl kan det vara värdefullt att lyfta fram och teologiskt analysera dessa positioner, inte minst med tanke på deras populära

och samtidigt marginaliserade ställning. I artikelns avslutande avsnitt ska jag återvända till frågan om den apokalyptiska diskursen och väcka frågan om inte dess marginaliserade ställning i vissa avseenden är oförtjänt.

Framtidsförväntningar kan ofta ses som en slags religiös väderleksrapport: mer eller mindre välgrundade förutsägelser om hur framtiden ska bli. Detta är emellertid inte en helt rättvisande jämförelse. Jag tror att dessa förväntningar har något viktigt att berätta också (ibland endast) om en människas tillvaro här och nu; om det härvarande. En väderleksrapport ger förutsägelser om det väder som skall komma. Morgondagens prognos handlar inte om dagens väder och framför allt kan inte prognosen för morgondagen påverka hur vädret blir idag. När det gäller dessa "eskatologiska prognoser" är min övertygelse att förhållandet är mer komplext. Hoppet om och rädslan för den eskatologiska framtiden står i ett *ömsesidigt* förhållande till en människas härvarande: framtidsföreställningarna grundar sig i upplevelsen av tillvaron här och nu och samtidigt reflekterar de apokalyptiska förväntningarna tillbaka och präglar vårt här och nu. I detta sammanhang är alltså religiösa traditioners apokalyptiska och eskatologiska förväntningar en icke försumbar dimension av förhållandet dem emellan.

Apokalyptik eller eskatologi?

Innan vi påbörjar själva analysen är det nödvändigt att säga något om terminologin. I nutida kristen teologi är *eskatologi* den vanligast förekommande termen för föreställningar om livet efter döden. Traditionellt sett syftar *eskatologi* till studiet av de sista tingen och behandlar död, skärseld, dom, himmel och helvete. *Apokalyptik* ses ibland som en underavdelning till eskatologi och ibland som en vantolkning av densamma. I vilketdera fallet betraktas det ofta med viss skepsis. Generellt kan vi säga att apokalyptiken förbådar en katastrof av kosmiska proportioner som därmed omkullkastar den rådande världsordningen. Josef Ratzinger, sedermera påve Benediktus XVI, nämner bara apokalyptik i förbigående i sin bok om eskatologi, *Eschatology: Death and Eternal Life*. Där hänvisas till det

¹ Se URL = <<http://www.youtube.com/watch?v=Zjjn4Ktc9gc>>

² För mer information om Reinhard Bonkkes verksamhet, se Christ For All Nations: URL = <www.cfan.org>

³ Se till exempel: John A. Chesworth "Fundamentalism and Outreach Strategies in East Africa: Christian Evangelism and Muslim Da'wa". I: Benjamin F. Soares (ed.) *Muslim-Christian Encounters in Africa*, "Islam in Africa" series, volume 6, Leiden & Boston: Brill 2006, 159-186.

problematiska med den ”judiska” apokalyptiken (Ratzinger 2006: 194). Musser & Price erkända uppslagsverk i kristen teologi ger inte apokalyptik en egen artikel, utan hänvisar till ”fundamentalism” och till ”eskatologi” (i det senare fallet med kort notis om ”judisk” apokalyptik) (Musser & Price 1992, 34).

Greg Carey hävdar att apokalyptiken skiljer sig från andra diskurser både i fråga om form och innehåll. Enligt honom är apokalyps en litterär genre som förmedlar en uppenbarelse från en utomvärldslig varelse till en mänsklig mottagare. Det innebär att fyra element är närvarande: (a) en uppenbarelse, (b) en utomvärldslig varelse, (c) en mänsklig mottagare och (d) framtida hemligheter. (Carey 2005, 4). Apokalypsen har ett budskap om framtiden som är avsett att förändra nutiden. I den bemärkelsen berättar apokalypsen en hel del om sin samtid. Carey urskiljer en rad typiska drag i den apokalyptiska litteraturen. Här framgår det att den tidiga judiska och kristna apokalyptiken sådan den möter i exempelvis Daniels bok, 1 Enoksboken och Uppenbarelseboken präglar hans karaktäristik. I det följande blir det tydligt att den samtida kristna och muslimska apokalyptiken i vissa avseenden skiljer sig från denna. Enligt Carey är apokalyptiken intresserad av andra världar, skilda från den egna med avseende på tid och eller rum. Vidare motar apokalypsens mänskliga författare visioner och eller auditioner från Gud, utomvärldsliga budbärare hjälper till att tolka budskapet, ett intensivt symbolspråk, pseudonyma författare, förbådar en kosmisk katastrof, dualism mellan gott och ont, rättfärdig och orättfärdig och så vidare, determinism, det vill säga föreställningen om att den enskilda människan inte kan förhindra det förutspådda skeendet, utan att detta är fastslaget av Gud. Många apokalypser gör anspråk på att vara något äldre än de är och skapar på så sätt trovärdighet genom att korrekt ”förutspå” sådant som redan hänt och sedan fortsätta med det egentliga syftet med texten. Kosmiska spekulationer om månen, solen och stjärnorna och deras öde är också vanliga (Carey 2005, 6-10).

Vi kommer se i det följande hur de utomvärldsliga budbärarna ofta lyser med sin frånvaro och hur författarna i själva verket är högst namngivna och välkända tänkare. Dualismen

mellan gott och ont, tanken på den annalkande katastrofen och oförmågan att påverka det förutspådda skeendet, annat än på individnivå är emellertid starkt framträdande.

Muslimsk apokalyptik – samtida perspektiv från mellanöstern

Den samtida muslimska apokalyptiken har tagit stort intryck av världspolitiska händelser och särskilt konflikten i Israel/Palestina (det omvända, att muslimsk och kristen apokalyptik i någon grad påverkat dessa skeenden är förstås också högst sannolikt). Det finns ett stort antal titlar publicerade, men flertalet är på arabiska och inte översatta. Utgångspunkten för det följande är därför den relativt välkände Saudiarabiska tänkaren Safar Al-Hawalis *The Day of Wrath* och två nyligen utgivna studier som i första hand behandlar sunni-muslimsk arabisk-språkig apokalyptik: *Apocalypse in Islam* av Jean-Pierre Filiu och *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* av David Cook.

Ett första kännetecken på den samtida muslimska apokalyptiken är tanken på *Mahdi*, en slags messiasgestalt som spelar en avgörande roll i de yttersta tiderna. Även om Mahdi spelar en positiv roll i de apokalyptiska narrativen handlar det inte så mycket om att etablera ett fredsrrike som att bekämpa motståndare och lägga allt under sig. Det är alltså långt tydligare vad som vill bekämpas än vad det bekämpade sedan ska ersättas av. En av de tänkare som lyfter fram hoppet om Mahdi är Muhammad Isa Da’ud, som publicerat åtminstone åtta titlar under 1990-talet. De politiska uppfattningarna bakom Da’uds apokalyptik undgår ingen och såväl faktiska länder som politiska ledare upptar rollistan i detta drama. När Mahdi kommer är det inte till allas glädje. Tvärtom kommer många bjuda motstånd och det är i grund och botten den kampen som Da’ud ägnar sig åt när han reflekterar över den kommande Mahdi. Hoppet handlar om hämnd och detta hoppets främsta verktyg är Mahdi. Somliga länder kommer ansluta sig till Mahdi, andra inte. Kuwait, understödda av USA tillhör dem som gör motstånd. Länderna i Nordafrika kommer inledningsvis också göra motstånd. Libyens ledare Muammar al-Qadhafi förekommer i

dramat, vilket visar att Da'ud föreställer sig det apokalyptiska skeendet som redan påbörjat. Al-Qadhdhafi kommer att göra motstånd genom att själv utropa sig som messiaskandidat. Så småningom kommer emellertid de Nordafrikanska länderna att ansluta sig till Mahdi och han kommer att röna allt större internationell uppmärksamhet. USA kommer svara med att förklara honom diktator och tyrann och därmed vilja besegra honom. De skandinaviska länderna, Sverige nämns explicit, kommer enligt Da'ud liera sig med Mahdi och unisont konvertera till islam. USA och de europeiska länder som inte anslutit sig till denna nya världsordning får erfara en lång rad vedermoder:

Amerika och Västvärlden kommer klaga i sin ensamhet, och Amerika kommer förnedras [...] Florida och ett antal andra stater förintas [...] landet kommer tryckas till marken av fattigdom, svält, prostitution, översvämningar och jordbävningar (Da'ud 1997 citerat i Cook 2008, 141).

De antisemitiska konspirationsteorierna spelar en tydlig roll i Da'uds tänkande och han hävdar till exempel att samtliga dessa motsträviga länder i själva verket styrs av ”hemliga judar” (Cook 2008, 135). Även de länder som till en början gjort motstånd mot den nya världsordningen får på nytt möjligheten, enligt Da'ud. Till det föredömliga som de skandinaviska länderna tillsammans med Österrike åstadkommit hör, vid sidan av konvertering till islam, också att rensa sina länder på alla judar. [s 143]. Mahdi kommer så småningom att angripa Israel och förinta samtliga judar i landet (Cook 2008, 139). Även om mycket i Da'uds vision talar i en annan riktning, hävdar han att det egentliga syftet med Mahdis närvaro är att alla människor i fred ska välja att konvertera till islam. Endast i de fall där det blir nödvändigt för att uppnå syftet kommer våld att användas, enligt Da'ud (Cook 2008, 143).

Da'uds apokalyptiska vision lämnar inget utrymme för vare sig demokrati eller religiös pluralism. Istället väntas en, i den mån det är möjligt, fredlig övergång där islam blir allt större och andra religiösa traditioner tynar bort för att till slut försvinna fullständigt (Cook 2008, 148).

Som redan antytts spelar USA en viktig roll i dessa muslimska apokalypser. De apokalyptiska författarnas användning av Koranen och av andra teologiska källor är tämligen selektivt. Ett motiv från Koranen som ofta återkommer i dessa framtidsberättelser är USA som det andra 'Ad. Detta 'Ad är ett land som omnämns ett tjugotal gånger i Koranen och informationen är knapphändig, men klart är att folket inte längre existerar. Själva poängen i resonemang hos framträdande apokalyptiska författare som exempelvis Bashir 'Abdallah är att 'Ad genom sin avancerade teknik, sekulära kultur och liberala sexualmoral utgör en prototyp för USA.

Likheten mellan det 'Ad som gått under och dagens New York är också att båda var tyranniska, förtryckande, överlägsna världsstäder som utövade sitt inflytande med orättfärdig kraft [...] Allt som hände i det gamla 'Ad har hänt i Amerika, precis som Gud sa (Cook 2008, 160).

Antikrist är en flitigt förekommande symbol i muslimsk apokalyptik, men dess innebörd varierar. Ibland identifieras en nu levande person såsom antikrist, ibland en hel grupp människor (judarna), ibland en kultur (den västerländska). Inte sällan är antikrist en hel nation och då nästan alltid USA eller Israel. Ovan har vi diskuterat Mahdi-gestalten och hans framfart i den apokalyptiska framtiden. Antikrist är i själva verket någon som träder in på den historiska scenen redan innan Mahdi anländer. Enligt Bashir 'Abdallah kommer antikrists slut och Mahdis början markeras av en och samma enorma jordbävning i vilken USA kommer åsamkas förödande skador och hela nationen sönderfalla i flera mindre nationer (Cook 2008, 163). Vid sidan av att likna USA vid 'Ad använder 'Abdallah även den i Bibeln vanligt förekommande staden Babylon som en symbol för New York. Han till och med hänvisar till Uppenbarelsebokens förkastelsesdomar och profetior över just Babylon som ett stöd för sitt eget resonemang om USA och New Yorks fruktansvärda kommande öde. Med utgångspunkt i Uppenbarelseboken kapitel 17-18 identifierar han kvinnan som rider på odjuret som Förenta Nationerna och odjuret som Sionism, båda understödda av antikrist. Tolkningen av det 18:e kapitlet är i grund och botten en lång beskriv-

ning av New Yorks förstörelse och den förödelse detta resulterar i. Med Cooks ord:

'Abdallah använder uppenbarelseboken, kryddar tolkningen med antisemitism och USA-förakt och placerar domen i en islamsk kontext (Cook 2008, 166).

En av huvudorsakerna till att antikrist spelar en så central roll i nutida muslimsk apokalyptik är, enligt Cook, att den gynnar de antisemitiska föreställningarna (Cook 2008, 184). En gemensam nämnare i de vitt skilda antikristföreställningarna tycks vara det fula och lätt löjeväckande draget. Gestalten påminner om en vanskapt människas: ful, krum och med ena ögat ersatt av ett porslinsöga. Ofta är personen tecknad med krok näsan som är vanlig i antisemitisk satir (Cook 2008, 185). 'Abdallah låter sina läsare få del av ett tämligen detaljerat schema över antikrists insatser i de yttersta tiderna. Till detta hör också konflikterna med den sanna messiasgestalten, Mahdi. I ett första stadium är muslimerna anförda av en politisk ledare som inte är messias. Denne kommer leda en attack mot Jerusalem som resulterar i att hälften av alla judar dör. Sedan kommer Mahdi från Afghanistan till Jerusalem för att döda den andra hälften och upprätta ett kalifat med Jerusalem som bas. Antikrist samlar EU för att göra motstånd mot Mahdi, men med Guds hjälp besegrar Mahdi antikrist, EU och samtidigt även Vatikanen. Det nära sambandet mellan antikrist och det judiska folket är tydligt i 'Abdallahs kommentar:

Detta innebär att slutet för antikrist är slutet för judarna och slutet för judarna är sammanhållet med slutet för antikrist. Detta är fullbordandet av en fullständig förintelse av dem på grund av deras korrumpande av världen. (Cook 2008, 193).

Safar Al-Hawali, född i Saudiarabien är en muslimsk tänkare och radikal islamist vars apokalyptiska skrifter blivit uppmärksammade och översatta till flera språk. Al-Hawalis *The Day of Wrath* är kraftigt antisemitisk och tämligen politiskt orienterad. I bokens inledning lyfter han fram judisk och kristen sionism som de två primära fienderna att bekämpa. Med anmärkningsvärt mycket referenser från den hebreiska bibeln vill Al-Hawali visa hur judiska folket gått miste

om Guds välsignelse och löften. När de judiska texterna, tillkomna som intern kritik och i syfte att reformera den egna traditionen används i syfte att smutskasta ett helt folk blir resultatet kraftfullt. Ända sedan de tillbad guldkalven har judarna brutit Guds förbund, dödat profeter, vanställt sanningen, dödat barn och begått hor, enligt Al-Hawali. Han fortsätter:

Läs med mig om vad bibeln säger beträffande dem [judarna] och applicera det du läst på vilken tidsepok du önskar. Det må gälla tillbedjan av guldkalven, förrädarna vid Quraytha eller dagens israeliska mördare. Applicera det på dem alla, det är ingen skillnad på dem (Al-Hawali 2000, kap 5).

Al-Hawalis apokalyps pekar fram mot Guds vredes dag. Återigen med understöd av framför allt hebreiska bibelns profetiska skrifter argumenterar han för att denna dag inbegriper den slutliga kollapsen av de sionistiska styrkorna och deras allierade, samt en seger för Guds krigare. Mot sionismens "förkastande av Hans [Guds] budbärare, uppror mot Hans bud, dödande av oskyldiga, förtryck, fiendskap, konspirerande, fuskande, förräderi, oansändighet, misshandel av fattiga och änkor" (Al-Hawali 2000, kap 12), proklamerar han ett Jihad.

Några visioner av hur det alternativa och anti-sionistiska riket ska se ut finns inte. Evighetsföreställningar finns överhuvudtaget inte i någon mer explicit bemärkelse i *The Day of Wrath*. Själva visionen är djupt antisemitisk och åstadkoms genom ett Guds ingripande, om än med hjälp av sina trognas arméer. Enligt Al-Hawali är det svårt att otvetydigt säga när detta ska ske, men hos profeten Daniel finner han de avgörande nycklarna till förståelsen (Dan 12:11f.). Den utsatta tiden mellan plåga och välsignelse är 45 år. Med utgångspunkt i det förödande sexdarskriget år 1967 räknar Al-Hawali 45 år framåt och föreslår år 2012.

Kristen apokalyptik – samtida evangelikala perspektiv från USA

Bokserien *Left Behind* är skriven av pastor Tim LaHaye och journalisten Jerry B Jenkins. De sexton titlarna publicerades åren 1995-2007 och

har sålt i mer än 65 miljoner exemplar. Även om genren för denna populära serie är skönlitteratur är det alldeles uppenbart att författarna avser förkunna en nära förestående verklighet. Persongalleriet är alltså fiktivt, men själva handlingen i stora drag är det inte (Tim LaHaye skriver om detta i Hitchcock 2004, 9).

Den bärande tankegången i LaHayes roman-svit är inte så mycket *straff* (som i den muslimska apokalyptiken ovan), utan *hot om straff*. Själva pedagogiken tycks vara att det uppmåladet scenariot är så skräckinjagande att läsaren – om hon inte redan gjort det – ska omvända sig till Kristus (och evangelikal kristendom). I en av öppningsscenerna befinner vi oss på ett flygplan och plötsligt är något tiotal av passagerare och personal försvunna. Kvar vid deras platser finns bara kläder, strumpor och skor. Lyckligtvis är piloten kvar och med viss fördröjning kan flygningen avslutas. Det står så småningom klart att detta mönster upprepats över hela världen. Samtliga barn och miljontals vuxna försvann vid ett givet ögonblick. Dessvärre var några av dem som försvann i begrepp att köra långtradare, utföra komplicerade kirurgiska ingrepp, eller födas av kämpande och längtande mödrar, med många tragiska incidenter som följd. Det visar sig snart att det ”uppryckande” som ägt rum förebådats av ett stort antal evangelikala förkunnare. Gud har belönat de särskilt trogna och för de återstående gäller det att kämpa sig till frälsning. Den teologiska ståndpunkt som ligger bakom *Left Behind*-sviten inbegriper ett uppryckande, en tid av vedermödor och Kristi återkomst. Hur och i vilken ordning detta ska inträffa splittrar anhängarna och flera positioner kan urskiljas: (1) Uppryckandet äger rum före vedermödorna, (2) uppryckandet äger rum mitt under vedermödorna, (3) uppryckandet äger rum efter vedermödorna och just före Kristi andra återkomst, (4) en skara särskilt hengivna troende kommer ryckas upp före vedermödorna, (5) uppryckandet sker under vedermödorna och just innan Guds vrede drabbar jorden i stor omfattning (Hitchcock 2004, 25-26). *Left Behind*-serien ger uttryck för det första alternativet, det vill säga ett uppryckande av de sant troende innan vedermödorna börjar. Detta innebär att denna grupp inte behöver bekymra sig om jordens öde, utan belönas av Gud genom att befrias från detsamma. För övriga gäller ”att

stå fast och kämpa mot Guds fiender under de sju mest kaotiska år som planeten skulle uppleva” (LaHaye & Jenkins 2000, 368).

I likhet med nutida muslimsk apokalyptik finns det i kristen apokalyptik identifierbara fiender, men här är världsbilden nära nog den omvända. USA och Israel är för LaHaye och Jenkins inte fiender utan snarare positivt centrum för Guds handlande. Fienden är istället islam och Ryssland. I *Left Behind* beskrivs ett ryskt invasionsförsök av det heliga landet i syfte att fullständigt förinta Israel. Genom Guds intervention skadades inte någon enda av invånarna i Israel (LaHaye & Jenkins 2000, 9-13). Världsbilden och fiendebilden förskjuts något under seriens gång, men inledningsvis är alltså Ryssland den fiende som leder attackerna mot Israel. I *The Truth Behind Left Behind*, en av Tim LaHaye och Jerry Jenkins auktoriserad kommentar till bokserien, nämns att Ryssland stöds av fem allierade, nämligen Turkiet, Iran, Libyen, Sudan och Afghanistan. Författaren anmärker: ”Märkligt nog är de alla muslimska länder” (Hitchcock, 54). Liksom i nutida muslimsk apokalyptik spelar Israel en central roll i *Left Behind*-serien. Israel är emellertid varken fiende eller allierad, utan snarare tecknet genom vilket det apokalyptiska dramat äger rum. I *Tribulation Force*, är det judiska templet återuppbyggt på tempelberget. Det är med Israel som Antikrist sluter fred (en fred som han senare bryter). Och det är Israel som står hotat inför Armageddon. I kommentaren till *Left Behind*-serien skrivs det uttryckligen att återupprättandet av staten Israel 1948 är ett Guds mirakel (Hitchcock 2004, 57). Det är för övrigt också Gud som placerat all olja i mellanöstern i syfte att uppmärksamma regionen och dess betydelse i dessa de yttersta tiderna (Hitchcock 2004, 125). I kristen teologi förekommer det att kyrkan och kristendomen ersatt Israel som det sanna Gudsfolket. De bibliska löften knutna till Israel upphävs då med teologisk hänvisning till det nya Israel – den kristna kyrkan. Så är det inte i *Left Behind*-serien. Guds framtida löften för Israel och för det judiska folket står fast. Samtidigt finns det skäl att fråga om det finns något hopp för judendomen i denna judendomscentrerade apokalyptik. När judarna förkastade Messias, slutade Guds profetiska klocka att ticka för Israel hävdar kommentaren till *Left Behind*-

serien (Hitchcock 2004, 93). Ironiskt nog är det Antikrist som får den att starta igen. (LaHaye & Jenkins 1996, 29). Judarna satte sig på den apokalyptiska avbytarbänken genom att inte erkänna Jesus från Nasaret som Messias. När sedan Antikrist anfaller är man med i matchen igen. Frågan är dock om *Left Behind*-serien lämnar utrymme för judarna att delta som spelande lag. Snarare är de bollen som sparkas hit och dit.

Antikrist är i *Left Behind*-serien Nicolae Carpathia, generalsekreterare för FN. Till skillnad från det fula och närmast löjeväckande monstret i 'Abdallahs apokalyptik är antikrist karismatisk, begåvad och förförande. Det farliga hos honom ligger just i denna skicklighet att övertyga och att faktiskt framstå som en världsförbättrare. I *Left Behind* arbetar han med att flytta FN-högkvarteret till Babylon i nuvarande Irak (LaHaye & Jenkins 2000, 278). Därmed sammanlänkas Förenta Nationerna alltmer med Babylon och med det bibliska material där den forna stormakten är en ond aktör i det apokalyptiska dramat. Den fredssträvande Nicolae Carpathia, seriens Antikrist, är också djupt involverad i interreligiös dialog och försöker ena alla religioner till en enda. Caparthis deklarerar på en presskonferens:

Jag kan inte föreställa mig något mer positivt än om världens religioner äntligen kunde samarbeta [...] Alla som verkligen är anhängare av en sann religion, borde hälsa en sådan möjlighet välkommen (LaHaye & Jenkins 2000, 325f.).

Cameron Williams, journalist och en av seriens huvudpersoner, funderar:

"[...] att Nicolae Carpathia kunde vara den man som Bibeln beskrev? Var allt detta en tillfällighet? Bucks händer darrade när Bruce berättade om sju-årsavtalet mellan Antikrist och Israel, vilket var förutsagt i Bibeln, och om återuppbyggnaden av templet och till och med att Babylon skulle bli huvudkvarter för en ny världsordning. Vid midnatt var Buck överbevisad. Han var rädd." (LaHaye & Jenkins 2000, 335).

Vad är då *Left Behind*-seriens egentliga syfte och vilket hopp finns för de oinvidiga? Det är svårt att komma ifrån att serien faktiskt har ett missionerande syfte och att det alltså, inom vissa ra-

mar, finns hopp för de oinvidiga. Det apokalyptiska dramat har så att säga en vip-klubb i vilken de allra mest trogna ingår: "Alla som trodde på och accepterade Jesu Kristi död på korset, hans begravning och uppståndelse, väntade att han skulle komma tillbaka för att hämta dem" (LaHaye & Jenkins 2000, 167); "en sann kristen. Tydligen var de det, de som försvann." (LaHaye & Jenkins 2000, 129). Dessa är föremål för uppräckandet i bokseriens inledning. Den period av vedermödor som följer är skrämmande och fruktansvärd, men samtidigt på ett paradoxalt sätt ämnad att visa på Guds makt. Detta är alltså en tid då ondskan får excellera för att sedan besegras, men också en tid då, tänker man sig, även den mest styvneckade kan förmås bli omvänd. Likt Bröderna Lejonhjärtas jorden-Nangijala-Nangilima tecknar samtida apokalyptiken en slags trestegsraket i vilken vi för närvarande befinner oss i övergången mellan steg ett och två, mellan historien och det apokalyptiska dramat. Bortom detta finns ett tredje steg, en slags evig fullbordan som fungerar som både morot och piska, men som i övrigt inte är särskilt framträdande. För de muslimska tänkarna som vi studerat ovan utgörs det apokalyptiska andra steget främst av belöning och vedergällning. Historiska och nutida oförrätter i steg ett ska sonas. De kristna apokalyptiska berättelserna är skrivna från den privilegierades perspektiv och behovet av att vedergälla samtida oförrätter är inte särskilt framträdande. Istället handlar det om att göra de Andra till bekännande kristna. Det ryms ingen tankegång om *anonym kristendom*, alltså tanken att uppriktiga och allvarligt menande anhängare av exempelvis islam eller buddhism i själva verket är "frälsta". Målet med det apokalyptiska andra steget är istället att människor ska omvända sig och explicit bekänna sin tro på Jesus Kristus. Detta är nödvändigt för "frälsning", det vill säga för att det tredje steget ska utgöras av himlens lycksalighet snarare än helvetets fasa. Hitchcock kommenterar:

Frälsning för de förlorade är ett av huvudsyftena med perioden av vedermödor [...] uppräckandet kan vara det bästa omvändelseredskapet i mänsklighetens historia [...] På ett ögonblick kommer de begripa vad som hänt. De har lämnats kvar. Gud kommer använda denna förlamande insikt till att leda dem till tro på sin son (Hitchcock 2004, 79).

Den Andre i muslimsk och kristen apokalyptik

På ett obehagligt sätt förenas de två traditionerna i synen på juden som den Andre. Härigenom är juden också en väsentlig del av själva det apokalyptiska skeendet. I den muslimska apokalyptiken som studerats i denna artikel är juden och staten Israel något ont vars förintelse är en betydande del av det apokalyptiska slutmålet. I kristen apokalyptik, exemplifierad genom *Left Behind*-serien är målet att juden ska bli kristen och slutligen förstå att Jesus är Messias. Det är alltså inte judens *annihilation*, men väl *assimilation* som är målet. Gemensamt för båda traditionerna är alltså att juden måste radikalt förändras och i ingetdera fallet finns det något utrymme för juden såsom jude.

En intressant och möjligen förvånande skillnad mellan de två apokalyptiska traditionerna är att det apokalyptiska hoppet i *Left Behind* är världsfrånvänt. Befrielsen handlar om att ryckas upp och bort från det härvarande. Den muslimska apokalyptiken vill istället förändra den politiska kartan i denna världen, utan att för den skull sträva efter att lämna densamma.

Det kan knappast sägas råda något konstruktivt förhållande mellan dessa varianter av muslimsk och kristen apokalyptik och själva faktumet att man delar vissa begrepp eller föreställningar tycks inte vara utgångspunkt för omprövning av detta. Tvärtom används andra religiösa traditioners föreställningar helt för egna syften, på den Andres bekostnad och med stereotypiserande snarare än försonande tendenser som följd. Det är emellertid värt att notera hur flitigt kristna referenser används av muslimska apokalyptiska författare. Bibeltexter används som stöd i argumentationen och Tim LaHaye och Jerry Jenkins åberopas som auktoriteter (Filiu 2011, xii). Det omvända, att kristna apokalyptiska författare skulle använda muslimska källor är tämligen osannolikt.

Många teologer har velat tona ner de apokalyptiska dragen i kristen tradition. En bit in på 2000-talet är de flesta smärtsamt medvetna om de många radikala hot vår planet står inför. Med Jürgen Moltmanns ord: ”Idag är föreställningen om en oändligt pågående världshistoria ingenting annat än en from önskedröm” (Moltmann

1997, 153). Samtidigt ligger en förlängning av historien sådan den nu ter sig i de redan privilegierades intresse. Moltmann igen: ”Den som är förtryckt och vanmäktig är inte intresserad av en långfristig fortsättning på historien, utan av att den snart ska ta slut” (Moltmann 1997, 152). Det är knappast möjligt att förstå den apokalyptiska traditionen, oavsett religiös tillhörighet, utan att ha klart för sig dess samtidskritiska karaktär. *Left Behind*-serien vänder sig mot en upplevd sekularisering och ljumhet inom kristenheten, medan muslimsk apokalyptik drivs av upplevelsen av förtryck och orättvisor från Europa och USA. I bägge fallen handlar det om en längtan efter förändring här och nu.

Referenser

- Al-Hawali, Safar. 2000. *The Day of Wrath: Is the Intifadha of Rajab only the Beginning?*. Publicerad online. URL= <http://www.witnesspioneer.org/vil/Books/AH_DOW/default.htm>, utskrift 2011-08-26]
- Carey, Greg. 2005. *Ultimate Things. An Introduction to Jewish and Christian Apocalyptic Literature*. St Louis: Chalice Press.
- Cook, David. 2008. *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press.
- Filiu, Jean-Pierre. 2011. *Apocalypse in Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Hitchcock, Mark & Thomas Ice. 2004. *The Truth Behind Left Behind. A Biblical View of the End Times*. Portland: Multnomah Publishers.
- LaHaye, Tim & Jenkins, Jerry B. 1996. *The Tribulation Force*. Wheaton: Tyndale House Publishers.
- LaHaye, Tim & Jenkins, Jerry B. 2000. *Lämnad kvar. Roman om jordens sista dagar*. Örebro: Markus förlag.
- Malmström, Vincent H. 2009. “The Astronomical Insignificance of Maya Date 13.0.0.0”. Publicerad online. URL= <<http://www.dartmouth.edu/~izapa/M-32.pdf>>, utskrift 2012-06-19]
- Moltmann, Jürgen. 1997. *Den Gud som kommer. Kristen eskatologi*. Stockholm: Verbum.
- Musser, Donald W. & Joseph L. Price. 1992. *A New Handbook of Christian Theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Ratzinger, Joseph. 2006. *Eschatology: Death and Eternal Life (Second Edition)*. Washington: The Catholic University of America Press.

Summary

The purpose of this article is to analyze and compare some of the popular, and yet marginalized apocalyptic narratives in contemporary Muslim and Christian thought. Obviously, the two traditions have many things in common and yet there is an apparent antagonism between them. In order to further investigate into the tensions between Muslim and Christian apocalypticism, this article will focus on how 'the Others' are portrayed in these narratives: who are 'they' and what is their place in the apocalyptic schemes?

In the case of Muslim apocalypticism, the material that will be examined are primarily the relatively well known Saudi Arabian thinker Safar Al-Hawali's *The Day of Wrath* and two recently published studies that primarily discuss Sunni Muslim Arabic apocalypticism: *Apocalypse in Islam* by Jean-Pierre Filiu and *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* by David Cook. Christian apocalypticism will be represented by the popular and best-selling book series *Left Behind*, written by Jerry B Jenkins and Tim LaHaye. Although being fictional it is clear that not only the authors but also a significant number of readers consider them telling the truth about events that will take place in a near future.

The paper identifies the stereotyping and instrumentalizing of the Jew and of Israel as one of the common features in these different traditions. However, the relationship to this world and its present order represent a fundamental difference. While most Muslim apocalypticism is *political*, in the sense that it seeks to change the political map in this world and its distribution of power, Christian apocalypticism is less intrigued by the idea of changing the political order of this world. Being written by authors in a more privileged position, its apocalypticism is rather *apolitical* with an emphasis on the escape from this world.

Teologins queera dilemman

IDA SIMONSSON

*Ida Simonsson studerar systematisk och exegetisk teologi på masternivå på Teologiska Högskolan i Stockholm. Där har hon tidigare skrivit kandidatuppsatsen *Kristi kropp och makten inom systematisk och exegetisk teologi*. Uppsatsen är en jämförande studie av kyrkan som *Kristi kropp*, dess maktstrukturer och dess relation till omvärldens maktthavare hos Paulus och William Cavanaugh.*

Inledning

Under senare tid har pronomenet "hen" rört upp starka känslor i den svenska kulturdebatten, något som tyder på att frågeställningar kring könsidentitet är angelägna för allt fler i vår tid. Frågorna som en gång väcktes i en förhållandevis snäv cirkel av queerteoretiker och hbtq-aktivister tycks nu befinna sig i en övergång till att bli allmänt tankegods, inte minst inom teologin där många ser en potential i mötet mellan queerteori och teologi. Det är den form dessa frågeställningar tar inom teologin jag vill undersöka här, framförallt en specifik spänning som uppstår i detta möte. Den spänningen kan formuleras enligt följande: Medan queerteori dekonstruerar kulturellt konstruerade identiteter för att spåra de uteslutningar som sker i identitetsbyggets namn, så ägnar sig den teologi som bedrivs inom den kristna tanketraditionen ofta åt att utforska och teoretiskt underbygga en kristen identitet. Hur kan då "queer" (d.v.s. queerteori) och "teologi" sammanföras utan att det ena reduceras till att förläna ett subversivt skimmer åt eller legitimeras det andra? Kontrasten mellan queerteori och kristen teologi ställs på sin spets i den katolska teologen Elisabeth Stuarts "Sacramental flesh", publicerad i antologin *Queer Theology*, och texten lämpar sig därför väl för att närma sig detta problem. Stuart använder sig här av en av queerteoriens förgrundsgestalter, Judith Butler, och hennes teori om genusmelankoli. Genusmelankoli är tillsammans med performativitet och parodi centrala begrepp inom queerteorin. Genusmelankolin uppstår enligt Butler som resultat av det som måste negeras för att bekräfta en specifik könsidentitet i ett tvåkönsschema – till ex-

empel en sexuell dragning till någon av samma kön, en dragning som måste förnekas för att en solid könsidentitet enligt vårt samhälles traditionella normer ska kunna upprätthållas. Detta upprätthållande inbegriper alltså ett ständigt uppträdande i enlighet med normer, vilket får dessa normer att framstå som något naturligt eller givet. Detta kallar Butler könsidentiteternas performativa karaktär. Parodin är istället ett uppträdande som visar att det är möjligt att agera annorlunda, en repetition med variation som avslöjar att könsidentiteterna inte är absoluta, till exempel dragshowens parodierande av könsnormer. Jag kommer att återkomma till och vidare belysa dessa centrala begrepp i ljuset av den spänning mellan queerteori och teologi jag vill undersöka närmare.

Butlers teori om genusmelankoli väcker enligt Stuart två frågor: dels om det finns någon plats där det är möjligt att vara sant queer (av Stuart definierat som att kunna uppvisa manlighet och kvinnlighet på ett sätt som avslöjar deras performativa karaktär), dels om det finns någon möjlighet att undfly genusmelankolin. Stuarts svar blir att *bara* "the Christian theologian can answer in the affirmative to both these questions and therefore save queer theology from self-destructive despair".¹ Bortsett från att det är svårt att avgöra om Stuart verkligen så oproblematiskt övergått från queerteori till queerteologi och menar att båda är i samma desperata belägenhet, eller om hon bara skrivit fel, så är det

¹ Elizabeth Stuart, "Sacramental Flesh", 65-75 i *Queer Theology: Rethinking the Western Body* (red. G. Loughlin; Oxford: Blackwell, 2007), 65.

också en ganska provocerande formulering. Hon fortsätter med att konstatera att kyrkan är den enda gemenskapen med mandat att vara queer, och hennes text avslutas med att queerteori når sitt *telos* i kyrkan där genusmelankolin ersätts av glädjen att växa in i Kristi kropp. Stuart tycks alltså mena att den kristna tron och teologin på ett unikt sätt svarar mot den problematik queerteorin med Judith Butler i spetsen enligt henne identifierar korrekt men inte löser.² Stuart tolkar skillnaden mellan kristen praktik och teologi (som identitetsbyggande) och queerteori (som ifrågasätter identiteter som ”givna”) som att den senare har ett problem och den förra erbjuder en lösning eftersom den kristna identiteten till skillnad från alla andra enligt Stuart faktiskt *är* given – av Gud. Identiteten kommer oss till mötes genom sakramentens förebådande av *eskaton*. Denna lösning, sakramentens queerande funktion, får sin teoretiska benstomme utlagd i ”Sacramental Flesh”. Stuarts queerande eskatologiska teologi bär på en intressant potential, men jag misstänker att hon förbiser aspekter av Butlers teori om genusmelankoli som inte låter sig förbises med mindre än att genusmelankolins problematik bagatelliseras.

I denna artikel vill jag fördjupa mig i den queerteologiska diskussionen och dess inre spänningar. Fördjupningen kommer att ske i tre steg. För det första ska jag belysa den logik som ligger bakom sakramentens queerande funktion hos Stuart. I ett andra led undersöker jag om det stämmer, som Stuart menar, att denna logik svarar mot den problematik Butler identifierar som genusmelankoli i *Genustrubbel*. Slutligen söker jag, utifrån svaret på dessa två frågor, formulera en ansats till queerteologi som tar på allvar både genusmelankolins problematik och den kristna teologins anspråk på att tala om den kristna identitetens befriande karaktär.

² Ett liknande mönster återfinns hos den anglikanska teologen Sarah Coakley, se hennes artikel ”The Eschatological Body: Gender, Transformation and God”, bl. a. publicerad i Sarah Coakley, *Powers and Submission: Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford: Blackwell, 2002), 153-167. Finns även översatt till svenska i *Postmodern teolog: en introduktion* (red. O. Sigurdson & J. Svenungsson; Stockholm: Verbum, 2006), 240-258.

Queera sakrament

Kärnan i det Stuart skriver kan sammanfattas i hennes avslutande ord: ”in Christ maleness and femaleness and gay and straight are categories that dissolve before the throne of grace where only the garment of baptism remains”.³ Hon anspelar här på Gal 3:27-28: ”är ni döpta in i Kristus har ni också iklätt er Kristus. Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna”. På vilka vägar återvänder då Stuart till sin inledande utgångspunkt, att kristendomen erbjuder möjligheter att vara sant queer?

Stuart tar sin utgångspunkt i Kristi kropps förskjutningar och dess mångtydighet, från nyfött barn till död och uppståndelse till kyrkan, en kropp som utgörs av många kroppar. Genom sakramenten blir denna kropp tillgänglig för de kristna, och de kristna blir en del av kroppen. Det första steget är dopet. I dopet tar vi emot en identitet som inte förhandlats fram i samspel med våra sammanhang och kulturer, utan är oss given. I dopet rör den döpte sig från ett slaveri under destruktiva begär till insikten att allt begär har sitt mål i Gud, ”in other words, baptism unmasks the melancholia at the heart of society”.⁴ Dopet avslöjar otillräckligheten hos de konstruerade identiteterna liksom hos de begär de inrymmer, tvingar oss att inte tillhöra dessa identiteter och öppnar upp en annan typ av tillhörighet. Denna radikala förändring kan komma till stånd genom att dopet involverar döden – dopet beskrivs som ”new creation brought about through a death to sin”, den döpta omvandlas i Kristi likhet och förenas med Kristus genom kyrkan.⁵

Synden har därför genom dopet förlorat sitt grepp om människan. Den döpta lever i sin kultur men är samtidigt indragen i en annan värld, i den eskatologiska spänningen mellan redan och ännu inte. Alla kulturella identiteter förlorar sin mening i denna spänning eftersom de inte är avgörande i Guds ögon, och därför bör inte heller vi se dem som avgörande. Sexuella identiteter och könsidentiteter har nämligen konstruerats som en del av en maktordning, vilket queerteorin visat oss. Identitetskategorierna som sådana kan

³ Stuart, 75.

⁴ Stuart, 67.

⁵ Stuart, 67.

betraktas som synd och behöver därför ifrågasättas av den kristna teologin, kristna måste leva i sina kulturellt betingade identiteter på ett sätt som parodierar dem. Här använder sig Stuart av begreppet parodi i den funktion det kommit att få inom queerteorin, som en repetition med variation, något jag kommer återkomma till. Stuart menar att parodin av hävd är kristendomens sätt att fungera, nattvarden som parodierar den sista måltiden, den sista måltiden som parodierar den judiska sedermåltiden. Stuart tar också upp hur förmoderniteten conceptualiserade kön på ett annat sätt än vi. Sålunda kan monasticism förstås som tidig, om än tydligt patriarkal, queerteori. "Earlier generations of Christians were much better at parodying gender than us".⁶ I det celibatära löftet blir det uppenbart att det heterosexuella reproduktiva äktenskapet inte är lika med kristet lärjungaskap, och Gud framträder som begärets mål snarare än det "motsatta könet". I samma tradition kan nunnor ha mansnamn och munkar ha vad vi skulle betrakta som kvinnokläder.

I nattvarden får de döpta lära sig om och öva sig i det eskatologiska livet. Vigningen av bröd och vin påminner om Kristi kropps instabilitet, och genom nattvarden konstitueras kyrkan samtidigt som Kristi kropp och Kristi brud. Begäret riktas mot det gudomliga. I detta sammanhang blir det djupt problematiskt att de enda som får vigas till präster är män, ett exkluderande som förstärker snarare än relativiserar de kulturellt förhandlade identiteter som Stuart betraktar som synd. Prästerskapet bör istället representera den uppståndna kroppens mångkönade karaktär.

Äktenskapet har en trinitarisk dimension som upplöser fixeringen vid fortplantning, avgränsad tvåsamhet och heterosexualitet. Det eskatologiska äktenskapet mellan Kristus och kyrkan upplöser slutligen det mellan människor ingångna äktenskapet, det senare pekar egentligen hela tiden mot det förra. I döden möter slutligen den döde Kristus, och alla identiteter förlorar sin relevans gentemot identiteten som döpt, vilket understryks genom hela begravningen. I döden upphör allt, "only the garment of baptism remains".⁷

⁶ Stuart, 69.

⁷ Stuart, 75.

Eskatologin genomsyrar Stuarts text på flera plan, dels är den ständigt närvarande som queerande potential, och dels i textens själva rörelse, en rörelse som är parallell med det kristna livet. Redan i textens, och det kristna livets, början har vi fått tillgång till dopets gåva. Och vid dess slut, döden, avslutar Stuart med allusionen till Gal 3:27-28, visar på hur alla identiteter löses upp i döden, utom den kristna eftersom dopet består in i döden. Slutet återvänder till och förklarar början. Samma logik återfinns hos Paulus i Rom 6:1-11, där synden (hos Stuart likställd med identiteterna) i döden förlorar sin makt över oss, och eftersom dopet innebär en identifikation med Kristi död så är vi redan i dopet fria. Därför kan Stuart skriva att melankolin är "unmasked", att synden inte har makt att alienera den döpta från Gud och att denna inte behöver, eller ens kan, leva kvar som om de gamla identiteterna vore giltiga. Döden är med andra ord dopets teologiska förutsättning. Stuarts association mellan synd och köns- och sexualitetsidentiteter, som är konstruerade "in the context of power and are part of a matrix of dominance and exclusion",⁸ gör att dopet befriar den döpta från just dessa identiteter, som annars ofta inom teologin betraktas som essentiella. Här uppfattar jag att Stuarts kärna ligger, *dopet som genom att också vara en död befriar från synd, vilket inkluderar köns- och sexualitetsidentiteter*. Det är i detta ljus, identiteterna som synd, som celibatet och äktenskapet får sin queera funktion. Båda två handlar ytterst om att rikta begäret mot den treniga Guden, som i sin förening med människan upplöser såväl tvåsamhet som heterosexualitet, och därmed också könsidentiteternas föreställda essentiella karaktär. Nattvarden innebär en undervisning och en övning i det eskatologiska livet, fritt från synd. Det är också utifrån detta resonemang kritiken mot det manliga prästerskapet hämtas.

Butlers genusmelankoli och Stuarts sakrament

Stuarts text är elegant strukturerad, slutet återvänder till början och blir dess bas. Men kan tex-

⁸ Stuart, 68.

tens rörelse användas som argument för det hon påstår, att dopets element av död faktiskt kan och bör befria oss från den synd som köns- och sexualitetsidentiteter och därmed genusmelankolin innebär? Problemet med hennes (och Paulus) resonemang är naturligtvis att detta inte går att förankra i en levd erfarenhet, hur queer och vacker tanken än är. Liksom Paulus, som inte bara skriver till sina vänner att de som döpta har dött bort från synd, utan samtidigt paradoxalt nog uppmanar dem att inte synda, verkar också Stuart inse att det finns ett glapp mellan teologi och erfarenhet. Hon nöjer sig nämligen inte med att konstatera att det skett genom dopet, hon uppmanar också till att det ska ske, och visar på hur den döpta genom livet med kyrkan kan lära sig att leva så. Varför fungerar då inte dopets död på det omedelbart befriande sätt som frasen ”new creation brought about through a death to sin” antyder?⁹

Hos Butler är könsidentiteterna inte något jag kan klä av och på mig efter tycke, utan konstituerar mig som konstruerat subjekt. De är inte bara kategorier vi bedöms utifrån eller uppträdanden vi utför, så kallade könsroller, utan själva våra kroppar. ”Som en antimetaforisk aktivitet gör inkorporeringen förlusten *bokstavlig på* eller *i* kroppen och visar sig därmed som kroppens fakticitet”.¹⁰ Med andra ord, det finns inte något subjekt bortom det konstruerade som i någon enkel mening skulle kunna befrias från konstruktionen genom dopet. Hur kommer då Butler fram till detta? Hon använder sig av Freuds teori om melankoli, där melankolin, till skillnad från andra sorgprocesser, utgörs av att ett kärleksobjekt vid en förlust internaliseras så att kärleksrelationen inte behöver uppges. Därmed internaliseras också eventuella konflikter. Detta blir en konstituerande del av personen, och denna mekanism gäller enligt Freud också konsolideringen av en könsidentitet. I Butlers freudianska analys föregår förbudet mot homosexualitet faderslagens incestförbud, eftersom det senare är beroende av att det finns en läggning, nämligen den heterosexuella. I och med förbudet mot homosexualitet så internaliseras det förbjudna kär-

leksobjektet, individen identifierar sig med detta objekt. Förbudet mot homosexualitet skapar alltså inte bara en heterosexuell läggning utan också manlig respektive kvinnlig könsidentitet. Identifikationen förstärks genom en upprepning av förbudet i kulturen, formandet av kroppen i enlighet med könsstereotyper och produktionen av begärets läggning. Oidipuskomplexet är på så vis beroende av att pojken identifierat sig med fadern, och dess ”positiva” (enligt Freud) utgång, att pojken inte internaliserar modern som förbudet objekt utan istället förskjuter begäret till ett annat tillåtet objekt i enlighet med samma heterosexuella läggning, är beroende av förbudet mot homosexualitet. Läggningar såväl som könsidentiteter är alltså produkter av lagen snarare än något naturligt eller ursprungligt som sedan måste kanaliseras eller undertryckas. Det är detta som är genusmelankolin: vårt genus/kön och vår sexualitet vilar på uteslutningar och internaliserade förluster. Och eftersom det inte finns något mystiskt inre hålrum där sådana internaliseringar kan hårbärgas så måste kroppen själv förstås som den yta, eller det rum, där internaliseringarna ”förvaras”.¹¹

Om man köper Butlers analys, vilket Stuart tycks göra då hon erkänner genusmelankolin som ett verkligt problem, blir det svårt att hänga med i Stuarts resonemang när hon till synes så lättvindigt menar att synden (och därmed identiteterna) förlorat sin makt över oss genom dopets död. Om Butlers förståelse av könsidentiteter godtas så bär vi på vår genusmelankoli i själva kroppen och kan inte räkna med att något annat än den kroppsliga döden ska upplösa den fullständigt – inte ens en identifikation med någon annans död eller ett föregripande av den egna döden. Men trots att Stuart verkar godta Butlers modell menar hon att dopet avslöjar denna melankoli och synden förlorar sin makt över oss. Hon menar att det är just denna befriande kristna identitet som gör att queerteorin når sitt *telos* i kyrkan.

Har Stuart då inte förstått genusmelankolins kroppsliga karaktär? Hon tillskriver dock queerteorin en destruktiv desperation som den behöver frälsas från, hon verkar alltså vara införstådd med att det Butler beskriver inte kan avhjälpas i

⁹ Stuart, 67.

¹⁰ Judith Butler, *Genustrubbel* (Göteborg: Daidalos, 2007), 131.

¹¹ Butler, 125-130.

en handvändning. Domet är i så fall för Stuart inte bara en identifikation med Kristi död eller ett föregripande av den egna döden, utan i någon bemärkelse en faktisk död, det nya livet faktiskt en kroppslig transformation. Eskatologin verkar då vara realiserad snarare än framtida, betoningen i ”redan men ännu inte” ligger på redan. Samtidigt motsägs detta av det Stuart själv kan konstatera och kritisera, nämligen att kyrkans beteende gång på gång visar att eskatologin inte är realiserad – prästerskapet är exklusivt manligt, kyrkan är alltför besatt av heterosexuellt, monogamt och prokreativt äktenskap på bekostnad av celibat och andra former av samlevnad. Stuarts segerjubel över dopidentitetens befriande karaktär verkar helt enkelt vara lite för övermodigt. Vid en första anblick verkar det alltså som att Stuart faktiskt inte kan erbjuda en lösning på genusmelankolin.

Stuart är väl införstådd med hur hal den givna dopidentiteten kan verka ur ett queerteoretiskt perspektiv, att den kristna identiteten kan ses som lika instabil som alla identiteter, ”a mere matter of performance as well”.¹² Hennes svar blir dock just att dopidentiteten inte är kulturellt förhandlad utan given av Gud. Här tror jag att vi finner resonemangets svaga punkt, den punkt som i sina konsekvenser gör att jag som läsare får välja mellan att de två osannolika alternativen att hon antingen inte förstått Butlers genusmelankoli eller att hon ser på domet som realisering av *eskaton*. Jag menar nämligen att det inte finns någon given motsättning mellan att en identitet förstås som given av Gud och att den är en identitet som måste bli ”performed”. Jag vill prova att förskjuta Stuarts dopidentitet så att den förstås just som såväl given *och* i behov av att sättas i spel. Med denna förskjutning tror jag att frågan om huruvida logiken bakom sakramentens queerande funktion svarar mot genusmelankolins problematik kan besvaras jakande. Denna möjlighet behöver dock utredas närmare.

Parodi och performativitet

När Stuart skriver att den kristna identiteten inte är ”a mere matter of performance” syftar hon

¹² Stuart, 66.

antagligen på den queerteoretiska förståelsen av könsidentiteten som befäst genom ständiga uppreningar. Den kristna identiteten står för Stuart i motsats till förtryckande köns- och sexualitetsidentiteter och kanske är det därför hon också är övertygad att den inte kan vara lik de senare på något sätt. Butler skriver angående performativiteten att ”betecknandet är *inte en grundläggande handling, utan snarare en reglerad upprepningsprocess* som just genom att skapa materialiserade effekter genomdrivar reglerna och samtidigt döljer sig själv”.¹³ Här får alltså det performativa ett lömskt skimmer, processen döljer sig själv på ett bedrägligt vis. Men frågan är om det lömska inte snarare har att göra med att i just det här fallet fungerar det performativa så att det ger sig själv ontologisk status? Det vill säga det får resultatet, könsidentiteterna, att framstå som givna, orubbliga. Om det performativa accepteras som performativt, alltså förhandlingsbart, öppet för omformuleringar, skulle det då vara lika förtryckande?

Den reformerta teologen Serene Jones skriver om rättfärdigheten genom tro som en rättfärdiggjord identitet som inte är människans men som ges åt henne att *spela upp*, snarare än som en ny rättfärdig essens.¹⁴ Jones ser alltså inga problem i att förstå det performativa som något positivt. Kan det då vara så att det istället för att finnas en motsägelse mellan identiteten som given och som i behov av ”performance” finns en motsägelse i Stuarts dopidentitet som *inte* blir ”performed”, det vill säga inte utförd eller satt i funktion? Vad är en identitet som inte sätts i spel, hur kan den döpta förhålla sig till en identitet som inte inbegriper ett uppträdande?

I Stuarts utläggning av de kristna sakramentens betydelse visar det sig mycket riktigt att den kristna identiteten innebär vissa lekar, spel eller uppträdanden. Kristna är kallade att leva sin kristna identitet på ett sätt som visar på de kulturellt betingade identiteternas kontingens, något de gör genom parodin. En intressant detalj här är att Stuart inte refererar till att Butlers föreslagna subversiva strategi gentemot könsidentiteternas

¹³ Butler, 227.

¹⁴ Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 66-67.

skenbara stabilitet är just parodin, den skeva upprepningen som avslöjar identitetens performativa karaktär.¹⁵ Kan denna tystnad ha att göra med att Stuart gärna vill se Butler och hennes lärjungar som desperata och i behov av frälsning? Eller har hon inte läst de delarna av Butlers texter? Jag lutar nog mer åt det senare, för hon verkar använda sig av parodin på ett ganska oreflekterat sätt. Stuart menar till exempel att den kristna parodin syns i nattvardens upprepning av den sista måltiden. Men vad är då relationen mellan den sista måltiden och nattvarden om parodins funktion bara någon mening tidigare är att ”expose” de kulturella identiteternas ”non-ultimacy”?¹⁶ Eller någon mening senare, ”[e]arlier generations of Christians were much better at parodying gender than us”?¹⁷ Parodi tycks betyda två olika saker för Stuart beroende på om det är fråga om nattvarden eller om könsidentiteter. Ifråga om könsidentiteterna är Stuarts resonemang lite orimligt – det går inte att hävda att någon skulle ha parodierat något som inte fanns. Snarare förstärktes genom performativitet en annan typ av könsidentitet. Den förmoderna synen på kön, i sig till en till synes stabil patriarkal enkönsmodell, kan dock användas för att iscensätta förskjutningar av den moderna tvåkönsmodellen. Däri ligger den förmoderna traditionens subversiva potential, inte i att den i sig var subversiv, utan i kunskapen om att den moderna synen på kön har utvecklats ur något annat och därmed är något kontingent och relativt.

Butler skriver angående dragshowens parodiska funktion att ”[g]enom sin *genusimitation* avslöjar drag indirekt *genusstrukturens imitativa karaktär*”.¹⁸ Utifrån denna beskrivning, som också återspeglas i Stuarts föreslagna hållning gentemot köns- och sexualitetsidentiteter, så är dock nattvarden inte någon parodi. Jag har aldrig bevittnat något nattvardsfirande eller läst någon nattvardsteologi som menar att nattvarden avslöjar den sista måltidens imitativa karaktär. Snarare tycks nattvarden vara performativ. Istället för att relativisera den sista måltiden, så förstärker nattvarden dess ställning som ett firande av en

himmelsk måltid som gång på gång upprepas, och upphäver istället andra faktorer, såsom tid och rum. Det är just denna eskatologiska funktion som Stuart verkar vilja vara ute efter, men det är inte en parodisk funktion i queerteoretisk bemärkelse. Nattvarden verkar om något vara en omvänd parodi, ett uppträdande som relativiserar allt annat än sin egen eskatologiska verklighet.

Snarare än att förstå Butler som desperat uppfattar jag att poängen med *Genustrubbel* är att visa på öppningar. Om varken könsidentitet eller sexualitet är fördiskursiva utan resultat av förbud och förluster som inkorporeras och iscensätts i ett oändligt antal upprepningar, så kan också en förskjutning av dessa upprepningar i parodins form öppna våra ögon för att lagen och melankolin inte är determinerande. Spelrummet må tyckas snävt, men det finns ändå där. Vi har ingen möjlighet att lämna vår kropp med dess inristade genusmelankoli bakom oss, men vi har en möjlighet att med våra kroppar prova att iscensätta parodiska variationer på lagens teman.

Jag tror, med Stuart, att en queerteoretiker antagligen betraktar den kristna identiteten med samma skepsis som alla andra identiteter. Och jag tror att det finns fog för det. Dopet verkar inte med automatik göra kristna människor bättre eller mindre fast i köns- och sexualitetsidentiteter än andra. Trots detta tror jag att Stuart har rätt i att kristendomens eskatologiska horisont bär på en queerande potential. Men snarare än att gå emot mina erfarenheter och hävda att den eskatologiska identiteten är given i dopet, oförhandlad och förvandlande, genom dopdöden befriande från synd, skulle jag alltså vilja pröva tanken att dopidentiteten går att se som en roll som väntar på att spelas upp. Jag återvänder till Serene Jones; ”[i]n God’s merciful decision to forgive the sinner, God does not give us a new nature but allows us to ‘play’ (perform) an identity that is not ours by right but is a gift. We are invited to put on – as in a performance – an alien righteousness, one that is Christ’s, not ours”.¹⁹ Hon skriver också om kyrkans relation till skriften och berättelserna däri som ett ”performance”, samtidigt som ”the story performs the church”.²⁰ Kyrkan spelar upp historien, erbjuder manu-

¹⁵ Butler, 212-221.

¹⁶ Stuart, 69.

¹⁷ Stuart, 69.

¹⁸ Butler, 216.

¹⁹ Jones, 66-67.

²⁰ Jones, 157-158.

skript eller positioner för människor att inta och improvisera utifrån, samtidigt är kyrkans existens i sig sprungen ur berättelsen, kyrkan berättar och berättas.

En kombination av dessa två, den rättfärdiggjorda individen som får iklä sig Kristi rättfärdighet och gemenskapen som samtidigt upprepar (spelar upp) en berättelse och själv blir berättad i samma berättelse, ger en alternativ bild till Stuarts givna dopidentitet vars förutsättning är att dopet innebär att dö bort från synden. Denna bild förstärks ytterligare av Jones betoning av samspillet mellan helgelsen, att som individ och kyrka bli formad av Lagen och växa, och rättfärdiggörelsen, att bli dömd och därefter få den främmande rättfärdigheten som gåva. Uppspelet av den kristna identiteten är alltså en upprepning i rörelse och växande, den är inte given en gång för alla, den kristna personen är aldrig fullständigt befriad från synd utan växer, döms och rättfärdiggörs om vartannat.

En fascinerande aspekt av Serene Jones ”spelade” kristna identitet är att den på intet sätt är överklig. Snarare visar Butlers analys att det ständigt upprepade och spelade blir verkligt, kroppsligt. Ett bra exempel på det är hur vår tvåkönsmodell är uppfattad som en verklighet till en så hög grad att de människor som föds med ”avvikande” anatomi eller ”avvikande” endokrinologiska funktioner underkastas kirurgi eller hormonbehandlingar redan som mycket små barn för att kunna spela rollen på ett sätt som inte stör skådespelet. Ett annat mer vardagligt exempel är hur män i högre grad tränar med tyngre vikter och färre repetitioner i gymmet för att bli större och manligare, och kvinnor med lättare vikter och fler repetitioner för att bli slankare och kvinnligare. Tvåköns-modellen fortsätter alltså att bekräfta och förstärka sig själv. Parodins skeva upprepanen, som Butler framställer det, gör dock inte anspråk på att äga någon slags ursprunglig sanning om sexualitet och kön, utan är ett lekfullt sätt att visa på att det performativa är just performativt. Hon skriver, nästan som ett svar på Stuarts anklagelse om desperation, att ”[k]onstruktionen står inte i motsats till handlande; konstruktionen är handlandets nödvändiga scen, själva förutsättningen för

dess tydlighet och kulturella begriplighet”.²¹ Det faktum att våra identiteter är konstruerade och så tydligt kodade är det som kan göra en parodi kraftfull. Det uppdrag Butler ger oss är inte att hitta en plats utanför det konstruerade, eftersom en sådan plats enligt henne inte existerar, utan att delta i upprepningen men hitta strategier som öppnar upp. Identiteternas konstruerade karaktär är det som gör att våra liv inte är determinerade.

Jag vill här återgå till konsolideringen av köns- och sexualitetsidentiteter som melankoliska strukturer på och i kroppen. Hela vår kropp från våra inre organ och muskler till vår hud är genomkorsad av ett fint nätverk av nervceller. Detta nätverks centrum är det vi kallar hjärnan. Känslor, minnen, vanor, trauman och så vidare är elektriska impulser som bildar mönster i detta nätverk, impulser som fortplantar sig till andra typer av celler som utgör olika delar av våra kroppar. Detta är i själva verket, trots att vårt språk envisas med att dela upp ”personlighet” och ”kropp”, en väldigt vardaglig erfarenhet – upprördhet är ytlig andning, hög puls, svettningar och spända muskler, och avspänningens psykiska och fysiska aspekter är omöjliga att skilja åt. Butlers förståelse av genusmelankolin som kroppslig stämmer väldigt bra överens med denna kunskap. Det är därför rimligt att anta att om en person utför vissa ”yttre” beteenden kommer det att få ”inre” konsekvenser, och tvärtom. Närmare bestämt: att iklä sig Kristus och därmed identifiera sig själv med en judisk man i antika Mellanöstern, en inkarnerad Gud, en avrättad och uppståndna Messiasgestalt, en mångkönad kyrkokropp och den andra personen i den treeniga Guden, borde kunna påverka de kroppsliga melankoliska strukturerna. I dopet får kyrkan spela upp en scen där den döpta dör och uppstår till ett nytt liv. Den döpta får sedan försöka uppträda som om synden inte har någon makt i det egna livet, som om kroppen redan hade förvandlats och befriats från sina inristade köns- och sexualitetsidentiteter. I nattvarden får de döpta tillsammans så att säga iscensätta sin generalrepetition, öva sig i att uppfatta de kulturellt betecknade kropparnas instabilitet och flytande karaktär, hur den allra mest centrala kroppen förflyttas från kött och blod till bröd och vin till

²¹ Butler, 229.

multipla variationer av kött och blod. I celibatet får personen ifråga rikta sitt begär mot något annat än en människa och därmed bryta genusmelankolins dynamik, i äktenskapet får de tvåsamma öva sig i att dra in ytterligare tre/en i relationen. Att uppträda, ”perform”, tala och handla utifrån denna typ av mångfacetterade identifikationer måste få konsekvenser. Detta är ingen parodi i butleriansk bemärkelse, och det är heller ingen stuartiansk dödsmetaforik. Det kanske snarast kan beskrivas som en vald och medveten performativitet som i och med ständiga uppreningar så småningom kan rista in nya tecken på kroppens yta, tecken av nattvardens gränsöverskridande kroppslighet. Väl etablerade elektriska impulsmönster i nervsystemet försvinner såvitt jag vet inte, men däremot kan nya mönster bildas och nya associationsbanor påverka de gamla mönstren.

Denna identifikation är möjlig för att den inte kräver att någon ”lyfter sig i håret” ut ur sin kontext. Tvärtom finns den redan mitt i den västerländska kontexten, det är en tradition som är oss historiskt given. Identifikationen kräver heller inte ett omöjligt utsuddande av neurologiska mönster, utan erbjuder snarare en möjlighet att inrätta nya mönster. Detta kan ses som en del av den eskatologiska belägenheten, att den kristna personen har att leva i ”redan men ännu inte”, leva i en värld av stiliserade kvinno- och manskroppar och sexualitetsmönster samtidigt som den försöker spela upp en eskatologisk mångkönad kropp.

Lagen, konstruktionen och slutet

Slutligen måste konstateras att en del återstår att göra för att kunna formulera en queerteologi som tar på allvar såväl genusmelankolins problematik som den kristna teologins tal om den kristna identitetens befriande karaktär. Jag har inte genomfört någon genealogisk studie av vilka utslutningar och vilka potentiellt förtryckande strukturer som konstituerar den paradoxala eskatologiska identitetsupplösande identiteten som kan sammanfattas i Gal 3:27-28. En sådan undersökning är en förutsättning för att kunna avgöra om en performativ kristen identitet också kan vara queer. Det är också en förutsättning för

att kunna avgöra om den kan vara befriande. Jag har heller inte utrett om eller på vilket sätt identiteten i Kristus kan förstås som given till skillnad från andra identiteter. Trots dessa teoretiska luckor kan jag ändå skönja konturerna av en möjlig queerteologi.

Jag tror att Stuart har rätt i att för en kristen teolog finns en avgörande skillnad mellan den kristna identiteten som given och andra identiteter som hon förstår som kontingenta, även om den förra föreställs som i behov av att sättas i spel och övas in. Galaterbrevets omstörtande ”i Kristus” är en identitet vars form kommer ur det som ännu inte är, som föreställs komma de kristna till mötes ur framtiden eller ur det himmelska. En queerteologisk dekonstruktion av det slag jag nyss nämnde skulle kunna kritisera kulturellt förhandlade tolkningar av den kristna identiteten, men skulle den kunna kritisera den kristna identiteten som sådan? Dock är det möjligt att med Serene Jones, och faktiskt också delvis med Butler om än på ett annat sätt, se det konstruerade och lagen som en förutsättning för den mänskliga samvaron, för den kulturella begripligheten. Lagen, för Jones Guds Lag, är den struktur som hjälper oss att växa. Konstruktionen är för Butler förutsättningen för aktörskap. Tack vare Lagen kan vi utvecklas, tack vare konstruktionen är våra liv inte determinerade. En queerteologisk dekonstruktion av den kristna identiteten kanske skulle behöva ha denna förståelse av lag och konstruktion, som möjligheter att existera och därmed potentiellt livgivande, för att kunna hålla samman queerteori och kristen teologi. En kulturellt förhandlad kristen identitet kan då, om den bedöms som livgivande, förstås som en av Gud given existensmöjlighet, och de lagar som styr konstruktionen av den uppfattas som Guds Lag. För ett sådant projekt måste naturligtvis etiska kriterier upprättas för att bedöma hur och när en kulturellt förhandlad identitet är livgivande och när den inte är det.

Sammanfattningsvis så tror jag alltså att för att den kristna identiteten ska kunna vara queerande och befriande i bemärkelsen bryta mot och luckra upp våra kulturella konstruktioner genom att erbjuda en annan identitet, den ”i Kristus” som Paulus och Stuart skriver om, så måste den uppfattas som given ur *eskaton*. Den form denna identitet tar i kulturen kan och bör utsättas för en

queerteoretisk granskning, men samtidigt ligger *eskaton* som sådant alltid utom räckhåll för en sådan analys - ett försök att ringa in detta oåtkomliga skulle antagligen bli outhärdligt tråkigt. Och det helhjärtade performance av Kristi rättfärdighet som Jones skriver om kan inte åstadkommas om inte personen som kliver in i den

brinner för det. Den kristna identitetens queerande och befriande potential är alltså paradoxalt nog samtidigt beroende av en queerteoretisk dekonstruktion och av en eskatologi som aldrig kan utsättas för queerteoretisk dekonstruktion fullt ut.

Summary

This article investigates a tension within queer theology, or more specifically between queer theory and Christian theology. Whereas queer theory seeks to deconstruct culturally constructed identities to trace the exclusions that are made in the name of cultural comprehensibility, theology explores the Christian identity as a means to strengthen it. The investigation focuses on the apparent conflict between the logic of a God-given Christian identity that dissolves all other identities, exemplified by Elisabeth Stuart's "Sacramental Flesh", and the theory of gender melancholia and this melancholia as constitutive for the gendered subject as presented by Judith Butler in *Gender Trouble*. However, this tension seems to be solved when focus is put on the possibility to see the Christian identity not as beyond cultural negotiation, but rather as in need to be enacted in culture. This is understood from two perspectives. First in terms of Butler's theories of performativity – cultural constructs become corporeal through constant reenactments. Second, in terms of Serene Jones' understanding of the righteousness of faith as a righteousness that is given to the Christian to perform. Finally, the article argues that with this notion of the Christian identity as beyond human grasp, given from an eschatological horizon, but still always performed in culture and therefore always in need of revision, it is possible to hold together queer theory and Christian theology.

LITTERATUR

Anne-Louise Eriksson, *Att predika en tradition. Om tro och teologisk literacy* (Lund: Arcus, 2012), 176 sid.

Vad är det att *förstå* text eller sammanhang? Vilken kompetens behövs för att förstå, engageras av och kommunicera Svenska kyrkans tro? Svenska kyrkans forskningschef, docent Anne-Louise Eriksson, ställer frågor som dessa, i allmänhet och till 43 insamlade predikningar i synnerhet, i en bok ”i skärningspunkten mellan systematisk teologi och didaktik” och ”mellan kyrka och akademi” (s 11).

Eriksson börjar med den etiopiske hovmannen (Apg 8), som förstod *orden* i profetian utan att kunna förhålla sig till den. Vad behöver man *veta* för att i praktiken kunna dela en trosgemenskap? Begreppet ”Svenska kyrkans tro”, med både känslomässiga och innehållsliga inslag, problematiseras: korta trosbekännelser säger för litet, omfångsrika bekännelse dokument för mycket. Även kanon är oklar, eftersom den för Luther var det som ”drev Kristus” (s 33). Eriksson lyfter fram Delvin Browns syn på teologi, att levandegöra kanon så att den blir tradition, i tre steg:

- Undersöka trosinnehåll.
- Ömsesidigt relatera trosinnehåll till livserfarenheter.
- Värdera trosföreställningar inkl. val av kriterier och deras tillämpning.

Med övergripande syfte ”att diskutera teologisk literacy” (s 42) undersöks genren predikan: Vilken tro uttrycks? Speglas teologiskt arbete? Hur relateras tron till nutida liv? Värderas trosföreställningar och kanon? Eriksson analyserar predikningar från påsk och femte söndagen i fastan (sex predikningar ges i appendix). Uttrycks påskbudskapet som övernaturligt eller som förenligt med biologiskt vetande och gängse uppfattningar om behov av frälsning? Hur talas om försoning? Hur ska man kunna relatera till övernaturliga anspråk? Hur ska icke traditionsförankrade predikningar istället underbyggas?

Ett kapitel ägnas åt *literacy*, d v s hur kommunikation förstås och används. Olika domäner – som *har innehåll* och *ger identitet* – föranleder olika *literacy*-praktiker, hos såväl avsändare som mottagare, vid olika *literacy*-händelser, t ex predikotillfällen. Eriksson berör därefter uppgiften att kommunicera bibelberättelsernas mening; hon finner det principiellt oklart hur detta sker i materialet. Predikan påverkas av givna utgångspunkter – fastställda texter och söndagstemata – liksom av att tilltalet ”tycks gestaltas i ett evigt nu” (s 125). Karaktären av tilltal anses fördunklas av att texten, i sig ett medium, värderas som bärare av ”en gång för alla nedlagd sanning” (s 126): ”grundtexten tycks vara att föredra framför en översättning” (s

127). Eriksson frågar också huruvida predikans åhörare kan förhålla sig till textanvändning där övernaturliga händelser kan tolkas bokstavligt, där olika textgenerer inte märks och där utgångstexten ofta inte verkar behövas för predikan. *Predikoliteracy*, som kan levandegöra kanon till tradition, är att vare sig reproducera eller uttrycka privata funderingar utan istället

- Läs texten i dess tillkomstkontext så att historiska förutsättningar ”kan problematiseras och *kanske* rensas bort” (s 133; kursiv i original).
- Relatera till receptionshistorien.
- Vara medveten om bredden i Svenska kyrkans tradition.
- Relatera till predikans direkta kontext.
- Kommunicera den textförståelse som sammanvägningen av tidigare punkter lett till.

Till slut behandlas inslag i texterna som är moraliskt tvivelaktiga eller uttrycker förvetenskaplig världsbild. Somt faller utanför kanons kärna, medan annat försvårar uppgiften att levandegöra kanon. Eriksson ger ett kriterium med vilket trosinnehåll och livserfarenheter ska relateras till varandra: det som fungerar livstydande i en jordiskt orienterad värld. Det som hävdas inom Svenska kyrkans domän måste vara kompatibelt med det människor möter i andra livsdomäner. Traditionsvård kräver att såväl prästers som kyrkomedlemmars teologiska *literacy* stärks; den uppgiften är kyrkans eget ansvar.

Att reproducerade formuleringar och privata funderingar knappast levandegör kanon är rätt okontroversiellt. Av två skäl är det ändå problematiskt att sätta nutida vetande som norm. Dels är det ingen ny insikt att somliga av kristendomens påståenden går mot det möjliga och rimliga – minns hur Paulus drev korsets dårskap och att uppståndelsen (hur den än exakt ägde rum – inte alls enligt vissa korinthier) är trons oomkullrunneliga grund (1 Kor 1, 1 Kor 15). Dels skiftar det över tid vad filosofi och vetenskap antar (s 44); kan sådana skiftningar i kommunikativt klimat få vara traditionens domare? Måste inte tron, för att fungera livstydande, stå i relation både till nutida vetande och till egna rötter?

Eriksson följer dem som behåller termen *literacy* oöversatt. Förvisso tappar både terminologi och texter nyanser vid översättning, men här föredras alltså grundtermen. Jag ser ett ansvar hos oss som skriver teologi på svenska att hålla en tjänlig begreppsapparat och försökte vid en genomläsning att ersätta *literacy* med *kompetens*. I alla fall när det gäller *teologisk literacy* förefaller *teologisk kompetens* väl fånga saken:

inte att kunna återge teologers tankar, däremot att kunna tillämpa dem (jfr s 114).

Ett mindre frågetecken uppkommer inför att Eriksson säger sig ha eftersträvat predikningarnas språk i sammanfattande återgivningar: har alla anförda predikningar använt icke-latinsk genitivböjning ("Jesus uppståndelse")? Boken är väl korrekturläst, men blir svåräst helt i onödan p g a det av förlaget omhuldade men extremt läsarfientliga slutnotsystemet: ibland finns bara en enkel hänvisning till en bok, ibland ett fördjupat resonemang som man vill ta del av – men för att kunna avgöra vilket tvingas man ständigt hålla ett finger eller bokmärke i slutet.

Eriksson menar (s 126f) att blivande prästers studier i grekiska eller hebreiska bör ersättas av fördjupning i systematisk teologi. Av ett antal skäl anmäler jag annan mening:

- Språkstudium handlar i första hand om att tränga in i ett sätt att tänka och uttrycka sig om tillvaron, i detta fall de sätt som strukturerade tänkandet hos dem som skrev ner de bibliska berättelserna. Redan det prästkandidater lär sig öppnar för förståelse av berättelserna på ett sätt som man aldrig kommer åt genom översättningar och sekundärlitteratur. Smått ironiskt är att just den kompetens att läsa texterna i deras historiska situation som Eriksson efterlyser (s 133) nås först och främst genom språkstudiet!
- Den ursprungliga texten är både utgångspunkt för översättningar och finns ytterst bakom all sekundärlitteratur, reflektion och traditionsvård som följt. Tillgång till grundtexten är överdäriligt för kritisk reflektion över traditionens grus och guld. Dessutom måste trovärdig traditionsvård kunna hantera spänningar mellan textens gestalt utifrån dess ursprungliga kommunikationssituationer och hur Ordet gestaltas i nutida kommunikationssituationer: man behöver kunna svara för *varför* man relaterar Ordet till texten på det sätt man gör. Kan man inte detta förankras nya tolkningar enbart i traditionens ytligare lager. Det är inte alltid de som är mest fruktbara när traditionen ska levandegöras.
- Syftet med språkstudiet har aldrig varit att åstadkomma bättre bibelöversättningar än de som finns. Däremot gör språkstudierna att man kan upptäcka möjligheter som i ett visst sammanhang breddar och fördjupar såväl tolkningen som medvetandet om tolkningsuppgiftens komplexitet. Utan språkkunskap hänvisas man till att konstatera olikheter översättningar emellan, utan att

komma åt de olika tolkningar som ligger bakom.

- Ekumeniska samtal och judisk-kristen dialog riskerar att äventyras om inte alla skikt i den gemensamma grunden, Bibeln respektive den gemensamma delen av vår Bibel, är tillgängliga.
- Färdighet i arbete med grundtexten är således en satsning för att kunna urskilja Ordet idag. Att Ordet om Jesus snarare än texternas ord är kanoniskt kan omöjligen tas till intäkt för att undanhålla prästerna grundtexterna; rimligen bör en kyrka som vill stå i Luthers efterföljd utgå från arbete med texterna.

Inget av dessa fem argument förminskar på något sätt betydelsen av vare sig systematisk teologi eller andra discipliner, men att peka ut fördjupade systematisk-teologiska studier som en kungsväg är så otillräckligt att det blir felaktigt: ska studiet garantera kompetens inom just svenskkyrklig traditionsvård kan inte fördjupningen vara helt fri. Hur långt kan det tillkomma Svenska kyrkan att bestämma lärandemål och litteraturlistor inom prästkandidaters universitetsstudier? Specifikt svenskkyrkligt inriktad teologisk reflektion, på språkkunskapers grund och med bidrag från alla relevanta ämnen, hör snarare hemma i parallell kursverksamhet för prästkandidater, i pastoralinstitutens praxisreflektion och i prästfortbildningen.

Erikssons bok väcker många tankar, både instämmande och kritiska. Den är angelägen men långt ifrån oproblematiserad, och värd kritisk läsning.

Magnus Evertsson
Doktorand, Lund

Timothy George, *Reading Scripture with the Reformers* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), 268 s.

Varför fick det tidiga 1500-talets kyrkliga reformsträvanden så stora följder, när många tidigare bibelbaserade reformförsök hade haft mer lokala och temporära effekter? Den frågan är utgångspunkten när Timothy George i *Reading Scripture with the Reformers* skriver historien om Bibelns betydelse för 1500-talets protestantiska reformation.

Det kan vara svårt att förstå vad som var nytt och unikt respektive traditionellt och allmänt i reformationen. Ofta har nog de förstnämnda dragen överskattats på bekostnad av de senare. Den fällan faller dock inte George uti. Genom bokens åtta kapitel löper som en röd tråd frågan om reformatoreernas förhållningssätt till föregående exegetiska traditioner.

I bokens första kapitel introduceras frågor kring biblexegetik och hermeneutik. I det andra kapitlet

skildras de intellektuella strömningar som präglade tiden, särskilt renässanshumanismen och det därmed sammanhängande intresset för klassiska språk och filologisk forskning. Här behandlas också tryckpressens svåröverskattade betydelse för reformationens genomslag. Det tredje kapitlet ägnas helt åt Erasmus av Rotterdam och framför allt hur hans översättargärning kom att påverka läsningen av Bibeln. I kapitel fyra diskuteras frågor rörande bland annat förhållandet mellan Skrift och tradition, och Skriftens klarhet och inspiration. Kapitel fem och sex fokuserar på Martin Luther och rymmer även ett avsnitt om Philipp Melancthon. I det elegant disponerade sjunde kapitlet skildras reformationen som en geografisk och kronologisk resa längs floden Rhen. Resan börjar med *Det gemensamma livets bröder* i Nederländerna och slutar i de schweiziska alperna med Zwingli och Calvin, som sedan är huvudpersoner i det åttonde och sista kapitlet som handlar om reformatorisk predikan.

George ger läsaren en överblick av reformationen som helhet utan att någonsin släppa bokens kärna, Bibelns betydelse för reformationen, ur sikte. Två centrala aspekter löper genom framställningen. Den första gäller förhållandet mellan Skrift och tradition. George betonar att Luther inte ställde Skriften mot traditionen, utan själv argumenterade utifrån en tradition som löpte tillbaka till fornkyrkan, nämligen den tradition som gav Skriften överhöghet över annan kyrklig tradition. Den andra aspekten är hur den mycket rika tillgången på biblar på folkspråken kraftigt bidrog till reformationens stora genomslag på olika håll i Europa. Framför allt framhålls här Luthers översättning av Bibeln till tyska.

George drar nytta av de senaste rönen inom reformationsforskningen. En intressant diskussion gäller frågan om när Luther gjorde sitt så kallade reformatoriska genombrott rörande rättfärdiggörelsen. Skillnaden mellan den unge respektive den mognе Luthers teologi brukar förklaras med den ”upptäckt” eller ”upplevelse” av Romarbrevet 1:17 som ibland förlagts till åren 1513–14, eller vanligare 1518–19. George menar att vi kanske bör tänka oss två upplevelser: först ett evangeliskt uppvaknande (”an initial evangelical awakening”) åren 1513–14, under påverkan av Johann von Staupitz; sedan en teologisk upptäckt åren 1518–19, som ledde till en förändrad syn på rättfärdiggörelsen. Denna upptäckt var i sin tur inte så mycket en plötslig uppenbarelse som resultatet av ett långvarigt exegetiskt arbete, centrerat kring Luthers föreläsningar över Romarbrevet åren 1515–16, vilka därmed blev en övergångsperiod resulterande i Luthers fullt utvecklade teologi kring rättfärdiggörelsen.

Det bör nämnas att George (som är Professor of Divinity History and Doctrine vid Beeson Divinity School, Samford University, Alabama) har en mycket positiv syn på reformatorernas bibelsyn och exegetiska principer. Han ställer detta mot den hermeneutik och historisk-kritiska metod som utvecklades efter

upplysningen av bland andra Schleiermacher. Talande nog behandlas den historisk-kritiska metoden i inledningskapitlet under rubriken ”Imperialisms of the present”, medan den reformatoriska bibelsynen introduceras under rubriken ”Superior exegesis”. En hermeneutik som inte utgår ifrån att Bibeln är Guds inspirerade och auktoritativa Ord avfärdas av George. Detta bör läsaren då och då erinra sig under läsningen av Georges uppskattande skildring av reformatorernas bibelsyn.

Timothy George är en mycket god stilist. Han skriver med humor och kan leverera effektfulla ”one-liners”. Reformatorernas skiftande uppfattningar är ledigt men pregnant skildrade. Boken läses lämpligen från pärm till pärm, men kan tack vare ett person- och ett sakregister även användas mer lexikalt. Något jag saknar är en kort sammanställning av nyare reformationsforskning som utgångspunkt för vidare läsning. I övrigt finns inte mycket mer att önska av denna engagerade skildring av Bibelns betydelse för den protestantiska reformationen.

David Gudmundsson
Doktorand, Lund

Mikael Stenmark: *Religioner i konflikt* (Stockholm: Dialogos, 2012), 192 sid.

Religioner i konflikt handlar hverken om konflikt eller religioner i konflikt. I stedet handler bogen om en række forskellige måder, hvorpå man kan forholde sig til mennesker med en anden religiøs tro end ens egen. Inde i bogen kan man da også finde undertitlen *Relationen mellem kristen og muslimsk tro*.

Det første kapitel opregner de seks tilgange til mødet med den andens tro, som derefter gennemgås i detaljer i de følgende kapitler. De seks tilgange er:

1. at erstatte min religion med den andens
2. at ophøre med at være religiøs
3. at holde fast ved min religion da den er den eneste rigtige religion (eksklusivisme)
4. at holde fast ved min religion da den er mere rigtig end andre religioner (inkludativisme)
5. at holde fast ved min religion selvom alle/mange/mindst to er lige rigtige (pluralisme)
6. at (for nuværende) afstå fra at tage stilling til hvilken religion jeg skal vælge

I bogens afsluttende kapitel er der dog en del relevante og interessante betragtninger om tilbøjeligheden til

konflikter, der kan opstå mellem religioner, uden at der fokuseres på konflikten som fænomen eller proces. Det gør ikke bogen uinteressant, men for læsere med interesse for den religiøse konflikts anatomi vil den være en overraskelse – heldigvis ofte en både provokerende og inspirerende overraskelse.

Bogens helt uomtvistelige styrke er, at den viser behovet for at have et nuanceret perspektiv på vore medmenneskers religion og religiøsitet. Alt for mange indlæg og fortællinger om religion i den offentlige debat viser en unuanceret og ofte ekstremistisk eller fundamentalistisk udgave af religion. Bogens fortjeneste er, at den ikke kun beskæftiger sig med de alternativer som ofte er den offentlige debats foretrukne alternativer, men også at den bliver forholdsvis hurtigt færdig med disse og dernæst fordyber sig i de resterende alternativer. Derudover er der en god diskussion af en principielt vigtig skelnen mellem forskellige forståelse af religioners sandhedspræntioner, nemlig at en religion kan være den sande/rette i henholdsvis en kundskabsmæssig, en soteriologisk og en etisk forstand. Om den skelnen også genfindes hos den enkelte troende er et empirisk spørgsmål, men den teoretiske skelnen er interessant i sig selv.

Udover de seks alternativer argumenteres der også for en yderligere nuancering af de enkelte alternativer. I bogen skelner Stenmark for eksempel overbevisende mellem forskellige former for eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme. På den måde tilbyder bogen en række inspirerende refleksioner over religiøse menneskers perspektiv på deres trosforestillinger og deres frelsesopfattelse, som er meget anvendelige i samtaler mellem religiøse, men også i samtaler mellem religiøse og ikke religiøse som gerne vil forstå hvad deres samtalepartners religiøsitet indebærer.

Min primære skepsis mod bogens projekt er den intellektualistiske skævvridning, der bestemmer det mulige udkomme af det religiøse møde. I mødet med den anden er det vores fornuft, vores intellekt, der skal bestemme, hvordan vi skal møde den anden. Det er for så vidt fuldt ud acceptabelt at have dette som udgangspunkt, men risikoen er, at man overser den affektive dimension af både menneskelivet og det religiøse liv, måske især i forbindelse med konflikter. Der er i Stenmarks bog ikke plads til følelser, emotioner og affekt, hvilket måske i nogen grad kan tilskrives en specifik religiøs arv, hvor den lutherske protestantisme er et eksempel på en i nogen grad intellektualiseret religion. Imidlertid træffes mange af vore beslutninger på baggrund af følelser, og i konversionsforskningen ser man ofte, at skiftet fra en religion til en anden sjældent er en beslutning truffet på baggrund af intellektuelle refleksioner, men snarere på baggrund af følelsesmæssige. En religion kan *føles* mere rigtig i sig selv, men det kan også være på baggrund af følelser for personer der tilhører den pågældende religion, som for eksempel personer der konverterer forud for et ægteskab, eller personer der oplever et kammerat-

skab med en gruppe, man ikke i udgangspunkt deler religion med. Det fremgår ikke tilstrækkeligt tydeligt at det anvendte rationalitetsbegreb kan håndtere den affektive dimension i mødet mellem mennesker med forskellig religiøsitet.

En yderligere skepsis er den tendens til essentialisering af religion, som ligger til grund for mange af de betragtninger for det religiøse møde. Der findes åbenbart nogle bestemte religioner med bestemte kendetegn og de har nogle menneskelige bærere. Det betyder også, at bogen desværre ikke beskæftiger sig med mødet mellem forskellige kristne, hvad enten det er katolikker der møder protestanter, eller protestantiske eksklusivister der møder protestantiske inklusivister, men om mødet mellem *Muslimere* og *Kristne* og det er ærgerligt, da mange af det moderne samfunds primære religiøse konflikter er mellem medlemmer af samme religion, men med forskellige opfattelser af den guddommelige autoritets rolle og indflydelse i tilværelsen, for eksempel i abort-, miljø- og bioteknologiske spørgsmål af etisk karakter.

Derudover ville det have været relevant med nogle overvejelser omkring de processer, der kendetegner skiftet mellem forskellige alternativer. Hvad kan motivere en person til at skifte fra en form for eksklusivisme til en form for inklusivisme? Stenmark angiver selv at det er svært, når han på side 158 spørger, hvordan ikke-relativister skal blive overbevist om, at de burde indtage en relativistisk holdning. Det samme gælder vel de andre måder at forholde sig til andre religioner på: hvordan skal man blive overbevist om at skifte fra inklusivisme til pluralisme eller måske endda bare fra generel eksklusivisme til restriktiv eksklusivisme? Hvordan sker disse skift og er de alle lettere end netop skiftet til relativisme?

I bogens sidste kapitel argumenterer Stenmark for vigtigheden af at være opmærksom på gradforskelle i trosvished og i anliggende (angelägenhet) – altså hvor sikker man er i sin overbevisning og hvor vigtigt et anliggende netop dette eller hint trosspørgsmål er. Her skelner Stenmark meget relevant mellem en dogmatisk og en tentativ holdning til ens egne overbevisninger om den andens religion. Han argumenterer for, at de måder man kan møde andre menneskers religion på, kan være mere eller mindre dogmatiske eller tentative. Det er ikke kun eksklusivisten der kan være dogmatisk, det kan også pluralisten. Det er et meget interessant og inspirerende kapitel, som sætter de forrige kapitler i perspektiv. Havde disse overvejelser været inkluderet i det første indledende kapitel og også anvendt på trosvisheden i forhold til ens egen religion og ikke kun til ens viden om den andens religion ville bogens argumentation stå stærkere. For eksempel bliver al relativisme afvist med henvisning til dogmatiske relativisme, mens mere tentative former for relativisme affærdiges med en henvisning til at relativisme-problematikken er mere kompliceret end hvad der er plads til i bogen. Det ville have været frugtbart at

inddrage skellet mellem den dogmatiske og tentative indstilling i hvert kapitel.

Endelig er det svært at finde ud af, hvem der er bogens målgruppe. Jeg har læst den som et normativt indlæg i den offentlige debat, som har til hensigt at argumentere for et bestemt perspektiv på mødet mellem kristendom og islam (og her vælger bogen at argumentere for inklusivismen som det foretrukne alternativ). Den er sin rolle som almen tilgængelig bog bevidst og anvender en lang række eksempler og metaforer på de religionsfilosofiske og teologiske refleksioner der gøres. Valget af disse metaforer indikerer en bevidsthed om at lette forståelsen af de filosofiske betragtninger. Omvendt er det også en filosofisk og akademisk bog, der fordrer konstant koncentration fra sin læser, og som belønner denne med en lang række meget interessante refleksioner og som på fornem vis forbereder læseren på mødet mellem kristendom og islam i det moderne, vestlige, demokratiske og pluralistiske samfund.

Henrik Reintoft Christensen,
FD, Aarhus

ARKEN

DIN BOKHANDEL FÖR TEOLOGI & RELIGION



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

ARCUS

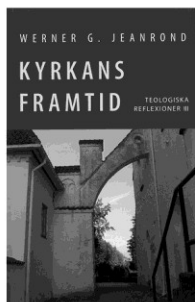
Här ett urval av utgivningen

KYRKANS FRAMTID: TEOLOGISKA REFLEKTIONER III

WERNER JEANROND

Efter framgångarna med *Guds närvaro*, *Gudstro* och *Kärlekens teologi* återkommer Werner G. Jeanrond nu med *Kyrkans framtid* där han i tolv kapitel diskuterar hur evangeliet ska kunna tolkas och gestaltas i en ny tid. I fokus för hans reflexion står kärleken: Guds kärlek och den mänskliga kärlekens potential.

Arkenpris 198kr (Medlemspris* 149kr)

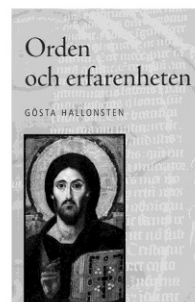


ORDEN OCH ERFARENHETEN

GÖSTA HALLONSTEN

Relationen mellan ord och erfarenhet i religiösa traditioner blir problematisk om orden uppfattas som helt absoluta eller helt ovidkommande. Men mellan den naiva bokstavstron och den religiösa subjektivismen vill Gösta Hallonsten i den här boken visa på en annan väg – en väg där en reflekterad tro är möjlig. Ordens betydelse för erfarenheten ses då inte som sekundär. Tvärtom: erfarenheten blir möjlig just tack vare orden.

Arkenpris 149kr (Medlemspris* 119kr)



GUD ÄR MITT I VÄRLDEN: OM BONHOEFFER OCH HANS RELEVANS IDAG

LANDE, MELIN & SJÖHOLM (RED)

I Gud är mitt i världen får vi en inblick i hur arvet från Bonhoeffer gjort sig gällande på skilda håll i världen. Och vi möter exempel på hur hans teologi kan relateras till aktuella frågor som miljöetik, religionskritik och mänsklig mångfald.

Arkenpris 149kr (Medlemspris* 119kr)



ATT PREDIKA EN TRADITION: OM TRO OCH TEOLOGISK LITERACY

ANNE-LOUISE ERIKSSON

Att predika en tradition tar hjälp av begreppet literacy för att diskutera Svenska kyrkans predikan. Literacy handlar om att kunna uppfatta, tolka och kommunicera meningen med vad som sägs. Hur sker det i ett kyrkligt sammanhang?

Arkenpris 179kr (Medlemspris* 139kr)



*Eftersom Arkens medlemmar är med och äger Arcus kan vi erbjuda medlemspriser som går lite utöver de rabatter man som medlem normalt har. Bli medlem du också! Det går utmärkt - läs mer på vår webbsida!

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

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

www.arken.se

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Sven-Erik Brodd och Gunnar Weman: *Kyrka i olika meningar. Kortklippstexter med ecklesiologiska kommentarer*. 532 sid. 2012.

ARTOS

Anders Mogård: *Förtröstans hermeneutik. Nathan Söderbloms Lutheranvändning och traditionsbearbetningens problematik*. 277 sid. 2012.

ARTOS

Lena Sjöstrand: *Mer än tecken. Atmosfär, betydelser och liturgiska kroppar*. 311 sid. 2012.

EERDMANS

William Stacy Johnson: *A Time to Embrace. Same-Sex Relationships in Religion, Law and Politics*. 368 sid. 2012.

EXISTENTIELLT FORUM

Edward Harris: *Sören Kirkegaard och ett högsta goda*. 59 sid. 2012.

LUNDS UNIVERSITET

Hans Ahlfors: *Julkrubban i Svenska kyrkan. Julkrubbans reception i Stockholms, Göteborgs och Lunds stifts gudstjänstrum fram till 1900-talets slut*. 435 sid. 2012.

LUND UNIVERSITET

Niclas Lindström: *Förhållandet mellan praxis och teori inom etiken*. 289 sid. 2012.

STUDENTLITTERATUR

Red. Olof Franck och Mikael Stenmark: *Att undervisa om religion och vetenskap. Med grund i ämnesplanen för religionskunskap*. 157 sid. 2012.

UPPSALA UNIVERSITET

Torbjörn Larpers: *Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*. 262 sid. 2012.

ÅBO AKADEMI

Pekka Leino: *"Endast kyrkans egna angelägenheter"*. *En kyrkorättslig undersökning av kyrkans egna angelägenheter i kyrkolagstiftningen om Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland*. 324 sid. 2012.

<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, Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<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 och Lindauers fond.	
<i>Returadress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND