

Religionsmöte och religionsdialog

Vad kan teologer bidra med till en konstruktiv samlevnad mellan kristna, muslimer och judar i dagens sekulariserade europeiska länder? Skall svenska universitetsteologer reflektera bara över möjligheter och begränsningar för religionsdialog, dvs. ett officiellt möte mellan representanter för de tre religionerna, eller skall teologerna också fundera över möjligheter till ett djupare möte mellan religiösa människor i Sverige? Hur kan teologi bidra till tolerans och ömsesidig respekt mellan religionerna och mellan religiösa och icke-religiösa människor i Sverige?

STK har hämtat inspiration från Karl-Josef Kuschel, professor vid Teologiska fakulteten i Tübingen. Kuschel har blivit känd för sin bok *Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt, und was sie eint* [Strid om Abraham: Vad skiljer judar, kristna och muslimer och vad förenar dem] (1994). Boken har översatts till många språk och diskuterats ivrigt på många håll. En svensk översättning är under förberedelse. STK bad Kuschel beskriva sitt abrahamitiska projekt där han tar Abraham som utgångspunkt för en teoretisk överläggning över ekumenikens möjligheter och en praktisk sondering om konkreta projekt som befämjar interreligiös förståelse och respekt i Abrahams namn (t.ex. *Stiftelsen Abrahams barn i Sverige*). Svar från experter på olika områden i inter-religiöst samarbete och forskning i Sverige reagerar på Kuschels projektbeskrivning och försöker visa möjligheter och gränser för religionsmöte och religionsdialog i dagens Sverige.

Med detta häfte vill STK stödja de teoretiska och de praktiska projekt som förbättrar kunskap, tolerans och respekt för det religiöst annorlunda samt uppmärksamma sammanhanget mellan religionsmöte och religionsdialog idag.

Den 6–8 maj anordnar Aasulv Lande och Werner G. Jeanron
en internationell konferens vid Lunds universitet med temat
The Concept of God in Global Dialogue.

Bland gästerna är Robert Schreiter, Eshin Nishimura, David Tracy,
Eiko Hanaoka, Catherine Cornille och Christoph Schwöbel

För närmare information kontakta:
Bo Brander, tel. 046-2224150, e-mail Bo.Branders@teol.lu.se

Ekumenik i Abrahams anda

Kontakten mellan judar, kristna och muslimer är teologiskt legitim och politiskt nödvändig

KARL-JOSEF KUSCHEL

Professor i teologi vid Universitetet i Tübingen

Får jag börja med att presentera min egen kontext, eftersom inget teologiskt tänkande uppstår tidlöst eller utan subjekt? Jag vill först redogöra för den historia jag själv gått igenom för att komma fram till att det är en teologisk och politisk plikt att arbeta med ett ekumeniskt program för judar, kristna och muslimer. Presentationen av egen kontext bör förmedla äkthet åt tänkandet och ge perspektiv på dess svar. Teologisk teori-bildning är alltid också ett svar på en existentiell eller historisk utmaning.

1. Möten med judar och muslimer

Länge syntes mig de bibliska berättelserna i Genesis färdigtolkade. Ingenting mer fanns att utvinna ur dem. Ingen spänning gick ut från dem, inget djup, ingen kallelse. Det behövdes först en konkret impuls innan det kunde komma till ett förnyat möte och ett genombrott. Så gick det för mig med berättelserna om Abraham. Längesyntes de mig historiskt kritiskt «genomskådade», teologiskt slutdefinierade, existentiellt urlakade. Jag fick göra erfarenheter som ändrade på detta.

År 1989 fick jag tillfälle att medarbeta i en dialoggrupp med judiska, kristna och muslimska kvinnliga och manliga teologer i Förenta staterna. Detta åtagande, som varade i sex år, blev finansiellt och organisatoriskt möjligt genom «National Council of Christians and Jews» i New York. En gång om året träffades vi för att gemensamt debattera grundfrågor för judendom, kristendom och islam. Inlärningsprocessen var omfattande, jag gick ju in i samtalen fullständigt oerfaren. Visst: I Tyskland hade jag åtminstone befattat mig med samtida judisk teologi, träffat judiska teologer som Nathan Peter Levinson och

Pinchas Lapide för enskilda dialogmöten, och inom olika kurser studerat den judisk-kristna dialogens grundfrågor. Men den muslimska teologin var för mig okänt mark. Aldrig hade jag under mitt teologiska studium blivit uppfordrad eller på något sätt handledt till att som kristen ta islam på teologiskt allvar som enda efterkristna världsreligion.

Under samtalen hörde jag ett namn upprepas, som kom mig att lystra till: Abraham. Jag fick höra, att judendom, kristendom och islam får kallas inte bara monoteistiskt-profetiska utan också abrahamitiska trosgemenskaper. Särskilt mina muslimska partners lade stor vikt vid att betona: Abraham spelar en central roll också för att identifiera muslimsk tro. Ja, islam utan Abraham är otänkbar. Detta fick mig att nu läsa också de gammal- och nytestamentliga källorna på nytt. Jag begrep att Abraham har en avgörande teologisk betydelse även för oss kristna.

Jag drog följande slutsats av detta: Om judar, kristna och muslimer kan upptäcka Abraham som «sin tros fader», då måste det ju utforskas vad en sådan gestalt idag konkret betyder för judar, kristna och muslimer. I anslutning till detta sökte jag efter relevant litteratur. Men på de vetenskapliga huvudspråken fann jag bara särstudier över Abraham inom judendom eller kristendom eller islam. Så hände det att den judiske tänkaren Eli Wiesel på särskilt sätt uppfordrade mig att försöka slå en brygga från det förgångna till det närvarande genom hans bok *Adam oder das Geheimnis des Anfangs* (1980). Likaså gjorde en studie av en kristen amerikansk nytestamentlig forskare J.S. Siker *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy* (1991). Denna studie visade hur Abraham av kristna användes för att betona vad som är

gemensamt för judar och kristna, men också hur han blev utnyttjad för att göra judarna arvlösa och framställa kristendomen som den triumferande segerreligionen. För islam fann jag den banbrytande studien av Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran* (1958), ett arbete av en fransk teolog som stod i sin lärare Louis Massignons tradition. Massignon, som var en av de största västerländska orientalisterna och dessutom djupt troende kristen, hade redan tidigt i detta århundrade öppnat ögonen på sina medkristna för att islam av de kristna inte skall ses som heresi, hedendom och inte heller som en antikristen demonisk religion utan en religion kommen ur Abrahams rot. Men allt detta var särstudier; samsyn fanns ingenstans, ingen vision, inget program. Så grep jag mig själv verket an. Jag ville visa, att Abraham i dagens situation färgad av avgrundsdjup ovilja mot fredsarbete kunde vara en gestalt, som leder judar, kristna och muslimer närmare varandra.

2. Mord vid Abrahams grav

När jag skrev min Abrahamsbok,¹ trängde i februari 1994 en skara fanatiska judiska bosättare in i Ibrahimsmoskén i Hebron, Abrahams och Saras gravplats. 29 muslimer, försänkta i bön, mördades och blev liggande i blodpölar på golvet. Allt detta hände för att torpedera den så förhoppningsfullt påbörjade fredsprocessen mellan israeler och palestinier. Mord vid Abrahams och Saras grav genom Abrahams barn! Detta mord satte i gång en ny våldsspiral, för kort efteråt flöt också oskyldigt judiskt blod på grund av fasansfulla terrorangrepp av palestinier.

Det blev klart för mig, vilken sorts materia jag arbetade med. Att berätta om Abraham

betydde att bearbeta sorgehistorien mellan judar, kristna och muslimer, en historia av blod, tårar och våld. Men det betydde också att hålla fast vid en hoppets historia, en historia av förtröstansfull tro och ett orubbligt hopp trots allt. Att berätta om Abraham betydde framför allt att göra jämförelser mellan förr och nu och med förskräckelse erinra sig hur långt Abrahams barn avlägsnat sig från sina stamföräldrars, Abrahams, Hagars och Saras fredliga inställning.

Jag fann en bok av den judiske teologen Shalom Ben-Chorin. Han har oskattbara förtjänster av att det förekommit judisk-kristna samtal just i Tyskland. Så har också jag denne man att tacka för ett möte med levande judendom. Han var den förste som inbjöd mig att fira sabbat i sitt hem; det var under mitt första längre uppehåll i Jerusalem år 1978. Shalom Ben-Chorin förkroppsligar för mig ännu idag på ett enastående sätt «judisk humanism» i Martin Bubers anda. I hans spännande bok *Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat* [Israels utkorelse. En teologisk-politisk traktat] (1993) fann jag följande rader:

Jag har mig inte bekant någon politisk konflikt, vars rötter går 4000 år tillbaka; men det är fallet i Löftets land, som oupplösligt hänger samman med Israels utkorelse. Utifrån detta, från judars och arabers, de fiendliga brödernas, urhistoria måste nutidens problematik förstås för att visa, att det här inte handlar bara om arkaiskt sagostoff utan på samma gång om ännu verkande spänning mellan besläktade folk.²

Jag ville teologiskt gå till botten med denna bristande förmåga till fredlig samverkan mellan judar, kristna och muslimer. Inte för att stirra bakåt, utan av intresse för nutid och framtid. Jag ville veta, om man genom att gå tillbaka till gestalter som Abraham, Sara och Hagar idag skulle kunna skapa möjligheter till ekumenisk förståelse. Ty så mycket stod klart:

– *Judendomen* går tillbaka till linjen Abraham–Sara–Isak–Jakob, som efter en gudskamp kallas «Israel».

– *Kristendomen* går tillbaka till Jesus Kristus, om vilken det redan i Nya testamentets för-

¹ Den tyska utgåvan av boken kom ut med titeln *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt, und was sie eint* (Piper Verlag, München, 1994). Det har även kommit en engelsk och amerikansk utgåva: *Abraham — A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*, övers. John Bowden, SCM Press, London 1995, och CONTINUUM, New York 1995. Boken finns också i italiensk, spansk och tjeckiskt utgåva. En svensk utgåva förbereds av Arcus förlag i Lund.

² S. Ben-Chorin, *Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat*, München 1993, s. 127.

sta rad (Matt. 1:1) heter: «Släkttavla för Jesus Kristus, son av David, son av Abraham».

– *Islam* — grundlagd genom profeten Mohammeds förkunnelse — går tillbaka till linjen Abraham–Hagar–Ismael.

Med andra ord: Utan Abraham, Hagar och Sara ingen judendom, ingen kristendom och ingen islam. Alla tre religionerna vill åter dra fram urfaderns och urmoderns tro i ljuset. För alla tre är denne Abraham och hans form av trosförtröstan på den Gud som handlar överraskande, förebildlig. Jag gjorde klart för mig, vad detta konkret betydde.

3. En välsignelse skall du bli

Utgångsfrågan var: Varför har redan Israels folk, men sedan inte heller judendomen, velat avstå från Abraham? Varför kallar varje jude med stolthet Abraham «sin fader» och sitt folk «vår fader Abrahams efterkommande»? Varför så mycket intresse för denna sällsamma gestalt, som redan Genesis kallar en «främling och halvinvånare» i det dåtida Kanaan, eftersom han alls inte var någon israelit, utan en man från Mesopotamien, en invandrare, som hela sitt långa liv visste, att han förblivit en invandrare och en hemlös?

Svar på frågan fanns det många. Ett som särskilt berörde mig gav den nuvarande israeliske presidenten *Ezer Weizman*. I sitt tal inför den Tyska Förbundsdagen i januari 1996 påpekade han att Abraham — liksom alla stora gestalter och händelser i bibeln — är levande och närvarande i varje jude även idag:

Ödet har velat, att jag och de som hör till min generation föddes i en tid, då judar återvände till sitt land och kunde bygga upp det på nytt. Jag är nu inte längre en jude, som vandrar runt i världen, en emigrant som drar från stat till stat, en flykting som drivs från exil till exil. Men varje enskild jude måste i varje generation förstå sig själv så som om han hade varit där — borta i de generationer, städer och händelser som ligger långt före hans tid ... Tvåhundra generationer har förflutit efter de första historiska händelserna i mitt folk, och de åren är för mig som några få dagar. Bara tvåhundra generationer har gått sedan en människa vid namn Abraham stod upp för att lämna sitt land och sin hembygd och dra in i ett land som

nu är mitt land. Bara tvåhundra generationer har gått sedan Abraham köpte Makpelagrotten i staden Hebron, fram till de svåra konflikter, som har utspelat sig där i min generation. Bara hundra femtio generationer har gått efter eldstoden vid uttåget ur Egypten fram till rökelarna i Shoah. Och jag, född av en av Abrahams efterkommande i Abrahams land — var med överallt i detta. Jag var träl i Egypten och tog emot lagen på berget Sinai, och tillsammans med Josua och Elijah gick jag över Jordan. Med konung David drog jag in i Jerusalem ...»

Teologiskt betyder detta: Av Abraham var uppenbarligen alltför mycket avhängigt, för att man skulle kunna avstå från honom i traditionsprocessen: *Guds löfte om ett konkret land och ett blomstrande konkret folk*. Abraham är outhärlig, eftersom han är vittne till och borgen för stora «löften», ja, för Guds förbundsförpliktelser mot Israel.

Ett av de mest intrycksmättade vittnesbörderna för den grundövertygelsen hos envar jude, att Guds förbund med Israel trots alla historiska katastrofer är ouppsägbart, har *Martin Buber* givit. Ännu 14 januari 1933 — några få veckor före Hitlers «maktövertagande» säger han i dialog med den kristne teologen Karl Ludwig Schmidt i den judiska rabbinskolan i Stuttgart:

Jag bor inte långt från staden Worms. Där har jag också anknytning till en tradition från mina förfäder; då och då reser jag dit. Om jag stannar, går jag alltid först till Domen. Den visar sig i harmoni med sina delar, en helhet, i vilken ingen del faller ur fullkomligheten. Betraktande spatserar jag runt omkring Domkyrkan med en fullkomlig glädje. Sedan går jag över till den judiska kyrkogården. Den består av sneda, spruckna, formlösa, felvända stenar. Jag ställer mig därinne, ser från kyrkogårdens virrvarr över till den härliga harmonin där borta, och det förefaller mig som om jag såg upp från Israel till kyrkan. Där nere har man inte det minsta till gestalt; man har bara stenarna och askan. Man har askan, hur mycket än den har förflyktigats. Man har människans kroppslighet som har förvandlats till aska. Man har den. Jag har den. Jag har den inte som kvarlevor i rummet på denna planet, men som kvarlevor för mitt eget minne långt tillbaka i historiens djup, ända till Sinai.

Jag stod där, jag var förbunden med askan och tvärs genom den med urfaderna. Detta är minnet av det skeende med Gud, som är givet alla judar.

Från detta kan inte det fullkomliga kristna Gudsrummet få mig att avstå, ingenting kan få mig att avstå från Israels Gudstid.

Jag stod där och erfor själv allt detta, all död vederfors mig, all aska, allt det spruckna, all den ljudlösa jämmer är min; men förbundet har inte blivit uppsagt. Jag ligger på marken, fallen som dessa stenar. Men inget är mig uppsagt.

Domkyrkan är som den är. Kyrkogården är som den är. Men ingenting har blivit oss uppsagt.³

Ytterligare en viktig dimension tillkommer: Genom Abraham utlovar Gud *välsignelse till alla jordens folk*. Redan från Abrahams tid är Israels folk och världens folk teologiskt förbundna. Partikularism och universalism bildar i judiskt tänkande en spänningsfylld enhet, som konkret betyder: Abraham är Israels fader, men tillika också stamfar och välsignelsebärare till folkens värld. Guds välsignelse till Abraham är inte exklusiv egendom för Israel, det är ingen folkvälsignelse endast för Israel. Guds välsignelse sträcker sig utöver Israel också till andra folk. Uttryckligen heter det redan i början av Abrahams-berättelserna i Genesis 12:

Så skall jag göra dig till ett stort folk. Jag skall välsigna dig och göra ditt namn stort, och du skall bli en välsignelse. Och jag skall välsigna dem som välsignar dig, och den som förbannar dig skall jag förbanna, och i dig skall alla släkter på jorden bli välsignade. (12:2–3)

Av detta drog jag följande slutsats: Gud, så som bibeln förkunnar honom vill uppenbarligen nu en gång inte meddela sig med de andra folken på annat sätt än genom Abraham resp. Israel. Abraham/Israel blir därmed till välsignelse för alla släkter på jorden, om dessa släkter förhåller sig «välsignande», dvs. erkännande, vänskapligt, till honom men omvänt blir han till förbannelse. Ett ömsesidigt villkorsförhållande mellan Abraham/Israel å ena sidan och folken å andra sidan är därmed upprättat. Folkens öde hänger på djupaste sätt samman med Israels öde.

4. Öppningar för hopp

Alla dessa reflektioner lät sig föras samman för mig till det som kan kallas Abrahams tro. I spirituellt mening var och är detta för mig den djupaste punkten. Abraham visar vad tro på Gud betyder och fordrar. Abraham visar vad Gud begärt av en trons människa:

– Endast på ett ord av Gud lämnar han alla sina naturliga bindningar bakom sig, familj och hembygd, och beger sig i väg ut i det ovissa: «Drag ut» (12:1).

– Trots det uppenbart omöjliga i sin fysiska situation måste han förtrösta på Guds löfte om efterkommande: «Se dock upp mot himmelen och räkna stjärnorna» (15:5).

– Trots sin plågsamt långa väntan, sin heta önskan att få en son skall han offra sitt barn — i form av ett människoffer: «Tag din son, din ende, den som du älskar» (22:2).

Ju intensivare jag sysslar med Genesis texten, desto starkare blir intrycket av att Guds förtröstan hos Abraham i hög grad är identisk med befrielse, lösgörande, «vara på väg». Därför är det inte en tillfällighet att hans historia börjar med det programmatiska ordet: «Drag ut», drag ut «ur ditt land och från din släkt och från din faders hus». Härefter drar Abraham, som han själv skall säga senare, «ut i det okända» (20:13) in i en öppen och okänd framtid. Hans historia står därmed i motsats till en annan stor folkvandringstalt i den antika kulturen. Odysseus, som till slut fick vända tillbaka till Ithaka, sitt hemland. Annorlunda med Abraham. Han lämnar sina fäders land «för alltid» för att «bryta upp till ett okänt land» — utan möjlighet att återvända. Står Odysseus arketypiskt för en livsrörelse tillbaka till det kända och hemvanda, så står Abraham för en livsrörelse ut i det öppna och okända. Nyckelorden i den abrahamitiska existensformen lyder därför också: gå bort, vandra ut, flytta omkring, bryta upp, dra vidare — och därmed under vissa omständigheter råka ut för avgrundsdjup, så som ingen historia visar mer uttryckligt än det s.k. Isaks-offret (hebr. *Akeda*).

Inget under att judiska författare likt *Eli Wiesel* i vårt århundrade i denna upprörande scen, där förintelse och räddning ligger så tätt vid varandra såg en urbild av judiskt öde, särskilt efter

³ M. Buder, *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen 1993, s. 555.

erfarenheten av Holocaust. Israel liksom Isak har kniven på strupen för att leva vidare med döds-skuggan i följe. Eli Wiesel begrep att denna historia om Abraham och Isak är «högst aktuell».

Vi har känt judar, som likt Abraham såg sina söner sjunka ned i dens namn, som inget namn har. Vi har känt barn som likt Isak genomlidit offerandet på sin egen kropp och andra som blev vansinniga, när de såg sin far försvinna på altaret ... Isak överlevde. Han hade inget val. Han var skyldig sig själv att göra något av sina minnen och sin erfarenhet, för att vi skall tvingas till hopp. Vår överlevnad är därför knuten till hans överlevnad ... Varför bär Isak, urbilden för vårt tragiska öde, ett så opassande namn, ett namn som betyder skratt och utlöser skratt? Detta är skälet: Som förste överlevande lär han de överlevande i den kommande judiska historien, att det är möjligt att lida ett helt långt liv och förtvivla och likväl inte avsäga sig konsten att skratta. Sedan dess glömmes Isak aldrig denna scenens skräck som förstörde hans ungdom. Han kommer alltid att minnas Holocaust och förblir märkt till tidernas ände. Men detta till trots är han i stånd att le, och han ler. Trots allt.⁴

Abrahams teologiska betydelse för judar som förebild för en radikal tro kan därmed inte skattas högt nog. Bokstavligen hänger allt på denna gestalt ifråga om särskilda kännetecken på förhållandet land, förbund, folk och tro. I Abrahams gestalt och historia har Gud givit sig tillkänna — en gång för alla — som en Gud som bryr sig om Israels existens, som inte begär något annat av människor än förtröstan på att det ges en framtid i Gud. Att orientera sig mot Abraham betyder inte att stirra bakåt och hålla fast vid det som är nedärvt utan i stället att våga bryta upp mot hoppet, spränga traditionerna och satsa på den Gud som öppnar mot framtiden.

5. Allas vår fader inför Gud

För kristna fann jag likaledes denna tanke central. Men först måste jag göra följande klart för mig själv: För de talrika urkristna församlingarna efter Jesu död var grundvalarna för den

judiska tron orubbade. *Lukasevangeliet* visar i varje fall tydligt på kontinuitet mellan judisk och judekristen tradition i Abrahams tecken. Gud tar sig an sin tjänare Israel, heter det, när Jesus framträder och tänker på att förbarma sig som han har lovat fäderna, Abraham och hans efterkommande till evig tid (Luk. 1:54–55). Eller på ett annat ställe: Gud har *fullbordat* sitt förbarmande med fäderna på oss kristna och *tänkt* på sitt heliga förbund, på den ed, han svor «vår fader» Abraham (Luk. 1:72 f.).

Denna Abrahams-legitimation understryker blott den för den urkristna församlingen och dess överlevnad uppenbart viktiga tanken: I Jesus framträder inte något fullständigt nytt, utan det som Gud förut redan visat kom på nytt i dagen med Abraham: nåd och förbarmande, det som i den aktuella situationen konkret för det judiska folket bara kan betyda den messianska befrielsen från främmande herravälde. De första kristna tänkte inte på att skilja sig från judendomen utan på att få den förnyad genom Gud själv — genom Kristus Jesus, den korsfäste och uppståndne.

Men denna förnyelse misslyckades som bekant på ett tragiskt sätt. Flertalet i det dåtida judiska folket kunde inte i Jesus känna igen Messias, medan allt fler icke-judar, alltså hedningar, tog emot honom. Men hur teologiskt bestämma status för människor ur hednafolken? Kan de tas upp i Guds förbund med Abraham och på det sättet tas in i hans utvalda folk? Svaret på dessa frågor kommer fram i *Matteusevangeliet*. Verkligt barnaskap i Abraham beror inte av tillhörighet till det utvalda folket. Verkligt barnaskap i Abraham garanteras inte automatiskt den som härstammar från Israels folk. Gud är fri att göra människor till sanna Abrahams barn fullständigt utanför varje etnisk och därmed laglig legitimation. Därför redogör evangelisten Matteus för den polemik, som redan Johannes Döparen riktar mot det fariseiska och saddukeiska etablissemanget på hans tid, således mot den religiöst-politiska maktkartellen i det dåtida Palestina: «Bär då sådan frukt, som hör till *omvändelsen*. Och tro inte att ni bara kan säga er: Vi har Abraham till fader. Jag säger er att Gud kan uppväcka barn åt Abraham ur dessa *stenar*» (Matt. 3:8–9).

Gud är fri att ta upp också människor ur olika folk i sin förbundshistoria med Israel. Matteus speglar denna världshistoriskt så betydelse-

⁴ E. Wiesel, *Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten*, Freiburg/Br. 1980, s. 99, 101.

fulla tanke i samband med historien om den hedniska romerske officeren som tror på Jesus. Ordagrant heter det: «Jesus blev förvånad och sade till dem, som följde honom: «Sannerligen, inte hos någon i Israel har jag inte funnit en så stark tro. Jag säger er att många skall komma från öster och väster och ligga till bords med Abraham och Isak och Jakob i himmelriket» (Matt. 8:10). *Bordsgemenskap med Abraham*: det är den matteiska församlingens vision för ändens tid. Det betyder konkret: Många, av vilka den romerske officeren bara är urmodell och anticipation, många från öster och väster skall sitta till bords med det judiska folkets urfader. Många hedningar, som ursprungligen var utestängda, kommer att genom sin Kristusstro få del i Guds förbunds- och välsignelsehistoria med hans folk. Abraham då? Han lägger ur kristen synpunkt just grunden för en universell anslutning av alla ickejudiska hednafolk till den av Gud en gång grundlagda förbunds- och välsignelsehistorien för alla folk genom Israel.

Gud handlar i frihet på ett mot framtiden befriande och öppnande sätt — i detta kände jag igen den teologiska poängen också i all kristen Abrahamsteologi. Jag begrep: Kristna såväl som judar har, om de ser på Abraham eller på Kristus, att göra med en Gud, som kan göra det omöjliga möjligt, det avlidna levande, det ofruktsamma fruktsamt. Så hade ju den *judekristne Paulus* skrivit i sitt brev till romarna:

... som det står skrivet: *Jag har gjort dig till far till många folk*, och han är det inför den som han trodde på. Gud som ger de döda liv och talar om det som ännu inte finns som om det redan fanns. Där allt hopp var ute höll Abraham fast vid hoppet och trodde, så att han kunde bli far till många folk, enligt ordet: *Så talrik skall din avkomma bli*. Han sviktade inte i tron då han tänkte på att hans egen kropp var utan livskraft — han var omkring hundra år gammal — och att Saras moderssköte var dött. Inför Guds löfte tviplade han inte i otro utan fick kraft genom tron. Han gav Gud äran och var förvissad om att det Gud har lovat kan han också infria.». (Rom. 4:17–21)

På grund av den paulinska Abrahams-teologin blev jag tvungen att dra följande slutsats: Autentisk tro betyder för såväl jude som kristen det samma: obetingad förtröstan på den Gud som

öppnar framtiden — tvärtemot vad det verkar, i strid med alla mänskliga beräkningar, genom alla blott allför mänskliga frestelser. Inte ens Kristus-händelsen (Jesu död och uppväckelse) grundlägger en ny eller annan tro utan kräver för kristna den tro som redan Abraham förut levat i: den tro som innebär att människor överlåter sitt liv åt Gud själv i obetingad förtröstan på att de kan tilltro Gud allting, av förtvivlan kan bli hopp, av resignation livsmod, av det ofruktsamma något fruktbart, av det döda något levande.

6. Islams självbild

Och islam? Ur uppenbarelsehistoriskt perspektiv har islam gentemot judendom och kristendom en position som närmast liknar den som kristendomen hade gentemot judendomen. Islam uppträder som trosgemenskap längre fram i historien och tvingas rättfärdiga och legitimeras sig gentemot de föregående trosriktningarna. Och att göra detta med desto större kraft som ju profeten Mohammed inte ville lämna den bibliska uppenbarelsehistorien och föra fram en helt ny uppenbarelse utan uttryckligen ville gripa tillbaka på den dittillsvarande uppenbarelsehistorien. Inte en ny religion ville Mohammed utan återställa den gamla och sanna. Desto starkare blev kravet för honom att fästa sin trosförståelse vid judendomens och kristendomens tradition. Abraham (arab.: Ibrahim) får här i alla delar av Koranen en nyckelroll: i de tidiga Mecka-surorna (610–622) likaväl som i de senare Medina-surorna (622–632). Det blir också redan tydligt i detta, att Abraham är den oftast omnämnda bibliska gestalten i Koranen: I 25 suror spelar han en roll. En sura, den fjortonde bär t.o.m. hans namn.

Innehållet i Koranens Abrahamsbild visar dock signifikanta skillnader, som inte får förnekas, mellan de tidiga och sena surorna. Viktigt för Abrahamsbilden under den första perioden, Mecka-tiden (610–622), är att profeten ännu trodde att de judiska och kristna församlingar, som då i betydande antal fanns i Arabien, tack-samt skulle ta emot Koranens uppenbarelse till sin egen rening och till förnyelse av monoteismen — i motsats till de otrogna, åt polyteism förfallna invånarna i Mecka. Inte av en tillfällighet hade ju Mohammed ställt sin uppenbarelse i

kontinuitet med de bibliska patriarkerna och profeterna: Noa, Josef, Mose, David, Salomo. Inte av en tillfällighet hade han lutat sig mot den judiska traditionen i fråga om bönepraxis och böneriktning (ursprungligen mot Jerusalem) men också när han såg den traditionens sabbats-helgd och fasteseder. Judarna, som i Koranen kallas «Israels barn» gällde för profeten redan som bärare av gudomliga uppenbarelser, som innehavare av Skriften eller «Skriftens folk». Något liknande gäller för de kristna, vars uppenbarelsegestalt (Jesus, arab. Isa) i Koranen intar de högsta rangställningar. Ursprungligen ser profeten inte judendom, kristendom och islam som tre separata religioner, snarare ser han islam som en med judendom och kristendom parallell tro. Alla tre har Gud anvisat var och en sin olika men likvärdiga väg. I enlighet härmed kan det heta i Sura 5:48:

För var och en av er har Vi fastställt en lag och en levnadsregel. Om Gud hade velat hade Han helt visst gjort er till ett enda samfund, men det var Hans vilja att sätta er på prov genom det som Han har skänkt er. Tävla därför med varandra om att göra godt!⁵

I denna fas tecknar nu Mohammed *bilden av Abraham* som en gudasänd profet, som har uppdraget att förmana de irlärliga och påminna om att det är nödvändigt att dyrka den ene och enastående Guden. Ja, än mer: Mohammed förstår sig själv som återställare av Abrahams ursprungliga tro, av Gud bestämd att åter föra fram denna tro i ljuset. Koranen har för detta ordet: «Hanif»: Abraham som Gudssökare, Gudstroende, en som har praktiserat islam i dess ursprungliga mening. Ordet «islam» betyder ju ordagrant: Förtröstansfull hängivenhet för Guds vilja i liv och i död. En nyckeltext ur Koranen lyder:

Abraham var en föregångsman och, i sin rena, ursprungliga tro, ett exempel. Han böjde sig under Guds vilja och var inte en sådan som ger avgudar sin dyrkan. Han var alltid tacksam mot [Gud] för Hans välgärningar, Han som hade utvalt honom

och lett honom till en rak väg. Och Vi skänkte honom det goda i denna värld, och i evigheten är helt visst hans plats bland de rättfärdiga. Och tiden kom då Vi gav dig, [Muhammad, ingivelsen] att följa Abraham i hans rena, ursprungliga tro [en Hanifs — tillägg K-J. K.], han som inte var en sådan som ger avgudar sin dyrkan. (Sura 16:120–123)⁶

Men judar och kristna tänkte inte på att följa Mohammed i hans profetroll. Han å sin sida drog därav bittra konsekvenser. Judarna gällde dittills som kronvittnen för sanningen i Koranens budskap gentemot de otrogna invånarna i Mecka, och de kristna (t.o.m. präster och munkar) gällde som de som «hörde in under nästan-kärleken» (5:82).⁷ Under den följande *Medinafasen* — alltså efter den avgörande politiska segern för profeten — blir judar och kristna i tilltagande grad förkastade i sin tro. Det kommer till en omvärdering och omtolkning av relationerna till judar och kristna, något som t.ex. påverkar böneriktningen, som — ett och ett halvt år efter flykten från Mecka till Medina — nu inte längre är Jerusalem utan Mecka, närmare bestämt helgedomen där, Ka'ba.

Detta fick nu också *följder för Abrahamsbil-*
den. Nu framställdes muslimerna som de enda som hade bevarat Abrahams tro ren (3:65–68). Starkast uttryck för detta ger den i Koranen berättade historien, att det var Abraham som tillsammans med sin son Ismael (han som spelar en avgörande roll först i Medinafasen) hade grundat helgedomen i Ka'ba i Mecka och instiftat vallfart dit (2:125–127; 3:96 f). *Abraham* blir nu i allt starkare grad tagen i anspråk av det muslimska, han blir på sätt och vis *muslimiserad*. Konkret betyder det: Abraham gäller från och med nu i allt högre grad som förebildlig muslim, en som redan har uppfyllt en from muslims grundläggande plikter: trosbekännelsen (6:74–79), vallfärden (22:26–29) bönen, de goda gärningarna och allmosegivandet (21:73). Summerat: Abrahams betydelse för islam som urbild för den troendes tillvaro inför Gud kunde inte vara större.

⁶ *Ibid.*, s. 392 f.

⁷ *Koranens budskap* översätter: «... de som kommer dem närmast i vänskap av alla människor». *ibid.* s. 152.

⁵ *Koranens budskap* i svensk tolkning av Mohammed Knut Bernström med kommentarer av Muhammad Asad, Stockholm 1998, s. 146.

7. Vad innebär abrahamitisk ekumenik?

Odiskutabelt är, att det århundradena igenom funnits tendenser till exklusivitet inom alla tre religionerna. Judarna har reducerat den ursprungligen från Abraham utgående universella välsignelsen för alla folk till en välsignelse endast för Israel. De kristna har exklusivt ända från kyrkofädernas tid lagt beslag på Abraham som vittne för Kristus, lagt beslag på honom som kristen förebild för egen del och på det sättet tagit Abraham från det judiska folket och gjort judendomen arvlösa. Muslimerna har under skarp kritik mot judendom och kristendom profilerat sig som de som bevarat Abrahams tro på det mest äkta, ursprungliga och rena sättet. Alla risikerade på så sätt att göra anspråk på sin tros fader exklusivt endast för egen del och att degradera de andra syskonens trosvittnesbörd.

(1) Men det ursprungligen universella budskapet om Guds välsignelse till alla folk via Abraham i *den judiska traditionen* gör sig jämt och ständigt påmint. Redan i förgångnen tid universalistiskt inriktade judiska tänkare som Philo från Alexandria och Flavius Josephus beskrev Abraham som kosmopolit och som urbild för en gudskunskap, möjlig för alla människor. Även i nutida ortodox judisk teologi finns det stråk som framställer den inre förbindelsen mellan judar, kristna och muslimer. Så arbetar en av de mest ansedda ortodoxa amerikanska rabbinerna, Irving Greenberg, i sin stora bok *The Jewish Way* (1988) med den teologiska kategorin «open covenant», det öppna förbundet. Detta begrepp tillåter honom att betona Israels särskilda förpliktelser «utan att förneka giltigheten i andra förpliktelser och religioner».⁸

Greenberg bejakar därför inte bara den judiskt-ortodoxa möjligheten att varje människa genom att konvertera frivilligt kan inträda i «Abrahams familj», utan går ännu längre. Då förbundet är «öppet», ter det sig för honom också «öppet för ytterligare uppenbarelser i historien». Nya frälsningshändelser tycks ha bekräftat förbundet och fört «världen närmare den messianska tidsåldern».

⁸ Detta och följande citat: I. Greenberg, *The Jewish Way. Living the Holidays*. New York 1988, s. 71 f.

Genom att förbundet öppnar sig blev många hedningar indragna i den messianska processen; de blev partners i Guds förbund med mänskligheten. Att konstatera detta undergräver på intet sätt giltigheten och integriteten i Sinai-fördraget med Israel. Efter Holocaust och i ljuset av pluralismen i en postmodern värld måste kristendomen och islam tillbakavisa sina egna anspråk på att ha övervunnit judendomen. Även judarna måste mer än tidigare erkänna, att dessa religioner har vuxit fram ur det ursprungliga förbundet. En sådan utveckling — utan några eftergifter i det som är judendom — visar bara, att det ursprungliga förbundet går vidare, bär frukt och har liv.

Kristna och muslimer — också i nutida judisk-ortodox mening — blir således levande vittnen om ett levande Guds förbund med Abraham. Denna betydelse torde också ett bidrag av en annan ortodox judisk teolog i Förenta Staterna, *Michael Wyschogrod*, ha när han skriver om islam och kristendom: «Nuets krav är att det sker ett närmande mellan alla dem vars liv förts in under Abrahams Guds överhöghet. Ty att lära Abrahams barn att erkänna patriarkernas närvaro hos anhängare till andra abrahamitiska trosbekännelser: det är Abrahams, lärarens från Beersheba, krav. Vi får inte avvisa det kravet».⁹

(2) Även inom *den kristna teologin* har från tid till tid väsentliga förändringar ägt rum i synen på religionerna. Genom århundraden har man ännu inte inom kristen teologi ens ställt frågan, vad det betyder teologiskt för de kristna att levande judendom och konkret islam existerar. Båda religionerna gällde från början som utslag av irrlära, otro och självbedrägeri.¹⁰ Judendomen stämplades som «passerad» och «förkastad», islam som en heretisk, rent av «djävulsk» religion. Aggressiva missionsstrategier utvecklades mot varandra, och gick ut på det som den aktivistiska missionsideologin (inte att förväxla med legitima vittnesbörd om den egna reli-

⁹ M. Wischogrod, «Islam and Christianity in the Perspective of Judaism» i Ismai'il Raji al-Farugi (utg.): *Dialogue of Abrahamic Faiths*, Brendwood 1982, s. 18.

¹⁰ Till kristlig islamteologins historia jfr K.-J. Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

gionen) syftar på: att utsläcka de andras trosexistens.

Mot bakgrund av denna historia av förakt, förbannelse och förintelse mellan judendom, kristendom och islam lämnade Andra Vatikan-konciliet för kristendomens del ett fridsteologiskt bidrag av världshistorisk dimension. Satser som de följande ur dokumentet om kyrkans förhållande till icke-kristna religioner (*Nostra aetate*), fjärde avsnittet, var oerhörda — satser som dessa om Israel:

Emedan Kyrkan fördömer alla förföljelser mot vilka människor det än må vara och betänker det gemensamma arvet med judarna och låter sig drivas inte av politiska skäl utan av evangelisk kärlek, beklagar hon djupt allt hat, alla förföljelser och antisemitiska manifestationer, i vilken tid och av vilka personer de än må ha riktats mot judarna.¹¹

Nostra aetate kan inte skattas högt nog som en radikal vändpunkt i Katolska kyrkans hållning till judendomen. Om det någonsin funnits ett genuint *teologiskt* kyrkornas bidrag till världsfreden, så är det denna förklaring. Den betyder satt på en formel: Farväl till en teologi, som i århundraden präglats av förkastelsedom och triumfatoriska tankar på att ta över judendomens plats i historien. Den är början på en religions-teologi, som tänker i kategorier av bestående kontakt och gemensamt ansvar. Kort sagt: Början till en teologi av interreligiöst syskonskap.

Likaså är konsiliets utsagor om muslimerna teologihistoriskt sensationella (och i teologisk reception varken beaktade eller ens vidare omskrivna). Ty *Nostra aetate* nr 4 om Israel föregås av ett avsnitt, som är ägnat anhängare av islam. *Nostra aetate* nr 3 lyder:

Med högaktning betraktar kyrkan även muslimerna, som tillber den ende Guden, den levande och i sig varande, den barmhärtige och allsmäktige, himmelens och jordens Skapare, den som har talat till människorna, den vars rådslut, även de förborgade, de bemödar sig att helhjärtat under-

kasta sig, liksom Abraham, vilken den islamiska tron gärna åberopar, underkastade sig Gud. Jesus, som de visserligen inte erkänner som Gud, vördar de dock som profet, och de ärar hans jungfruliga moder Maria och stundom åkallar de henne som också fromt. De väntar dessutom på domedagen, då Gud skall återuppväcka alla människor och vedergälla dem. Fördenskull värderar muslimerna ett sedligt liv, och de dyrkar Gud främst genom bön, allmosor och fasta.

Även om under århundradenas lopp inte så få tvistigheter och fiendligheter har uppstått mellan kristna och muslimer, uppmanar konciliet alla att glömma det förflutna, uppriktigt sträva efter ömsesidig förståelse och gemensamt till alla människors bästa bevara och främja den sociala rättvisan, de sedliga värdena och inte minst freden och friheten.¹²

Det blir genast klart, att i en sådan text också sådant måste nämnas som skiljer religionerna åt efteråt likaväl som förut: förblivande oförenligheter mellan kristna och muslimer. Men det anmärkningsvärda i *Nostra aetate* nr 3 är att skillnaderna rör sig i ljuset av högaktning och vilja till förståelse. Det betyder också här avsked till varje medeltida och reformatoriskt präglad konfrontationsteologi gentemot islam. När man känner den ödesdigra historien med konfrontation inom kristen islamteologi, inser man, vari denna text skiljer sig från alla tidigare kyrkans utsagor mot islam. I konsiliertexten betonas:

- en högaktning för muslimernas tro, som för första gången i ett läromässigt dokument av denna tyngd framställs enligt sin egen självförståelse. Nämda blir tron, bönen, allmosegivan-det och fastan, alltså fyra av islams fem pelare (endast pilgrimsfärden till Mecka nämns inte)
- den för kristna och muslimer gemensamma Gudstron
- muslimernas anknytning till den bibliska traditionen: Abraham, Jesus, Maria
- uppmaningen till ömsesidig förståelse och till samarbete i saker som rör social rättvisa, fred och frihet för alla människor.

¹¹ «Nostra aetate», *Andra Vatikanconciliets deklara-tioner, Om de icke-kristna religionerna, Om religions-friheten*. 2:a förb. och utök. uppl. (Katolsk dokumenta-tion 3), Uppsala 1982, s. 15.

¹² «Nostra aetate», *Andra Vatikanconciliets deklara-tioner, Om de icke-kristna religionerna, Om religions-friheten*. 2:a förb. och utök. uppl. (Katolsk dokumenta-tion 3), Uppsala 1982, s. 13.

Håller man konciliertexterna om musliner och judar bredvid varandra visar sig anmärkningsvärda överlappningar i innehållet. De kan enligt officiell katolsk lära redan nu betraktas som bas för en gemensam tro och ett gemensamt etos för judar, kristna och muslimer. Ty enligt dessa texter stämmer alla tre religionerna redan överens i följande:

- i erkännandet, att det bara finns *en enda och enastående Gud*
- i bestämningen, att denne Gud har outbytbara «egenskaper»: liv, barmhärtighet, allsmäktighet och skaparkraft
- i övertygelsen, att denne Gud inte har förblivit stum gentemot människan, utan har talat, *uppenbarat sig*
- i förståelsen av *tron* som förtröstan på Guds vilja efter förebild av Abraham, Moses, profeterna
- i hoppet, att Gud möjliggör en bara för honom känd *dag i framtiden*, på vilken alla folk med en stämma åkallar Herren och tjänar honom skuldra vid skuldra
- i *väntan på yttersta tiden*, att alla människor skall uppstå och bli dömda genom en Gud, som vedergäller människorna efter deras gärningar
- i bemödandet, att inte längre låta ett hemskt förflutet dominera utan i dagens värld nå fram till *ömsesidig förståelse*, visa «ömsesidig erkänsla och aktning» och mötas i «broderligt samtal»
- i beredskap för gemensamma insatser för *mänsklighetens bästa*: för skydd av och stöd åt social rättvisa, sedlig godhet, fred och frihet för alla människor.

Denna linje från *Nostra aetate* har också fortsättningsvis blivit omskriven av den nuvarande påven i hans ställningstaganden till islam, särskilt märkbart på de många resor, som fört påven också till muslimskt präglade länder, under vilka han varje gång hållit anföranden till muslimska auktoriteter. Jag tar som exempel påvens tal till regeringen och de religiösa ledarna i Nigeria 1982:

Vi alla, kristna och muslimer, lever under den ene och barmhärtige Gudens sol. Båda tror vi på den ende Guden, som är Skapare av oss alla. Vi erkän-

ner Guds suveräna makt och vi försvarar människans värdighet som Guds tjänare. Vi ber till Gud och bekänner den totala förpliktelsen till honom. I verklig mening kan vi kalla varandra bröder och systrar i tron på den ende Guden. Vi är tacksamma för denna tro, eftersom mänskligt liv utan Gud skulle vara som en himmel utan sol. På grund av denna tro har vi mycket gemensamt: bönen privilegium, förpliktelse till den rättfärdighet som följs av medkänsla och allmosor, och framför allt detta en helig respekt för den mänskliga värdighet, som är basen för alla mänskliga rättigheter.¹³

(3) En liknande utveckling låter sig också spåras i *islam*. Ty också för islam föll det sig i århundraden svårt att inta mer än en triumfatorisk-paternalistisk grundinställning till kristna och judar. Koran-exegeter gjorde allt för att underbygga islams anspråk på islam som exklusiv frälsningsväg med hjälp av en appropriations- och ersättningsteologi, som inte på något sätt stod den kristna teologin efter. Ingen hänger sig åt illusioner beträffande nutida islam: Också nu har islam inflytelserika företrädare, som i offentlig verksamhet intar en aggressiv hållning mot judar och kristna. De fortsätter en apologetiskt-polemisk tradition inom muslimsk teologi och ägnar sig åt total konfrontation med andra religioner.

Dock får inget av detta skymma blicken för den inre pluraliteten i samtidens islam. Länge har också här röster höjts, som träder in för en likaberättigad relation mellan judar, kristna och muslimer. I Tyskland kan nämnas ledaren för Centralinstitutet «Islamarchiv Deutschland» i Soest (Westfalen), *Mohammed Salim Abdullah*. I hans bok *Islam. Für das Gespräch mit Christen* (1992) finner man följande propå för kontakt mellan judar, kristna och muslimer:

Det är medvetandet om det gemensamma trosarvet, som öppnar möjligheten att känna det som skiljer mindre smärtsamt, att över det som skiljer möta varandra i frid och tillgivenhet. Också i Koranen talas det om att parternas jämlikhet och likaberättigande är en av de viktigaste grundförut-

¹³ Johannes Paul II, Tal till regeringen och de religiösa ledarna i Kaduna, Nigeria (14 februari 1982) i *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us. 16 Years of Christin-Muslim Dialogue*, Pontifical Counsel for Interreligious Dialogue, Vatican City 1994, s. 42.

sättningarna för dialogen. Ingen får missionera för de andra eller försöka sluka dem, fränkänna någon part helighet i deras vittnesbörd. Den ene skall inte vara herre över den andre; Gud allena är herre. Han ensam är grund för trosövertygelser och frälsning, han ensam utrustar med gåvan att vittna, ingen kan vara hans rådgivare. Koranen uppmanar människor av de mest skilda trosformer att sjunga Guds lov, inte mot varandra utan med varandra.¹⁴

Vad beträffar «abrahamitisk ekumenik», förklarar Mohammed Salim Abdullah som muslim: «Judar, kristna och muslimer kan finnas tillsammans som dialoggemenskap, som bordsgemenskap eller som konstruktiv tävlingsgemenskap.»¹⁵

8. På väg mot en abrahamitisk ekumenik

För att förtydliga detta som är gemensamt för judar, kristna och muslimer har jag föreslagit uttrycket *abrahamitisk ekumenik*. Detta begrepp är för mig ingen trollformel, som låter alla skillnader mellan religionerna försvinna, eller rent av ett i västerlandet uppfunnet, av imperialism framtvingat begrepp, som berövar judar, kristna och muslimer deras religiösa självständighet.

Omvänt gäller: Om ekumeniskt tänkande betyder tänkande i globala dimensioner, tänkande för att flätas samman med varandra och ta ansvar för varandra, då kan det som abrahamitisk ekumenik betyder, positivt definieras så: Judar som i sitt konkreta liv rättar sig efter Moses, sin lärare, kristna som i sitt konkreta liv orienterar sig mot Jesus, som är Kristus, muslimer, som inriktar sitt liv konkret efter sin profets budskap, nedskrivet i Koranen, erkänner sina särskilda beröringspunkter med varandra, sin aktning och sitt ansvar för varandra, eftersom de tar sitt gemensamma historiska ursprung på allvar: Abraham, Hagar och Sara, sin tros stamföräldrar. Den som tänker ekumeniskt i sin urfaders och urmoders anda, upphör med att bara tänka på

synagogans, kyrkans eller ummans väl. För ekumenikern är det inte likgiltigt, hur det är beställt med de andra «syskonens» öden. Han eller hon praktiserar äkta syskonskap i ordets bästa mening.

Ett skönt vittnesbörd om detta är *Fraternité d'Abraham*, «Abrahams Broderskap», som sedan 1967 i Frankrike arbetar för interreligiös förståelse i Louis Massignons anda. Under beskydd av ledare för de tre stora religiösa traditionerna i Frankrike har detta «Fraternité d'Abraham» ägnat sig åt uppgiften att främja «andliga, moraliska och kulturella värden ur den abrahamitiska traditionen» och fördjupa «förståelsen för varandra, liksom åt att skydda och främja social rättvisa och moraliska värden, fred och frihet».

Det har dröjt länge tills sådana Abraham-initiativ togs i andra länder. Så här långt kan jag visa på tre, vilka jag personligen hört om de senaste åren och till vilka jag har personliga bindningar.

(1) 1977 grundades i Los Angeles *Academy for Judaic, Christian and Muslim Studies*. Till 20-årsminnet av denna akademi blev jag inbjuden att hålla högtidstalet. Arbetet vid akademien har jag på detta sätt kunnat lära känna.¹⁶ Metropolen Los Angeles omfattar tolv miljoner människor. Jämte miljoner kristna lever där också hundratusentals judar och muslimer. Från upphovsmannen till denna akademi, en kristen teolog, Dr. George Grose, härstammar detta citat:

Judendom, kristendom och islam har en med varandra sammanhängande kallelse. De är skilda och olika, men sammanbundna. De skall agera tillsammans intill yttersta dagen. Denna interaktion är trefaldig. Om det finns samspel mellan två, vänta ett ögonblick, vänta en dag, vänta tusen år — den tredje kommer att dyka upp.

Det betyder: Trons väsen är för kristna strukturerad dialogiskt. Kristna kan inte reflektera sitt trosvittnesbörd utan det judiska och muslimska och omvänt kan aldrig judar och muslimer reflektera sitt utan de andra. Den teologiska

¹⁴ M.S. Abdullah, *Islam. Für das Gespräch mit Christen*, Gütersloh 1992, s. 66 f.

¹⁵ *Ibid.*, s. 139.

¹⁶ G.B. Grose–B.J. Hubbard (utg.), *The Abraham Connection. A Jew, Christian and Muslim in Dialogue*, Notre Dame 1994 (Cross Cultural Publications).

strukturen i tron gäller för alla tre grupperna av Abrahams barn.

(2) Detta har man också insett i Sverige, så att man där bildat en stiftelse *Children of Abraham Foundation for Religious and Cultural Coexistence*. Stiftelsen har framför allt ägnat sig åt skolarbete. Man arbetar med judiska och muslimska barn i en sekulariserad och numera bara delvis kristen miljö. I ett programmatiskt manifest för stiftelsen heter det:

Under de senaste decennierna har Sverige, ett av världens mest sekulariserade länder, blivit kulturellt och religiöst alltmer mångfacetterat. Ett stort antal av den nya svenskarna är muslimer eller ortodoxt kristna. En känsla av främlingskap kan lätt uppstå mellan olika kategorier på grund av bristande kunskap om respektive traditioner. Det är viktigt att förebygga detta.

Stiftelsen Abrahams Barn för religiös och kulturell samexistens bedriver en verksamhet inom skolan som går ut på att först och främst studera judiska, kristna och muslimska berättelser, hämtade ur Bibeln, Koranen och det rika legendmaterialet.

Viktig är kunskapen om kristendomens och islams gemensamma utgångspunkt i judendomen. Samma gestalter förekommer i Bibeln och Koranen.

Judar — och därmed kristna — räknar sig som Abrahams barn, ättlingar till Isak. Abrahams son med Sara.

Muslimer räknar sig som ättlingar till Ismael, Abrahams son med Hagar. Inte bara patriarkberättelserna är gemensamma. Bland annat ägnas Mose stort utrymme i Koranen, vilken dessutom innehåller respektfulla avsnitt om Jesus.

Änglar förekommer också både i Bibeln och Koranen, med intressanta variationer skrifterna emellan.

Detta är utgångspunkten, från vilken lärare och elever tillsammans — i ord, bild och teater — bearbetar ett urval av berättelserna från Bibeln och Koranen. Eleverna lär på detta sätt känna berättelsernas budskap, och både gamla och nya svenskar lär sig att det finns många gemensamma nämnare i olika kulturarv.

Verksamheten började inom ramen för religionskunskapsundervisningen och förekommer nu också inom en rad andra ämnen.

Stiftelsen Abrahams Barn bildades 1991.

(3) Ett särskilt hoppgivande tecken kommer från en genom inbördeskriget i Bosnien-Herzegovina så skändad och förstörd stad som *Sarajevo*. Sedan mars 1998 har också där konstituerats ett sällskap för interreligiöst fredsarbete under namnet *Abraham*. Också här finns det ett programmatiskt manifest, där det heter:

Ändamålet med interreligiöst fredsarbete i föreningen är att främja försoningsprocessen i landet genom att skapa förtroende mellan människor av olika trosövertygelse och nationalitet. Föreningen samlar för detta ändamål judar och muslimer, katolska och ortodoxa kristna, liksom också intresserade av annan tro och övertygelse. Genom möten och studier i gemensamt liv och arbete skall följande programmatiska mål förverkligas:

- förmedla kunskap och dialog om religionerna och deras praxis
- hjälpa och bistå med att bearbeta de negativa följderna av det egna förflutna och av de senaste händelserna inom religionerna i landet,
- söka och framhäva positiva exempel
- främja en hedersam uppgörelse i kontroversiella problem, som rör religion, nation och samhälle
- upptäcka och levandegöra religiösa källor som kan gestalta fred, rättvisa och frihet.

Även i andra länder kunde det vara hög tid att få i gång sådana initiativ. I Europa lever för närvarande 10-12 miljoner muslimer, bara i Tyskland runt 3 miljoner. Alla väst- och nordeuropeiska länder konfronteras för närvarande med utmaningar från nya religiösa minoriteter. Början till konkret interreligiöst samarbete har just också gjorts i Tyskland: med fredsböner, fredsveckor, broderskapsveckor, i vilka vid det här laget inte bara judar utan också muslimer från många av Tysklands städer är inbegripna. Ett inför offentligheten synbart och verksamt nätverk av abrahamitisk ekumenik skulle därför med eftertryck kunna markera mot en fortfarande olycklig sådd. Den sådden av främlingsfientlighet, religiös eller politisk fanatism och våldsbenägen fundamentalism får inte växa upp igen. Konflikter bör fångas upp i förstadiet, konkreta hjälpprogram utvecklas, upplysningsarbete komma i gång och en anda av samverkan och förståelse utbredas. Kort sagt: Ur en teologiskt legitimerad abrahamitisk ekumenik måste följa nödvändig konkret praxis för samhällsliv och politik.

9. Judar, kristna och muslimer som fredsstiftare

Utan konkreta fredstecken skall förvisso inte judar, kristna och muslimer utveckla kontakt och gemensamhet med varandra. Den genom religionskonflikter uppkomna cynismen är för stor. Därför behövs motmedel. Jag skulle vilja nämna ett. Det går tillbaka till november 1977.

I årtionden hade Israel och Egypten fört blodiga och förlustbringande krig; det senaste låg precis fyra år tillbaka. Då företar den egyptiske presidenten *Anwar el-Sadat* inför hela den förbluffade offentliga världen en resa till Jerusalem och talar inför det israeliska parlamentet, Knesset. Troende muslim, som han är, börjar Sadat sitt fredstal med att erinra om vad judar, kristna och muslimer har gemensamt:

Jag kommer idag till er för att utifrån en fast grund gestalta en ny livsform och få till stånd fred. Vi alla älskar detta land, detta Guds land, vi alla, muslimer, kristna och judar, vi som fruktar Gud. Guds lära och bud är: kärlek, ärlighet, säkerhet och fred.¹⁷

Inte av en tillfällighet erinrar sedan Sadat under talets gång om *Abrahams-gestalten*:

Ödet vill att min fredsresa till er sammanfaller med Islams heliga högtid till minne av Abrahams offer — frid vare med honom — arabers och judars förfader, Guds tjänare, han som inte av svaghet utan av en väldig andlig kraft och av fri vilja offrade sin egen son och på detta sätt personifierade en fast och orubblig tro på ideal, som har haft den största betydelse för mänskligheten.

Anwar el-Sadat ville här medvetet dra fram Abrahams-traditionen i ljuset för att hålla fram den som förebild för både judar och kristna. Abraham står hos honom för den orubbliga tron på den «andliga kraften», på vilja till offer och till att hålla fast vid idealen. Allt detta behövs faktiskt för att folken skall kunna föras till nya stränder. Sadats resa visar, att djupa religiösa

¹⁷ Detta och nästa citat i Anwar el-Sadat, *Unterwegs zur Gerechtigkeit. Auf der Suche nach Identität: Die Geschichte meines Lebens*, Wien-München 1987, s. 381, 384.

övertygelser kan ha positivt inflytande på realpolitiken. *Realpolitik och andlighet* behöver inte vara skilda områden utan kan djupast sett samspela till folkens bästa. Den religiösa tron kan bli en fackla. Men den skulle inte ständigt bäras efter politiken utan lysa upp politikens väg. Anwar el-Sadat är ett exempel på detta.

Att den troende muslimen Sadat menade allvar med sin fredsmission i Abrahams anda, betygar en hans samtida kollega, fri från fördomar, den förre tyske förbundskanslern *Helmut Schmidt*. I hans memoarer finner man ett samtal, som han fört med Sadat på 70-talet:

Jag skall aldrig glömma ett flera timmar långt samtal. Vi for upp för Nilen, det var mörkt, och vi hade, tror jag, suttit hela natten under stjärnehimlen och filosoferat. Det vill säga, för det mesta talade han: jag ställde bara frågor. Han berättade saker, som för mig då — det är nästan två årtionden sedan — var helt okända. Han berättade, att den uppenbarelse som Mohammed fick del av, så som den fått sitt nedslag i Koranen, behandlas av alla tre skriftreligionerna med stor respekt. Jag visste inte att alla tre nämner samma profeter med två undantag: Toran innehåller ingenting om den kristne och i Koranen nämnde profeten Jesus, och Nya testamentet har ingenting om den islamske profeten Mohammed. Men i övrigt förekommer de nästan alla i de tre heliga skrifterna. Särskilt stark intryck gjorde på mig hans framställning, ... att vi alla är Abrahams barn ... Det måste dock vara möjligt, att människor åter görs medvetna om detta: De kommer alla ur samma rot. Då måste det bli möjligt att nå fram till fred med varandra.¹⁸

Men beredskapen till fred mellan judar, kristna och muslimer behöver fredssymboler: orter till minne av Abraham, orter som inte längre skiljer religionerna från varandra utan närmar dem i samtal och bön. Är det därför helt otänkbart, det som den förut nämnde judiske teologen *Schalom Ben Chorin* — ställföreträdande för miljoner judar, kristna och muslimer — har gett uttryck åt i en vision: Att just Abrahams gravplat i Hebron en dag kunde bli *en plats för ekumeniskt möte*: judar och muslimer likt Isak och Ismael försonade vid sin stamfader Abrahams grav, efter att de i årtionden bekämpat varandra i bitter

¹⁸ H. Schmidt, «Wir haben die gleichen Propheten» i *DIE ZEIT*, 2 april 1993.

fiendskap? Är det helt otänkbart, att trots alla mord och trots allt hat det händer en dag, som Schalom Ben-Chorin haft ögon för? «Ismael och Isak var inte sams, men vid sin faders döda kropp blev de sams och begravde honom gemensamt i grottan Makpela vid Hebron. ... vid sin faders döda kropp i grottan Makpela vid Hebron sörjde de tillsammans och försonades. Det är min förhoppning och min bön att denna försoning kan upprepa sig».¹⁹

Den som alltså tänker ekumeniskt och vill syskonskap i Abrahams, Hagars och Saras anda, har tagit farväl av varje slags exklusiv inställning. Han har i tacksamhet insett, att urföräldrarnas stam varit fruktbar — alla århundraden igenom. Han känner inte längre avundsjuka eller missunnsamhet utan glädje över att så många olika barn kommer ur samma rot och att så mycket innehåll för tron, så mycket energi för hoppet och så mycken kraft för kärleken kommit ur denna rot och ännu kommer. Han har dragit slutstreck under en teologi, som gör anspråk på fädernas välsignelse bara för den egna grenen.

Blott då får alltså det ekumeniska samtalet mellan judar, kristna och muslimer mening, när inte Abraham ställs i förgrunden som funktion för det egna sanningsanspråket utan i stället den sak, som är *Abrahams*. Saken gäller att alla troende alltid är på väg: Omvändelse från falska idoler (däribland särskilt självupphöjelse över andra) och att sätta tro till den ende och sanne Guden, som ju är större än alla av människor skapade religiösa traditioner och konventioner, alltså till en Gud, som «gör de döda levande och kallar på det som ännu inte finns som om det fanns». Abrahamitisk ekumenik finns bara när judar, kristna och muslimer förstår varandra som «hanifer», i likhet med Abraham: som Guds-sökare, Guds-troende, Guds-benådade. Kort sagt: En tro som Abrahams betyder för judar, kristna och muslimer inte stelt fasthållande vid det förgångna och vid det som man ärvt och besitter utan tro betyder att dra vidare, bryta upp «utan att veta, vart man skall komma» (Hebr. 11:8), att «hålla fast vid hoppet där allt hopp är ute» (Rom. 4:18).

¹⁹ S. Ben-Chorin, «Israels Luft macht radikal», i *DER SPIEGEL* 35/1993, s. 150.

Summary

In this article Karl-Josef Kuschel proposes an ecumenical project between Jews, Christian and Muslims based on the fact that in all three religious traditions Abraham is considered to be a central theological figure. In the book of Genesis Abraham exemplifies what God desires of a faithful person. The author discusses historical and contemporary Jewish, Christian and Islamic references to Abraham as father of faith in God. He then considers the background, spirituality and future possibilities of an Abrahamitic ecumenism. Moreover, he describes three contemporary examples for ecumenical projects which in Los Angeles, Stockholm and Sarajevo already explicitly follow the spirit of Abraham. The article concludes with a discussion of the potential for Jews, Christians and Muslims to become peacemakers in today's world.

TEOLOGISKA FAKULTETENS FAKULTETSFÖRELÄSNINGAR

Bibelsk Teologi på billedsprojets villkår

Prof. Kirsten Nielsen

Torsdagen den 22 april 1999 kl 18.15 Samarkand

Religionsmöte och religionsdialog i Sverige:

Förutsättningarna för religionsdialog i dagens svenska samhälle: Några tankar

JONAS ALWALL

Teol. dr i religionssociologi, forskare vid Svenska kyrkans forskningsavdelning i Uppsala

Det är viktigt att skilja mellan religionsmöten och religionsdialog. Religionsmöten sker ständigt i ett samhälle präglad av religiös pluralism. Sådana möten kan vara vänligt hållna, men kan också utmärkas av motsättningar och ren fientlighet. I praktiken förekommer alla former. Min poäng här är att religionsmöten uppkommer spontant och i princip är oundvikliga.

Religionsdialog, däremot, förutsätter en ömsesidig vilja till samtal, och de mest fientliga formerna torde därför vara mer sällsynta. Religionsdialog förutsätter också någon form av organisation. Man väljer tidpunkt och plats. Ofta sker religionsdialog i form av en serie regelbundna sammanträffanden. Själv är jag aktiv i en serie religionsdialogsamtal mellan kristna och muslimer vid Sigtunastiftelsen. Denna typ av samtal sker på många håll i landet, även om det inte går att få en exakt bild av hur vanliga de är.

Ibland tar sig religionsdialog mer «praktiska» uttryck. Man samtalat och samarbetar med syfte att lösa problem, sådana problem som är gemensamma för människor över religionsgränserna (det kan handla om boendemiljö, skola, barnuppföstran, familjerelationer och en rad andra typer av frågor/problem).

Religionsdialog präglas av samma svårigheter som andra mänskliga relationer, men har dessutom sina alldeles egna. En sådan svårighet ligger i frågan om lojalitet. När man i samtal med människor med en annan religiös bakgrund framträder som företrädare för sin egen religiösa tradition, *vem* — och *vad* — är man då i första hand lojal gentemot? Är man i första hand lojal mot den egna religiösa gruppen eller mot «själva dialogen»? Känner man att man måste försvara

den egna traditionen, eller är det det mellanreligiösa samtalet som sådant som behöver «beskydd» i ett samhälle där det ofta är konfrontationen snarare än samförståndet mellan religioner som betonas? För många innebär detta ett verkligt dilemma. En vanlig iakttagelse är, att människor som är inbegripna i religionsdialog präglas av en särskild «dialogkultur», där man snarare ser sig som företrädare för en anda av samförstånd än för en specifik religiös kultur. Teologiskt handlar det om att hävda att det finns mer än en legitim form av gudstro. Annorlunda uttryckt: det finns flera *vägar till Gud*, och ingen religiös tradition kan ha monopol på den «sanna» frälsningsvägen.

På samma sätt är det i de ekumeniska samtal som sker mellan kristna kyrkor. Att vara ekumeniskt sinnad är viktigt, men ett sådant sinne innebär ofta att man är benägen att tona ned det som skiljer en åt: alltså den egna traditionens särdrag. Dilemmat består delvis i att religionsdialog — liksom ekumeniska samtal — i stor utsträckning bedrivs av specialister. Deltagare i religionsdialog ses därför inte alltid som representativa företrädare för den egna trostolkningen, och andra i den egna gruppen kanske ser med viss misstänksamhet på den dialogaktivitet man deltar i.

En viktig förutsättning för religionsdialogen är också de styrkeförhållanden som råder mellan olika samfund och religiösa grupper. I Sverige intar Svenska kyrkan en klart dominerande ställning, kanske inte vad gäller «engagemang», men både vad gäller traditionell samhällsposition och vad gäller numerär och ekonomisk styrka.

Svenska kyrkan är det överlägset största religiösa samfundet i landet, med 7,5 miljoner medlemmar (kyrkotillhöriga).¹ De övriga större kristna samfunden i landet samlar sammanlagt cirka 550.000 medlemmar. Här finns alltså en betydande numerär skillnad, som också i viss mån återspeglar sig i ekonomiska förhållanden. Det är Svenska kyrkan som står för de stora resurserna — både ekonomiskt och personellt. Däremot finns i de fria samfunden och i flera av de s.k. invandrarkyrkorna ett betydande medlemsengagemang.

Ser vi till de icke-kristna samfunden är bilden än mer mångfasetterad och svåröverskådlig. De icke-kristna samfund som i dag uppstår statsbidrag, dvs. judiska och muslimska organisationer, beräknas ha 10.000 respektive 85.000 *betjäna*, alltså personer som direkt berörs av de religiösa organisationernas och församlingarnas verksamhet. Siffran är dock låg om man ser till det totala antalet *judar* respektive *muslimer* i landet. När det gäller det totala antalet judar i Sverige brukar siffran 20.000 anges; för muslimerna ligger siffran någonstans mellan 200.000 och — enligt vissa beräkningar — 300.000 personer. De tidigare nämnda lägre siffrorna kan dock utgöra ett riktmärke för hur många människor som finns i den religiöst aktiva «kärntruppen» inom respektive grupp i Sverige. Det är också bland dessa människor som de aktiva deltagarna i religionsdialog finns.

Till dessa skall läggas medlemmarna i bland andra buddhistiska och hinduiska grupper, som visserligen är mindre, men som ändå kan räkna sina medlemmar i tusental.

Svenska kyrkans dominerande ställning gör att mycket av initiativet till religionsdialog har hamnat på denna kyrka och dess företrädare. Svenska kyrkan har resurser för att bedriva dialogarbete i projektform, både lokalt och på rikspanelet. Det s.k. *Svenska kyrkans islamprojekt* bedrevs under en treårsperiod mellan 1996 och 1998, och utgjorde ramen för en lång rad aktiviteter syftande till kunskapsutveckling, dialog och religionsteologisk reflektion kring Svenska

kyrkans möte med muslimer i Sverige. Inom projektet har man haft ett 80-tal kurser för kyrkomedarbetare, en hel del kontakter med muslimska företrädare — både i Sverige och internationellt — samt produktion av diverse material. Bland publikationer utgivna inom islamprojektet kan t.ex. nämnas *Muslimska grannar*, en temanutgåva i serien *Mitt i församlingen* som utkom 1997, samt en nyttgåva av Jan Henningssons bok *Tro möter tro* (Verbum 1997).

I inledningen av Svenska kyrkans islamprojekt genomfördes en enkätundersökning bland Svenska kyrkans pastorat. Denna undersökning pekade på ett stort intresse för frågor om islam och visade att behovet av kurser och material närmast är omätligt på detta område. Här tycks förutsättningarna för religionsdialog vara goda. Enligt undersökningen förekommer i hela 27 procent av de större pastoraten i Svenska kyrkan (>5.000 invånare) någon form av religionsdialog mellan muslimer och företrädare för Svenska kyrkan.²

Det faktum att religionsdialog bedrivs på Svenska kyrkans initiativ skapar ibland känslor av misstänksamhet hos företrädare för t.ex. de muslimska grupperna. Vilket är egentligen Svenska kyrkans syfte? Döljer det sig inte en önskan att missionera bakom det vackra talet om dialog? För den som känner Svenska kyrkans egna förutsättningar är det lätt att avfärda frågorna. Svenska kyrkans officiella hållning präglas inte av missionsiver utan av den dialoganda som jag tidigare berörde. Bland förespråkarna för religionsdialog är grundhållningen den av respekt för den muslimska gruppens — och andra grupper — religiösa tradition. Man är alltså inte ute efter att «omvända» muslimer. Men denna anda delas givetvis inte av alla inom kyrkan. Därför är religionsdialogen mellan muslimer och kristna inte okontroversiell i Svenska kyrkan heller.

Kanske är den springande punkten just denna: Är vi beredda att erkänna andra religioner som legitima former för gudsrelation, som vägar till Gud? Många, både kristna och icke-kristna, accepterar inte denna tanke. Ändå skulle

¹ Samfundsstatistiken i denna artikel är hämtad från *Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1997*, red. Jörgen Straarup. Tro & Tanke 1998:9. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.

² Se Ahlbäck, Payandé och Jonas Alwall: *Svenska kyrkans möte med islam. Redovisning av enkätsvar, januari 1997*. Uppsala: Svenska kyrkan. Avdelningen för kyrkolivets utveckling.

jag vilja påstå, att hävdandet av den egna traditionens företråde inte måste göra tanken på religionsdialog meningslös. Det finns många frågor och problem som är gemensamma, och som kan diskuteras i en konstruktiv anda även om just denna «dialoganda» inte är förhanden. Det är viktigt att religionsdialogen inte bara blir en fråga för specialister präglade av ett särskilt teologiskt förhållningssätt. Det svenska samhällets strukturella problem, frågor om främlingsfientlighet och motsättningar mellan etniska grupper, familjefrågor, utbildningsfrågor och mycket annat behöver bearbetas i en konstruktiv anda, och där är religionsdialogen *en* viktig form.

Religionsdialog behövs. Förutsättningarna är dock inte alltid de bästa. Det råder olika kulturer inom och olika styrkeförhållanden mellan parterna i sådana dialoger. Det finns på många håll en anda av misstänksamhet som ytrar sig i ett ifrågasättande av legitimiteten i den «andres» ståndpunkt (eller i en allmänt främlingsfientlig hållning). Trots detta sker ständigt möten mellan företrädare för olika religiösa traditioner, och därmed finns den allra mest grundläggande förutsättningen. Men denna förutsättning måste prövas praktiskt — och intresset och nyfikenheten måste tillåtas leva — för att en verklig dialog skall kunna komma till stånd.

Abrahams barn är vi alla

DOROTHEA ROSENBLAD

Projektledare vid Stiftelsen «Abrahams Barn för religiös och kulturell samexistens»

För mig personligen var det en upplevelse att få Karl Josef Kuschels bok om Abraham i mina händer. Efter en föreläsning av Hans Küng på Uppsala Universitet 1995 var det mottagning hos Stig Strömholm och jag lyckades sticka en folder från Stiftelsen Abrahams Barn i händerna på Küng alldeles innan alla blev helt absorberade av Rektors magnifika tyska satsfogningar.

Efter 14 dagar kom *Abraham, A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims* och visade sig innehålla en sammanfattning av det mesta som mina kolleger och jag hade lyckats plocka ihop från Bibeln, Koranen, Judiska Legender, reseskildringar m.m. Vi hade då redan arbetat några år i Rinkeby utanför Stockholm med Abraham som huvudfigur i religionsundervisningen. Eftersom våra elever hade så skiftande bakgrunder ville vi ta fasta på det gemensamma i olika religiösa och kulturella arv och vi ville — utöver att delge eleverna faktiska kunskaper om olika religioner — försöka förmedla vad det innebär för en människa att ha en tro. Ett sådant synsätt är också förenligt med den svenska läroplanen som säger att undervisningen i religionskunskap skall vara rent informativ. Den stora fördelen med den typen av

undervisning är att alla barn — oavsett religiös tillhörighet — kan delta i lektionerna utan att föräldrarna behöver frukta någon otillbörlig påverkan.

I Rinkebyskolan ställde vi oss frågan: Hur undervisar man om religion i ett område som kulturellt är så mångfacetterat som vårt? Är det rimligt att undervisa om islam på högstadiet först i årskurs nio under rubriken «Främmande religioner»? Är det rätt att inte ta tillvara de kunskaper om religion som redan finns hos många av barnen och samtidigt hjälpa dem att bearbeta de livsfrågor som är aktuella för varje människa?

Nej, sa vi, vi måste starta i elevernas egen verklighet. Och så började vi komplettera den ordinarie undervisningen i religionskunskap med en pedagogik som går ut på att visa vad de stora religionerna har gemensamt — i stället för att i första hand peka på olikheterna, vilket är den lättaste vägen — och den vanligaste.

Abraham, historiens första invandrare. Eleverna lyssnar till berättelserna om några av de viktigaste gestalterna i den judisk-kristna och den muslimska traditionen. Jag tänker då på patriarken Abraham, på hans hustrur Sara och Hagar och på deras ättlingar.

Eleverna tolkar sedan själva i ord och bild familjens öden. De lever sig in i Abrahams liv. Han som är historiens första invandrare och som föddes i det för sin tid mycket flotta och moderna Ur i Kaldéen, nuvarande Irak. Där växte han upp med pappa, mamma och minst två bröder. Han gick i skolan, det vet vi, för den har arkeologerna grävt fram.

Eleverna lyssnade till hur Abraham vandrar ut i öknen mot en framtid han inte vet någonting om. Precis som många av våra elever — eller deras föräldrar — har gjort.

Varje ny elevgrupp fascinerar av hur olika själva kallelsen är utformad i Bibeln och Koranen. I Bibeln kommer den ju som en blick från klar himmel. I Koranen är den ett logiskt resonemang som visar att det bara finns en enda Gud, den som Abraham dyrkar. Eleverna får följa Abrahams två söner, Ismael, ättefader till muslimerna och Isak, ättefader till judar och kristna.

När eleverna lärt känna de olika familjemedlemmarnas öden, tar deras eget arbete vid. De får i uppgift att «ta en roll» (Hjalmar Sundéns rollteori, litet anpassad efter omständigheterna). Uppgiften är att tolka vad de numera kända gestalterna känner inför flyttningen, att beskriva den vanskliga ökenfärden, resandet av tälten och gå in i Saras glädje när den efterlängttade sonen föds — eller Hagars vånda när Ismael håller på att dö av törst. Närvarande lärare fungerar som samtalspartners.

- Vad tror du att Abraham höll på med när Gud sa åt honom att flytta?
- Han kanske vattnade sina kameler, blir svaret ibland.

I ett sådant kort replikskifte mellan lärare och elev ligger en av hemligheterna med den här metoden. En fullständig jämlikhet råder. Läraren vet ju lika litet som eleven vad Abraham höll på med just i det ögonblicket, det står inte skrivet någonstans. Eleven kompletterar och berikar alltså lärarens inre bild av skeendet och båda växer.

Många av eleverna kommer från liknande miljöer som berättelserna och får därför andra associationer än de svenska. Samtidigt behärskar många av dem abstraktioner dåligt. Men de är inte heller belastade med alla de konventionella

uttryck som vi andra tar till när vi skall beskriva starka känslor och tvingas därför att skapa sitt eget språk. Detta ger ibland en egenartad intensitet åt deras reflexioner.

Skrivarbetet varvas med improvisationer med utgångspunkt från en del av episoderna. (Det har blivit stöjigare nu när klasserna blivit så stora.) Då kommer genast frågeställningen: kan man spela Gud? Mycket livliga diskussioner utbryter och det är nu de stora trosfrågorna ventileras. Även om själva språket är långt borta från kyrka och universitet, kan jag lova att själva resonemanget är teologiskt lödigt!

Ja, kan man spela Gud? Det tycker eleverna inte, det räcker med rösten. Skådespelaren brukar stå bakom den öppnade skåpdörren i klassrummet. En gång videofilmade vi Mose kallelse vid Sinai. Mose går där och vaktar sin svärfars får och tror att livet inte har något mer att bjuda och så visar Gud sig för honom i en brinnande buske och talar om för honom att han skall gå tillbaka till Egypten och föra ut sitt folk därifrån. Vid detta speciella tillfälle blev Gud så entusiastisk att han ramlade fram ur skåpet iförd en jättestor skärmössa! Det blev mycket jubel vid den filmvisningen, kan jag lova. Och eleverna glömde inte berättelsen om Mose kallelse!

Det finns många fler exempel på vad man kan arbeta med. Abrahams son Ismael, han som föddes först med tjänstekvinnan Hagar som mamma, är viktig för muslimerna för han är anfader till profeten Muhammed. Vi är noga med att tala om, att enligt det judiska legendmaterialet var Hagar dotter till Farao.

Josef och bröderna tar vi naturligtvis upp. Han är den ende av de bibliska gestalterna som har ett eget kapitel i Koranen, kapitel 12. Det är huvudsakligen Josefs tid i Egypten som behandlas. Elevernas bifall är högljutt när vi kommer till hur Potifars hustru blir avslöjad. Hon anklagar Josef för att ha försökt förföra henne. Koranen är mycket logisk. Den säger: Om Josefs mantel var riven framifrån, var det han som gjort närmanden, var den däremot riven bakifrån, då var det kvinnan som sprungit efter honom. (Den var riven bakifrån ...)

Frågeställningarna i de gamla texterna är fortfarande aktuella. Samtidigt som lärare och elever tillsammans försöker leva sig in i dem bearbetar de sina egna existentiella frågor. Här

arbetar vi i god rabbinisk tolkningstradition. Detta att gå in i rollerna är inte minst användbart när det gäller flickorna i klassen. Genom att få leva sig in i våra gemensamma formidabla anmödrar får de hjälp att hitta förebilder. (Utan Mose syster Miriam undrar jag om det överhuvudtaget blivit något uttåg ur slaveriet i Egypten).

Diskussionerna i klassrummet är ofta intensiva och igenkännandets glädje är stor: «Jaså, tror ni så? Det gör vi ju också!» Det är vid sådana tillfällen — mitt i den pedagogiska vardagen — som man ser själva målsättningen för Abrahams

Barn uppnådd: att få eleverna att känna igen bitar av sitt eget tros- och kulturarv hos sina kamrater och ömsesidigt förstå varandra.

Karl-Josef Kuschel läser Abrahamsberättelsen «as a believer», som det står i den engelska översättningen. Han är en hängiven kristen katolik som bygger en teologi på utsagorna om

Abraham i Bibeln och Koranen. Ibland pressar han dem mera än vad ett kritiskt sinne alltid kan acceptera. Lärarna som arbetar enligt Abrahamsbarns-metoden ser berättelserna som just berättelser om människors lidelser och lidanden och som underlag för att öka förståelsen för våra medmänniskor — och för oss själva.

Slutligen kan jag inte undanhålla er receptet på kamelsoppa, hämtad från Michel Tourniers roman «De vise männen».

Man tar de sönderslagna mærgbenen från en kamel och syr in dem i kamelens magsäck. Denna gräves ner under veden, som därefter tändes. Dagen därpå grävs magsäcken fram och är nu fylld med en mustig soppa, vilken genast avnjutes.

Stiftelsen Abrahams Barn
för religiös och kulturell samexistens
Burevägen 18, 182 63 Djursholm
Tel. 08-621 19 00

Abrahams barn — ett projekt i gemenskapens och fredens tjänst

LENA PETERSSON

Lena Petersson, ungdomspräst och doktorand i systematisk teologi vid Lunds universitet

Jag visade påskborden i Rosengårdskyrkan för en tredjeklass som en del i projektet «Abrahams Barn». Vid bordet som gestaltade måltiden började jag berätta:

— Just då inföll en av judarnas stora högtider, och eftersom Jesus var jude ville han fra den tillsammans med sina följeslagare.

En liten pojke räckte upp handen:

— Jesus var inte jude — han var muslim, det står i Koranen!

Ordväxlingen är ett exempel på hur snabbt ett projekt bland skolbarn i det mångkulturella Malmö kommer in på teologiska frågor.

Pojken resonerade med utgångspunkt från sin tro. Som Kuschel påpekar i sin artikel betyder ju islam hängivenhet (ofta används ordet

«underkastelse») för Guds vilja i liv och i död. Utifrån detta inkluderas Jesus bland dem som enligt Koranen kallas rättrogna muslimer. Samtidigt är han, den kristna religionens upphovsman, till sitt ursprung jude.

Skolprojektet «Abrahams Barn» är ursprungligen framväxt i Stockholmsförorten Rinkeby, inom ramen för «Stiftelsen Abrahams barn — för religiös och kulturell samexistens». Ett material med lektionspass, hänvisningar till texter i Koranen och Bibeln och metodföreläsningar har framställts utifrån arbetet i Rinkeby.¹

¹ Materialet *Abrahams barn* är utarbetat av Dorothea Rosenblad och kan beställas via Stiftelsen Abrahams barn, Burevägen 18, 182 63 Djursholm, tel 08-622 67 47.

I stadsdelen Rosengård i Malmö, där tillhörigheten till Svenska kyrkan är ca 35 % och den största delen av befolkningen är muslimer, prövade vi att tillsammans med ett par lärare arbeta enligt modellen från Rinkeby. Detta skedde inom ramen för en lokal del av det nätverk som finns i Malmö och som syftar till större förståelse mellan människor av olika tro.² Det lokala nätverket i Rosengård benämns «Goda grannar» och är en mötesplats för företrädare för Islamic center, Maria i Rosengård katolska församling och Svenska kyrkan i Rosengård — Västra Skrävlinge församling. En central punkt har varit just samarbetet med skolorna och trossamfundens möte med och ansvar för barn- och ungdomar i området.

Till skillnad från Rinkeby finns det bland eleverna i Rosengårds skolor nästan inga judiska barn. Arbetet i Malmö har därför främst syftat till ökad förståelse mellan muslimer och kristna.

Vi provade konceptet Abrahams barn i några klasser tillsammans med deras respektive klasslärare, religionskunskapslärare, hemspråkslärare m. fl. Vi sysselsatte oss koncentrerat, ca 15 lektionstimmar under två till tre veckor, med berättelserna om Abraham, Josef, Mose osv. Eleverna i de högre klasserna fick själva läsa texterna i Koranen och Bibeln, för de yngre eleverna berättade vi historierna.

Därefter bearbetades stoffet på olika sätt: En tredjeklass gjorde en utställning, en annan ett stort kollage. Med utgångspunkt från texterna i Bibeln och Koranen skrev en sjundeklass en teaterpjäs om Josef i fem scener. Ett spännande drama som ju innehåller såväl syskonrivalitet, och svartsjuka som problem med missväxt och främlingskap. Som en uppföljning av projektet fick samma klass skriva uppsatser där de i Josefs, Asenats, Benjamins m. fl. gestalter berättade historien för «sina barnbarn», uppsatser där den religiösa berättelsen och elevernas egna (eller deras närståendes) historier, upplevelser av

flykt och uppbrott, ömsesidigt utmanade och berikade varandra.

I anslutning till projektet besökte ett par klasser olika gudstjänstlokaler på Rosengård. Ur detta växte i det lokala nätverket en vision fram om vandringar med skolklasser mellan våra helgedomar. Vi insåg snart att vi måste börja med oss själva. På FN-dagen hösten 1997 arrangerade vi därför en bönevandring i mindre skala, med kärnförsamlingen i respektive samfund. Vi inledde i Moskén där vi deltog i en sen fredagsbön. Vandringen fortsatte med kvällsmässa i Maria katolska kyrka i vilken en iman reciterade mässans text på arabiska. Kvällen avslutades i Rosengårdskyrkan, först med samtal kring kvällsfikan och därefter med Taizéinspirerad aftonandakt och gemensam bön enligt modell från det större nätverket. Hösten 1998 upprepades vandringen som då spelades in av religionsradion och delvis sändes senare i radions P1.

Erfarenheter från Rosengård

Några reflektioner utifrån mina erfarenheten från projektet Abrahams barn och nätverksarbetet i Rosengård:

1. En utgångspunkt i skolprojektet var att peka på att de religiösa (gemensamma) gestalterna var människor som bars av tron på en levande Gud. En tillit som bar genom livets alla situationer och gav hopp om framtiden. Vidare att människor, trots skilda religiösa tillhörigheter, kan finna en gemensam grund för arbetet med rättvisa och fred.

2. Utifrån detta eftersträvade vi att med en viss tyngdpunkt på det gemensamma visa *både* på likheter och skillnader i våra religioner. Upp-täckten att berättelserna, inte enbart om Abraham utan även om Josef, David, Maria och Jesus finns i båda våra heliga skrifter är nog så spännande och viktigt för en tioåring. Vi lyfte fram likheter i vår religionsutövning: rum/hus avskilda för bön, heliga skrifter, böneriktning, särskilda festdagar. Vi redogjorde även för en del skillnader och betonade att olikheter inte behöver splittra utan tvärtom kan berika en gemenskap.

² *Nätverket för vänskap och respekt mellan människor av olika tro WCRP* — Malmö — är ett nätverk för att skapa mötesplatser där människor med olika tro träffas för att få ökad förståelse och kunskap om varandra. Under våren 1999 inriktas programmet på besök i respektive trossamfunds gudstjänst med efterföljande samtal.

Vår avsikt var att locka till medvetande om att det som är annorlunda inte är farligt eller hotande utan spännande och lärorikt.

3. Under elevernas arbete med att förvandla berättelserna till kollage, teater och utställningar tonade tidlösheten i skildringarna fram. De flesta bar på egna eller närståendes berättelser av upplevelser som de med hjälp av religionernas gestalter kunde bearbeta. Det gällde såväl uppbrott, flykt, främmande land och kulturer som mer vardagsnära händelser i form av syskonbråk, orättvisa och splittrade familjer.

4. En viktig insikt jag fått genom samvaron i nätverket är att grunden för samarbete finns i den mänskliga gemenskapen. Ur samtalet föds nyfikenhet och förståelse som i sin tur kan utgöra basen för ett gemensamt arbete. Erfarenhet och upplevelser av andras bön och gudstjänst kan få till följd att jag fördjupas i min egen tro. Gemensam bön kan öppna överraskande möjligheter för framtiden. Att våga se likheter innebär

inte att vi ska sträva efter att suddas ut det som skiljer oss åt. Tvärtom finns det en potential i mångfalden som väcker vår nyfikenhet och som, när den inte tillåts att förvandlas till hot, kan tjäna som kraftkälla i de angelägna uppgifter som förenar människor av olika tro — att i tillit och Guds-tjänst arbeta för fred och försoning.

Bön om fred

Led mig från död till liv
från villfarelse till sanning.
Led mig från förtvivlan till hopp
från fruktan till förtröstan.
Led mig från hat till kärlek
från krig till fred.
Låt frid råda i våra hjärtan,
fred på vår jord och
fred i hela kosmos.

(Formulerad av Nätverket för vänskap och respekt mellan människor av olika tro i Malmö.)

Efter branden på Hisingen: Religionsmöte från ett Göteborgsperspektiv

ÅKE ANDREASSON & ULF SJÖGREN

Åke Andreasson och Ulf Sjögren är stiftsadjunkter vid Göteborgs stift.

Karl-Josef Kuschels artikel «Ekumenik i Abrahams anda» väcker både frågor och föder intressanta tankar. Hans beskrivning av den interreligiösa dialogen mellan de tre Abrahamitiska religionerna och betoningen av den teologiska och politiska nödvändigheten av denna är inte särskilt svår att bejaka. Vi ser dock Kuschels perspektiv som ett akademiskt reflekterande betraktelsesätt som behöver kompletteras av en lokal framsprungen erfarenhet. Inte minst det lokala sammanhanget som vi befinner oss i här i Göteborg kan vara en utgångspunkt för detta. Branden på Hisingen i oktober 1998 där 62 unga människor dog, de flesta med invandrarbakgrund, har krävt en fördjupad reflektion kring dialogens utmaningar och möjligheter. Historien vände blad på ett dramatiskt sätt och samtalet

kring det mångkulturella samhället fick en verklig och mer personlig innebörd. Sällan har religionens roll som bärare av människors identitet i sorg och smärta blivit så tydlig i vårt land.

I sin artikel lyfter Kuschel in några viktiga motiv som vi tycker har stor legitimitet i en ingångsfas av det interreligiösa samtalet. Abrahamsperikopen som generell utgångspunkt har visat sig, utifrån flera internationella religionsdialoger, vara mycket fruktsamt. Intressant är också fredsperspektivet där de gemensamma källsprången i Abrahamsberättelsen kan vara en inspiration till ett försoningsarbete. Detsamma gäller Kuschels tankar om det gemensamma samskapet «den som tänker ekumeniskt i sin urfaders och urmoders anda upphör med att bara tänka på synagogans, kyrkans eller ummans väl.

För ekumenikern är det inte likgiltigt, hur det är beställt med de andras syskonens öde.» Dessa motiv kan vara utmärkta verktyg i ett initialskede i det interreligiösa samtalet.

Låt oss från ett Göteborgsperspektiv peka på två viktiga manifestationer som spontant växte fram i sökandet efter gemensamma mötesplatser som gestaltade vår sorg och längtan. Fredagsbönen i Frölundaborgs sporthall blev inte endast en gemensam angelägenhet för Göteborgs muslimer utan de mångkulturella och de interreligiösa inslagen hade en självklar plats. Här deltog företrädare från flera samfund bl.a. Göteborgs stifts biskop. Det primära var att tillsammans uttrycka vår sorg och sårbarhet och det faktum att vi behövde varandra. Även minnesstunden i Göteborgs Domkyrka med kungaparet, där också representanter från den mosaiska församlingen och ledande imamer medverkade, representerade samma intentioner av solidaritet och samhörighet. Gemensamma manifestationer får inte sällan starka symboliska följder och sätter därför kompassriktning åt liknande lokalt förankrade arrangemang. I ett demokratiskt, pluralistiskt samhälle borde detta enhetsskapande mönster vara en självklarhet.

Utifrån vår lokala kontext kan emellertid sådana manifestationer bli till intet förpliktigande. Precis som den akademiska interreligiösa dialogen enbart kan bli en akademisk disciplin utan nedslag i det lokala samhället, kan stora manifestationer och seminarier riskera att leva sitt eget liv bortom vardagslivets frågor. Befrielsesteologins praktiska tillämpning och erfarenhet av närhet till lokalsamhället ställer viktiga frågor kring legitimitet, historiebeskrivning och tolkningsföreträde. Det finns klara kopplingar till erfarenheterna efter branden då viktiga frågor måste ställas.

Vem frågar efter och vem vill lyssna på dom två sörjande mödrarna på Skolspåret i Hjällbo, den ena sunnimuslim och den andra syrisk ortodox? Båda delar samma smärta och oro, inte minst kring frågorna om barnens framtid och deras ovilja att dela det traditionella normsystemet, som bestämmer vilka man får umgås och ha sällskap med. Båda kvinnorna är engagerade i frågor som berör skola och barnens framtid i Sverige. Inte sällan krockar här två normsystem när tonåringarna kritiserar det traditionella

mönstret som talar om vad man får och inte får. Många lever i utanförskapets självbild och frågan är om inte den mest genuina formen av religionsdialog sker i mötet mellan dessa två kvinnor.

Ett förenklat perspektiv där vår kulturinkompetens blottläggs skulle vara att kyrkans företrädare automatiskt ser sig som en brobyggare utifrån ett vårdande typiskt svenskt betraktelsesätt. Ett mer trovärdigt förhållningssätt kunde vara att se människors egen inneboende kraft och tillerkänna dom sin egen möjlighet att avgöra vad som är viktigt i deras liv. Ur det perspektivet blir verklig relevant religionsdialog den som föds i mötena i trapphus och i tvättstugor. Där finner vi det hermeneutiska navet kring vilken all kontextuell teologi snurrar. Ur de mötena formas också de gemensamma visionerna om det goda samhället. De små mötenas dialog blir något grundläggande och viktigt i det brobyggande arbetet.

Mitt i de dramatiska händelserna kring branden fick Hammarkullens kyrka bli en självklar plats för sorgearbete och dialog mellan människor av olika tro och tradition. Där fanns en öppenhet och en anda av oförutsägbarhet inför människors krisreaktioner. Detta har lärt oss att all bärkraftig och långsiktig dialog sker på basplanet. Där är dialogen inte alltid planeringsbar, utan spontan och vildvuxen samtidigt som den sker i tydlig växelverkan med sin kontext. Ur de dramatiska händelserna i samband med branden fick många personer, som egentligen långt innan borde träffats, för första gången bekanta sig med varandra. Det gäller inte minst de andliga ledarna från såväl kyrkor som muslimska organisationer. En grund har lagts inte bara av ömsesidig respekt utan i många fall av verklig vänskap. Nu är det hög tid att bygga en trovärdig fortsättning på alla möten och samtal. En fortsättning som inte får väja för de svårigheter all sann religionsdialog också måste beröra. Det gäller inte minst frågor där kristna och muslimska ledare skall lotsa en ny generations ungdomar (framförallt andra generationens invandrare) in i majoritetssamhällets krav och lockelser. För dessa ungdomar är prästen och imamen inte samma självklara auktoritet som för deras föräldrar. Här ligger en stor utmaning som kommer att fordra samarbete över religionsgränserna.

Kor europeiske skal vi då bli?

AASULV LANDE

Professor i Missionsvetenskap med ekumenik vid Lunds universitet

Det er ei glede at det forhold til Karl-Joseph Kuschel som kom i stand ved heidersdoktoratet i Lund 1997 varer ved og gir ny inspirasjon. Det er ikkje minst estetisk frydefullt å lese refleksjonen over «Ekumenik i Abrahams anda». Ein sober stil løfter seriøse akademisk refleksjon inn i eit kunstnarleg, essayistisk rom. Artikkelen formidlar ein behageleg kombinasjon av forfattarens personlege erfaring og sublime akademisk analyse. Personleg opplever eg den som teologisk skrivekunst på sitt fremste.

Det følgjande er ikkje eigentleg ein kritikk av Kuschels framstilling. Av den har eg forhåpentlegvis latt meg informere og lære. Kritikken min er heller tankar som begynner der Kuschel sluttar. Eg tenker på Abrahams forhold utover — det som i bibelsk samanheng kanskje kan uttrykkes med forholdet til Adam (Noah) og til folk av andre slekter. Tanken går for meg vidare frå ekumenisk abrahamitet til andre religionar. Kva med geografien? Kuschels ekumenikk i denne samanhengen blir i høg grad eit indre europeisk fenomen. Kva med andre ikkje-europeiske deler av verda? Og kvar blir det av Asia?

Kuschel understreker at Abraham er «stamfar og velsignelsesbærare till folkens värld», med referense til Gen. 12.2–3. Han seier at «Gud, så som bibeln förkunnar honom vill uppenbarligen nu engång inte meddela sig med de andra folken på annat sett än genom Abraham resp. Israel. Abraham/Israel blir därmed till välsignelse för alla slekter på jorden, om dessa släkter förhåller sig «välsignande», dvs. erkännande, vänskapligt till honom men omvänt blir han till förbannelse. Ett ömsesidigt villkorsförhållande mellan Abraham/Israel å ena sidan och folken å andra sidan är därmed upprättat. Folkens öde hänger på djupaste sätt samman med Israels öde.»

Dette er eit universelt perspektiv — ein «ekumenikk» i vidaste forstand. Men kvar blir det her av Guds åpenbaring i andre folk og kulturar? Er det verkeleg slik å forstå at vi må tale

om ein eksklusiv abrahamittisk dominans? Den interessante og velfunderte trefaldige ekumenikk tykkjes i ovannemnde sitat nærme seg ein trefaldig triumfalisme. Innan ekumenikk og missologi har vi i over ein generasjon forsøkt å arbeide oss ut av kristen absoluttisme og triumfalisme. Vi har hatt smertefullt strev med den kristne triumfalismen i generasjonar — ikkje minst i forhold til jødedom og islam. Med rette vil Kuschel sprengje dette. Men er den abrahamittiske absoluttisme og triumfalisme svaret? «Gud ... vill uppenbarligen nu engång inte meddela sig med de andra folken på annat sätt än genom Abraham resp Israel».

Er dette eit fullgodt uttrykk for abrahamittiske religionars forhold til den religiøse verd — f.eks. i Asia og Afrika? Er bare dei tre abrahamittiske religionane verkeleg universelle?

Problemet får meg til å tenke at «Ekumenik i Abrahams anda» behøver eit djupare globalt korrektiv. For det første saknar eg eit respektfullt forhold til folkereligiøsitet. Eg finn det ikkje tilfredsstillande at folkereligiøsiteten bare utgjør eit område for religiøs kolonisering — her tenker eg på folkereligiøsitet både i europeisk, asiatisk, afrikansk og amerikansk samanheng.

Og kva med den hinduistiske «triade»: hinduisme–buddhisme–sikhisme? Kva med desse tre religionars røter. Er ikkje den religiøse kjelde bak desse religionane, ein mystikkens «Abraham», viktig for dei vestlege abrahamittiske tradisjonane? Skal ikkje desse andre religionane også tilkjennas status som genuine formidlarar av det guddommelege — eller av Gud?

Eg vil også reise patriarkalismens problem. «Vår» Abraham var ein patriark — med den autoritet og makt som dette inneber. Vi spør umiddelbart etter det universelle i dette. Har vi oversett ei religionens stammor — ei Sarah? Må ikkje den abrahamittiske ekumenikk på ein eller annan måte strekke seg bakanfor, «beyond», patriarkalismens modell — bakanfor makta og den sterke autoritetens rike?

Forutan religion og patriarkalisme må den abrahamittiske ekumenikk bli medveten om sambandet mellom religion og geografi. Eku-
menikk i Abrahams ande bør etter mitt skjønn ta
desse dimensjonane seriøst og utvikle eit djer-
vare og meir universelt grep på velsigning og
velsigningas formidling.

Avslutningsvis går mine tankar til Pater
Aloysius Pieris på Sri Lanka. Igjen og igjen
under sitt lange teologiske og interreligiøse
arbeid har han hevda at kristendommen treng
dåp i asiatisk spiritualitet (Han tenker særleg på
eit møte med fattigdom og asiatisk visdom).
Etter lesing av ovanstående artikkel opplever eg
at *kristen* dåp inn i asiatisk spiritualitet på langt
nær er nok. Her trengs i høgste grad ei fami-
liereise. Ikkje bare Jesusfolket men heile Abra-
hams slekt behøver ein studietur med dåp bort-

anfor det europeiske middelhavs basseng. Og
Abraham må ikkje gløemme å få med Sarah.
Først når det abrahamittiske selskap stig opp av
dette dåpsvatnet kan ein håpe på ei universell
velsigning.

Dei abrahamittiske frelsarslekter har univer-
selle bidrag å gi. Det er eg overtydd om. Eg lar
meg av og med Kuschel begeistre av ekumenikk
i Abrahams ande. Men denne ekumenikken
behøver vel ikkje vere patriarkalsk, eurosentrert
triumfalisme? Det ligg ein dimensjon av oppbrot
i den abrahamittiske tradisjon. Kunne vi tenke
oss at den abrahamittiske triade såg ekumeniske
muligheter i oppbrotets ande? Personleg håper
eg at ekumenikken kan utfalde denne sist-
nemnde ande. Kanskje er den genuint abraham-
mittisk!

Religionsmöten i det svenska samhället: Religionsdialogens möjligheter och begränsningar

EVA M. HAMBERG

Professor i invandrarforskning med särskild inriktning mot religion, samhällsvärderingar och kulturmöten

I de europeiska invandringsländerna har man
under senare år kunnat iakttaga en minskad tole-
rans gentemot invandrare och flyktingar. Dessa
har mötts av en växande negativ opinion och
främlingsfientliga politiska partier har på många
håll vunnit ökat stöd. Nynazistiska och fascis-
tiska organisationer har fått vind i seglen och det
rasistiskt inspirerade våldet har ökat. Då invand-
rare och etniska minoriteter inte passivt accepte-
rat diskriminering och våldshandlingar har
utvecklingen lett till en ökad polarisering.
(Westin, 1998.)

Även om extrema politiska rörelser inte har
ett utbredd stöd bland befolkningen, tycks alltså
den allmänna opinionen i många länder ändå ha
förändrats i riktning mot en mindre tolerant håll-
ning gentemot invandrare och flyktingar
(Westin, 1998). En av orsakerna till detta är att
den ekonomiska nedgången och den därmed
sammanhängande höga arbetslösheten har med-
fört att invandrarna uppfattas som konkurrenter

om arbetstillfällen. En annan orsak är att de
muslimska invandrarna i många länder har ökat
kraftigt i antal och numera utgör ett påtagligt
inlag i befolkningen. Det faktum att denna
grupp, bl.a. genom klädseln, är mycket synlig i
samhället har med all sannolikhet bidragit till att
främlingsfientliga stämningar vunnit ökad
utbredning. Muslimers strävan att bevara den
egna religiösa och kulturella identiteten har hos
vissa delar av majoritetsbefolkningen i invand-
ringsländerna framkallat negativa reaktioner och
bidragit till diskriminering. Forskningsresultat
från bl.a. Tyskland tyder på att sådana främlings-
fientliga stämningar är vanligare bland äldre och
lågutbildade personer än bland yngre och högut-
bildade. (Shadid och van Koningsveld, 1991.)

Ännu inte publicerade resultat från en nyli-
gen genomförd undersökning av värderingar och
religion i det svenska samhället visar att två
tredjedelar av befolkningen i åldrarna 16–74 år
anser att svenskarna inte är överlägsna något

annat folk. Det är också en klar majoritet som anser att en svensk kan vara muslim eller katolik, medan c:a en femtedel tar avstånd från detta påstående. Andelen som instämmer helt i att skolflickor skall ha rätt att bära slöja över håret, om det är en del av deras religiösa tradition, är betydligt högre än andelen som helt tar avstånd, nämligen en dryg tredjedel respektive en dryg femtedel. En tredjedel av de tillfrågade tog helt avstånd från uppfattningen att invandringen till Sverige skulle innebära ett hot mot vårt sätt att leva, medan en tiondel helt instämde i denna uppfattning. Likaså var det en tredjedel som helt tog avstånd från uppfattningen att Sverige har förändrats till det sämre på grund av invandringen, medan en åttiondel helt instämde i detta.

Resultaten kan tolkas på olika sätt. Man kan notera att majoriteten av befolkningen inte ger uttryck för uppfattningar som skulle kunna beskrivas som främlingsfientliga. Samtidigt kan man notera att en inte obetydlig andel av befolkningen ger uttryck för en avvaktande eller negativ hållning till de människor från andra kulturer som kommit som invandrare eller flyktingar till Sverige. Man kan också konstatera tydliga skillnader mellan yngre och äldre och mellan högutbildade och lågutbildade. Här liksom i den tidigare nämnda tyska undersökningen tyder resultaten på att yngre och högutbildade personer är mer positivt inställda till invandrare än äldre och lågutbildade. Att toleransen är större bland de yngre är betydelsefullt ur ett framtidsperspektiv. Mycket tyder på att människors grundläggande värderingar formas tidigt i livet, under barndomen och ungdomsåren, och därefter i allmänhet är relativt stabila. De som nu är unga kan därför förväntas bära med sig sina grundläggande värderingar i relativt oförändrad form under resten av livet (se nedan). Att människor med högre utbildning ger uttryck för mer toleranta attityder är även det betydelsefullt: om utbildningsnivån i samhället stiger, kan man förvänta sig att toleransen kommer att öka.

Det kan alltså finnas vissa skäl till optimism då det gäller de framtida relationerna mellan majoritetsbefolkningen och olika invandrargrupper i det svenska samhället. En stor andel av befolkningen, i synnerhet bland de yngre och högutbildade, ger uttryck för en positiv inställning till människor med annan kulturell och reli-

giös bakgrund. Samtidigt finns emellertid en inte obetydlig minoritet, som uttrycker en negativ inställning. Även bland de yngre var det t.ex. en tiondel som bestämt ansåg att en svensk inte kan vara katolik eller muslim. Sådana attityder kan givetvis bädda för konflikter. Det är i detta sammanhang viktigt att påpeka att många invandrare upplever sig diskriminerade i det svenska samhället. Inte minst gäller detta personer från afrikanska länder, som ofta diskrimineras i arbetslivet, vägras inträde t.ex. på restauranter och utsätts för hotelser och trakasserier på offentliga platser. Även om främlingsfientliga organisationer och grupper fortfarande har förhållandevis låga medlemstal, har de under senare år blivit mer aktiva och de agerar i tron att de har stöd bland allmänheten (Westin, 1998).

Mot denna bakgrund kan man fråga sig vilka möjligheter det finns att förändra främlingsfientliga attityder i riktning mot större tolerans. Finns det förutsättningar för att religionsdialog skulle kunna bidra till sådana attitydförändringar? Skulle den «ekumenik i Abrahams anda», som förespråkas i Karl-Josef Kuschels artikel, kunna bidra till en ökad tolerans och generositet mot t.ex. muslimska invandrare? För att möjligen kunna besvara en sådan fråga måste man bl.a. klargöra vilken roll religionen har i det svenska samhället.

Religionsmöten i det sekulariserade svenska samhället

Många undersökningar har visat att den kristna tron har en mycket svag ställning i Sverige. Tron på en personlig Gud har i stor utsträckning ersatts av en mer obestämd tro på en transcendent makt eller «Något», och en betydande andel av befolkningen tar helt avstånd från varje form av gudstro. Endast en minoritet ger uttryck för tro på Kristus: en åttiondel av de tillfrågade i den ovannämnda undersökningen gav klart uttryck för tron att Jesus var både Gud och människa. Gudstjänstdeltagandet har sedan länge visat en nedåtgående trend. Var tionde svensk i vuxen ålder deltog år 1990 i gudstjänster åtminstone en gång i månaden. Sedan dess har denna andel sjunkit med en femtedel. Endast några få procent är regelbundna bibelläsare. Många svenskar

tycks anse att kristendomens centrala budskap är att man skall vara en snäll och hygglig människa (Hamberg, 1997.)

Sverige framstår alltså som ett mycket sekulariserat land. Visserligen är fortfarande c:a 85 procent av befolkningen medlemmar i Svenska kyrkan, men detta behöver uppenbarligen inte innebära att man har en kristen tro. Det kan noteras att en inte helt obetydlig andel bland de yngre inte ens vet om de är medlemmar i kyrkan eller inte.

Det är värt att lägga märke till att det svenska samhällets sekularisering inte sällan uppfattas som ett problem av invandrare. Sådana tankegångar kan t.ex. avspeglas i uttalanden som: «Vi muslimer har inga direkta konflikter med Sverige som ett kristet land, men däremot med Sverige som ett sekulariserat och moderniserat land. Vår strävan efter kulturellt bevarande står i motsats till den så kallade frihet som tillåter allt. Men den friheten kommer inte från kristendomen, utan snarare från brist på kristendom» (Södling, 1991, s. 40–41). Även i samband med muslimernas kamp för att få bygga moskéer framstår «det faktum att Sverige är ett av världens mest sekulariserade länder med ringa förståelse för religion överhuvudtaget» som en viktig orsak till svårigheterna (Karlsson och Svanberg, 1995:8).

I de debatter som förts om muslimers rätt att bygga moskéer har kristna i vissa fall tagit strid mot moskéer. Detta har främst gällt vissa frikyrkliga debattörer, men ibland har också präster inom Svenska kyrkan hört till moskémotståndarna. Även kristna invandrare från Turkiet och Mellanöstern, som haft erfarenheter av religiösa konflikter i hemländerna, har starkt motsatt sig moskébyggen med hänvisning till förföljelser och intolerans mot kristna i muslimska länder. I allmänhet har dock representanter för de kristna samfundet, både lokalt och på riksplanet, hört till dem som försvarat muslimernas rätt till gudstjänstlokaler (Karlsson och Svanberg, 1995.)

Mycket talar för att inställningen till invandrare med annan religionstillhörighet ofta är mer positiv bland aktiva kristna än bland människor som saknar förståelse för religionens betydelse. Även om det är en angelägen uppgift att skapa ökad förståelse för muslimer inom den svenska kristenheten, förefaller detta ändå inte vara den

allra mest angelägna uppgiften, eftersom det knappast är bland de aktiva kristna som bristen på tolerans är störst. Mer angeläget vore att skapa ökad förståelse för muslimers (och andra religiösa gruppers) behov hos de många svenskar som inte är kristna annat än möjligen till namnet. Man kan emellertid utgå från att flertalet av dessa har föga kunskaper om eller intresse för Abraham, och man måste därför fråga sig i vilken utsträckning det är möjligt att bedriva «ekumenik i Abrahams anda» annat än inom en relativt liten grupp av religiöst kunniga och intresserade människor, bland vilka främlingsfientlighet troligen inte utgör något problem.

Flertalet av dem som intar en fientlig hållning till muslimer är sannolikt ointresserade av religiösa lärofrågor, både då det gäller kristen och muslimsk tro, och skulle därför knappast påverkas av information om islams lära och dess relation till kristen tro. Om man vill arbeta för att motverka främlingsfientliga attityder, bör man nog inte i första hand betona lärofrågor men däremot sträva efter att ge ökad förståelse för religionens sociala och psykologiska funktion för individer och grupper. Det som ofta tycks väcka oförståelse och negativa reaktioner hos sekulariserade svenskar är nämligen den roll som religionen spelar i vardagslivet, t.ex. i fråga om klädsel (kvinnornas huvudduk eller slöja) och matvanor. En viktig aspekt i detta sammanhang är islams synlighet, något som illustreras av att det i debatterna om moskéer särskilt har varit tanken på minareter, som mött kompakt motstånd. Motståndet mot dessa har inte enbart gällt böneutrop, utan också att minareterna genom sin höjd skulle komma att utgöra ett störande inslag i omgivningen. «Det som skulle kunna ses som något positivt — moskén som symbol för muslimsk närvaro — sågs istället som något negativt eller rent provocerande» (Karlsson och Svanberg, 1995:82). Det som av en del infödda svenskar upplevs som annorlunda och främmande, kan uppfattas som mer hotande för den egna identiteten om det, förutom att vara annorlunda, också påminner om sin närvaro genom att utgöra en påtaglig del av den vardag man lever i. Att öka förståelsen för att religionen faktiskt kan spela en central roll i människors liv framstår i det sekulariserade svenska samhället som en viktig uppgift.

Relationer mellan etniska och religiösa grupper i ett pluralistiskt samhälle

Samhällen som präglas av etnisk eller religiös pluralism kan vara mer eller mindre framgångsrika då det gäller att befrämja goda relationer mellan etniska eller religiösa grupper. Olika faktorer är av betydelse för möjligheterna att uppnå integration och ömsesidig tolerans i ett pluralistiskt samhälle.

Sociologen Mattei Dogan har diskuterat betydelsen av horisontella och vertikala «klyvningar» («cleavages») i pluralistiska samhällen. Med horisontella klyvningar avser han bl.a. samhällsklass, ekonomisk och social status samt utbildningsnivå, med vertikala klyvningar avses bl.a. kulturella, religiösa och etniska skillnader. Dogan menar att det för ett samhälles fortbestånd är nödvändigt att de existerande klyvningarna är av både horisontell och vertikal karaktär och därmed balanserar varandra. Därigenom kan t.ex. människor som har olika religion eller språk förenas av gemensam klasstillhörighet och vice versa. I ett samhälle där en del av befolkningen skiljde sig från den övriga i både etniskt, religiöst, språkligt, ekonomiskt och socialt avseende skulle däremot stabiliteten undergrävas. Dogan menar också att «vertikala konflikter» är svårare att lösa än «horisontella» därför att det inte på samma sätt är möjligt att kompromissa. Det är t.ex. lättare att nå enighet om ekonomiska och sociala reformer än att förhandla i konflikter som gäller etnicitet eller religion (Dogan, 1995.)

Mattei Dogans teori implicerar att det för samhällets stabilitet är viktigt att etniska eller religiösa minoritetsgrupper inte upplever ett ekonomiskt och socialt utanförskap. I detta perspektiv framstår invandrades situation på den svenska arbetsmarknaden som mycket oroande.

Sedan 1950-talet har den svenska arbetsmarknaden genomgått stora förändringar. Under 1950- och 1960-talen, då invandringen från bl.a. Finland, Jugoslavien, Grekland och Turkiet var stor, rådde det brist på arbetskraft i Sverige och det fanns gott om arbeten som inte krävde särskilt stora kunskaper i svenska språket. Med den arbetsmarknad vi har idag är det ojämförligt mycket svårare för invandrare att få ett arbete.

Dels har 1990-talet präglats av stor arbetslöshet, som drabbar både infödda svenskar och invandrare men slår hårdast mot invandrarna, dels har arbetslivet förändrats så att det numera krävs betydligt större kunskaper i svenska språket och kännedom om svenska förhållanden för att komma in på arbetsmarknaden. Många invandrare saknar dessutom de personliga kontakter som kan göra det lättare att få ett arbete. Detta avspeglas i arbetslöshetsstatistiken: medan arbetslösheten bland utländska medborgare år 1990 var 5 procent, hade den år 1997 ökat till 25 procent. Om man enbart räknar med dem som hade utomnordiskt medborgarskap, var andelen arbetslösa år 1997 ännu högre, nämligen 33 procent (Statens Invandrarverk, 1998). Det är dessutom inte bara första generationens invandrare, som drabbas hårt av arbetslöshet, utan även den andra generationen, dvs. barn till personer som invandrat: för ungdomar som är födda i Sverige ökar risken för arbetslöshet avsevärt om någon av föräldrarna är född utomlands (Schröder och Vilhelmsson, 1998).

Invandrare som saknar arbete förlorar inte bara möjligheten till egen försörjning med de påfrestningar som detta innebär för självkänsla och familjerelationer. Genom att stå utanför arbetsmarknaden förlorar de ofta också möjligheterna till naturliga kontakter med majoritetsbefolkningen, i synnerhet om de lever i invandratäta områden där kontakterna med människor utanför den egna gruppen är få. De svårigheter som många invandrare möter på dagens svenska arbetsmarknad är därför sannolikt det allvarligaste problemet för integrationen i det svenska samhället. Även om religionsdialog kan tänkas ha en viss betydelse för relationerna mellan olika etniska och religiösa grupper, skulle åtgärder för att förbättra invandrades möjligheter på arbetsmarknaden säkerligen ha avsevärt större betydelse.

Religionsdialogens möjligheter och begränsningar

Även om man har anledning att hysa viss skepsis då det gäller möjligheterna att förändra svenskars syn på islam och attityderna till muslimer genom religionsdialog, kan det av Karl-Josef

Kuschel beskrivna svenska projektet Abrahams Barn uppfattas som positivt. Detta projekt arbetar med barn inom det svenska skolsystemet. Enligt de uppgifter som refereras av Kuschel har programmet, som ursprungligen inriktades på religiös fostran, numera fått en vidare inriktning.

Att söka påverka barns och ungdomars attityder till människor med annan etnisk och religiös tillhörighet är förmodligen den bästa strategin om man vill motverka konflikter mellan etniska och religiösa grupper i samhället. I dessa åldersgrupper brukar nämligen människors värderingar vara mer formbara än de normalt är under senare skeden i livet (se t.ex. Inglehart, 1977, 1990; Pettersson, 1988; Hamberg, 1991, 1995). Detta har också betonats av invandringsforskarna Anders Lange och Charles Westin, som framhåller att tolerans, öppenhet och en tillåtande inställning till mångfald liksom motsatsen — intolerans, snålhet och en restriktiv hållning till pluralism — är viktiga inslag i människors identitet: «Unga personer, som under intryck av sin egen tid i sin vuxenidentitet kommer att införliva en tolerant inställning till minoriteter av varjehand slag, kommer senare i livet knappast att svänga om till en högst intolerant inställning. På motsvarande sätt är det ganska osannolikt att en person som under ungdomen har kommit att inta en mycket intolerant, för att inte säga främlingsfientlig, inställning slår om senare i livet till ett alltigenom generöst och tolerant förhållningssätt till minoriteter.» (Lange och Westin, 1991:6.)

Eftersom människors värderingar och förhållningssätt till andra i stor utsträckning formas tidigt i livet, är det ekumeniska arbete som inriktas på att fostra unga människor till generositet och tolerans gentemot människor av annan religiös tro sannolikt den mest lovande formen av det som i Karl-Josef Kuschels artikel benämns abrahamitisk ekumenik. Det är emellertid viktigt att vara medveten om att relationerna mellan etniska och religiösa grupper i ett samhälle påverkas av många faktorer, inte minst samhällets ekonomiska och sociala struktur.

Om det i vissa fall verkligen skulle vara så att olika uppfattningar i religiösa frågor är en grundläggande orsak till konflikter mellan grupper, borde ekumeniskt arbete av det slag som förespråkas av Kuschel kunna fylla en viktig

uppgift. Om konflikterna däremot ytterst beror av andra faktorer, t.ex. ekonomiska, sociala eller etniska skillnader, är det tveksamt om försök till ökat samförstånd bäst sker genom att religiösa likheter betonas. Sannolikt ger religionsdialoger under sådana omständigheter föga resultat. I värsta fall kanske ett betonande av det gemensamma religiösa arvets betydelse för gemenskapen mellan människor kan få som konsekvens att andra grupper i samhället, t.ex. personer utan religiös tillhörighet eller anhängare till andra religioner än de som omfattas av dialogen, uppfattas stå utanför gemenskapen.

Litteratur

- Dogan, M., «Erosion of Class voting and of the Religious Vote in Western Europe». *International Social Science Journal*, 1995, s. 525–538.
- Hamberg, E.M., «Stability and change in Religious Beliefs, Practice and attitudes: A Swedish Panel Study». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, s. 63–80.
- Hamberg, E.M., «World-views and Value Systems among Immigrants: Long-term Stability or change? A Study of Hungarian Immigrants in Sweden.» *Sociale Wetenschappen*, 1995:4, s. 85–108.
- Hamberg, E.M., «Svenska folkets Gud», s. 23–36 i: Bexell, G. (red.): *Gud. Sju lundateologer föreläser*. Stockholm/Steag: Symposium, 1997.
- Inglehart, R., *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Society*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Karlsson, P. och Svanberg, I., *Moskéer i Sverige. En religionsetnologisk studie i intolerans och administrativt vanmakt*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd (Tro & Tanke 1995:7), 1995.
- Lange, A. och Westin, Ch., *Ungdomen om invandringen*. Stockholm: CEIFO, 1991.
- Pettersson, Th., *Bakom dubbla lås. En studie av små och långsamma värderingsförändringar*. Stockholm: Institutet för framtidsstudier, 1988.
- Shadid, W.A.R. och van Koningsveld O.S., «Blaming the system or blaming the victim? Structural barriers facing Muslims in Western Europe», s. 2–21 i: Shadid, W.A.R. och van Koningsveld O.S. (red.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991.
- Schröder, L. och Vilhelmsson, R., ««Sverigespecifikt» humankapital och ungdomars etablering på

- arbetsmarknaden». *Ekonomisk Debatt*, 1998, s. 595–601.
- Statens Invandrarverk. *På tal om ... Statistik om invandring och om personer med utländsk bakgrund*. Norrköping: Statens Invandrarverk, 1998.
- Södling, M., *Religioner möts i Sverige. Åtta röster om tro*. Stockholm: Verbum, 1991.
- Westin, Ch., «Xenophobic activation, public opinion, and integration policies in Europe», s. 167–181 i: Westin, Ch. (red.): *Racism, Ideology, and Political Organisation*. Stockholm: CEIFO, 1998.

Summary

As described in Karl-Josef Kuschel's article, interreligious dialogues may deepen understanding and tolerance between adherents of different religions. However, Kuschel mainly discusses such effects among the rather small groups of religiously active persons who participate in such dialogues.

The past decade has witnessed the rise of xenophobic violence in Western Europe, and in a number of European countries there has been a shift in public opinion towards more restrictive views on immigration and less general acceptance of refugees. In Sweden, as in many other parts of Europe, immigrants often experience ethnic and religious discrimination. Although racist organizations do not have a wide popular support, public opinion is negative to the reception of refugees. In particular, non-European and Muslim immigrants have met with considerable hostility. Against this background, we may ask the question whether interreligious dialogues could change public attitudes towards Muslim immigrants and lead to greater tolerance.

For religious dialogues to have a more general impact, religious issues must be salient. Sweden is a very secularized country: only about ten percent of the population are practising Christians, and a majority of the population seem to take little interest in questions of religious doctrines. Hence, when Swedes are negative towards Muslims, the main reason is probably not that they object to the religious beliefs of Islam. More important for the lack of tolerance is probably the fact that the Muslims so obviously represent a different religious and ethnic identity, that they are seen as representing the «Other».

Hence, theological dialogues between «religious specialists» will probably have little impact outside the small minority of religiously committed persons (among whom xenophobic attitudes probably are not prevalent anyway). A more promising type of work discussed in Karl-Josef Kuschel's article is the project *Children of Abraham*, that works in schools to enhance understanding and tolerance among children. An individual's basic values and such character traits as tolerance and generosity are important components of the personal identity, which is formed early in life. Hence, efforts to improve relations between ethnic and religious groups in a pluralistic society will probably have the best effect if they focus on children and adolescents.

Promotionsföreläsningar

*I samband med promotionen till hedersdoktorer vid teologiska fakulteten
föreläser årets två hedersdoktorer*

Prof. em. i historia vid Lunds universitet, *Birgitta Odén*

Medeltidshistorikern, professorn *Arnold Angenendt*, Münster

torsdagen den 27 maj 1999 kl 10.15–12
i Palaestra, vid Universitetsplatsen

Alla är välkomna!

DISKUSSIONSINLÄGG

Svenska teologer under Nazitiden

Svar till Anders Jarlert

Anders Jarlert har i STK 3/98 polemiserat mot min behandling i STK 4/97 av tre kyrkoledare/teologer, nämligen John Cullberg, Erling Eidem och Anders Jarlert. Därför ytterligare ett par kommentarer.

1. Jag anser att det av mitt svar till Johan Cullberg, STK 3/98, framgår att det inte är jag som citerat och refererat felaktigt från biskop Cullbergs herdabrev. Vad Jarlert lägger till är citat ur ett privatbrev från John Cullberg till Manfred Björkquist, där Cullberg säger att han inte vill angripa demokratin. Ur opinionsbildningssynpunkt måste emellertid ett herdabrev vara långt effektivare än ett privatbrev, och det är i herdabrevet det står att kyrkan «med glädje och frimodighet» kan gå in i «brytningsskedets stormtid», då demokratin dött bort.

2. När det gäller Erling Eidem, behöver inte Anders Jarlert gissa att jag «kan ... ha hämtat» min uppfattning från Svanberg & Tydén's bok *Sverige och Förintelsen*. Jag anger tydligt att min uppfattning bygges på främst tre fakta: a) Eidem var ordförande i Lutherakademien i Sondershausen 1934–43, trots att akademins ledning var nazistisk. b) Eidems uttalande till Adolf Hitler i maj 1934 att man i utlandet mer och mer kommit till insikt om att nationalsocialismens insatser i politiskt och socialt avseende hade betytt det tyska folkets räddning i ett ytterst kritiskt läge. c) Eidems förklaring att kriget berodde på människors själviskhet och att alla var medskyldiga till det.

Av dessa tre fakta är det nummer två som jag finner mest anmärkningsvärt. Jarlert viftar bort Eidems uttalande med att det var «artigt uppskattande fraser» som fälldes vid en privat audiens. Har man en sådan inställning till vad som säges vid ett möte med en av världens mäktigaste, då bör man inte ge sig in på diplomati, allra minst möta en diktator.

3. Jag håller helt med Anders Jarlert om att det var mycket slarvigt av mig att ange fel år för Jarlerts disputation och också fel titel på hans avhandling.

Sverker Oredsson

Svar till Sverker Oredsson

Av Sverker Oredssons kommentar till mitt inlägg i STK 3/98 (se ovan) drar jag följande slutsats: källorna till John Cullbergs ståndpunkt skall bedömas «ur opinionsbildningssynpunkt». Därför är herdabrevet «långt effektivare» än ett samtida privatbrev. När det gäller Eidem är det däremot främst hans egen, först

långt senare publicerade berättelse om den privata audiensen hos Hitler i maj 1934 som har källvärde. Cullberg skall alltså bedömas utifrån offentliga källor, Eidem utifrån privata!

Ännu i sin senaste kommentar använder Oredsson Cullbergs herdabrev på ett egendomligt sätt. Han skriver att det står «att kyrkan <med glädje och frimodighet> kan gå in i <brytningsskedets stormtid>, då demokratin dött bort». Cullbergcitaten är korrekt återgivna från sid. 50 i herdabrevet, men «då demokratin dött bort» är Oredssons eget tillägg som innehållsligt saknar täckning i kontexten.

Däremot delar jag Oredssons slutsats att Eidem inte borde «ge sig in på diplomati». Hans genomgående strävan att verka med personliga medel istället för på diplomatiska och andra officiella vägar, blev något av hans livs tragedi. Personen kan inte skiljas från ämbetet.

Anders Jarlert

Jesu uppståndelse som filosofiskt problem

Svar till Johan Modée

Det är glädjande att Johan Modée har funnit min artikel «Jesu uppståndelse som filosofiskt problem» värd att kommentera. Dock lämnar det sätt varpå han söker visa att min position är «reduktionistisk», «kontra-intuitiv» och «absurd» mycket i övrigt att önska. Jag skall här kort visa a) att Modées argumentation ofta består av invektiv, osakliga insinuationer och värdeomdömen, samt b) att han argumenterar mot slutsatser eller ställningstaganden som alls inte förekommer i min artikel.

Modées debattinlägg utgör för det första en märklig blandning av filosofisk och osaklig argumentation. Hans mest utpräglade grepp är att konsekvent göra gällande att mina argument på något sätt vilar på Ludwig Wittgensteins auktoritet. Och det är tydligen otillåtet: om man följer den «trend» (*sic!*) som bl.a. Wittgenstein och Austin initierat så är man enligt den ironiserande Modée en koryfé! Troende som till äventyrs skulle acceptera min analys visar därmed endast att de har «förgiftats av Wittgensteins filosofi». Han antyder dessutom att vi som «följer trenden» skulle hävda att Wittgensteins språkfilosofi uttrycker «den slutgiltiga filosofiska sanningen om språkets natur och funktion». Han har svårt att dölja sin starka irritation över min artikel och slänger ut sig sådant som att jag eftersom

jag omfattar en wittgensteinsk «dogm» om mening tar «Paulus i örat» och «kräver rättning i ledet». Hur står det till med dessa heta beskyllningar? Faktum är nu att jag nämner Wittgenstein i två fotnoter, i ingetdera fallet för att söka argumentativt stöd. Ingenstans förekommer hänvisningar till Wittgensteins teorier eller argument. I detta avseende står min artikel helt på egna ben. Jag skulle nog hellre vända detta argument mot Modée själv: i sin argumentation tar han nämligen genomgående till auktoritetsknepet och hänvisar till filosofer som Castaneda, Putnam, Frege, Harrison och Hyman. Kanske är det p.g.a. att Modée så otvunget stöder sig på deras auktoritet som han kan läsa in ett liknande drag i andras texter?

När Modée söker argumentera gör han det ofta mot positioner som inte förekommer i min text. Han påstår t.ex. fullkomligt ogrundat att jag sökt visa uppståndelsebegreppets «egentliga mening». Något sådant är mig helt främmande. Modée citerar förbryllande nog själv ett avsnitt där jag talar om att vad «uppståndelse» betyder «har utmejslats i olika riktningar av skilda traditioner». Jag talar på s. 21 om att jag tror mig ha visat «i vilken riktning vi ... bör gå för att förstå begreppet» och jag gör dessutom klart att min analys är begränsad till en tradition, nämligen den svenska lutherska. Poängen med min artikel var att ifrågasätta den självklarhet varmed religionsfilosofer förklarar att «uppståndelse» består i att en död kropp blivit levande. Förutom att denna förståelse knappast fångar något av de religiösa dragen i tron på uppståndelsen så finner vi i vår egen tradition begreppsliga drag som indikerar att en person som lär sig en korrekt förståelse av begreppet «uppståndelse» inte alls lärt sig att framlägga en historisk vetenskaplig hypotes. Att förstå tal om uppståndelsen, visar jag i min artikel, *konstitueras* här begreppsligt av att kunna förknippa erfarenheter av kraft- och livgivande slag i gudstjänst och rit med den uppståndne Kristus verksamhet. Jag pekar i min artikel också på de formidabla begreppsliga och vetenskaps-teoretiska svårigheter som möter den som vill behandla uppståndelsetron som en tro på en sådan hypotes (något Modée tyvärr inte bryr sig om att försöka bemöta). Detta innebär nu inte att jag sagt något universellt eller generellt om uppståndelsebegreppets *egentliga* innebörd, utan att jag använt en traditions förståelse som *jämförelseobjekt* för att undergräva en filosofisk representation av vad kristen tro *måste* innebära på denna punkt. Mig förefaller Modée blandat samman orsaker och skäl till en position, på annat sätt kan jag inte förklara varför han på ett så spekulativt sätt lägger tonvikten vid att tillskriva mig åsikter som *inte finns* i den text jag faktiskt skrivit.

I sin argumentation gör Modée vidare ofta så att han nöjer sig med att framhålla hur självklara han finner de positioner jag kritiserar. Han hänvisar åter-

kommande till sina intuitioner och hur de inte stämmer med vad jag säger. Han tycks alls inte förstå att det är just sådana intuitioner som är föremål för min diskussion, att det är just denna självklarhet jag vill utmana. Jag finner det svårt att alls förstå vad troende menar med när de säger att «Jesus verkligen har uppstått». Jag ställde i min artikel en mängd frågor av typen «På vilket sätt kan man tala om «sannolikt» i samband med uppståndelse?» och «Vad är ett «giltigt skäl» för att anta att denna händelse skulle kunna ske?», i syfte att visa det underliga med tanken att den troende här formulerar en hypotes om ett historiskt faktum. Jag är som filosof genuint brydd över detta kristna språkbruk. Att som Modée hävda att «alla kompetenta talare av språket vet ju vad begreppet «uppståndelse» har för mening» innebär inte att ett argument presenteras, utan endast att Modée underkänner själva den frågeställning som var utgångspunkten för min artikel, och att min artikel följdriktigt måste ses som resultatet av en märklig glömska av vad jag redan vet eller alternativt som att jag alls inte är språkligt kompetent.

Modée tolkar vidare min artikel som att jag i den betonar ett «metaforiskt» språkbruk vars mening består av ett slags existentiell meningsfullhet, det «har sin mening just efter den existentiella valör en människa tillmäter det». Därför skulle jag tydligen inte kunna instämma i tanken att den religiösa diskursen uttalar sig «om påstådda skeenden i världen». Till detta fogar han återigen en anklagelse om att jag generaliserar, då han hävdar att jag har åsikten att «religiös diskurs alltid och nödvändigtvis kräver en sådan mystifierande särbehandling» (dvs. att se religiösa satsers mening som de föreställningar vilka troende förknippar med dem). Detta är djupt oriktigt och inget jag säger bör leda till dessa slutsatser. Ingenstans gör jag gällande att det religiösa språket skall förstås såsom endast metaforiskt, symboliskt eller existentiellt. Tvärtom säger jag explicit i min artikel att det är användningen av begreppet «uppståndelse» som möjliggör t.ex. referentiell betydelse. Jag säger t.ex. att människor lär sig att använda termen «uppståndelse» i «flera olika sammanhang och på flera olika sätt, ett av dem är att tala om vad som skedde ca år 30» (s. 21). Däremot tror jag att det här föreligger en genuin oenighet på en punkt: medan jag hävdar att det är människor som använder språkliga uttryck för att referera så vill Modée tänka sig att språkliga uttryck i sig själva har en referens. Men det är tyvärr inte denna högst reella oenighet som uppstår Modées framställning. Dessutom: även om jag förstod «uppståndelse» i de termer Modée antar så saknar min text alla sådana generaliserande drag som han tillskriver mig genom uttrycket «alltid och nödvändigtvis». Modées argumentation blir p.g.a. att den riktar sig mot något jag inte säger tyvärr missriktad.

Så något om ett av Modées huvudargument: att Paulus använder begreppet uppståndelse på ett sätt som överensstämmer med Modées analys men däremot inte med mitt. Det vore i och för sig intressant att diskutera hur Paulus använder begreppet (jag är inte övertygad om det riktiga i Modées synsätt), men poängen är att den saken är fullständigt irrelevant för min artikel. Jag har ju inte de allmängiltiga anspråk som Modée påstår utan uttalar mig om begreppsbildning bland nutida människor. Mina anmärkningar har en begreppslig karaktär och är som ovan framhållits begränsade till en tradition. Den hypotetiska och historiska frågan om huruvida Paulus använde begreppet på ett liknande sätt är bara relevant för allmängiltiga eller normativa undersökningar av ett helt annat slag, undersökningar som i själva verket tycks ligga närmare Modées ideal.

Modée missar alltså fullständigt målet med sin artikel. Han hävdar att det enkla faktum att det finns troende som tror att Jesu uppståndelse måste ha hänt på samma sätt som vilket faktum som helst utgör ett bevis mot min analys. Men det är *innebörden* av just sådana utsagor jag är intresserad av. I stället för att utgöra ett bevis mot min analys är detta förhållande vad som *motiverar* att jag alls intresserar mig för dessa frågor. Modée visar i sitt genmäle att han saknar detta intresse — det är bara att beklaga att det i detta fall lett fram till en sådan missriktad kritik.

Stefan Eriksson

Lars Gustavsson och det ontologiska gudsbeviset

I en tankeväckande artikel (STK 2/98), baserad på en Anders Nygren-föreläsning vid teologiska fakulteten i Lund, reflekterar professor Lars Gustavsson kring Anselms ontologiska gudsbevis. Som utgångspunkt för sina reflektioner hänvisar Gustavsson till Charles Hartshornes *Anselm's Discovery* (1965). Enligt Gustavsson menar Hartshorne i denna bok att det verkliga ontologiska gudsbeviset inte kommer i *Proslogion II* och *III*, «där de flesta av dess kritiker inklusive Descartes, Leibniz och Kant, har funnit det och kritiskt bemött det, utan i *Proslogion IV*» (STK 2/98, s. 60). *Proslogion II* och *III* bör istället enligt Gustavssons Hartshornetolkning fattas vara av en «inledande karaktär» (*ibid.*).

Att Hartshorne lägger det ontologiska gudsbevisets tyngdpunkt i *Proslogion IV* är, menar Gustavsson, riktigt, eftersom Anselm i detta kapitel presenterar en distinktion mellan vad som kan tänkas *de dicto* och vad som kan tänkas *de re*. Det är således möjligt för «dåren» att *de dicto* tänka sig att Gud inte existe-

rar, men omöjligt för honom att *de re* tänka sig att Gud inte existerar. Enligt Gustavssons egen slutsats kan dock denna otänkbarhet *de re* inte uppstå på grund av en begreppslogisk kontradiktion, eftersom existens inte är en egenskap. Gustavsson frågar sig då om Anselm med otänkbarhetsargumentet kan ha åsyftat en otänkbarhet av den icke-kontradiktoriska typen. Emellertid ger Anselms text, menar Gustavsson, inga klara besked i frågan. Uttolkaren är hänvisad till gissningar.

Enligt min mening ger Gustavssons artikel en felaktig bild av såväl Hartshornes *Anselm's Discovery* som Anselms egen *Proslogion*.

En viktig poäng hos Hartshorne är att skilja mellan *Proslogion II* och *Proslogion III*. Någon särskild tyngdpunkt på *Proslogion IV* lägger överhuvudtaget inte Hartshorne. Det Hartshorne istället lägger tyngdpunkten på är *Proslogion III*. Enligt Hartshorne har den traditionella kritiken mot det ontologiska gudsbeviset varit inriktad på *Proslogion II*. *Proslogion III* har däremot i stort sett helt blivit utelämnad från någon närmare filosofisk analys, till stor del beroende på brist på kunskap av existensen av detta kapitel, men också beroende på förutfattade meningar av värdet av det.

Det tål att påpekas att det inte är Anselms formuleringar av det ontologiska gudsbeviset Kants kritik — en kritik som dock Gustavsson åberopar — vänder sig mot utan Descartes formulering. Nu menar Hartshorne, i likhet med Norman Malcolm, att Kants kritik mot Descartes, nämligen att existens inte är ett reellt predikat, också drabbar *Proslogion II*. Däremot drabbar kritiken inte *Proslogion III*. Skillnaden mellan *Proslogion II* och *Proslogion III* består nämligen i att det förra kapitlet uppfattar existens i allmänhet som en perfektion medan det senare blott uppfattar nödvändig existens som en perfektion. Gud i *Proslogion III* uppfattas således som ett varande som inte blott *råkar* existera utan som ett varande som på grund av sin perfekta natur *måste* existera. Enligt Hartshorne är det nu riktigt att säga att sättet på vilket något existerar — nödvändigt eller kontingent — är en egenskap även om existensen själv inte är någon egenskap. Alltså är Kants invändning irrelevant.

Gustavssons uppfattning att Hartshorne «ifrågasätter» (s. 64) den modala utläggningen genom att «hänvisa» (*ibid.*) till *Proslogion IV* är missvisande. Det är just den modala utläggningen i *Proslogion III* som Hartshorne med stort patos vill försvara, en utläggning som dessutom givits formen av ett strikt modallogiskt bevis av Guds existens i Hartshornes tidigare bok *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (La Salle, 1962, s. 49–57). Hartshorne accepterar emellertid inte Anselms hela filosofiska analys av gudsbegreppet. På grund av att vi måste skilja mellan existens och aktua-

litet — en distinktion som Hartshorne menar vara nödvändig om vi skall undgå Findlays abstrakt-konkret-paradox — måste vi i strid mot Anselms uppfattning erkänna att Gud också är av kontingent karaktär. Det Anselm, enligt Hartshorne, lyckas bevisa, *givet* att gudsbegreppet utgår från att vara meningsfullt och motsägelsefritt, är Guds existens, men inte Guds aktualitet, vilken är kontingent till sin natur.

Gustavssons egen fundering om Anselm kan ha tänkt sig en annan form av otänkbarhet än den som uppstår genom kontradiktion är i sig intressant och väsentlig om man uppfattar det ontologiska gudsbevisets tyngdpunkt i *Proslogion IV*. Gustavssons fundering är dock för hypotetisk, eftersom Anselm verkligen har sökt visa att otänkbarheten av Guds icke-existens uppstår på grund av en kontradiktion, nämligen genom *reduction ad absurdum*-bevisen i *Proslogion II* och *III*. Eftersom de ontologiska gudsbevisen faktiskt formuleras i *Proslogion II* och *III*, bör dessa kapitel ur bevismässig synpunkt uppfattas som grundläggande och inte blott som «inledande». Det Anselm gör i *Proslogion IV* bör istället fattas som en «avrundning» av den tidigare diskussionen i *Proslogion II* och *III*. I *Proslogion IV* knyter Anselm an till dårens tal om Guds icke-existens i *Proslogion II* och *III* och visar i detalj hur sådant tal är möjligt trots omöjligheten av att tänka sig gud som icke-existerande.

En intressant fråga, som avslutningsvis är värd att nämnas, är om Hartshornes och gustavssons avståndstagande från *Proslogion II* inte i själva verket bygger på ett missförstånd av karaktären av beviset i detta kapitel. Robert Brecher visar i *Anselm's Argument* (1985), enligt min mening, på ett övertygande sätt hur många av de klassiska invändningarna, inklusive Kants, mot det ontologiska gudsbeviset måste uppfattas som irrelevanta, då beviset utgår från ett platonistiskt realitetsbegrepp. Enligt Brecher har *Proslogion II* ur Anselms egen synpunkt en bevismässigt central roll, eftersom riktigheten av *Proslogion III*, tvärt emot Hartshornes tolkning, har *Proslogion II* som epistemisk förutsättning. Medan Hartshorne menar att Anselm sluter sig till Guds existens från de modala implikationerna som inbegrips i gudsbegreppet, menar Brecher att Anselm sluter sig till de modala sanningarna om Gud från de ontologiska implikationerna som inbegrips i begreppet om det högsta verkliga (dvs. begreppet om det varande än vilket inget mer *verkligt* kan tänkas). Det är således genom att Guds existens redan tänks vara bevisad i *Proslogion II* som Anselm, enligt Brecher, ser sig vara legitimerad att sluta sig till Guds särskilda modala existenssätt i *Proslogion III*.

Johan Lindberg

LITTERATUR

Dan Cohn-Sherbok: *Modern Judaism*. 260 sid. Macmillan Press. London 1996.

Judendom och islam tillhör de två religioner som allt som oftast förknippas med ortodoxi, renlärlighet, traditioner och oföränderlighet. Som jude förväntas man att leva efter tusenåriga regler och ideal som härstammar från Torah och de medeltida rabbindiskussionerna samt att klä sig på ett speciellt sätt. Men precis som i fallet med islam är detta en allt för generaliserad och förenklad bild av judendomen som inte stämmer med dagens verklighet för majoriteten av världens judar. Den «klassiska bilden» av judendomen som traditionsbunden och oföränderlig säger också egentligen mer om betraktaren än om judendomen.

I *Modern Judaism* försöker den amerikanske teologen och rabbinen Dan Cohn-Sherbok att skissa och beskriva den stora mångfald som har vuxit fram inom judendomen efter upplysningen och fram till vår egen tid. Efter ett inledande kapitel om judendomens mångfald behandlas ortodox, chasidisk, konservativ, rekon-

struktionistisk, humanistisk och reform-judendom samt sionismen. Boken avslutas med en diskussion om huruvida de olika varianterna av judendom är lämpade att möta den nya tidens krav och utmaningar. Cohn-Sherbok förespråkar också avslutningsvis en ny «open judaism» som skall bygga på den troendes egna val istället för på gruppens regler och normer.

Om man bortser från de värderande och normerande diskussionerna kring de olika riktningarnas möjlighet i dagens samhälle — dessa förekommer främst i de avsnitt som Cohn-Sherbok kallar för «chritique» — är detta en mycket bra och informativ bok om judendomens moderna historia. I varje avsnitt är det lätt att få en översiktlig bild av de respektive grenarnas historia, teologiska inriktning, ledare etc. Ytterligare en fördel är att man också får en bild av hur de olika grenarna förhåller sig till varandra, t.ex. att den konservativa judendomen är en reaktion mot/på den mer reformvänliga judendomen.

De nya tolkningarna inom judendomen (gäller också för islam och kristendomen) är förknippade med

framväxten av den moderna världsbilden. Den teologiska världsbilden blev allt mer ifrågasatt och kritiserad efter upplysningen. Den «nya» moderna världen skulle istället byggas på det mänskliga förnuftet och det rationella tänkandet. En ökad sekularisering var en förutsättning för att lyckas med det «moderna projektet». Den nya historievetenskapen och arkeologin ökade också trycket på de teologiska utsagorna. En ökad medvetenhet om textkritik (inte minst inom bibelvetenskapen) och framsteg inom arkeologin gjorde att allt fler människor började tvivla på de grundläggande teologiska utsagorna. Kunde verkligen Moses vara ensam författare till Pentateuken? De mest radikala kritikerna tvivlade till och med på hela Exodusberättelsen samt på uppenbarelse på Sinai.

Judarna reagerade, precis som världens övriga troende, på en mängd olika sätt inför den nya tidens krav och kritiken av de tusenåriga traditionerna. De ortodoxa betonade nödvändigheten av att hålla fast vid traditionen, medan chasidismen istället sökte sig till religionens mystiska och extatiska sidor. Reformjudendomen, och även till viss del den konservativa judendomen, försökte att anpassa den judiska tron till den nya tiden. Judarna skulle också själva bidra till att underlätta integrationen i samhället bland annat genom att tona ner de mest «judiska» aspekterna av tron och kulturen. Till exempel var det lika viktigt, eller till och med viktigare, att studera de moderna vetenskaperna än de gamla judiska talmudiska traditionerna. Inom liturgin försökte man också att anpassa sig genom att tona ned hebreiskans betydelse till förmån för det inhemska språket. Många synagogor införde även orglar och körsång istället för de mer traditionella kantorerna.

De rekonstruktionistiska och humanistiska judarna skiljer sig markant från de ovan nämnda grupperna genom att de har tonat ner, eller helt övergivit, Gud. Istället bör man enligt till exempel Mordecai Kaplan, grundare av den rekonstruktionistiska rörelsen, betrakta judendomen som en civilisation. Enligt honom består judendomen av något mycket mer än enbart de teologiska aspekterna, den är snarare summan av alla världens judars historia, tradition och kultur. Inte minst är det viktigt att betona den judiska litteraturens och konstens bidrag.

Inom den humanistiska judendomen, som växte fram i Detroit i mitten av 60-talet, har man så gott som helt övergivit Gud för att istället betona behovet av att lyfta fram de «humanistiska principerna» som återfinns inom bland annat judendomen. En viktig skillnad från t.ex. de ortodoxa judarna är att man betraktar den som är beredd att acceptera de humanistiska principerna som jude, dvs. om han eller hon så önskar. Inom den klassiska judendomen är man endast jude om man är född av en judisk mor.

Oavsett vilken riktning som judarna än förespråkar angår staten Israel alla judar, oavsett om de är troende eller ej. Cohn-Sherbok visar i detta avsnitt att den sionistiska rörelsen har förgrenat sig dels i en sekulär/politisk riktning samt i en teologisk riktning som betonar behovet av att återupprätta det förstörda andra templet etc. Andra världskrigets och nazisternas judeutrotning gjorde att frågan fick en accentuerad betydelse. Historiskt sett är detta avsnitt, precis som de övriga, mycket bra men jag tycker att Cohn-Sherbok borde ha diskuterat den moderna judendomens förhållande till Israel, Palestina och den pågående «fredsprocessen». I detta avsnitt saknas en kritisk diskussion av den grundläggande problematiken som bl.a. återfinns hos den amerikanske judiske teologen Marc H. Ellis.

Cohn-Sherbok menar avslutningsvis att de ovan nämnda teologiska riktningarna inte kan bemöta den nya tidens krav och utmaningar. Han illustrerar detta med hjälp en bild hämtad från matvaruhuset. *If we imagine Jewish civilization as a vast emporium with articles from the past arranged in long aisles and individual Jews with shopping trolleys, Open Judaism would encourage each person to select from the shelves those items he wishes to possess. Orthodox Jews would leave with overflowing trolleys; Conservative and Reconstructionist Jews would depart with less; Reform and Humanistic Jews with even fewer commodities; and non-affiliated Jews with hardly any.* (s. 242–243).

Lösningen på problemet återfinns, precis som Cohn-Sherbok antyder, i den nya och öppna judendomen. Det mest utmärkande hos denna riktning är den individuella friheten att välja det som passar varje individ. Judendomen har inte, enligt författaren, monopol på den gudomliga uppenbarelse och den bör främst betraktas som en mänsklig konstruktion precis som de övriga religionerna. I vissa passager är Dan Cohn-Sherboks beskrivning av den «öppna judendomen» snuddande lik den neo-liberala marknadsekonomi. Människorna är «fria agenter» i det «teologiska varuhuset» där vi söker upp det som vi behöver för det specifika tillfället. Det som inte längre efterfrågas (läs förlegade och föräldrade traditioner) kommer enligt marknadsekonomins principer att snabbt försvinna eller förpassas till det dammiga, historiska muséets mest avlägsna avdelningar.

Trots denna något skarpa avslutning är detta en bra bok som ger läsaren en god inblick i framväxten av den moderna judendomens historia. Boken är också viktig då den slår sönder de förenklade och stereotypa bilderna av judendomen som ett enhetligt fenomen. Precis som med världens muslimer och kristna kan inte heller judendomen betraktas som en monolitisk eller enhetlig religion.

Elisabeth Özdalga: *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. 105 sid. CURZON, Surrey 1998.

Den svenska sociologen, Elisabeth Özdalga, diskuterar i sin bok relationen mellan populär islam och det officiella sekulära systemet i dagens Turkiet. Som i så många andra länder, både i västerlandet och i den muslimska världen, har slöjan, eller man skulle hellre säga den muslimska huvudduken, blivit en yttre symbol för islam. Som Özdalga så klart visar i är det de kvinnor som inte anser slöjan som ett symbol men som bär detta huvudplagg utifrån en djupt rotad religiös övertygelse, som blir offren i kampen mellan de olika politiska systemen.

Boken öppnar med en historisk tillbakablick från början på seklet. Författaren ställer frågan om turkarnas civilisationstillhörighet. Med denna utgångspunkt framställs olika politiska tänkare och i detta historiska skeende finns roten till den splittring som i dagens politiska situation har blivit en närmast olöslig konflikt, där två diametralt motsatta livsåskådningar står mot varandra. Özdalga delar upp de två lägren i «Westernizers» och «Islamists» och hon visar hur förhållandet till det västerländska tänkandet å ena sidan och islam å andra är det som skiljer de två lägren.

Nästa kapitel tar upp till diskussion dagens konflikt mellan de två livsåskådningarna, sekularismen och islam. Mellankrigstidens Turkiet präglades starkt av denna konflikt. Både skripturalistisk religion representerad av de ortodoxa *ulama* (lärde) och folkreligionen representerad av sufiordnarna kom i skottelden från de sekulära krafterna. Özdalga påpekar att officiell sekularism såsom den uttryckte sig i Turkiet på denna tid inte var baserad på ateism. Den turkiska sekularismen representerade snarare ett västerländskt ideal med individualistisk och intellektualistisk religiös hängivenhet (s. 20). Tron skulle därmed vara en privatsak och inte uttryckas offentligt. Med 1970-talets nya religiösa uppvaknande i Turkiet blev sekularismen ställd inför ett nytt problem. Medan religiös hängivenhet tidigare uttryckte sig genom folkreligiositet på landsbygden där befolkningen ofta var outbildad, så representerade den nya intellektuella islamismen ett ideologiskt hot mot sekularisterna med sin skara av högtbildade män och kvinnor. Den äldre generationen hängivna muslimska kvinnor täckte sina huvuden med en liten huvudduk som inte täckte hela håret. Den nya generationen, däremot, bröt mot denna tradition och den nya typen huvudduk var mer heltäckande. Özdalga visar hur det blev just denna nya typ av huvudduk som kom att bli *saken* i sammandrabbningen mellan sekularister och islamister på 80-talet.

Som Özdalga påpekar har det aldrig funnits någon lag som förbjuder huvudduken i Turkiet. Däremot

förekommer det *regleringar* i relation till klädedräkt. Det har särskilt varit på universiteten dessa regleringar har blivit hållna i hävd, eftersom det har varit i denna grupp huvudduken har haft den största utbredningen. Özdalga säger vidare att även på de universitet där studenter kan klä sig i den islamiska klädedräkten så är denna förbjudet för anställda vid universiteten runt om i landet.

Özdalga har intervjuat tre kvinnor med akademisk bakgrund, två som använder huvudduk och en som har «offrat huvudduken för en akademisk karriär». Alla de tre intervjuerna pekar på den generationsklyfta som existerar mellan föräldragenerationen och den nya utbildade generationen. Alla har historier att berätta om hur föräldrar satt sig emot den yngre generationens bärande av huvudduken. Den ena kvinnan ansåg sig även ha blivit skilt av samma orsak. I arbetslivet tårnar problemen sig också upp för de kvinnor som valt att bära den islamiska klädedräkten och den sista av de intervjuade kvinnorna tog av sig huvudduken för att kunna få möjlighet att undervisa vid universitetet. Historierna visar på de psykiska påfrestningar som konflikten mellan det sekulära systemet och kvinnornas inre övertygelse har gett. En av kvinnorna uttrycker att valet mellan å ena sidan en lockande akademisk karriär och å andra sidan möjligheten att «hamna i helvetet» är svårt, men som hon säger: «Om man tror på Gud måste man följa Hans lagar» (s. 56).

Özdalga analyserar den religiösa utvecklingen i Turkiet i termer av den berömda antropologen Ernest Gellners idé om den islamiska skripturalismens oundvikliga seger över sufismen, populärislam. I den ökade islamiska medvetenheten i Turkiet där «alla blir en *alim* (lärde)» ser Özdalga en privatisering av religionen. «ett tecken», säger hon «så gott som något på det fakta att sekulariseringen är på god väg». Detta sista är också Özdalgas obeslöjade budskap: Islamiska värden får inte bli förbjudna från politiken men bli respekterade som en legitim röst. Detta gäller i alla fall den form av islam som Özdalga gynnar, nämligen den skripturalistiska formen som hon anser appellera till den troendes *individuella* sökan efter den absoluta sanningen.

Özdalgas bok är lättläst och ger ett bra inblick i konflikten mellan sekularism och islamism i Turkiet. Genom att sätta sökarljuset på huvudduken som det främsta symbolen för dagens islam har hon fångat in konfliktens kärnpunkt. Medan västerlandets sekulära religiösa ideal är en privatreligiositet där yttre ting inte ska avslöja religiös tillhörighet så är inom dagens islamism yttre manifestationer av tron lika viktiga som den privata religiositeten.

Det var i förordet till boken som jag fick de största frågetecknen medan jag läste boken. För det första uttrycker Özdalga att Turkiet är det *enda* landet i hela den muslimska världen som länge har praktiserat libe-

ral demokrati. Man kan självklart diskutera termen «liberal demokrati» men jag vill hävda att till exempel Malaysia, Marocko, Pakistan och Libanon är länder som inte har mindre trovärdighet än det turkiska experimentet. En annan sak som jag reagerade på är att Özdalga, även om hon påpekar att det är «huvudduk» (head-cover) hon refererar till, använder ordet «slöja» därför att hon anser att «huvudduk» är en term som sällan används. Jag anser att denna bok, som faktiskt i första hand handlar om huvudduken, kunde ta upp kampen i denna «terminologiterror», där man talar om slöja utan att ta itu med vad «slöja» egentlig är.

Vidare tycker jag att Özdalga är lite för luddig i sitt bruk av termen «islamister». För det första har hon inte definierat vad hon menar med «islamister», något som är en nödvändighet i dagens läge där hela spektrat är representerat med allt ifrån konservativa till extrema «islamister». För det andra har Özdalga i sin genomgång av de historiska idéerna i Turkiet svårt att skilja mellan dem som hon kallar för «Westernizers» och «islamister». Medan hon framställer till exempel Celal Nuri Ileri som en «Westernizer» ville jag själv utifrån hennes framställning se honom som en «islamist». Özdalga har således inte argumenterat gott nog i sin kategorisering av de olika personerna.

Özdalga för fram en önskan om ett Turkiet där problemlösningar görs inom ramen för det demokratiska systemet. I denna bild passar enligt Özdalga den *individualistiska* religionen in och det är i denna anda Özdalga uppmanar till att det turkiska demokratiska systemet måste inlemma de islamiska värden, värden som då inte står i kontrast till det sekulära västliga idealet.

Anne Sofie Roald

Konrad Raiser: *To Be the Church. Challenges and Hopes for a New Millennium*. 104 sidor, WCC Publications, Geneva 1997.

I en förändrad värld ställs nya och annorlunda krav på Kyrkan. Formen och de yttre förutsättningarna förändras för genomförandet av hennes evigt givna uppgift, att vara jordens salt och världens ljus. En förändrad värld kräver reflektion om vad som är Kyrkans uppgift, vad det är att vara kyrka.

Så kan man i korta ordalag beskriva förutsättningarna för Konrad Raisers lilla bok. Titeln är på ett sätt lite ambitiös men absolut inte fel utifrån dessa förutsättningar. Han talar om kyrkan i absolut form som målsättning och som i sin tur består av de olika kyrkorna runtom världen. Hans gedigna erfarenhet av möten med olika kyrkor runtom världen, inte minst genom sitt uppdrag som generalsekreterare för Kyrkornas Världsråd (KV), är tydlig genom hela skriften.

Han drar därmed på ett sätt slutsatser av sin samlade erfarenhet för att se det han menar vara Kyrkans framtidsväg.

I sex korta kapitel genomför han så sin uppgift. I det första återger han röster från olika delar av världen. Särskilt nämner han ett synsätt på KV som ett slags serviceorgan från väst, ett synsätt som han uttrycker förståelse för. Men det är inte heller bra att det uppfattas på det sättet. I det andra berör han konsekvenser av den förändrade världsbilden och vad det kräver för omprövningar inom kyrkan i hans tycke. I de nästkommande tre är den bibliska grunden i fokus, både i hoppet inför framtiden och hur en kyrka skall vara. Det handlar om glädje och hopp, hopp om liv i Jesus Kristus. I det sista kapitlet berör han så det direkta framtidsperspektivet och den roll som han menar att KV kan och skall spela för att bistå de olika yrkorna i deras uppgift att vara världens ljus och jordens salt och möta det nya årtusende som snart tar sin början.

Den framtidsväg som Raiser ser är just den att kyrkan skall bli verkligen ett, en enda kyrka inte bara som ett teoretiskt förhållningssätt utan även i praktiken. Det är inte någon framtid för kyrkan att fortsätta utan att ta i övervägande de kulturella möten som idag sker betydligt snabbare än tidigare. Snarast kallar detta på engagemang från kyrkornas sida, något som KV kan tjäna som ett bra redskap för. Kyrkans framtidsväg, som utmaning och som hopp, är en praktiskt genomförd ekumenik där kyrkan är ett, på samma sätt som världen alltmör håller på att bli en enda. I detta grundläggande synsätt tror jag själv att Raiser har helt rätt och detta av flera skäl. För det första är det därför att tanken om kyrkan såsom Kristi kropp blir svår att förstå och förklara om man på ett särskilt sätt lyfter fram partikulärkyrkor som en ideal modell för Kyrkan. Det är svårt att finna en organisationsmodell för kyrkan som passar över hela världen i relation till lokala traditioner. För det andra är det därför att en konsekvens av de många möten som idag av tvingande skäl blir aktuella är att det blir allt svårare att hävda för ett enskilt samfund att man själv är de som besitter den hela och fulla sanningen om Jesus. Varje kyrka har sina förutsättningar där hon har formats, vilket Raiser också säger. KV är därför som ett forum för en förbättrad förståelse mellan kyrkor världen över, menar Raiser. Men förståelsen skall också praktiseras.

Lite grand kan man dock få känslan av att Raiser med sin bok också vill motivera KV:s fortsatta existensberättigande för att bistå vid kyrkornas möte med framtiden. Har KV spelat ut sin roll? Frågan måste ju ställas om KV likaväl som mycket annat om den har uppfyllt sin uppgift eller om uppgiften den en gång fick har fullbordats. Raiser talar då om en förändrad roll för KV, och liksom tillvaron i övrigt snabbt förändras är det inte svårt att förstå att dessa tankar finns om

KV i en ny situation. Om dess första uppgift var och är att bistå för att öka förståelsen mellan kyrkor och samfund världen över, så må hennes andra uppgift vara att finna vägar för att praktisera den «enhet i mångfald» eller «enhet i försnad mångfald» som kyrkorna runtom beskrivits genom. Om detta «försvar» av KV är hans indirekta avsikt så utgör det i vilket fall inte en belastning vid läsning av boken. Tvärtom framställer han KV som ett väl känt redskap för att i denna framtidsväg betjäna de olika kyrkorna. Utgångspunkten blir därmed inte så mycket KV som fenomenen utan mer om vilken väg som Kyrkan skall välja inför framtiden. KV är mer att förstå som en konsekvens av det val som Raiser menar att kyrkan skall ta.

Det finns därför anledning att anbefalla boken till läsning och reflektion om vad som är kyrkans framtidsväg inför det nya årtusendet, en reflektion som ständigt behövs oavsett vilket årtal det är eller snart kommer att bli. Till en sådan uppgift är den god, skriven på ett lättillgängligt sätt. Vad som sedan verkligen blir framtidsvägen återstår att se. Till det krävs vidare samtal inom och mellan kyrkor, och inte minst bön.

Varje kyrka borde både nu och då ställa sig frågan: Finns man till för sin egen skull för att formen fått ett egenvärde eller är man ännu bärare av ett gudomligt uppdrag?

Lennart Ahlbäck

Ola Sigurdson tills. med Sune Fahlgren, Antje Jackelén, Werner G. Jeanrond, Johnny Jonsson och Birgitta Westlin: *Ljus av ljus. Läsning av en kristen bekännelse*. 109 sid. *Verbum, Stockholm 1998*.

Den kristna bekännelsen, som nämns i bokens undertitel, är den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, sådan den formulerades vid konciliet i Konstantinopel år 381, på basis av explikationer vid konciliet i Nicea år 325. Den nu aktuella bekännelsen går tillbaka till tiden före klyftan mellan öst och väst. Detta innebär att man har strukit det kontroversiella uttalandet om hur Anden utgick ur Fadern och Sonen — kappadociernas berömda «filioque». Ändringen innebär att man tillskriver Anden en högre dignitet än vad man gjorde tidigare, med «filioque».

Boken är ett energiskt och målmedvetet försök att belysa den kristna tron med hjälp av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen. Dess författare är Ola Sigurdson (gruppens textförfattare och sekreterare), Sune Fahlgren, Antje Jackelén, Werner G. Jeanrond, Johnny Jonsson och Birgitta Westlin — samtliga högt kvalificerade teologer.

Utgångspunkten i detta dokument med över 1600 år på nacken visar sig fruktbärande och kreativ. Författarna tar upp de fyra olika huvudaspekterna i bekän-

nelsen — om Fadern, Sonen, Helige Anden och kyrkan.

De utvecklar och tolkar den gamla texten mot bakgrunden av vad de framhåller på flera ställen att «var tid måste ... både våga och ha frihet att framställa den kristna tron på sitt sätt och för sin tid». De går till verket med rika kunskaper och intelligent konstruktivitet.

De understryker vidare att en trosbekännelse över huvud taget inte är någon beskrivning utan i första hand en bekännelse till Gud. Vi inbjuds alltså att läsa denna bok som de sex författarnas gemensamma bekännelse — eller försök till bekännelse till Gud? Inom denna ram ryms det emellertid skilda fasetteringar — ty «Gud är ett mysterium ... och kan inte sättas på formel, fullständigt begripas eller uttömmande beskrivas.» Tro är varken en subjektiv känsla eller ett objektivt försanthållande. Tro är ett sätt att leva.

Det finns inget omedelbart givet «väsen» hos den kristna tron, ingen «kärna» som vi kan få fram utan hänsyn till dess olika tidstypiska gestalter. Det framhålls att Bibeln aldrig har varit den enda källan till kristen tro. Tolkningen av Bibeln har alltid fungerat i samverkan med andra teologiska källor. Vi har ett antal olika traditioner. «När vi diskuterar kristen tro bör vi undvika alla lättvindiga försäkringar om att ekvationen verkligen går ihop.»

Hur ska man nu uppfatta dessa utläggningar?

De kan tyckas inbjuda till en negativ teologi, enligt vilken man bara kan säga om Gud vad Han inte är, inte vad Han är. I yttersta fall kan man hamna i rena rama relativismen. Allt tycks vara tillåtet när det gäller tolkningen av vad tro är och inte är. Varje tolkning är betingad av historiska och tidsbundna relationer — kanske rent av varje personlig eller privat orientering. Den radikala relativismen hämmas emellertid av att varje tolkning ändå måste spela mot bakgrunden av den ena eller andra traditionen. En tolkning som står helt för sig själv blir kraftlös och guttural.

Jag frågar mig: Är skilda tiders och kulturers uppfattningar av vad kristen tro är kanske Gudomens varierande inkarnationer, anpassade till olika tider och skilda förhållanden? Gud talar till lärda män på latin och till bönder på bönderns vis. Den faktor — Anden — som kommer en människa att övertygas av och omfatta den ena eller andra verbala eller liturgiska Gudsinkarnationen är Nådens gåva?

Kanske kan man rädda sig med hänvisningarna till att tro inte är ett försanthållande av det ena eller andra utan är ett sätt att leva, och att leva i gemenskap med andra, i Kristi efterföljelse.

Resonemangen om Kristus ter sig också mycket öppna och tentativa. Olika kristologier kompletterar varandra, sägs det, och «kan inte ses som historiskt oberoende, för evigt giltiga formuleringar av svaret på vem Kristus var och är». Det finns alltid nya erfaren-

heter av Kristus att göra. «Kristus utgör kyrkans stora gåta. en gåta som vi endast kan försöka lösa genom efterföljelse.»

Vad innebär efterföljelse?

Något svar eller någon övertygande konkretisering av vad författarna menar med efterföljelse ges inte. De skriver: «En sann lärjunge är inte den som vet allt om Jesus, utan den som bär sitt eget kors i Jesu efterföljelse». Här hamnar man i svårigheter: Vad är att bära korset i Jesu efterföljelse? Korset var och är ett grymt tortyrinstrument. Råkar man inte ut i eskapistisk nivellering av vad det svåra lidandet innebär — eller i en lidandemystik, som författarna eljest värjer sig emot? Kierkegaard hade mycket skarpa krav på innebörden av Kristi efterföljelse i lidande. Det skulle innebära verklig efterföljelse i lidande — ytterst: martyrium. Men — skriver författarna — Gud är inte en «kosmisk masochist». Ett rätt kristet förhållande innebär inte bara tal om den lidande Kristus utan också om den förhårligade. Det hela blir inte lättare av konstaterandet att frälsningen, tron och återupprättelsen, förutsätter ingrepp utifrån.

Var hamnar man nu?

I tanken att tron är en nådegåva. Guds oförklarliga ingrepp i en människas liv? Nu är vi inte långt ifrån gamla tankar om predestinationen. Vissa människor är, utan egen förskyllan och värdighet, utsedda till upprättelse och frälsning. Man kan inte meritera sig inför Gud och förtjäna Hans Nåd. Andra människor är bestämda till fördömelse, likaså utan eget vållande.

Det urgamla teodicéproblemet berörs ganska flyktigt. Det sägs att det ondas tillvaro är en effekt av att Gud har gett människorna frihet — också friheten att vända sig ifrån Gud, att kröka sig in i sig själv (Luther: «incurvatus in se»). Men allt ont som mänskligheten har drabbats av och drabbas av är ju inte tillskapat av dem själva. «Var fanns Gud när Estonia förläste?» frågar sig författarna, och har inget svar att ge. Naturkatastrofer, sjukdomar, död, nöd och yttre elände drabbar människorna utan att de har vållat det genom någon gudomlig frihet. Jag har svårt att se hur teodicéproblemet skulle kunna lösas med hänvisning till att Gud skapade människorna fria.

Ett kristet liv, innebär enligt författarna, att leva i en social gemenskap, i Kristi efterföljelse. Men var fanns Kristus innan Han föddes? Var de människor som då levde utlämnade åt synd och fördömelse? Är Kristus den exklusiva förutsättningen för människornas återupprättelse och frälsning? Kristendomens exklusivitetsanspråk har länge utgjort en nagel i ögat på människor med andra trosformer. «Strider inte de kristna sanningsanspråken mot andra anspråk på sanning?» frågar författarna. De värjer sig med sina upprepade reservationer mot sådan exklusivitet genom sina öppna och ödmjuka uttalanden om vad en rätt

kristen tro kan vara och vad den inte är, ja om vad Kristus och Gud är. Läget är emellertid inte lätt. Som författarna skriver: «Hade man inte gjort anspråk på sanning skulle bekännelsen mista mycket av sin kraft.»

Kanske verkade Anden (Ordet?, Logos?) före Kristi ankomst till jorden — Anden, som ju enligt den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen, «utgår från Fadern ... och som talade genom profeterna», alltså före Kristus? Om Anden, den tredje hypostasen i treenigheten, skriver författarna att han «är den som gör Gud närvarande för människan, som gör att det blir möjligt att «se» eller förnimma Guds närvaro». «Genom Anden står människan i relation till Guds mysterium.» «Anden är Guds vitaliet» — och tycks därmed ju inte vara något tidsbundet.

Resonemangen om det eviga livet blir så oklara och svävande som de rimligen måste bli i vår tid. De skriver: «Det eviga livet innebär ingen odödlighet, och inte heller en serie av liv, som i föreställningar om reinkarnation.» Jag kan livligt tänka mig att detta uttalande väcker stor indignation på många håll. Men numera kan man knappast som en gång i tiden så att säga marknadsföra kristendomen med att lova ett evigt liv, under paradisiska förhållandet. Författarna skriver i stället om en förvandling och en nyskapelse av hela kosmos, vad nu detta kan betyda.

Jag har lyft fram en hel del svårigheter i de teologiska resonemang, som engagerar författarna till boken *Ljus av ljus*. Kanske har jag därvid ägnat alltför mycket uppmärksamhet åt kristendomen som ett läro-system — dock inte utan förbindelse med hur denna skrift är upplagd.

Sammanfattningsvis vill jag emellertid uttrycka min höga uppskattning av boken. Den är ett ärligt och djärvt försök att förnya det teologiska samtalet — och att göra det med utgångspunkt i ett urgammalt, centralt teologiskt dokument.

Lars Gyllensten

Jacques Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. 433 sid. Orbis Books, Maryknoll, NY 1997.

Den firehundre sider tjukke boka er veldisponert og godt strukturert i to hovudsavsnitt: Part I og Part II. Forfattern gir i Part I oversikt over kristne holdningar til andre religionar gjennom historia. Han startar med synet på religionar og folk i det Gamle og det Nye Testamentet og følgjer opp med ei drøfting av den kosmiske Kristus hos kyrkjefedrene. Deretter tar han opp den kjende doktrinen *extra ecclesiam nulla salus* og fører over til refleksjonar over frelsesveggar utanfor evangeliet frå mellomalderen fram til midten av vårt hundreår. Siste delen samlar seg om Vatikan II med

forutsetningar og debatt om ikkje-kristen religion. Hovudtyngda i Part I er Andre Vatikankonsils bidrag i religionsteologisk utvikling.

I Part II gjennomfører forfattere ein syntese i problematikens mangfald — merkt av egne personlege erfaringar og visjonar. Med overskrifta «One God — One Christ — Convergent Paths» formulerer han sine grunnleggande idear. Han fordjupar stoffet i tre teologiske perspektiv: kristologi, soteriologi og ekklesiologi. Han avsluttar med ein praktisk-teologisk debatt om misjon og dialog. I konklusjonen får Dupuis fram sin eigen religionsteologi i pregnant og personleg form knytt til begrepa «religious pluralism», «relational unity» og «convergence». Forfattarens personlege religionsteologi er eit ja til desse tre posisjonane. Han ser fram mot ei endetid — eit «eskaton» der religionane finn sin syntese i Gud.

Boka omfattar ei fyldig liste over litteratur fram til 1996. Den dekker tjuetre sider. Boka har ikkje emneregister, derimot verdfulle lister over bibelsitat og personnamn.

Den vidt orienterte og lærde jesuitten har sine ekumeniske avgrensingar. Om han debatterer med William Cantwell Smith, Pannenberg, John Hick og Stanley Samartha er dialogen med protestantisk religionsteologi perifer. Ein einskild protestant spelar imidlertid ei viktig rolle i Dupuis' resonnement nemleg John Hick. Sistnemndes historiske betydning for teosentrisk religionsteologi og hans energiske forsøk med å tolke åpenbaring og gudsbegrep blir betonte. Dupuis har imidlertid knappast kontakt med skandinavisk tenking. Den finske teologen Ruokanens bok om religionsteologien i Vatican II blir berørt, dansken Anne Marie Aagaards syn på den Heilage Ande likeså. Men ein saknar namn som Ahlstrand, Berentsen, Diehl, Eilert, Fornberg, Hallencreutz, Reichelt og Thelle. Han overser også betydelege katolske tenkarar som Kadowaki i Japan og den fyldige litteraturlista nemner heller ikkje japanske protestantar som Hiromasa Mase eller Masatoshi Doi. Dupuis er imidlertid heime i katolsk tenking med David D'Costa, Karl Rahner, Panikkar og Aloysius Pieris. Den indiske situasjonen og møtet med hinduismen dominerer det geografiske perspektivet — Vatikanet dominerer det kristne. Dupuis' store erfaring og lærdomstradisjon åpnar, men avgrensar også hans horisont.

Kjønnspektivet saknas. I rettferds namn skal det medgivas at religionsteologi i hovudsak har vore ein aktivitet for menn. Men det finst unntak — som t.d. koreanske Chung Hyun Kyung eller indiske teologar som Sister Vandana. Men nei. Forfattere sprenger ikkje grensene for offisiell maskulin teologi.

Det ovanståande uttrykker klart at forfattarens perspektiv og kosmos er gitt av den romerske verdskyrkja. Det forundrar at ein åpen jesuitt — med ikkje mindre

enn 36 års opphald i India — har utvikla så snever ekumenisk horisont. Dels lar det seg vel forklare frå forfattarens bakgrunn — belgisk fødsel og professoral stol ved det gregorianske universitetet i Roma etterlet utan tvil sine spor. Men dersom ein ikkje problematiserer Dupuis horisont — fell andre karakteristika i auga. Eitt er hans bibelinteresse. Bibelen er grunnleggande for Dupuis religionsteologi. Han søker basis både i det Gamle og det Nye Testamentet. Lista over bibelsitat er lang og omfattande. Abraham og Moses har nestmest referansar på den lange lista over personar nemnde i boka. Paulus kjem også høgt opp. Jamvel om Karl Rahner har flest referansar i lista er bibelgrunnlaget eit påfallande drag. Eitt anna er den representative katolikkens dristige steg mot pluralistisk religionsteologi. Han har bevega seg i pluralistisk retning frå boka han gav ut i 1991, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Sistnemnde boka var tydeleg kristosentrisk. Kristus var sentrum i verdsreligionane. Men Dupuis kan ikkje ha vore heilt fornøgd med si seks år gamle tolking. Derfor rører han seg mot eit pluralistisk standpunkt- innan romersk-katolsk tradisjon og identitet. Han endar i skjeringpunktet mellom inklusivisme og pluralisme. Dette er etter mitt skjønne hans fremste bidrag med boka. Standpunktet er underbygd med offisielle dokument og bygger på Vatikan-konsiliets religionstolking. Dupuis forsvarar energisk sitt syn på romersk katolske premisser. I det disiplinerte polemiske motivet skimtar vi eit *raison d'être* for sin noe avgrensa ekumenikk. Roma er nemleg hans motpart i polemikken, ikkje protestantismen eller den vidare ekumene.

Det finst to hovudholdningar til såkalla «religiøs pluralisme» hevdar forfattere. Den eine aksepterer religiøs pluralisme som eit faktum ein må avfinne seg med. Ein kan like eller mislike pluralismen — den er nå her i alle fall. Det er i og for seg dristig nok å hevde dette — for det betyr å ha eit åpent blick for den samtid vi lever i og det betyr vilje til å reise nye problemstillingar. Men det er sant å seie ikkje særleg originalt. Dupuis vel den andre hovudholdninga. Han «bejakar» pluralismen — tilskriv den guddommeleg verde og bygger den på guddommens vilje. Pluralismen er prinsipiell for Dupuis. Han vil skrive ein «religionanes teologi» (theology of religions, pluralis) og ikkje ein «religionens teologi» (singularis).

»The question no longer simply consists of asking what role Christianity can assign to the other historical religions ... but (lies) in the searching for the root-cause of pluralism itself, for its significance for God's own plan for humankind, for the possibility of a mutual convergence of the various traditions in full respect of their differences and for their mutual enrichment and crossfertilization» (s. 11).

I spørsmålet slår Dupuis' indiske, pluralistiske erfaring tydeleg igjennom. Det ekumeniske medvet han saknar i forhold til protestantismen dukkar her opp på eit utmanande og overtverdande sett. Ein undrar faktisk på om det euro-sentrerte Vatikanet vil vere i stand til å akseptere denne grunnleggande pluralismen.

Eit springande punkt for Dupuis er hans kyrkjebegrep: «Gudsrikets sakrament». Han resonnerer om dette s. 353ff. Kyrkja er for Dupuis underordna Gudsriket. Han argumenterer at medan Vatikan II og Den internasjonale teologiske kommisjonen tyktes identifisere Gudsriket i verden med kyrkja har dokumenta *Redemptoris Missio* og *Dialog og Proklamasjon* ført inn tanken om kyrkja som «Gudsrikets sakrament». Dupuis — som sjølv har gitt vesentlege bidrag til sistnemnde dokument — istemmer denne tanken. Med utgangspunkt i sjølve sakramentbegrepet seier han at Gud ikkje er bunden opp i sakramentet (*Deus non alligatur sacramentis*). Med tilslutning til teologar som Rahner og Schillebeck hevdar så Dupuis at kyrkja på ingen måte har monopol på Gudsriket. Kyrkja er eit «universelt sakrament i verden; men andre tradisjonar utøver ei viss formidling av Riket — ulikt rettnok — men ikkje mindre reelt.» (s. 356)

I si samanfatning s. 385ff vender Dupuis tilbake til den pluralistiske visjon: Pluralismen spring ut av den guddommelege trinitet. Guds plan er både «ein» og «mangfaldig». Gud kommuniserer mangfald ut frå sitt plurale vesen: «Religious pluralism in principle rests on the immensity of God who is love».

Relasjonell einskap (relational unity) blir eit viktig begrep. Kristus blir ikkje oppfatta som ein inklusiv person — men som ein «konstitutiv person». Jesus er verken absolutt eller relativ — «The uniqueness of Jesus is «constitutive», in addition we call it relational». Den religiøse pluralitet blir akseptert som pluralitet og ulike frelsesveggar blir aksepterte som genuine på egne vilkår.

Førestillinga korresponderer med det Dupuis kallar «konvergens». Religionane «konvergerer» i eskatologisk perspektiv på så sett at ulike religionar er på veg mot den universelle realiteten Guds Rike. Gud verken «ekskluderer» eller «inkluderer» frelsarar og religionar. Gud fullbyrdar frelsehistoria ved «confirmation and accomplishment».

Vi har lenge levd med tre modellar for ein teologi om Guds frelse-åpenbaring: eksklusivitet, inklusivitet og pluralisme. Eksklusiviteten og inklusiviteten kan synas komme det bibelske materiale og den kristne tradisjon til møtes. Men desse teologiane tykkjes å tape visjonen av Guds universelle kjærleik og er sterkt knytta til 500 års vestleg imperialisme. Teologiane fungerer tilsynelatande ikkje akseptabelt. Pluralismen på si side gir religionar av ulik type genuin respekt. Problemet er at universaliteten i verdsreligionane kan

gå tapt. Kan verdsreligionane eigentleg forsake sin universalitet? Etter mitt skjøn er Dupuis inne på rett spor når han forsøker å finne ein syntese mellom kristen universalitet og religiøs pluralitet gjennom triniteten i brytingsfeltet mellom pluralismens og inklusivismens innsikter. Hans gedigne bibelske, teologihistoriske og dogmatiske resonnement pekar ut ein veg framover. Men i dagens katolske verden er giganten Dupuis blitt kontroversiell. For sitt åpne og framoverblikkande tenkesett har forfattere hamna i truskongregasjonens kritiske søkelys. Han er derfor nå sterkt involvert i eit teologisk forsvar for si religionsteologiske tenking. Det er ein viktig teologisk debatt. Det er ingen som helst tvil om at resultatet av denne indrekatolske debatten vil få enorme konsekvensar for interreligiøse relasjonar mellom religionane i kommande generasjon. Dupuis arbeid er med andre ord ikkje bare akademisk solid og spennande men eit kyrkjepolitisk viktig arbeid. Eg anbefaler verket med glede til alle som er opptatt av religionsteologiens problem.

Aasuly Lande

Åmell, Katrin OP: *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile de Vatican II.* (Studia Missionalia Upsaliensia LXX.) 248 sid. Svenska institutet för missionsforskning, Uppsala 1998.

Denna doktorsavhandling, ventilerad i Uppsala vt '98, består av 4 delar med sammanlagt 8 kapitel.

Del I rymmer dels en presentation av ämne och metod, dels en kort sammanfattning av den romersk-katolska kyrkans officiella hållning till interreligiös dialog. Conciliedeklarationen *Nostra Aetate* utgör den naturliga basen, men mer aktuella för avhandlingen är Paulus VI:s encyklika *Ecclesiam suam* 1964 och främst från Johannes Paulus II:s pontifikat: encyklikan *Redemptoris Missio* och det med dåvarande Sekretariatet för de icke-kristna förbundna dokumentet *Dialogue et Annonce*, bägge från 1991.

Sistnämnda skisserar en dialogtypologi. Man räknar med 4 kategorier av dialog: Livsgemenskapens, Handlingarnas, Det teologiska utbytets samt Den religiösa erfarenhetens dialog. Det är sistnämnda, som Åmell fokuserar på. Dokument från *Federation of Asian Bishops' Conferences* uppmärksammas också, liksom enstaka händelser med det på omslagsbilden illustrerade religionsmötet i Assisi som både höjd- och utgångspunkt.

Del II behandlar dialoginitiativen inom *benediktinorden* under senare hälften av 1900-talet, där just Den religiösa erfarenhetens dialog står i centrum. Framställningen är mycket detaljerad, vad gäller dessa aktivitetens historia. Denna faller i två perioder med skilda

organisatoriska benämningar. Den första präglas av *Aide Inter-Monastères* med dess tre viktiga konferenser — Bangkok 1968 (där den store auktoriteten, också förf:s, i fråga om monastisk teologi Jean Leclercq spelade en avgörande roll och trappistmunken Thomas Merton medverkade samt programmets grundlinjer skisserades), Bangalore 1973 (med temat Gudserfarenheten och det sociala ansvarets plats i munkens liv) samt Kandy 1980 (med temat fattigdom). Den andra perioden (tiden efter 1985) organiseras av *Dialogue Interreligieux Monastique*. Därinom faller dialogmöten mellan zenbuddhistiska kloster i Japan och benediktinska kloster i Europa med sammeltiteln *Echanges spirituels est-ouest* organiserade tillsammans med ett institut för zen-studier i Kyoto.

Under perioden faller också ett allmänt hållet *varningsbrev* mot avarter i bruket av orientaliska meditationsformer i Västerlandet, utsänt av Troskongregationen och undertecknat av kardinal Joseph Ratzinger. Brevets allmänna adress till kyrkans biskopar skapade irritation hos dem i Asien, som var engagerade i dialog och kontemplativ meditation. Förf. ger en försiktig karakteristik av brevet och av reaktionerna. Hennes sympatier framgår tydligt. Som forskning är denna huvuddel II ett pionjärarbete.

Dispositionsmässigt motiverad av nyssnämnda japansk-europeiska dialogmöten handlar del III — en omarbetad version av förf:s licentiatavhandling från 1990 — om tre katolska japanska teologer, som praktiserat och reflekterat över meditationsgemenskap med zenbuddhister. Åmell säger, att dessa teologiserar på ett om benediktinerna påminnande sätt. Likväl är ingen benediktin men en karmelit, en jesuit och en dominikan.

Dessutom är de mycket olika sinsemellan. Okumura Ichiro är den som främst utvecklat en religions-teologi med kristologin i centrum. Jesuiten Kadowaki Kakichi har sökt etablera likheten mellan de ignatian-ska exercitierna och zenbuddhistisk *sesshin* och i sin diskussion av Zen och Bibeln bl.a. velat finna likheter mellan gåtfulla skriftord och Zens *koan*.

Oshida Shigeto slutligen har grundat sin egen komunitet i Takamori, där västlig tidegård och japansk *zazen* blandas i ett dagsschema med tillämpning av en förenklad version av Soto-skolans zenritual.

Del IV söker sammanfatta, vad denna typ av erfarenhetsdialog med monastisk bakgrund innebär, och utgör förf:s egentliga teologiska utvärdering. *Dels* skisseras en fenomenologisk bild av det gemensamma, det i egentlig mening dialogiska, i verksamheten. Uppenbart för alla är, att beteckningen dialog rymmer vanskligheter, då erfarenheten till stor del består av ett gemensamt meditativt sittande, som i varje fall på den buddhistiska sidan förblir principiellt overbaliserat. Hur kommunicerar man denna dialogtyps «resultat»?

Dels uppställer förf. två «preliminära» teser, som skall binda samman det kristet och det buddhistiskt monastiska: «Det monastiska livet är universellt» och «Sökandet efter det Absoluta är universellt». Den kontemplativa livsformen utgör en integrerande del i det gemensamt monastiska och dess ändamål är det universella sökandet efter det Absoluta.

På den fenomenologiska sidan talar förf bl.a. om det asketiska elementet, den inre frigörelsen eller tömning, en koncentration på ett centrum, en mental förändring eller omvändelse. Vidare noterar hon, att uppmärksamheten riktas på kroppens funktion, tystnadens roll, «den vertikala mystiken», den apofatiska uppfattningen av det Absoluta, enkelheten i formerna och skönheten i beteendet. Alltsammans ser hon så in i perspektivet av dialogen som en form för *inkulturation*.

Åmells teologiska kläm kommer allra sist, när hon konstaterar, att en välgrundad praxis ej sällan påverkar lärouvecklingen. Andra Vatikankonciliet vittnar om detta. Vad som här skett under benediktinsk ledning på världsplanet under senare tid ser hon som en motsvarighet till de viktiga förarbetena för konciliet. Ett indirekt svar på Ratzingers varningsbrev ?!

Detta på många sätt imponerande arbete för den teologiska diskussionen om det inter-religiösa utbytet ett gott stycke framåt. Anmärkningar bör dock formuleras. Några av dessa vill jag antyda.

Borde inte *undersökningens ram* vara vidare än den romersk-katolska? Officialiteten får en betydelse, som i viss mån strider mot slutsatsen, att kontextuell praxis och erfarenhet faktiskt kan påverka läroinnehållet. Likaså borde *dialogbegreppets* 4-delning, med dess utvidgning helt utanför det verbala rummet, allvarligt diskuterats. Ömsesidig återkoppling, vad gäller dialogens «resultat», bör vidare säkras. Hur verifieras på ett övertygande sätt gudserfarenheten som gemensam erfarenhet?

Vidare är *skarvarna* mellan de fyra delarna alltför tydliga. En sak är de principiella grundproblemen, sådana de avspeglas i avdelning I och IV. En annan hur katolska teologer i Japan tolkar sin erfarenhet av meditationsgemenskap med zenbuddhister. En tredje, hur benediktinordens arbete med den monastiska erfarenhetsdialogen på internationellt plan utvecklats över tid.

Det av förf. favoriserade begreppet *inkulturation* blir vidare problematiskt. Vad skall inkultureras i vad? Om inkulturationen skall vara dialogisk, måste den också vara ömsesidig. Detta tycks vara Okumuras grunduppfattning, och även Åmells egen, men då kommer förmodligen också konflikten med kyrkans ledning som ett brev på posten.

Ytterligare en fråga gäller förf:s två teser om vad som är universellt. Att sökandet efter det Absoluta är det, låter sig sägas utan att kunna verifieras. Att det

monastiska livet är det, är naturligtvis historiskt inkorrekt. Förf. själv talar om historiska uppkomster, och religioner som den antika grekiska, den fornnordiska eller de afrikanska naturfolkens känner inte den monastiska livsformen.

Förf. hänvisar på ett ställe till den spansk-indiske teologen R. Panikkar och dennes distinktion mellan inter-religiös och intra-religiös. För honom är den sistnämnda överordnad, men i så fall bjuder den gemensamma monastiska kontemplationen också på ny erfarenhet, som ligger bortom, eller snarare innanför, det inter-religiösa. Detta problem borde analyserats mer energiskt.

Åmells avhandling är en fyndgruva, samtidigt som den väcker frågor. Värdet av de tre japanska teologerna skulle t.ex. höjts betydligt, om man parallellt fått vittnesbörd om den buddhistiska partens efterreflexion över det gemensamma mediterandet.

Bokens svaghet är, att den speglar en inomkatolsk process men inte själv blir klart dialogisk. Dock stimulerar dess diskussion av hur erfarenheterna kan struktureras fenomenologiskt och värderas i sin egen rätt.

Lars Thunberg

Pamela Sue Anderson: *A Feminist Philosophy of Religion*. 287+xvi sid. Blackwell Publishers, Oxford 1998.

Pamela Sue Andersons bok är det första egentliga försöket till en feministisk religionsfilosofi. Hennes utgångspunkt är den västerländska filosofins förnuftsdefinition, som enligt henne alltsedan 500-talet f.v.t. har varit central för det filosofiska projektet i sin helhet men också avgörande för rättfärdigandet av religiösa trosföreställningar. Enligt Anderson har den etablerade förnuftsdefinitionen grundats i en omedveten förut-sättning, nämligen ett manligt könsbundet och tillika klassprivilegerat perspektiv, som utestängt allt sådant som traditionen definierat som särskilt kvinnliga attribut eller rentav kvinnan själv, som en naturgiven irrationell motsats till förnuftets inkarnation i det manliga subjektet. Att kritisera detta är bokens övergripande mål.

Anderson är därmed också inriktad på hur den västerländska gudskonceptionen styrts av manliga självprojiceringar, exempelvis gudsattributen i den s.k. teologiska mängden (allsmäktighet, allgodhet, allvetande) eller bilden av gud som en fader. Därför har hon också som mål att framställa en strategi för hur mindre fördomsfulla trosföreställningar kan formuleras.

Boken har därmed som jag ser det minst tre sammanhängande syften:

1:a syftet är att fokusera hur den från traditionen sedimenterade förnuftsdefinitionen samt gudsbilden styr den filosofiska diskursen om religiös tro, i synner-

het som den tagit sig uttryck bland nutida teistiska anglo-amerikanska filosofer som Alston, Plantinga och Swinburne.

2:a syftet är att problematisera och destruera denna traditionella konception efter feministfilosofiska strategier, eftersom den enligt Anderson är ett uttryck för en outtalad manlig fördom, vilken i sig innebär en begränsad objektiv giltighet, en «svag objektivitet». Anderson stöder sig därvid på i synnerhet en feministisk s.k. «ståndpunktsepistemologi», för att utforma en «stark objektivitet». Hon vill därvid bibehålla den filosofiska idén om en objektiv kunskap, men utvidga de epistemologiska förutsättningarna för denna kunskap genom att skilda perspektiv inkluderas i den epistemologiska strategin (kön, ras, klass, etnicitet etc.).

3:e syftet är betitlat som «refiguration of belief» och genomförs i del 3. Trots påståendet som Anderson gör på sidan 20, att «specific formulations of doctrinal belief are left to feminist theologians», så anser jag att Anderson utför ett slags teologi som ett led i hennes filosofiska projekt. Hon baserar sig här på Irigarays mimesis-strategi, att utifrån de givna förutsättningarna omformulera det etablerade trossmönstret i nya metaforer. För detta ändamål använder sig Anderson av myter, eftersom hon anser att «... myths can be refigured exactly on points of unconscious reflection, in order to mime the multiple identities of female desire and the nature of the divine». Detta blir därmed det tredje syftet, att omformulera de teologiska förutsättningarna, varvid givetvis det från traditionen mottagna teologiska innehållet till en stor del förkastas.

Andersons huvudargument för sin framställning, som hon repeterar i stort sett hela boken igenom, är att såväl den filosofiska förnuftsdefinitionen som gudskonceptionen formulerad utifrån ett manligt begränsat perspektiv som utestängt i synnerhet kvinnan, men också andra mindre privilegerade människor i samhället. Anderson menar att religionsfilosofin bör inrikta sig på de religiösa trosföreställningarnas rationalitet, men utvidga den epistemologiska strategin och på så sätt också omgestalta själva trosinnehållet, eftersom hon anser att detta är bundet till de manliga subjekt som formulerat det.

Skisserat i några grova punkter ser argumentet ut på följande vis:

1. Den västerländska filosofins förnufts-, rationalitets- och gudsdefinition (FRG-def.) baseras på outtalade «manliga» premisser.

2. Anspråket på objektiv epistemisk giltighet blir därmed förfelat, enär det baseras på ett begränsat perspektiv.

3. FRG-def. behöver därmed omformuleras genom att de utslutna perspektiven tas med. dvs. i synnerhet «the multiple identities of female desire», varvid en «stark objektivitet» erhålles.

De uteslutna perspektiven, i synnerhet de kvinnliga sådana, menar sig Anderson finna i det ifrån rationaliteten utestängda sexuella begäret. Förnuftet har i den västerländska filosofin oftast definierats i opposition mot begäret. Förnuftet är samtidigt enligt doktrinen könlöst och kroppslöst. Men begäret, å sin sida, har ofta ansetts vara särskilt kännetecknande för kvinnan. Indirekt blir därmed mannen bärare av förnuftet.

Den traditionella feministiska kritiken mot denna konception är i huvudsak att den är blind för det faktum att också manligheten är bärare av ett begär och en kropp, varvid hela konceptionen är bestämd av dessa outtalade premisser. Dvs. rationalitetsbegreppet är färgat av de som formulerat det, vilka alltså alltid har varit män.

Anderson vill därför utöka rationalitetens förnufts-begrepp med ett förkroppsligat begär, dvs. det tidigare nämnda «the multiple identities of female desire». Denna ståndpunkt försöker hon artikulera genom en diskussion av poststrukturalistisk feministisk filosofi, representerad av Kristeva och Irigaray. Det handlar alltså ytterst om att ge trosföreställningarnas rationalitet ett utvidgat eller nytt innehåll att som motarbetar patriarkala fördomar i den epistemologiska strategin.

I den tredje och avslutande delen av boken avser Anderson att utföra en omformulering av rationalitetsbegreppet för religiösa trosföreställningar. Hennes strategi är att baka in det förkroppsligade begäret från alla utestängda ståndpunkter in i själva rationalitetsdefinitionen.

Det begrepp hon menar vara ett uttryck för denna utbyggda ståndpunktsrationalitet visavi religiös tro är «längtan» («yearning»). «Längtan», definierat som en «rationell passion», är enligt Anderson ett uttryck för en strävan efter rättvisa förhållanden, dvs. sociala, etniska, sexuella etc.

Jag ska inte närmare gå in på hur detta utförs, eftersom slutresultatet, som jag ser det, i stort sett är en repetition av den strategiska utgångspunkten.

Det finns dock vissa problem med Andersons filosofi, som förtjänar att uppmärksammas. Redan nu kan jag dock säga att bristerna inte helt uppväger bokens filosofiskt-kritiska förtjänster.

1. Andersons utgångspunkt är det specifika kvinnliga begäret. Hon använder sig alltså av de element som traditionellt bortdefinierats av en manlig rationalitet, dvs. just det kvinnliga begär som satts som en antites till det manliga rationella förnuftet i den traditionella metaforiken.

Problemet är här, som jag ser det, att Andersons utbyggda rationalitet vilar på de traditionella dikotomierna, dvs. en föregivet könlös rationalitet med begäret bortdefinierat. Begreppet «längtan» eller tesen att man ska baka in «the multiple identities of female desire» i rationalitetsdefinitionen är därmed färgat av

samma diskurs som den försöker bekämpa. Att inte uppmärksamma detta komplicerade förhållande gör att strategin istället för att lösgöra sig från den givna symbolförgiftade diskursen återfaller på den. En annan, mer radikal feministisk angreppsvinkel som metod istället för den ståndpunktsfeminism som Anderson står för hade undkommit detta problem.

2. Anderson hänvisar till ett specifikt kvinnligt begär som ska komplettera den svaga objektiviteten eller göra den till en stark objektivitet. Begreppet «längtan» är här tänkt att vara reellt semantiskt knutet till verkliga förhållanden. Innebär detta att något nytt tillförs rationaliteten som sådan, eller endast att man sätter en ny metafor på en given företeelse? Ett meta-problem är här om Andersons bok i sig är baserad på den kritiserade rationaliteten eller på den nya rationalitet hon förfäktar i sin diskussion. Detta förblir en gåta boken igenom som fördunklar framställningen.

Jag ska avslutningsvis säga något om vad jag finner vara bokens främsta värde samt dess största brist. Anderson är, som jag ser, avsevärt mer lyckosam i att fästa uppmärksamheten på oproblematiserade patriarkala förutsättningar i den moderna religionsfilosofiska debatten än att komma med några väsentliga lösningsförslag. Den stora defekten med boken är dock att den själv, i sin konstruktiva ansats, tycks göra bruk av liknande oproblematiserade förutsättningar som de patriarkala strukturer som kritiseras.

Johan Modée

Resuméer av doktorsavhandlingar

Christina Runquist: *Dynamisk dialog: En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. 288 sid. Norma Bokförlag. Skellefteå 1998.

I ovanstående avhandling studerar förf. olika aspekter av Martin Bubers modell för hur en människa meningsfullt kan kommunicera sin religiösa upplevelse till och med en annan människa. Runquists metod har både en begreppsanalytisk och fenomenologisk sida. Fokus sker på de *enskilda parterna, deras relationer inbördes och det religiösa budskapet*.

Bubers modell struktureras utifrån en begreppslig kontrast mellan ett Jag–Du- och ett Jag–Det-förhållningssätt. Jag–Du karaktäriseras som en omedelbar bejakelse, som engagerar hela människan och är inriktad på helhet. Jag–Det karaktäriseras av ett förmedlat och delinriktat användande som aldrig kan engagera hela människan. Runquist framhåller att enligt Buber blir individen ett verkligt Jag, en person, först i dialogförhållandet. Hon visar på hans beskrivning av det fe-

nomen som hon själv kallar «dynamisk dialog» och som hon analyserar utifrån begreppen «äkt», «kraftfull», «känslomässig», «intellektuell» och «handlingsinriktad».

När det gäller frågan om att uppnå ömsesidig intellektuell förståelse på både ett intuitivt och ett diskursivt plan, urskiljer Runquist hos Buber tre olika samverkande «metoder»: 1. Att leva sig in i och omfatta; 2. Att låta den andre inte bara vara objekt utan även subjekt och 3. Att i pendlandet mellan *Jag-Du* och *Jag-Det* låta ens egen horisont utmanas av den andres horisont till en horisontsammansmältning, vilket innebär att en utveckling sker till en förnyad förståelse av den andre och det som förmedlas.

Runquist menar att Bubers utsagor är grundade i *vardagsspråket*. Hon framställer detta så att den i förhållande till denna vardagliga referensram «gränsöverskridande» dimensionen i det religiösa språket förstås utifrån mänskligt sätt att leva och utifrån mänskliga tankar och känslor. Bubers verbala budskap om Gud sammanfattas till att Gud verkligen är där som vårt eviga *Du*. Religiös förståelse är enligt Runquist här mellan-mänsklig och gestaltas verbalt och handlingsmässigt i mellan-mänskliga kategorier. Hon menar, att detta innebär ett sätt att tala meningsfullt om Gud, oavsett om Gud existerar eller verkligen besitter de tillskrivna egenskapen.

Runquist framhåller att Bubers syn erbjuder en gemensam plattform för både gudstro och ateism och pekar på att denna ståndpunkt förutsätter en teori om *religiös pluralism*. Huvudpunkten i hennes teori, som baseras på en bubersk grundsyn, är att alla personliga gudsförhållanden har den essentiella «kärnan» gemensam, när konfessionella tolkningar är «satta inom parentes». Runquist menar här att Buber framställer religiöst liv som grundläggande konstituerat utifrån *kärleksattityden*. Hon framhåller att teorin är ett sätt att förstå fenomenet att människor i olika kulturer är anhängare av olika religioner. Den innebär samtidigt en kritik av olika religioners *exklusiva* anspråk och en förståelse utifrån gemensamma anknytningspunkter. Den innebär också en kritik av vad man kunde kalla *inklusive* anspråk att olika religioner skulle vara reflektioner av en viss främsta religion. Runquist beskriver teorins struktur som *antropocentrisk* (tar sin utgångspunkt i människans upplevelser, behov och beteenden), *egalitistisk* (betraktar alla religioner som likvärdiga) och *essentiell* (antar en fenomenologiskt sett gemensam kärna i religiösa upplevelser och beteenden).

Anni Maria Laato: *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion. An Approach to Early Latin Adversus Iudaeos literature*. 232 sid. Åbo Akademis förlag, Åbo 1998.

Den pseudo-cyprianska traktaten *De duobus montibus Sina et Sion* representerar den folkliga kristendomen i Nordafrika under det tredje århundradet. Den behandlar förhållandet mellan judar och kristna i de heliga skrifterna; författarens egen tid berörs inte direkt. Texten innehåller exeges av Gamla testamentet med hjälp av typologiska och allegoriska tolkningsmetoder, presenterad på ett livfullt och vackert sätt. På grund av det enkla och ofta felaktiga latinet, en till synes ologisk argumentation och märkliga traditioner och misstag (t.ex. uppfattningen att berget Sinai ligger i Palestina) har författaren karakteriserats som naiv, osjälvständig och som en som kommer från de lägsta samhällsklasserna.

Syftet med avhandlingen är att klargöra och analysera textens teologiska innehåll. Som utgångspunkt tas textens karaktär av en *Adversus Iudaeos*-text; referensmaterial söks främst i andra texter av denna litteraturgattung. Det framhävs i avhandlingen, att mycket av traktatens märkligheter kan få en förklaring utifrån det valda perspektivet, t.ex. den inre logiken i texten, valet av argument samt en del bilder och bibeltolkingar. Till texten ställs två slags frågor: 1. Vad säger författaren egentligen? Varifrån kommer hans idéer? För att nå en så korrekt historisk förståelse av texten som möjligt, måste man klargöra dess struktur och innehåll samt analysera de begrepp och idéer författaren har genom att jämföra dem med andra ungefärligen samtida texter. 2. Varför säger författaren dessa saker? Vad vill han uppnå? Varje text har uppkommit i en viss omgivning, författaren har velat säga någonting åt vissa människor i en viss situation. Författarens uttrycks sätt präglas av den litteraturgattung han ansluter sig till, hans bibelsyn och bibeltolkningsmetoder, den bild han har av sina läsare och de syften han har med sitt verk.

Pseudo-Cyprianus' bibel är i praktiken Gamla testamentet (LXX och dess latinska översättningar). Detta citeras ofta och citaten utrustas med citationsformler. En del av citaten härstammar från antijudiska *testimonia*-samlingar. Innehållet i NT återges oftast fritt. Att judar och kristna hade samma heliga skrifter utgjorde ett problem för den tidiga kyrkan. Pseudo-Cyprianus' lösning var att GT måste tolkas kristologiskt; Kristus själv har gett de kristna gåvan att förstå bibeln «andligt». Den andliga tolkningen betyder i praktiken typologi och allegori. Inom ramen för den allegoriska tolkningen gör författaren speciellt bruk av namntolkningar — en metod som kom från judendomen, men även användes av de kristna. Så får t.ex. namnen Sion, Sinai och Adam intressanta tolkningar.

Författaren representerar en arkaisk andekristologi: anden heter Kristus, köttet Jesus; *spiritus carnis mixtus Iesus Christus*. De närmaste parallellerna hit

tas hos Hermas, Theodosius av Bysans och judekristendomen (ebioniterna). Som naturligt i en *Adversus Iudaeos*-text, presenterar författaren Jesus som Messias. Jesus uppfyller messianska profetior när han på korset blir kung (Ps. 2; Ps. 24). När Kristus dör på korset, kommer den nya lagen ur hans sida tillsammans med vatten och blod. Denna nya lag, *lex christianorum*, är delaktighet i Kristi lidande. Den jämförs med Mose lag, som var given åt judarna för att testa dem och som visade deras hat. Lagförmedlarna jämförs också: Kristus var oskyldig och ren, medan Mose inte var det eftersom han hade dödat en egyptier.

Sinai och Sion symboliserar för författaren två folk, judar och kristna. Det förre karakteriseras som jordiskt, köttsligt och otroende, det senare som himmelskt, andligt och troende. Judarna har redan fått sin lön, de kristna skall få sin i den kommande världen. Bilderna på de två folken är inte avsedda att vara realistiska, utan de syftar till teologisk undervisning: förstärkning av den egna kristna identiteten och varning för omvändelse till judendomen eller upptagandet av judiska seder och bruk. I Pseudo-Cyprianus' tänkande är det Kristus som är den viktigaste skillnaden mellan

judar och kristna: han ger den rätta tolkningen av bibeln, han ger den nya lagen, han grundar kyrkan, tron på honom delar människor i dem som blir räddade och dem som går förlorade. I den tidigkristna litteraturen finns det inte många texter som är så kristocentriska som denna.

De duobus montibus vittnar om en tidig fas i *Adversus Iudaeos*-litteraturen. Analysen av texten visar, att författaren tar upp precis de teman, som är de mest centrala och också de vanligaste i den tidiga *Adversus Iudaeos*-litteraturen. Han undervisar sina läsare om den kristna bibelsynen och bibelbruket, om kristologin och messianismen, om Mose och Kristi lag och om de två folkens ställning i frälsningshistorien. Även om han gör bruk av äldre traditioner, kopierar han inte dessa, utan använder dem på sitt eget självständiga sätt. Traktaten är skriven i förkonstantinsk tid, då kristendomen ännu var en minoritetsreligion som måste försvara sin existens mot den äldre, större och mera etablerade judendomen. De negativa uttrycken om judarna kan anses som ett medel att distansera församlingsmedlemmar från judendomen och förklara vad den kristna kyrkan är.

IN MEMORIAM

Benkt-Erik Benktson in memoriam

Benkt-Erik Benktson, född 1918, blev teol. kand. 1940 och tjänstgjorde som präst i Strängnäs stift fram till 1956, då han först blev lektor i kristendoms-kunskap och filosofi vid högre allmänna läroverket i Eskilstuna och därefter lektor i samma ämnen vid Lärarhögskolans övningskola i Malmö 1962. 1965 blev han metodiklektor i ämnesteorin och ämnesmetodik vid Lärarhögskolan i Malmö och docent i Lund i dogmatik med symbolik 1963; docentbefattning vid Lunds universitet i samma ämnen fick han 1969. Han verkade som universitetslektor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Göteborgs universitet från 1976.

Denna långa period av tjänster på olika områden kombinerade han med ett omfattande och kontinuerligt teologiskt och idéhistoriskt forskningsarbete, som ledde fram till att han tilldelades professors namn 1991. Hans forskningsinsatser visar stor bredd och efterhand en för svensk teologisk forskning ovanligt personlig och fördjupad orientering i nya teologiska och idéhistoriska strömningar.

Benktsons doktorsavhandling från 1948 behandlar *Den naturliga teologins problem hos Karl Barth*. Genom valet av «den naturliga teologin» har författaren funnit ett nyckelbegrepp, som kan fungera som teologisk katalysator och utifrån vilket man enligt författaren kan bestämma Barths teologiska produktion. Ansatspunkten leder fram till den viktiga frågeställningen om hur kunskap om Gud blir möjlig och vilket i så fall förhållandet blir mellan Gud och människa. Benktson utgår från en tes hämtad från Gustaf Wingren att utgångspunkten i den naturliga teologin leder till en kontraposition mellan Gud och människa. Författaren granskar denna tes kritiskt och självständigt och sätter in sina resonemang i en bred inläsning av Barths produktion och därtill anknuten samtida tysk teologi.

Barth blir det första viktiga namnet i Benktsons teologiska värld. Det andra blir Bonhoeffer. I boken *Christus und die Religion* granskar författaren en teologisk tänkare som tillfört teologin många nya och utmanande infallsvinklar. Benktson visar att det finns en enhet i Bonhoeffers teologiska utveckling, vilket samtida forskning då inte uppmärksammat. Särskilt de

gammatestamentliga psaltarpsalmerna visar sig utgöra en god infallsvinkel för att beskriva Bonhoeffers kristendomstolkning. Benktson visar också på ett lutherskt inslag i Bonhoeffers teologi, som bl.a. kan förklara skillnader i teologiskt tänkande mellan Bonhoeffer och Barth. Problematiken kring «det naturliga» visar sig på ett fruktbart sätt kunna belysa skillnaderna mellan Barth och Bonhoeffer samtidigt som det hjälper till en mycket fruktbar tolkning av fångelsebrevens kända och gåtfulla tal om en «religionslös» kristendom.

I boken *Christus und die Religion* introduceras ett ytterligare namn som senare skulle präglade Benktsons föreställningsvärld, val av forskningsmotiv och forskningsmetod, nämligen Paul Tillich.

Analyserna av Barth, Bonhoeffer och Tillich och dessa teologers tänkande i förhållande till varandra visar Benktsons intresse för att finna nya utgångspunkter för teologisk forskning genom att skapa nya kombinationer. En ytterligare sådan nyansats introducerar Benktson i boken «*Du Herrens tjänare*». *En analys av Abraham Petterssons teologiska typ* 1968. Författaren utgår i analysen av prästen Abraham Pettersson från en i psykologin grundad teori om hur typbegreppet kan bidra till en bestämning av människor. Principerna om typbestämning tillämpar Benktson nu som den förste på ett teologiskt material: var Abraham Pettersson ortodox, pietist eller upplysningsteolog? I boken argumenterar författaren grundligt och övertygande för att Abraham Pettersson tillhör «ortodoxins typ».

Boken om Abraham Pettersson är ett viktigt steg i Benktsons teologiska utveckling, liksom den utgör ett väsentligt led i debatten om teologins teori och metod. Typologiansatsen byggs senare ut i boken *Adam — vem är du?: typologi och teologi — en probleminventering* från 1976.

Rubriken på den boken anger en viktig förskjutning i Benktsons teologiska intresse. Boken heter inte «Adam — vad är du?» utan «Adam — vem är du?». Författaren vill med detta antyda att frågan om människan inte handlar så mycket om hur människan skall beskrivas i objektiva termer utan mera är en fråga om vad det är att vara människa. En viktig inspirationskälla för att gå från vad till vem, från beskrivandet till analys av varandets, existensens, möjligheter och begränsningar, var Benktsons studier av Martin Heidegger. Dessa startade redan i början av 1960-talet, vilket innebär att Benktson var en av introduktörerna till debatten om förhållandet mellan Heidegger och teologin i Sverige och en tidig försvarare mot hans vedersakare. Benktson hade en förmåga att se vad många andra inte kunde se, att i Heideggers analyser låg en existentiell filosofisk ansats som kunde få både teologiska, idéhistoriska och religionspedagogiska konse-

kvenser. Intresset för Heidegger avsatte sig bl.a. i en översättning av Heideggers *Sein und Zeit, Varat och tiden*, ett häfte som utkommit i flera upplagor.

Särskilt tre existentiellfilosofiskt intressanta begrepp kan härledas från intresset för Heidegger och andra existentiellfilosofiskt inriktade tänkare i Benktsons teologiska författarskap, nämligen *vägen, tiden och rummet*. Metaforen väg aktualiseras bl.a. i den holländska katekesen, som Benktson skrev om i boken «*Drama als Dogma: Der holländische Katechismus von einem schwedischen Theologen gelesen*». Här visar sig också inflytandet från Paul Tillich i den religionspedagogiska ansatsen: människans situation och reflektioner över vem man är, var man är och hur länge man är till som människa, måste utgöra utgångspunkt för den kateketiska ansatsen: kristendomen skall ge svar, som också sker i den holländska katekesen, men svaren skall vara formulerade på ett sätt som moderna människor kan ta till sig och få hjälp av för att fördjupa frågorna om vem, när och var?

Utifrån dessa utgångspunkter leds Benktson i sitt senare författarskap till analyser av konst och skönlitteratur i ett existentiellfilosofiskt, idéhistoriskt och teologiskt perspektiv. Frågan om vem människan är besvaras ofta utifrån den situation i vilken man är i tid och rum. Det blir därför viktigt att undersöka hur tänkare i olika tider formulerat sig om vem människan är utifrån hennes situation. Så sker i boken *Existens och tro. Från Sokrates till Simone de Beauvoir* från 1977. Frågan om tiden som utgångspunkt för teologisk och idéhistorisk reflektion över människans vem och vara analyserar Benktson i boken om *Samtidighetens mirakel. Kring tidsproblematiken i Lars Gyllenstens romaner* från 1989.

Frågorna om människans vem, var och när präglar inte bara Benktsons större böcker utan också och i hög grad hans omfattande insatser med artiklar i olika kulturtidskrifter, hans bidrag till den religionspedagogiska debatten och inte minst hans föreläsningar i många och för teologer inte sällan oväntade sammanhang. Benkt-Erik Benktson hade en ovanlig förmåga att komma i kontakt med och kommunicera med människor av många olika slag. Av sina lärofäder hade han lärt att människors livsfrågor alltid kunde bilda utgångspunkt för dialog. I en äkta dialog samtalar man; man söker sig fram till en tolkning och dikterar inte eller pläderar för en viss bestämd uppfattning. Sådant kan man göra teologi av och sådant kan man använda för att kommunicera med människor. Benkt-Erik Benktson hade förmåga till bådadera. Han lämnar därför ett stort tomrum efter sig både i teologin och i dialogen kring livsfrågorna.

AKADEMI FÖR KYRKA OCH KULTUR I
LINKÖPINGS STIFT, LINKÖPING

Bibeln. Föredrag av Jan Bergman, Eva Strömberg Krantz,
Cristina Grenholm, Per Olof Nisser. 94 sid. 1999.

ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL,
STOCKHOLM

Axskjöld, Carl-Johan: *Aram as the Enemy Friend. The Ideological Role of Aram in the Composition of Genesis–2 Kings* (CONIECTANEA BIBLICA, OLD TESTAMENT SERIES 45). 183 sid. 1998.

Franck, Olof: *Tro och transcendens i Ulf Ekman och Kristina Wennergrens författarskap. Om teologisk realism och referentiell identifikationsteori i två samtida trosuppfattningar*. 112 sid. 1998.

ARTOS BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Beskow, Per (red.): *Gudstjänst och kyrkoliv* (Svenskt patriotiskt bibliotek BAND 1), 226 sid. 1998.

BOKFÖRLAGET NYA DOXA AB, NORA

Eriksson, Stefan: *Ett mönster i livets väv. Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. 332 sid. 1998. (Diss. Uppsala).

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,
CAMBRIDGE

Ford, David F.: *Self and Salvation. Being Transformed* (CAMBRIDGE STUDIES IN CHRISTIAN DOCTRINE). 198 sid. 1999.

FAKULTÄT DER LUTH. THEOL. HOCHSCHULE,
OBERURSEL

Lutherische Theologische Hochschule Oberursel 1948–1998. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum. 213 sid. 1998.

GADS FORLAG, KÖPENHAMN

Grane, Leif: *Kirken i den europæiske middelalder*. 267 sid. 1999.

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS/ CHR. KAISER/
KIEFEL, GÜTERSLOH

Busch, Eberhard: *Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*. 323 sid. 1998.

Hofmann, Frank: *Albrecht Ritschls Lutherrezeption* (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. Band 19). 292 sid. 1998.

GYLDENDAL, KÖPENHAMN

Aristoteles' Forelæsning över Fysik I–IV. Om det Værende, Stof og Form, Aarsag og Virkning, Rum og Tid. Oversat med Indledning og Noter af Poul Helms. (KLASSISKE TÆNKERE). 212 sid. 1999

HØYSKOLEFORLAGET AS, KRISTIANSAND

Kvanvig, Helge S.: *Historisk Bibel och bibelsk historie. Det gamle testamentes teologi som historie og fortelling*. 352 sid. 1998.

INSTITUT NORDOSTDEUTSCHES
KULTURWERK, LÜNEBURG & MARTIN-
LUTHER-VERLAG, ERLANGEN

Amburger, Erik: *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937*. Ein biographisches Lexikon. 557 sid. 1998.

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK), TÜBINGEN

Eberhard Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. 244 sid. 1998.

KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH
ANTIKVITETS AKADEMIEN, STOCKHOLM

Jönsson, Ann-Mari (red.): *Sancta Birgitta. Revelaciones Book III*. 251 sid. 1998.

Stolt, Birgit (utg.): *Philipp Melancthon und seine Reception in Skandinavien* (KONFERENSER 43). 162 sid. 1998.

NOVAPRESS, LUND

Gerhardsson, Birger: *Jesu liknelser*. 156 sid. 1999.

SCM-CANTERBURY PRESS LTD., LONDON

Cupitt, Don: *The Revelation of Being*. 116 sid. 1998.

TAPIR FORLAG, TRONDHEIM

Haanes, Vidar L.: «*Hvad skal da dette blive for prester?*» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge* (KIFO Perspektiv nr. 5). 594 sid. 1998.

THE RESEARCH INSTITUTE OF THE
EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF
FINLAND, TAMPERE

Räsänen, Johanna: *Worship Reform* (PUBLICATION NO. 49). 65 sid. 1999.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS,
CHICAGO

Taylor, Mark C.: *Critical Terms for Religious Studies*. 423 sid. 1998.

UPPSALA EXEGETISKA SÄLLSKAP, UPPSALA

Svensk Exegetisk Årsbok 61/1996, 62/1997, 63/1998 & Register 1-60 (1936–1995).

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Jackson, Peter: *The Extended Voice. Instances of Myth in the Indo-European Corpus*. 186 sid. 1999.

Kvassmann, Staffan: *Samtal med den värdefulla naturen. Ett studium av miljöetiken hos Knud Løgstrup, Holmes Rolston III och Hans Jonas* (Acta Universitatis Upsaliensis *Uppsala Studies in Social Ethics* 22). 260 sid. 1999.

Stenström, Hanna: *The Book of Revelation: A Vision of the Ultimate Liberation or the Ultimate Backlash? A study in 20th Century interpretations of Rev 14: 1–5, with special emphasis on feminist exegesis*. 355 sid. 1999. (Diss. Uppsala)