

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Studies in Religion & Society

23



Liv, tro och tolkning

En festskrift till Cristina Grenholm

Redaktörer:

Cecilia Nahnfeldt

Maria Södling

Johanna Gustafsson Lundberg



UPPSALA
UNIVERSITET

2024

Tryckt med ekonomiskt stöd från
Redaktionskommittén för Acta Universitatis Upsaliensis

© AUU och författarna 2024

Omslagsbild: © Magnus Aronson

Porträttfoto: © Siri Strand

Produktion: Martin Högvall, UUB

Distribution:

Uppsala universitetsbibliotek

Box 510, 751 20 Uppsala

www.uu.se/bibliotek, acta@ub.uu.se

ISSN 1654-630X

ISBN 978-91-513-2015-1

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-521094>

Tryckt i Sverige av KPH Print AB, Uppsala 2024

Innehåll

Inledning	7
Författare	11

Tolkning av människors liv

Love your neighbor	15
<i>Paul Leer-Salvesen</i>	
Allt mellan himmel och jord	23
<i>Gunnel Forsberg</i>	
Schleiermachers stemme for likestilling	30
<i>Kjetil Hafstad</i>	
Det broderade mönstret på stolarna	41
<i>Anna Cöster</i>	
Att leva med det okontrollerbara	52
<i>Lovisa Nyman</i>	
Tro, makt och sårbarhet	63
<i>Werner G. Jeanrond</i>	
Mellanrummets sorg	71
<i>Sofia Morberg Jämterud</i>	
Pacifism och fredsengagemang	79
<i>Micael Grenholm</i>	
Teologi som svarar sant på livet	89
<i>Sofia Camnerin</i>	
”Var inte rädd”. Om heliga texter och poesins demokratiska kraft	96
<i>Maria Essunger</i>	

Text, tradition och tolkning

Den goda viljans människor	107
<i>Anders Jeffner</i>	
En människa med rättigheter	112
<i>Elisabeth Gerle</i>	
Kritisk-konstruktiv tolkning av islams urkunder	121
<i>Mohammad Fazlhashemi</i>	
Det breda och fula diket	130
<i>Thomas Ekstrand</i>	
Erfarenhet och teologi. Om identitetspolitik, revolutionärt tänkande och kristen teologi	139
<i>Mattias Martinson</i>	
Missionsteologi om judendom i nazismens skugga	148
<i>Håkan Bengtsson</i>	
”Det man inte kan tala om...”	158
<i>Tage Kurtén</i>	
Några teologiska reflektioner över en historisk hypotes om Jesu tillkomst ...	166
<i>Hanna Stenström</i>	
Upprepa och överraska. Cristina Grenholms teologiska hermeneutik	174
<i>Björn Vikström</i>	

Kyrkan som tolkande gemenskap

Är det något som hindrar att jag blir döpt?	185
<i>Boel Hössjer Sundman</i>	
Teologiskt underskott	193
<i>Anders Wejryd</i>	
En gemenskap som passar kvinnor	201
<i>Maria Södling</i>	
Barn och gudstjänst utifrån en förändrad syn på barn	214
<i>Ingegerd Sjölin</i>	
Tio tankar kring att göra en barnbibel	222
<i>Sören Dalevi</i>	
Om feminism och kallelse i två riken	227
<i>Tuulikki Koivunen Bylund</i>	
I det allmännas tjänst – uppdrag och värdegrund	236
<i>Anna-Sara Lind</i>	
Existentiella allmänningar. Platser för samtal om tro, teologi och liv	243
<i>Cecilia Nahnfeldt</i>	

Inledning

Detta är en bok om liv, tro och tolkning – och en bok om Cristina Grenholm. Vi som medverkar har över tid och på olika sätt följt Cristinas gärning i akademi och kyrka. Vi har arbetat med, inspirerats av och umgåtts med Cristina i våra privata och professionella liv. Vi är vänner, före detta doktorander och kollegor. Med denna festskrift vill vi fånga vad Cristina har betytt för oss personligen, för akademien och för de kristna och kulturella sammanhangen i Sverige och i Norden. I bokens artiklar framträder bilden av en kreativ teolog som har haft vital betydelse för reflektionen och kommunikationen av kristen tro under snart fyra decennier.

Cristina disputerade i Uppsala 1990 i ämnet tros- och livsåskådningsvetenskap. I avhandlingen *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans* diskuterar hon tolkningar av Paulus brev till romarna utifrån teologerna Barth, Nygren, Cranfield och Wickens. Genom att analysera deras skilda synsätt på den kristna trons innehåll, uppenbarelse och Bibeln som helig text betonar Cristina det komplexa i att tolka och umgås med bibliska texter. Det intresse för tolkning som kom till uttryck i avhandlingen är ett tema som därefter varit genomgående i Cristinas arbete och författarskap.

Samma år som hon disputerade blev hon universitetslektor vid Teologiska institutionen i Uppsala. Fem år tidigare hade hon prästvigts för Stockholm stift. 2003 tillträdde hon en forskartjänst, senare professor, i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Karlstad universitet, där hon under sex år utvecklade den religionsvetenskapliga, teologiska och inte minst den genusvetenskapliga miljön. Som professor har hon handlett doktorander till disputation. Som forskare har hon varit verksam bland annat inom *American Academy of Religion* och Nordiska nätverket för kontextuell teologi.

I sina roller som forskare, lärare, handledare och präst har Cristina som få andra förmått att länka akademisk teologisk analys till en pastoral och didaktisk reflektion. Hennes tilltal och profil är på det viset unik. Som titlarna på flera av hennes böcker antyder står teologin alltid i relation till levtt liv. Cristina skriver levande teologi; ett begrepp som återkommer i *Levande teologi* (2010). Där bearbetas de grundläggande frågorna om vad det är att vara människa med förmågan att göra både gott och ont, vad det kan innebära att stå i en gudsrelation, betydelsen av att vi talar om Gud och om vad tron betyder i våra egna liv. En levande teologi är förankrad i traditionen och kan

samtidigt öppna sig och förändras över tid. Svenska kyrkans reflektion över att öppna äktenskapet för samkönade relationer (2010) är ett exempel på teologi som lever och som rör livet.

Att vara människa innebär att leva med sårbarhet och otillräcklighet. Om detta skriver Cristina i böckerna *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus* (1999/2004) och *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion* (2005). Vilka teologiska implikationer får det när vi betona det sårbara i Jesu liv och person? Och hur kan våra personliga erfarenheter av sårbarhet förstås i ljuset av bibelns texter om Jesu liv och verk? Det är några av de bärande frågorna i *Barmhärtig och sårbar* vars centrum kretsar kring betydelsen av Jesu uppståndelse. I texter och samtal har Cristina betonat att poängen med undret är att vi inte kan förstå det. Uppståndelsen har likheter med kärleken. Vi känner igen den när vi ser den, men den kan inte bevisas.

I *Moderskap och kärlek* närmar sig Cristina det teologiska temat kärlek utifrån erfarenheter av moderskap:

Av alla dess former har moderskärleken setts som en av de mer slitstarka. Moderskärleken är något att lita på. Det är något skrämmande med den kritik som har riktats mot den. Men kan vi försvara att det är just mödrarna är som ska garantera oss kärlek? (Grenholm 2005:12)

För Cristina hör kärlek och sårbarhet djupt samman. Det synliggörs på ett specifikt och samtidigt universellt sätt i moderskärleken. Genom den kvinnliga erfarenheten ges en tydning av de allmänna livsvillkoren. Den sårbarhet och de ideal som är knutna till moderskapet behöver både kritiseras och på nytt teologiseras, menar Cristina.

Också i berättelsen om bebådelsen kastas vi in i frågor om väntan, förundran, oro, icke-vetande och glädje som på en och samma gång är kopplade till det specifika i moderskapet och till de allmänmänskliga existentiella aspekterna av våra liv. Berättelsen pekar på det okontrollerbara, det vi inte förfogar över för att parafasera den samtida sociologen Hartmut Rosa. Ytterligare ett tema i *Moderskap och kärlek* handlar om skapelseprocessen som enligt Cristina förenar det aktiva och det passiva. Det som idag ibland kallas förlossningsteologi bearbetar just denna relation mellan aktivt och passivt ur förlossningens konkreta perspektiv. I dialog med feministteologer som Rita Nakashima Brock, Carter Heyward, Grace Jantzen, Sarah Coakley och andra betonade Cristina i svensk kontext tidigt betydelsen av moderskap, sårbarhet och kärlek och gav detta teologisk signifikans.

När böckerna *Barmhärtig och sårbar* respektive *Moderskap och kärlek* gavs ut präglades teologi och humaniora av en genusdiskussion som hade dekonstruerat det biologiska könet. Det kunde vara svårt att kommunicera analyser som kunde uppfattas som särartstänkande eller som uttryck för en essentiell könsförståelse. Under det senaste decenniet har denna tudelning

mellan sär- och smartstänkande nyanserats och diskussionen har utvecklats bland annat genom den så kallade *new materialism*. Kropp och materialitet röner återigen intresse, men med beaktande av den postmoderna kritiken. Det innebär att sådana analyser som aldrig syftade till att bekräfta ett hierarkiskt särartstänkande, utan snarast ville stärka mångfalden av möjligheter att tolka våra liv, nu får upprättelse. Cristinas framsynta resonemang hör hemma i dessa nya sammanhang.

År 2015 publicerades *Vår tro som min. Levande trosbekännelse*, där Cristina ger sig i kast med att lägga ut trosbekännelsen. ”Min tro vilar inte på trosbekännelsen, den vilar i att jag känner igen det bekännelsen pekar på” står det på bokens första sida. När vi som kristna får frågor om vår tro läser vi sällan upp trosbekännelsen som svar; vi delar i stället erfarenheter, behov och insikter. Om vi däremot ombeds att ingående och strukturerat formulera vår tro blir trosbekännelsen avgörande. I *Vår tro som min* betonar Cristina återigen betydelsen av att vända och vrida på skrivningarna, alltså att tolka på ett sätt som är både kritiskt och konstruktivt. Och återigen skriver hon om uppståndelsen: ”Kopplingen mellan Jesus uppståndelse och vår uppståndelse är statistisk dårskap, men bara en dåre ägnar sig åt statistik över verkligt viktiga saker.” Det är en typisk formulering för Cristina och den utmanar oss att reflektera över uppståndelsen på ett existentiellt och teologiskt sätt.

I tider när man efterlyser tydlighet och enkla svar har Cristinas författarskap en viktig plats och ett särskilt ärende. Hon har förmågan att vässa den teologi som värnar komplexiteten, tvivlet och osäkerheten på ett teologiskt kvalificerat vis. Vi lever i en tid som behöver rustas för ansvarfull tolkning och här är Cristinas texter ett ambitiöst stöd. Det är också en uppgift som hon själv alltid har tagit på allvar. Folkbildning, samverkan och debatt varit ett viktigt spår under hela hennes yrkesliv. 1994 gav Utbildningsradion ut ett gediget studiematerial med titeln *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro* med Cristina som huvudförfattare. Under några viktiga år på 1990-talet var Cristina försteredaktör för *Svensk kyrkotidning*. I alla år har hon undervisat, föreläst och samtalat om teologi och tolkning.

Sedan 2009 är Cristina verksam som kyrkosekreterare vid kyrkokansliet i Uppsala. I denna roll har hon centrala, ansvarsfulla och komplexa uppgifter. Hon är sekreterare i Svenska kyrkans läronämnd (tidigare också ledamot) och bidrar till arbetet i Svenska kyrkans teologiska kommitté. I uppdraget att samordna kansliets teologiska arbete ingår kontakter med biskopsmötet och ärkebiskopen. Cristina är ledamot i styrelsen för Sveriges kristna råd och i Svenska Bibelsällskapets styrelse. Det ekumeniska arbetet inbegriper också internationella uppdrag, till exempel inom Lutherska världsförbundet. Cristina är också ledamot i regeringens råd för kontakt med trossamfundet och ordförande i Migrationsverkets etiska råd.

Cristina har under stora delar av sitt professionella liv verkat i manligt dominerade miljöer. Det har haft betydelse för vilka frågor hon arbetat med och vilka strider hon har tagit. Cristina har på många sätt fungerat som en

brygga mellan generationer av kvinnor i Svenska kyrkan och i akademien. Det är ett viktigt, men inte alltid tacksamt uppdrag. Ofta är det först i efterhand som dessa konstruktiva länkar får uppskattning och erkännande. Under åren har Cristina stått mitt i stormen på ett sätt som vi i generationen efter gynnas av. Det är vi tacksamma för!

I en värld som är mer komplicerad och dessutom farligare än någonsin är också Cristinas arbete viktigare än någonsin. I krigens och de globala spänningarnas tid behöver vi bearbeta de eviga frågorna om gott och ont, mening, ansvar och framtid. Vi behöver resonera om religion, traditionsbruk och tolkning. Här bidrar Cristinas författarskap och gärning med väsentliga – ja, oundgängliga – perspektiv.

Festskriften *Liv, tro och tolkning* består av tre delar med teman som formulerats utifrån Cristinas forskning, samarbeten och uppdrag: ”Tolkning av människors liv”, ”Text, tradition och tolkning” och ”Kyrkan som tolkande gemenskap”. Bokens teman går förstås in i varandra och flera artiklar hade kunnat placeras under olika rubriker.

Vi tre som har haft förmånen att läsa och sätta ihop de texter som nu följer kan lova att dessa bidrar till fortsatt diskussion och till att skapa ny energi i reflektionen kring tro, liv och tolkning. Vi riktar ett varmt tack till skribenterna och önskar god läsning!

With love!

Cecilia Nahnfeldt, Maria Södling och Johanna Gustafsson Lundberg

Referenser

- Grenholm, Cristina (1994), *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*, Stockholm: Utbildningsradion i samarbete med Verbum.
- Grenholm, Cristina (1999/2004), *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Stockholm: Nya Doxa.
- Grenholm, Cristina (2010), *Levande teologi*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2015), *Vår tro som min. Levande trosbekännelse*, Stockholm: Verbum.

Författare

Håkan Bengtsson, TD, universitetslektor i yrkesrelaterad religionsvetenskap, Uppsala universitet.

Tuulikki Koivunen Bylund, TD, biskop emerita Härnösands stift.

Sofia Camnerin, TD, pastor i Equmeniakyrkan, generalsekreterare i Sveriges kristna råd.

Anna Cöster, TM, präst, teologisk sekreterare i biskopsmötet.

Sören Dalevi, FD, biskop i Karlstads stift.

Thomas Ekstrand, TD, docent, universitetslektor i systematisk teologi med livsåskådningsforskning, Uppsala universitet.

Maria Essunger, TD, docent, universitetslektor i systematisk teologi med livsåskådningsforskning, Uppsala universitet.

Mohammed Fazlhashemi, professor i islamisk teologi och filosofi, Uppsala universitet.

Gunnel Forsberg, professor emerita i kulturgeografi, Stockholms universitet.

Elisabeth Gerle, professor emerita i etik, Lunds universitet.

Micael Grenholm, TM, doktorand i kyrkohistoria vid Lunds universitet och son till jubilaren.

Kjetil Hafstad, professor emeritus i systematisk teologi, universitetet i Oslo.

Werner Jeanrond, professor emeritus i systematisk teologi, universitetet i Oslo.

Anders Jeffner, professor emeritus i tros- och livsåskådningsvetenskap, Uppsala universitet.

Sofia Morberg Jämterud, TD, forskare och biträdande lektor vid Tema Teknik och social förändring, Linköpings universitet.

Tage Kurtén, professor emeritus i systematisk teologi företrädesvis med teologisk etik och religionsfilosofi, Åbo Akademi.

Paul Leer-Salvesen, professor emeritus i teologi och etik, Universitetet i Agder.

Anna-Sara Lind, professor i offentlig rätt, vetenskaplig ledare vid Centrum för mångvetenskaplig forskning om religion och samhälle (CRS), Uppsala universitet.

Johanna Gustafsson Lundberg, TD, docent, universitetslektor i teologi, Lunds universitet.

Mattias Martinson, professor i systematisk teologi, Uppsala universitet.

Cecilia Nahnfeldt, professor i praktisk teologi, Åbo akademi.

Lovisa Nyman, TD, forskare i systematisk teologi, Lunds universitet.

Ingegerd Sjölin, TD, präst, Örebro.

Hanna Stenström, TD, docent, högskolelektor i Nya testamentets exegetik, Enskilda Högskolan i Stockholm.

Boel Hössjer Sundman, TD, stiftsprost i Stockholms stift.

Maria Södling, TD, forskare vid Svenska kyrkans enhet för forskning och analys, Uppsala.

Björn Vikström, TD professor i systematisk teologi, tidigare biskop, Borgå stift, Åbo akademi.

Anders Wejryd, TD, ärkebiskop emeritus, Svenska kyrkan.

.

Tolkning av människors liv

Love your neighbor

Paul Leer-Salvesen

Introduction

In this article I will reflect on one of the main topics in Cristina Grenholm's rich authorship: the concept of love. My claim is that love still ought to be an important theme in contemporary Ethics and Theology.

In Lev 19:18 we find two different versions of the commandment of love: First the call to love your neighbor, and then the call to love the stranger. This is advanced Ethics from 3000 years old Jewish traditions which is highly relevant also in modern Ethics and politics: Is the commandment of love normative in the refugee crisis? Here I will reflect on the commandment of love and the turn to Relationality in Philosophy and Ethics, but first I will pay a visit to Lesbos.

Prelude from Lesbos

“You shall love your neighbor as yourself” says the ethical commandment in Lev 19:18. This is an early call to reciprocity, so important in the development of moral practice and human ethics. The Hebrew Tradition shows its potential to expand from particularity to universality when it formulates the command to love in another way in the same chapter: “You shall love the alien (the stranger) as yourself!” (Lev 19:18). Not only members of your own family or tribe are to be loved, not only fellow citizens. You shall love all the humans you meet – known and unknown, same and different. This is the important heritage the Hebrew tradition has brought forward to later religious and non-religious ethics: The command to unconditional love, a love which includes both known and as yet unknown neighbors. The commandment is 3000 years old and is Jewish in its origin, passed on to other religious and non-religious traditions as a precious treasure. In Matt. 5:44 Jesus takes the commandment to an even more challenging state when he says: “Love your enemy!”

In May 2015 I spent some days in Molivos on the Greek island of Lesbos, reading books and articles about love in contemporary philosophy and ethics. It was difficult to concentrate on academic work. Every morning 200–400 refugees arrived in overcrowded, simple rubber boats from Turkey. They passed my breakfast table in a tavern in the harbor. Wet, tired, but also

happy because they had managed to reach Europe after weeks and even months of travel from Syria, Afghanistan, Iraq and several other troubled countries. Some 4000 people live in Molivos, some 90 000 in total on Lesbos. In 2015 more than 400 000 refugees came to the island, and stayed there for weeks before they could continue their travel to Athens and further. Local people on Lesbos lived under great pressure for months and years. Maybe some moral psychologists will describe their situation as a state of “moral stress”: How should the locals react? Does this never-ending stream of refugees consist of “neighbors” in the biblical meaning of the term? The locals showed all sort of reactions, of course. Some turned away, angry and frightened because the situation was bad for the tourist business. It is not very pleasant to swim and sunbathe when the beaches are full of abandoned rubber boats and life vests, and the harbors are full of refugees. Others were paralyzed, not really knowing what to do in such an extreme situation. But many of the locals and visitors acted as neighbors, helping people up from the boats and away from the stony coastline, clothing them, giving them food and medicine. One of my heroes is Melinda, who had a tavern in the harbor of Molivos. She organized a group of friends and family members and started to serve free meals three times a day for up to 300 people. She worked together with a priest, Papa Stratis, who devoted most of his time to work with refugees in 2015 and the years to come. I asked him why he did so. He did not come up with a comprehensive ethical or theological analysis. He simply answered: “Because they come”.

I don't know whether this is *Philia*, *Agape*, or both forms of love at the same time. But I know this is love, Neighborly Love that does not discriminate between known and unknown, same and different, friend and foreigner. I certainly know that the world needs more than Neighborly Love to be able to cope with the contemporary wars, conflicts and refugee crisis. We need politics, cooperation between states and organizations. We need justice. We need skilled conflict mediators. We need new economical thinking and practice. We need new forms of solidarity. But still we need people like Melinda and Papa Stratis who demonstrate that it is possible and necessary to meet foreigners with love, just because they come. This is the reason why these two private Greek help workers deserve some words in the prelude to this article. Papa Stratis is dead now. Perhaps the moral stress became too much for his good heart. RIP, Papa Stratis, rest in peace!

The Turn to Relationality

The American Philosopher Martha C. Nussbaum is one of the contemporary contributors to the turn to Relationality that can be recognized in disciplines such as Philosophy, Ethics, Psychology and Theology. Nussbaum started her academic work as a reader and interpreter of Aristotle, and in his texts we

can find profound reflection about human life as relational life. Humans are social beings, Aristotle claimed, and it is not possible to understand human life as a singular and isolated form of life. The relationality of human life is a central idea in Aristotelian ontology and ethics. In *The Nicomachean Ethics* he delivers a famous analysis of friendship.¹ He states that it is impossible for a man to be happy alone with himself; it is only possible to reach happiness if you have someone with whom you can share your joy.

Emanuel Levinas is one of the most important theorists in the philosophical Turn to Relationality. He insists that human life is unknown and impossible to comprehend independent of its relations. In *Totality and Infinity* he says: “Western philosophy has most often been an ontology: a reduction of the other to the same by interposition of a middle and neutral term that ensures the comprehension of being.”² We can see the “reduction of the other to the same” in a certain understanding of the commandment to Neighborly Love, namely when the commandment gets its basis in the last three words in the sentence: *As Yourself!* Hence, the meaning of the commandment is shifted to: *You shall love your neighbor because he resembles yourself.* If we understand the appeal to love the Other as grounded in the recognition of Me in Him, it can become a sort of Narcissism: It is like holding a mirror up in front of the face of the Other, and what I love is my own picture, or what I can find of my own in the Other. This can also be an objectivation of the Other. Levinas says: “The neutralization of the other who becomes a theme or an object ... is precisely his reduction to the same.”³

Reflections on Sameness between individuals, groups or sexes are not always wrong. The Ethics of Sameness has also contributed to growth and liberation and formulated important principles of equality: Women and men have the same rights in society because they have the same inherent value and can fulfill the same tasks. Likewise concerning black and white, children and adults. The history of several liberation projects in modern societies is full of examples where oppressed groups, activists and politicians have argued against discrimination based on an Ethics of Equality and Sameness. Levinas is therefore provocative when he invites us to go further into foreign land, claiming that the Other is worthy of our love because of his otherness. He says: “The absolutely other is the Other. He and I do not form a number. The collectivity in which I say “you” or “we” is not a plural of the “I” ... but Stranger also means the free one. Over him I have no power ... He is not wholly in my site ... We are the same and the other.”⁴

Many good deeds and practices have been grounded in an understanding of Neighborly Love as based in recognition of sameness: I must treat my

¹ *XIX Nicomachean Ethics*

² Levinas 1969:43

³ Levinas 1969:43

⁴ Levinas 1969:39

neighbor fair because he is a human like me. Many deeds of terror and violence have been justified in the opposite valuing of the other as a not-worthy person, a monster, vermin. Donald W. Shriver shows in his book *An Ethic for Enemies* how efficient the Rhetoric of Depersonalizing the other is in justifying violence, terror and wars: When the other no longer is like me, it is easier to kill him!⁵ This book deserves a new reading 30 years after it was first published, in all our contemporary wars against terror and terrorists. The recognition of equality between individuals, sexes and groups is still essential in all good work for human rights and against violence and oppression. Much worthy human behavior is rooted in the simple thought of likeness between me and the other. But Emanuel Levinas invites us to go further: “We are the same and the other!” Love for the Neighbor is grounded in the recognition of both sameness and otherness.

Loving as a voyage of discovery

In a situation when millions of fellow human beings from other social backgrounds and cultures come to Europe, this reminder from Levinas deserves a renaissance: The other is not only like me. They are also different, and they have the right to be respected for their difference. This is not only a challenge and a difficult task for the process of being included and integrated in a multicultural society. It is also a gift, a pleasure, an opportunity. The other is a mystery, a secret, a continent not yet explored. This perspective is not only meant to cover the relationship between different ethnic and cultural groups, but also individuals, all people who meet face to face under the challenge from the commandment of Neighborly Love: You shall love your neighbor because she is like you, but even more because she is different. In the ethics of love, you are invited to a journey into a foreign land, to surprises, not only to find what you knew before. A love relation is an adventurous expedition, a voyage of discovery!

Reflections about sameness and difference are more relevant than ever in contemporary ethics and politics, and the state of knowledge in disciplines like biology and zoology challenges us to ask even more radical questions about who our neighbors are: Are animals our neighbors, as Peter Singer claims in several books?⁶ Life as such, as Arne Næss claimed in his *Deep Ecology* project? Who and what shall I love? Humans, animals, all forms of life? Emanuel Levinas is not trying to solve all these challenging ethical questions in his writings. He is more of a philosopher and ontologist than an ethicist. But still I think that his contribution to the reflections about same-

⁵ Shriver 1995

⁶ Singer 2011

ness and otherness is important in our political and cultural situation, where our societies rapidly develop into more plural forms of social life. These social changes make the encounters with one's neighbors more challenging and perhaps more frightening, but certainly also more exciting.

Martin Heidegger

Emanuel Levinas was in his youth a student of the German philosopher Martin Heidegger, the Phenomenologist and Existentialist. It is easy to recognize insights and influences from Heidegger in the texts of Levinas, for example in the warnings against objectivation of the human. But one of the points where Levinas became critical against his teacher was when it comes to the phenomenon of love and the situating of love in the relation between the Neighbor and I.

Samuel Moyn quotes from an article Levinas wrote in a French magazine in 1972, where he expresses disappointment with his old master's lack of interest for the social dimensions of human life, and for love as a relational phenomenon: "It is not, surely, to Heidegger that one should turn for instruction in the love of man or social justice" says Levinas.⁷ Hannah Arendt was an even harsher critic of Heidegger's lacking concept of love and social justice in several of her articles and books. The Jews Emanuel Levinas and Hannah Arendt were among Heidegger's most famous students before the war, and they both had good reasons to resent their teacher who later strongly supported the Nazi regime in Germany.

Hannah Arendt was his student, and for a period she also had an intimate relation to her teacher. Of course Levinas and Arendt had reasons to be disappointed and angry with their famous teacher, but the criticisms they formulated against Heidegger are strictly philosophical and ethical. Samuel Moyn states that their criticism can be read as an act of loyalty to their teacher. He writes: "From the very beginning, they attempted to express their personal allegiance to their teacher through philosophical attack. It is as if loyalty to a teacher's search for truth requires turning against him when he goes astray."⁸

Hannah Arendt was occupied with the phenomenon of love since her youth, and she wrote her doctor thesis about Augustin's understanding of love. It was published in 1929.⁹ She was then 22 years old and had broken up from the relationship to Heidegger. In her later criticism of Heidegger it is his lacking interest for Intersubjectivity and Relationality which are most

⁷ Moyn 2005:86

⁸ Moyn 2005:84

⁹ Arendt 1929

harshly formulated. Samuel Moyn quotes from her article *What is Existenz Philosophy* (1946): “A self taken in its absolute isolation, is meaningless; and if it is not isolated but is involved in the everyday life of the One, it is no longer Self. This ideal of the Self follows as a consequence of Heidegger’s making of man what God was in earlier ontology. A being of this highest order is conceivable only as single and unique and knowing no equals.”¹⁰

Love that excludes others

Hannah Arendt criticizes a position which is known from (masculine?) philosophy since ancient Greece, the concept of the independent and undisturbed man who has found peace with himself, in solitude. She also pays a visit to theology in a way which reminds us of the Double Commandment of Love: “You shall love God and your Neighbor”. When God disappears, the Self is in risk of being even more isolated and alone in the world. As early as in her dissertation from 1929, Arendt warns against a concept of “love that excludes others”,¹¹ and she criticizes positions which do not bring us into action in society and in relationship to others: “It is precisely an originary relationship to the neighbor and to the world that is excluded,”¹² she writes, summing up her criticism of Heidegger.

Levinas warns against a reading of the commandment of neighborly love that reduces the Other to the Same, that tells us to concentrate on what we recognize from ourselves in the face of the other. Arendt warns against any form of self-love that excludes others. Their positions are important, but also complicated and difficult to transfer to social practice, and even more difficult to realize as moral and political practice. But still I think we can find similar forms of relational love among ordinary people in daily life. I saw it in the practice of Papa Stratis and Melinda who met refugees in Molivos. I have met other moral heroes in my life, people who stand up for others, serving them with no thought of reward or pay-back.

We can call this sort of love “altruistic love”, a form of love that does not follow the ancient roman principle: “Do ut des” (I give to make you give). Altruistic love is quite the opposite of a contract that you sign when you have found out “what’s in it for me”. Altruistic love is not a deal, it’s something different.

¹⁰ Moyn 2005:78

¹¹ Arendt 1929:81

¹² Arendt 1929: 81

Learn to love

In daily life language we talk about “feeling love”, and we are all able to recognize “lovely feelings”. But is love, more deeply understood, an emotion? Martha Nussbaum warns against too sharp a dichotomy between feeling and ratio.¹³ She reminds us of the heritage from Aristotle, who stated that the dichotomy is not absolute; several feelings have a cognitive content, for example jealousy, fear, and love. We can use another part of the heritage from Aristotle and describe altruistic love as a virtue, and Aristotle taught us that it is possible to learn a virtue, to cultivate it, exercise it. In *The Nicomachean Ethics* he analyzes the virtue “Goodness” in this way: A carpenter becomes good as a carpenter by imitating his master and by practice and exercise. So does the artist when he becomes a good artist. In a similar way, is it possible to grow and develop the virtue of moral goodness!

We can learn altruistic love. We can exercise by practicing the Commandment of Neighborly Love. But to succeed we need more than good feelings. We need knowledge from several disciplines which can teach us about how we can increase or decrease the capacity of empathy or the possibility to communicate with and understand our neighbors: Social science, education, psychology, medicine, psychology, biology are all disciplines that can contribute to the knowledge we need to be able to build a good social ethics and politics based on the commandment of love. Even the fields of architecture and city planning are important, according to the sociologist Zygmunt Bauman. He is one of Levinas’ students and has written an article *On the Difficulty of Loving Thy Neighbor*.¹⁴ Here he reflects on the increasing fear of foreigners which he registers in many Western societies, a fear of otherness which makes it difficult to love the neighbor. This fear is not only directed towards individual others, but towards the plural society as such. He uses the word “mixophobia” to describe this state of mind, and he finds that this fear is an important factor in how we plan and build our cities. He says: “Mixophobia is growing in our cities. How can we build more lovely places where people can start trusting each other again?”¹⁵

He wrote this text in 2003. It seems even more important today. How can we change from mixophobia to mixophilia in our cities, creating lovely rooms where we can learn to love our neighbors?

¹³ Nussbaum 1999

¹⁴ Bauman 2003

¹⁵ Bauman 2003

References

- Arendt, Hannah (1929), *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Springer.
- Aristotle (1990), *XIX Nicomachean Ethics*, Harvard: Loeb Classical Library.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Liquid Love. On the frailty of Human bonds*, Cambridge: Polity Press.
- Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity*, Pittsburg: Duquesne University Press.
- Moyn, Samuel (2005), *Origins of the Other*, Ithaca: Cornell University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1999), *Sex and Social Justice* Oxford: Oxford University Press.
- Shriver, Donald W (1995), *An Ethic for Enemies*, Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter (2011), *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Allt mellan himmel och jord

Gunnel Forsberg

Ett oväntat möte

Det blev genast en god personkemi mellan Cristina och mig när vi på olika vägar och av olika anledningar kom till lärosätet i Karlstad som just hade blivit utnämnd till universitet. Vi hade tangerat varandra i Uppsala; våra institutioner låg under en period i samma hus, men det var först när vi båda på tillfälliga uppdrag fick anställning vid den enhet som då hette Jämställdhetscentrum vid Karlstads universitet som vårt samarbete började. Året var 1999 och universitetsutnämningen innebar en stor omvandling av verksamheten, en process som vi hade turen att få vara med i. Det blev några spännande och utvecklande vetenskapliga år – som även utvecklades till en bestående och nära vänskap. I den mångvetenskapliga vardagsgemenskap som Jämställdhetscentrum (sedan 2006 Centrum för genusvetenskap) utgjorde, skapades en plattform som blev ett värdefullt konglomerat av ämnen. Genu-sanalys var det sammanhållande kittet.

Den mångdisciplinära miljön på Jämställdhetscentrum var en oerhört stimulerande plats. Diskussionerna under fikapauserna handlade om stort och smått, privat och politiskt. Alltid med ett stort mått av humor, blandat med djupa teoretiska analyser. Däremellan bedrevs ett ansvarsfullt arbete med undervisning och engagemang inom kommuner och regionen. Centrum hade en imponerande meritlista av jämställdhetsutbildningar för lokala tjänstemän och beslutsfattare. Nu utvecklades även ämnet genusvetenskap som akademiskt ämne till kandidatnivå och de externa forskningsanslagen växte.

Det var en utvecklande period som vi hade glädjen av att få vara en del av under några intensiva år mitt i våra respektive personliga karriärer. Bakgrunden var att jag tagit tjänstledigt på halvtid från den professorstjänst i kulturgeografi vid Stockholms universitet som jag några år tidigare blivit utnämnd till, för att ta det erbjudna uppdraget som gästprofessor vid Jämställdhetscentrum i Karlstad. Cristina hade samtidigt fått en forskartjänst från Vetenskapsrådet med möjlighet att placera där hon själv ville. Genom smart övertalningstaktik från kollegor i Karlstad kom hon att välja att placera sin verksamhet där. Vi fick arbetsrum vägg i vägg med ett eget litet konferensrum utanför att dela på. Efter några år, 2003, blev Cristina utnämnd till professor i tros- och livsåskådningsvetenskap och blev därmed Nordens första kvinnliga professor i det ämnet.

Livsåskådning och socio-spatiala relationer

Både Cristina och jag hade ett intresse för genusrelaterade forskningsfrågor och hade inom våra discipliner bedrivit forskning inom detta forskningsfält. Våra två ämnen, så olika varandra som geografi och teologi, gav oss möjlighet till utforskning bortom våra ämnens snäva avgränsningar. Teologin reder ut hur vi skapar mening i vår upplevelsevärld och vari denna mening består, förklarade Cristina. I den kulturgeografiska analysen sammanflätas frågan om könstillhörighet och könsidentitet med frågan om rummet och platsen, replikerade jag. Under ett av våra samtal där vi försökte förstå varandras ämnesperspektiv och tolkningsramar testade Cristina en analys om att teologin gör det abstrakta konkret och geografien gör det konkreta abstrakt. Jag tyckte det var mycket väl funnet, och det tycker jag fortfarande. Vi testade våra respektive ämnens teoretiska begrepp på olika empiriska forskningsuppgifter och förundrades över hur samma empiriska material kunde ge upphov till så olika tolkningar. Vi såg helt enkelt olika saker i materialet. Det gav oss båda en fördjupad förståelse för, och perspektiv på, vår egen disciplin.

Vid ett tillfälle prövade vi metoden genom att analysera den då mycket populära filmen *Änglagård* från 1992 (Forsberg och Grenholm 2000). Där fanns ett rikligt material för (lättplockad) genusanalys – men också för analys både av tros- och livsåskådningsfrågor och av rumsliggörandet av sociala relationer på mikronivå. Vi studerade hur de sociala relationernas dikotomisering, såsom stad/land, man/kvinna och gudomlig/mänsklig, utgjorde grunden för den förändringsprocess som skildrades under filmens gång. Vi analyserade de olika dimensioner – hierarkiska, rumsliga och könsmässiga – inom vilka jämställdheten mellan grupper och individer skapas.

Geografi är, liksom teologi, ett mycket gammalt ämne och båda utmärks av ett helhetsanspråk. Det är ett sätt att skapa ordning och vägledning. Men det begränsar också utblicken, vilket mångvetenskapen kan råda bot på. När två perspektiv möts, synliggörs mångtydigheten och den egna disciplinens tillkortakommanden och blinda fläckar. Cristina lyckades med hjälp av sin livsåskådningsanalys förklara religionens roll i den förändringsprocess som skildrades i filmen och hur den bidrar till ojämställdheten mellan kvinnor och män. I analysen gjorde hon samtidigt religionen tillgänglig för samhällsvetenskaplig analys av vad som bidrar till ojämlikheten. På motsvarande sätt analyserade jag den rumsliga dikotomin och de maktanspråk som följer med (fysisk och symbolisk) äganderätt till marken och rummet och hur detta påverkar genusrelationerna. Vår genusvetenskapliga analys blev en lustfylld berättelse om himlar och jordar och drömmen om Edens lustgård. Det finns i filmen – liksom i verkligheten – en önskan om någonting annat än stereotypa roller. Alla vill ha bekräftelse, män som kvinnor, och det är i de asymmetriska genuschablonerna som man uppfattar att bekräftelsen finns. Om man bryter mot dem, så som rollfigurerna i filmen gör, uteblir bekräftelsen. Sam-

tidigt som det är där befrielsen finns. Man kan inte bryta sönder strukturen utan att skapa nytt. Fragmentisering är i sig en struktur. Genom att utmana och ifrågasätta en struktur så som den illustreras i filmens socio-spatiala relation, omformuleras ordningen i strukturen, konstaterade vi avslutningsvis.

En resa i vetenskapliga landskap

Vi prövade kartan som metafor för att tolka våra olika bilder av världen och bjöd in till en forskarkurs med temat *En feministisk exkursion i kulturgeografiska, teologiska och sociologiska landskap*. Det blev en resa som vi, tillsammans med sociologen Liselotte Jakobsson, genomförde i form av ett antal internatträffar på den vackra och anrika kursgården Frykenstrand. När verktygen från dessa tre analysområden samspelade öppnades nya tolkningsmöjligheter (Inbjudan till forskarkurs 2000)

De unga doktoranderna fick med sig teoretiska verktyg, i form av centrala begrepp från våra respektive discipliner som hjälpmedel och teckenförklaringar för deras orientering i det vetenskapliga landskapet. Vi skrev en läsanvisning för tolkning av den kartbild som beskriver hur män och kvinnor relaterar till och påverkar varandra med hjälp av våra respektive discipliner. Vi förklarade behovet av att bestämma skalan på den kartbild vi ville analysera och vilka fixeringspunkter vi ville fokusera på, samband och särskiljande relationer; företeelser och processer; minnesmärken och vägskal. Vi tog doktoranderna med på ett sökande efter våra respektive ämnens väsen och eventuella självmotsägelser.

I den kulturgeografiska exkursionen var målsättningen att identifiera hur platser format genusrelationerna och hur genusrelationerna format platser samt hur uppfattningar om femininitet och maskulinitet silats genom raster formade av olika rum, platser, nätverk och socio-spatiala sammanhang. Vi analyserade hur rum och platser konstituerats genom olika genuspräglade diskurser och hur det skapat könsdefinierade artefakter såsom klädedräkter, jaktredskap, musikinstrument med mera. På motsvarande sätt sökte doktoranderna sig fram med hjälp av teologins och sociologins nyckelbegrepp. Den teologiska resan sökte sig fram i det ideologiska och symboliska livsåskådningslandskapet i ett spanande efter det okroppsliga eller allseende ögat i sin upphöjda och gudalika position. De sökte efter vägar som utmanat androcentriska konstruktioner i såväl det offentliga som det privata livet. Med hjälp av det hermeneutiska, kontextuella och analytiska begreppet *scriptural criticism* fick doktoranderna fundera över möjligheten att finna nya vägar i välkända landskap (se Grenholm 2000 och Grenholm & Patte 2000). De utmanades att fundera över om lösningen på den ojämförbara genusrelationen i livets olika skeden endast stod att finna i att förfina vägsinstruktionen eller i att helt överge befintliga landskap.

En övning i det mångvetenskapliga perspektivet bestod i korsläsning av centrala texter inom våra respektive discipliner. Ett resultat var att där teologen i Första Mosebok såg hur den könsligt obestämda jordvarelse identifierades i en man och en kvinna, läste kulturgeografen samma text som ren geografi. En text om människan/mannen i sitt miljömässiga sammanhang med landskapet som boplat och resurs för överlevnad, med anvisning om markens, naturens, flodernas användning och anvisningar om utnyttjandets genusordning.

Genusrelationer i rörelse

Baserat på våra erfarenheter under forskarkursen startade vi forskningsprogrammet *Genusrelationer i rörelse* inom vilket projekt med olika ämnestillhörighet kopplades (*Genusrelationer i rörelse. Ett forskningsprogram*). Förutom teologi, kulturgeografi och sociologi bestod forskargruppens ämnen av socialt arbete, pedagogik och företagsekonomi. Våra analyser skedde i ren och skär upptäckarglädje. Som man kan ana av namnet, var vi huvudsakligen intresserade av hur förändringar i genusrelationerna går till och i vilka sammanhang det kan ske. Eller, kanske viktigare, hur och varför den traditionella genusordningen så ofta återskapas och uppträder i nya skepnader. För detta var intresset riktat mot såväl abstrakta som konkreta uttryck, det vill säga kopplingen mellan den individuella aktörsnivån och den konstruerade samhällsorganisatoriska nivån och hur förändringar på båda dessa nivåer kommer till stånd. Empiriskt sökte vi stöd för dessa förändringar inom olika samhällsföreteelser såsom demografiska processer, arbetslivet, livsåskådning, välfärd och inom utbildning och kunskapsförmedling. Hur skulle vi kunna förstå hur det går till när genusrelationerna omformas och återskapas?

Vi sökte efter analysinstrument som kunde hantera såväl människans materialitet som konstruktioner av genus och andra kategoriseringar baserade på olika former av beroende- och särskiljandeförhållanden. Ett analysinstrument från mitt forskningsfält presenterade jag vid ett symposium, *Genusperspektiv i fokus*, som vi anordnade som startpunkten för forskningsprogrammet. Jag bidrog med ett resonemang om det fysiska, manifesta – och det föreställt konstruerade – rummets betydelse för genusrelationerna. Under temat *Har rummet ett genus* argumenterade jag för att relationen mellan människan och hennes omgivning omfattar både den kroppsliga, fysiska, närvaron i rummet och av rummet, och det mentala meningsskapandet av rummet. Jag förklarade varför det därför är meningsfullt att identifiera såväl den kroppsligt uppfattade som den socialt konstruerade könsidentiteten. Jag började min argumentation med någonting oomtvistligt, nämligen våra grundläggande rumsliga och territoriella behov. Vi kan inte träda ur rumsdimensionen. Att existera är helt enkelt att ta plats. Vi kan inte tänka oss en icke-plats även om vi ofta i litteraturen kan finna exempel på icke-

existerande platser, såsom Schlaraffenland med sina stekta sparvar, det försvunna Atlantis eller varför inte Edens Lustgård. Det är socialt konstruerade platser med viktiga symbolvärden. Det fysiska rummet är alltså grundläggande för vår existens och vår överlevnad. Liksom det mentala, föreställda, rummet har betydelse för vår fantasivärld och vårt transcendenta sökande.

Vi behöver sålunda både fysiska rum och socialt konstruerade platser att leva våra liv i och vi behöver territorier som vi har makt och kontroll över. Jag reflekterade över att vi till och med behöver en liten plats på kyrkogården när vi inte längre existerar. Det kan också vara så att stället där vi mister våra liv kan bli viktiga symboliska platser för överlevande. Allt vanligare blir det att människor vallfärdar till platser som på något sätt symboliserar en människa som genom dramatiska olycksfall omkommit. Platsen blir helig och vår ställföreträdare på jorden.¹

Rum fylls av könssymbolik genom att forskare, konstnärer och poeter beskriver och förstår olika rum i könscodade termer. Traditionell landskapsanalys handlar till exempel om ett speciellt sätt att tolka meningsbärande objekt i landskapet. Landskapsskildringar är en visuell ideologi som för det mesta bara ser de mäktigas, resursstarkas fotavtryck. Den brittiska forskaren Gillian Rose (1993) menar att geografin har varit ett manligt dominerat område och att geografer har varit upptagna av territoriella frågor och blivit berusade av den potentiella makt som de kan känna inför möjligheten att formulera ståndpunkter om makt och kontroll över naturen. Män agerar (*act*), kvinnor uppträder (*appear*) i landskapet. Det är män som äger större delen av marken och fastigheterna, såväl det yttre som det inre fysiska rummet och naturen blir en mänsklig artefakt, en social konstruktion. Enligt Gillian Rose förstår vi landskapet som ett främmande ("Other") eller som det förlorade paradiset, "The lost (M)other". I filmen Änglagård skildras detta mycket explicit, vilket vi synliggjorde i vår analys.

Som en vägledning i vårt fortsatta sökande hänvisade jag till den brittiske geografen Nancy Duncan som i introduktionen till sin antologi *Body Space* (Duncan 1996) bekräftade att genusrelationerna är rumsligt konstruerade och förhandlade. Det stärkte insikten om att såväl konstruktionen som omförhandlingen av genuschablonerna och genusrelationerna borde sökas i lokalt formade genuskontrakt. Därmed är det i en rumslig kontext som de ojämlika genusrelationerna kan omförhandlas och upplösas (se Forsberg 2001).

¹ Tomas Blom, Karlstads universitet, beskriver detta fenomen i sin forskning om s.k. morbida turism. Blom, 2000.

En socio-rumslig förklaringsmodell

Vårt gemensamma sökande gav både upphov till frustration och anledning till optimism. Vi häpnade över de genusbaserade maktstrukturernas styrka och effektivitet och över att det ändå sker förändringar. Vi analyserade genusrelationernas tendens till förändring – och det motstånd som förändringen gav upphov till. Vi kom framförallt att fundera över det forskningsutrymme som befinner sig mellan konstruktion och materialitet, en förståelse för genus som både tar hänsyn till konstruktionernas betydelse och de materiella förutsättningarna. Människan bygger upp sina världsbilder av kunskaper och erfarenheter till en socio/rumslig mix byggd av rumsliga praktiker som kopplar samman det levda livet med en större social verklighet. Det levda livet blir en kombination av konstruktioner och materialitet. Vi konstaterade att det fanns ett behov av en nyritad och omritad karta över genusstrukturerna och genusrelationerna. Kartritaren har tolkningsföreträde och en bra karta ger vägledning och makt. Med en bra karta vet man vart man ska, vart man är på väg och varför. Med dess hjälp kunde vi också navigera i den svåra debatten om genusvetenskapens relation till politiken. Även om alla var överens om att genusvetenskapen är beroende av sitt politiska sammanhang och att det medför ansvar och självkritisk prövning fanns i forskargruppen olika uppfattningar om huruvida genusvetenskapen i sig är politisk. Den motsättningen skapade spänning och dynamik i diskussionerna och till syvende och sist var vi alla överens om att vår forskning hade ett budskap till politiken.

Vid en konferens i samband med 8-marsfirandet 2005 presenterade vi forskargruppens resultat om de olika sätt som man inom arbetslivet, välfärdssamhället och familjen upprätthåller ojämlika genusrelationer (Forsberg och Grenholm 2005). Vi gav rapporten en mångtydig titel: ”... och likväl rör det sig” för vi hade stora anspråk. Vi hade inte nått de slutliga svaren på våra frågeställningar, men vi hade fått mer fördjupad kunskap om de stora frågorna och vi ville synliggöra att vi funnit tvetydigheter och alternativa tolkningar och hur genusvetenskapen kan bidra med tolkningsverktygen för att förstå dessa. Vi hade tagit till både kulturgeografi och teologi för att svara på frågan om hur den samhällsordning skulle se ut som inte utgick från det maskulina som centrum. Hur kan man egentligen tänka sig att alternativen till centrerade världsbilder kan se ut? Hur förhindrar man att andra, lika förtryckande, hierarkier uppstår? Vi hade ställt oss frågan om det finns något utrymme för att hävda att nya insikter kan bidra till förändringar. Eller om det finns en risk att forskningen, trots sina goda uppsåt, endast befäster och förstärker asymmetrin mellan könen. Men i likhet med Galilei ville vi ändå tro på att det trots allt rör sig – och att det rör sig i en positiv riktning. Och att vårt arbete inom den mångvetenskapliga miljön som vi befann oss i fanns förutsättningar för nya insikter och nya tankemönster till gagn för samhällsligt förändringsarbete.

Vi utmanade varandra till ett fortsatt sökande efter svaren på våra frågor om grunderna för samhällets genusordning och var öppningarna för nyorientering finns att finna. Såväl våra respektive discipliner som vår egen forskning har genomlevt olika synvänder under de snart 20 år som gått sedan vårt forsknings-samarbete pågick, men fortfarande uppfattar jag åren vid Jämställdhetscentrum/Enheten för genusforskning vid Karlstads universitet som betydelsefulla och vägledande för mitt fortsatta arbete och jag ser med värme tillbaka på dessa år. Idag är Cristina och jag sedan länge boende i Uppsala med bostäder nära varandra. Vi är numera goda vänner som går på olika kulturevenemang och aktiviteter. Men huvudsakligen träffas vi över lite god mat och prat, fortfarande nyfikna på varandras synpunkter på allt mellan himmel och jord. Och nu välkomnar jag snart Cristina till hennes nya tillvaro, pensionärslivet som sedan några år redan är mitt, där verkligheten och vardagen får en ny dimension.

Referenser

- Blom, Thomas (2000), "Morbid tourism - a postmodern market niche with an example from Althorp", i *Norsk Geografisk Tidsskrift. Norwegian Journal of Geography Volume 54*, s 29-36.
- Body Space. Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality* (1996), red Duncan, Nancy, London: Routledge.
- Forsberg, Gunnel (2000), "Omtvistade territorier och Omvårdade platser, eller 'Har rummet ett genus?'" , paper till *Symposium Genusperspektiv i fokus 18/3 2000*, Karlstads universitet.
- Forsberg, Gunnel (2001), "The difference that space makes. A way to describe the construction of regional gender contracts", i red Jones, Michael, *Contemporary debates in the discipline of Geography Space and place, Landscape and environment*, special issue, *Norsk Geografisk Tidsskrift (Norwegian Journal of Geography)* Vol 55, No 3, 2001, s 161-165.
- Forsberg Gunnel och Grenholm Cristina (2002), "Ängla-gård(ar) i feministisk analys", i red Forsberg, Gunnel, Grenholm, Cristina och Jakobsen, Liselotte, *Rum, upplevelsevärld, samhälle. Rapport från forskarkursen 'I genderiserade rum'*, Karlstad University Studies 2002:20, Karlstad: Institutionen för samhällsvetenskap, s 97-112.
- Genusrelationer i rörelse. Ett forskningsprogram* (2001), Forskargruppen för genusvetenskapliga studier vid Jämställdhetscentrum och ämnet Genusvetenskap. Arbetsrapport, november 2001:14, Karlstad: Karlstads universitet.
- Grenholm, Cristina & Patte Daniel (2000), "Overture: Receptions, Critical Interpretations and Scriptural Criticism", i Grenholm, Cristina & Patte Daniel (2000), *Reading Israel in Romans: Legitimacy and Plausibility of Divergent Interpretations*, Harrisburg: Trinity Press International.
- Inbjudan till forskarkurs* (2000), Jämställdhetscentrum. Karlstads universitet.
- ... och likväl rör det sig. *Genusrelationer i förändring*, (2005), red Forsberg, Gunnel och Grenholm Cristina, Karlstad: Karlstad University Press.
- Rose, Gillian (1993), *Feminism and Geography*, London: Polity Press.

Schleiermachers stemme for likestilling

Kjetil Hafstad

Fabelen om Baron von Münchhausen er berømt for sitt bilde: mannen som kunne løfte seg selv og sin hest etter håret. Det er ikke like vanskelig å heve seg selv over den virkeligheten som vi alle internaliserer. Men lett er det heller ikke. Jeg har undret meg over hvordan oppveksten i 50-årenes Norge preget mitt syn på kvinner og menn. Dét måtte jeg endre på. Men dermed ble det spennende for meg å se på om slike nødvendige endringer i tenkemåte har meldt seg før, f.eks. i brytningstiden da moderne frihetsoppfatninger vant gjennom. Friedrich Schleiermacher var nyskapende, men også underlagt sensur. Hvordan skrev han om kvinners funksjon i kirke og samfunn, i offentlige publikasjoner – og i private brev?

Hvordan endrer vi oss?

Iblant faller jeg i undring over at det tok meg så lang tid å oppdage det jeg nå anser for å være selvsagt. Likestilling, for eksempel.

Jeg husker som det var i går da en rasende kvinnelig medstudent på 1960-tallet i fullt auditorium påsto at teologisk tenkning gjennom århundrene stadig forutsatte at mennesket egentlig er mann. Kvinnen måtte bli mann for å være menneske. Min første impuls da, var at her tar hun feil. Når vi snakker om ”mennesket”, er kvinner selvsagt inkludert i det “man”, som man også brukte for å betegne “oss alle”, var min innskytelse.

Det tok jo ikke lang tid før jeg skjønte at her hadde jeg mistet poenget.

Men undringen over at jeg hadde en slik umiddelbar forståelse, førte meg til senere neste nærliggende spørsmål: hvor kom dette fra? Selvsagt har jeg det med meg fra den kulturelle og sosiale kontekst som en ganske våken unggutt kunne tilegne seg i 1960-årenes Norge. Slik internalisert ”kunnskap” *gjelder* for meg og sikkert andre, inntil jeg og vi konfronterer den.

Jeg var heldig. Jeg fikk jeg tilgang til og interesse for ny kunnskap om kjønn og samfunn. Det vekket i sin tur nysgjerrighet om men vi kan klare å skimte slike nybrudd i forståelse i tidligere tider?

For nyorienteringen står jeg i takknemlighetsgjeld til mange. I denne sammenheng faller det naturlig å nevne Cristina Grenholm, ikke minst for hennes viktige bidrag i Nordisk Nettverk for kontekstuell teologi, både med skriftlige arbeider og gjennom mange samvær i møter og konferanser, fra tidlige 1990-årene av. Cristina fikk i oppgave å være i første rekke blant

feministiske kvinnelige teologer. Tidlig fikk hun sentrale funksjoner i svensk akademisk forskning og utdanning, og hadde stor betydning også utenfor Sveriges grenser. Hva hun og hennes medkjempere oppnådde gjennom tiårene, har forandret kirke og teologi. Men oppgaven er ikke avsluttet: unge generasjoner må oppdage at det som er vunnet, må forsvares. I et globalt perspektiv er utfordringene overveldende.

Har tidligere generasjoner fullstendig blinde for slike spørsmål? I de senere årene har jeg fått interesse for den form for nybrudd i virkelighetsforståelse som brøt gjennom i tiden da Berliner-universitetet ble opprettet i 1810. Dette var en gullalder for naturvitenskap (Alexander von Humboldt), kunst og arkitektur (Karl-Friedrich Schinkel) for sosialt og intellektuelt liv (salongene, bl.a. hos Henriette Herz), nybrudd i tenkning (Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schlegel) og teologi (Friedrich Schleiermacher). Her var mange bidragsytere på plass samtidig, og de inspirerte hverandre. En av dem som preget både teologien og universitetet var Schleiermacher. Det var han som strukturerte teologi som universitetsdisiplin ved det nye universitetet som prøysserkongen opprettet i 1810 i Berlin. Dette gjorde han som utreder for hvordan et nytt, moderne universitet skulle se ut etter at Napoleon ikke lenger hersket i Prøyssen. Mest kjent ble Schleiermacher for det banebrytende ungdomsverket "Über die Religion. Reden an den Gebildeten unter ihren Verächtern" fra 1799. Gjennom "Reden" og senere bidrag til tros læren, men også i pedagogikken og andre disipliner, preget han teologi som vitenskap. Han prøvde å svare på utfordringene fra moderne naturvitenskap og opplysningstidens skeptikere. Her vil jeg konsentrere meg om et begrenset aspekt ved hans tenkning, nemlig om han kan bestå en stresstest når vi idag ser tilbake på hans innsats, når det gjelder kvinners stilling i samfunn og kirke?

Henriette Herz – en katalysator?

Schleiermacher ble prest ved sykehuset Charité i Berlin. I lang tid var han fast gjest hos Henriette Herz. Hun var i samtiden og ettertiden berømt for sin salong, der kjente vitenskapsmenn og litterater samlet seg til sosialt samvær og samtale. Schleiermacher kom og var svært hyppig hos ekteparet Herz til sent på kvelden. Henriette Herz forteller mange år etterpå muntert om hvordan hun og mannen var bekymret for hvordan den litt upraktiske unge Schleiermacher kunne komme seg helskinnet fra deres fine og borgerlige bolig og til sitt enkle kvarter som prest ute på landet, ved det nybygde Charité. Vinterstid var veiene sølete og uten belysning. Hun skriver om hvordan de utstyrte ham med en liten lykt med levende flamme, som han

kunne feste i et knapphull på frakken sin, så han skimtet veien og sølepyttene.¹

Under en viktig periode gjemte Schleiermacher seg fra sosialt liv ved å arbeide i Potsdam, en dagsreise fra Berlin. Han arbeidet under høytrykk tre måneder med sin banebrytende bok *Über die Religion*. I denne intense arbeidsperioden korresponderte han med Henriette Herz, nesten på daglig basis. Vi kjenner hans nære forhold til henne gjennom hans brev og hennes tilbakeskuende erindringer, der hun forteller løst og fast om ham og hans arbeid. Dette gir en klangbunn for å danne oss et bilde av hvordan han forestilte seg forholdet mellom kjønnene. Det kan være mer oppsiktsvekkende enn de offentlige formuleringene vi har fra ham ved inngangen til det nittende århundret. Konvensjonene om hva som tilkom menn og kvinner, ikke minst hva som kvinner ble lukket ute fra: videregående skoler, studier, embeter. De var effektivt utelukket fra vitenskap, forvaltning og samfunnstyret. Slike holdninger var og forble lenge dominante.

Schleiermachers tanker om forholdet mellom mann og kvinne var neppe revolusjonære. Men han var lydhør for hva som i hans krets ble drøftet om kvinner og menns funksjoner i kirke og i samfunnet. Her hadde blant andre Henriette Herz en viktig funksjon, framgår det av brevvekslingen. I sin tenkning la han vekt på utviklingen av det individuelle selvet, og utviklet hvordan barndom og oppfostring hadde sentral betydning. Hadde kvinner og deres livsvilkår plass i denne tankebygningen? Han fokuserte ikke særskilt på dette temaet, men behandlet det i forbigående i noen av ytringene vi har tilgang til. Brevene fra hans hånd som nå foreligger i en omfattende kritisk utgave, gir klarere tilgang til hans forestillinger om kvinnens stilling i kirke og samfunn. Man ser her at han uttrykker seg mer forsiktig i offentligheten. Han er svært oppmerksom på hva opinionen og de styrende i samfunn og kirke tenker.

Forskningen om Schleiermacher må også slå seg til tåls med at mye stoff likevel mangler. Han tok omhyggelige vare på avskrifter av sine brev til ulike adressater, og i den nye, kritiske utgaven av hans brev finner vi

¹ Hun skriver med vennlig smil i sine posthumt utgitte erindringer om Schleiermacher som ivrig og svært ofte tok del hennes salong: "...fast jeden Abend /kam er/ zu uns, die wir damals in der / Neuen Friedrichstraße nahe der Königsstraße wohnten. An Winterabenden war sein Weg zu uns, nämlich jedoch der Rückweg, gar nicht ohne Beschwerlichkeit. Aber er wurde noch weiter und beschwerlicher, ja an Winterabenden sogar bedenklich, als Schleiermacher während eines Umbaues in der Charité eine Wohnung auf der jetzigen Oranienburger Chaussee bezogen hatte, damals eine unbeleuchtete Landstraße, an welcher nur wenige Häuser in weiten Entfernungen voneinander standen. Er hatte sich jedoch bereits in dem Maße an meinem Mann und mich angeschlossen und wußte seinerseits uns ihm so aufrichtig befreundet, daß er dadurch nicht von seinen allabendlichen Besuchen abgehalten wurde. In unserer Besorgnis um ihn verehrten wir ihm eine kleine Laterne, dergestalt eingerichtet, dass er sie in ein Knopfloch seines Rockes einhaken konnte, und so angetan ging dann der kleine Mann an jedem Winterabende von uns, wenn er nicht schon so ankam." Se Herz 2013:80

spennende, men sporadiske spor av hans tenkning om kjønnene. Kildetilfanget er begrenset, også av bevisste handlinger: han hadde oppbevart kopier av sine brev som til familie og venner, og til enkelte kvinner som han var mer knyttet til, også i kjærlighetsforhold. Men se, selv om han arkiverte dem, ble de likevel tilintetgjort etter hans død – av enken og stedøtrene!² – Nå er jeg her ikke så opptatt av hans forelskelser, slik de trolig var. Jeg har dessuten med meg skepsis til kildene her, fra tidligere forskning om samliv og ekteskap: her sukket en erfaren forsker jeg leste for mange år siden om kjærlighetserobringer: Jo flere kilder, dess mer løgner!³

Sensuren – betydning for offentlige ytringer?

Jeg vil fokusere på et viktig tidspunkt i Schleiermachers bidrag til samtiden. Da han skrev sin tale til skeptikerne om religionen, gir han en bred tolkning av hva et moderne menneske kan finne i religionen, noe han er sikker på at alle har tilgang til. Men kommer kvinner inn i blikkfeltet, eller gjør de ikke det?

For å bedømme teksten med denne søkerinteressen, er det viktig å huske på hvilke vilkår som gjaldt for Schleiermacher og hans tankefrender når de ytret seg på trykk. De var hele tiden underlagt sensur. Dette var et grunnvilkår som ettertiden lett kan glemme, når vi nå leser de gamle skriftene som kom på trykk. Tekstene berører knapt disse vilkårene de ble skrevet under. Slikt kommer klart fram i ettertid, gjennom de omfattende, kommenterte, kritiske utgavene, der private brev og andre spor kommer med.

Der er det ingen hemmelighet at forfatterne var utsatt for sensur. Men sjelden reiser slike kritiske utgaver spørsmål om hva bevisstheten om å være utsatt for sensur kunne bety for forfatternes vilje og kraft til å ytre seg på kanten eller hinsides rådende konvensjoner om stat, om kirke og deres dogmer.

Da Schleiermacher skrev ”Reden” i 1799, var det bare 10 år siden den franske revolusjon. Samtlige konge- og keiserriket var berørt av disse dramatiske begivenhetene som utfordret samfunnsordenen, fyrste -og kongemakten. Fyrster og embetsmenn skalv i buksene for opprørske tanker som ledet folkeskarer ut i gatene med krav om samfunnsendringer, nye konstitusjoner, der elitene ble tvunget til å dele makten med folket. I dette bildet spilte selvsagt alle avvikende tanker, også i kirken, en viktig rolle.

² Virmond 2009:46

³ Brooke skriver underfundig: ”...surely there is nothing on which human beings, both men and women, are so commonly and normally mendacious as on their sexual experiences, and in this field the multiplication of examples is often quite simply a multiplication of lies.” Brooke 1991:21

Siden pietisten August Hermann Francke bygget opp sin undervisnings- og forretningsvirksomhet i Halle, spilte han en sentral rolle for disiplinen i samfunnet: Prøysserkongen inviterte denne allsidige teologen og entreprenøren til endog å utdanne soldater – så de kunne bli lydige og underdanige.

Mer og mindre oppmerksomme sensorer var i arbeid. Schleiermachers nære bekjente, Johann Gottlieb Fichte, kom for eksempel i sensorens sperreild: han skrev slik at han kunne anklages for ateisme. Dét betydde ansettelsesforbud, og stopp for videre offentlig tankevirksomhet.⁴ Schleiermacher skriver til Henriette Herz i juli samme  r, foruroliget over at Fichte i all hemmelighet nå oppholdt seg i Berlin for   orientere seg etter avsettelsen. Schleiermacher innrømmer at han har unnlatt   nevne dette til Henriette f r ”dette er en dyp hemmelighet og man kan ikke vite hvilken skjebne brev f r, derfor har jeg ikke villet skrive til Dem om dette.”⁵ Schleiermacher har i mellomtiden m tt Fichte, men kan ikke fortelle mer om dette skriver han.

Schleiermacher omtaler at han selv gjør seg også tanker om sensur. Han mener seg   kjenne at sensoren for hans eget religionsskrift er en prest, F. S. G. Sack, og undrer seg om et av kapitlene gir grunnlag for en sensor til   slå ned på skriftet, f r det kunne trykkes. Han har åpenbart snakket med denne Sack om Fichtes sak, og kjenner dermed til hvem sensoren er. Schleiermacher tror nok at Sack vil like første tale av ”Reden”, men ”hva vil han gjøre med avslutningen av den andre talen?” Tydeligvis frykter Schleiermacher stryking.⁶ Han kommer tilbake til dette, og her kommer det fram at Sack enn  bare kjenner utkastene til Religionsskriftet anonymt. Dermed blir sensurprosessen en test med hensyn til hva som blir tillatt. Samtidig vakler Schleiermacher mellom åpenhet og være inkognito.⁷ Han tenderer mot åpenhet – og tiltr r sensoren at ”det kan godt være han liker

⁴ Fichte ble anklaget for ateisme i en debatt der han forsvarte en kollega filosofen Friedrich Karl Forberg, men ble selv anklaget for ateisme, og fratatt sin stilling som professor i filosofi ved Universitetet i Jena. Fichte bestred anklagen. Han kritiserte bare en antropomorf oppfatning av Gud – slik oppfatninger forminsker forestillingen om Gud utillatelig, mente han. Han offentliggjorde sitt rettslige forsvar i juni 1799. Se Arndt & Virmond 1992:133

⁵ Schleiermacher 1992:140

⁶ Schleiermacher 1992:15. I slutten av andre tale d fter Schleiermacher det evige liv, og forestiller seg ikke noe individuelt evig liv, men at hvert fullendte liv inngår i universets uendelighet. Siste ord i andre tale lyder: ”Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Uendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion”. Se Schleiermacher 1958:74

⁷ I et brev til Schleiermacher advarer Schlegel i brev 1.3.1799 ham for   komme med offentlige ytringer mot ud deligheten, og innskjerpe sin forlegger Johann Friedrich Unger om   påse diskresjon om hvem som er forfatteren, ikke minst fordi Ungers kone, ”die alte Bestie” kan være indiskret. Schleiermacher 1992:39-50

dette, for når han først liker noe, kan han tåle kraftige saker.”⁸ Når det kom til stykket, valgte Schleiermacher å offentliggjøre “Reden” anonymt.

Slike forhold kunne også inspirere tenkerne i denne perioden til å ytre seg langt mer forbeholdent om kvinners rolle enn de tanker som forøvrig hadde kunnet tenke seg å luften. En vesentlig bivirkning av sensur, er jo at bare eksistensen av slike blikk på tekster og tanker kan få den enkelte til å vokte seg for å utfordre konvensjoner og dogmer som er framherskende i samtiden. Dette ble til overmål illustrert i vår nære fortid gjennom åpningen av STASI-arkivene i tidligere DDR – og virkningen av overvåkingen i dette sivilsamfunnet.⁹

Når vi studerer hva for eksempel Friedrich Schlegel og Schleiermacher skrev, kan selve flyten i tankegangen skjule hvor merkelig den intellektuelle samfunnskontrollen var over forfatteren. Sensoren så blant annet til at ingen skrev nedsettende om religionen, og absolutt ikke om samfunnsordenen, og slett ikke ytret direkte samfunnskritikk. Derfor er det opplysende å se på hvorledes Schleiermacher observerer og skriver om kvinner i samfunnet og kirken, når han skriver fritt. Vi må lese nøyaktig for å se hvordan han bruker humor og stil for å reise spørsmål som har sprengkraft. Nå er det vanskelig å lese mellom linjene. Vi er ikke innforlivet med selvfølgelighetene som hans samtidige var det. Hans samtidige kunne nok lese mellom linjene. Og de kjente hva sensorene lette etter av uhumskheter. Derfor kan og bør vi undre oss over hvorledes han ordlegger seg.

Det er svært lett å gjøre seg klok på hva mennesker i tidligere tider burde ha sett. Den sosiale kontrollen som de nok måtte frykte, var annerledes innrettet enn tilfellet er hos oss i de skandinaviske landene, i vår tid. Sosial kontroll har likevel stor styrke også hos oss nå, men på annen måte.

I de nordiske kirkene har vi vanskelige erfaringer fra nær fortid om kvinners stilling, som prester, for eksempel. Nær i tid er også debatten og striden om homoseksuelles rett til å fullbyrde sitt liv i kjærlighet, og velge hverandre i ekteskap og ha adgang til å gjøre tjeneste som prester i kirkene. Fortsatt er denne striden pågående, og mange har opplevd kirkene som undertrykkende. Lenge var det å åpne for forandring på dette området i kirken, noe som kunne føre til marginalisering og forsøk på å hindre kirkelige medarbeider å komme åpent til uttrykk.¹⁰

⁸ Schleiermacher 1992:24

⁹ Dette har interessert meg siden Die Wende, og jeg har skrevet en del om dette og også bidratt til bidrag fra bl.a. den fremtredende teologen, nettopp avdøde, Wolf Krötke fra Theologisches Sprachenkonvikt og senere Gründungsdekan ved Humboldt-Universitetet etter Die Wende, er kommet til orde, også i Norden. Se f.eks. Hafstad 2009:193–215 og Hafstad 1993:29–64

¹⁰ For egen del satt jeg for eksempel i mange år i Lærenemda for Den norske kirken, og merket at det var omtrent umulig å slippe til med egne synspunkter i produksjonen av vår felles uttalelse. Jeg måtte til sist føye nødvendige korreksjoner som *særvota*. Motstanderne ville simpelthen ikke at det felles sekretariatet ga nemdas medlemmer likeverdig tilgang til å

Det er her nok å minne om at det finnes nok sterkt sosialt press i ethvert samfunn. Flertallet kan risikere å overse dette, fordi det er enkelt å rette seg etter rådende konvensjoner: ”Det bare er sånn.” Tenkemåten kunne også det hemmelige politiet STASI utnytte i tidligere DDR. Et talende eksempel på at de kunne forutsette statens beslutninger som rådende konvensjon, da de ved en anledning fant det for godt å ville avlytte en mulig samfunnskritikerfamilie ved å installere lytteutstyr i naboens parallelle soverom. Da denne naboen innvendte at det var et inngrep i den mistenktes intimsfære, ga Stasi-tjenestemannen kontante svar: ”Det skader dem ikke – dersom de ikke har noe å skjule, da.”

Kort sagt: hver generasjon holder seg med tallrike konvensjoner og sanksjonerer dem som bryter grensene. Hva som dermed blir spennende er ikke bare om en fantasifull teolog som Schleiermacher funderte over kvinners plass i kirke og samfunn, men hvordan han formet sine spørsmål til disse konvensjonene. Her vil jeg gå inn i stoffet med forstørrelsesglass, særlig i de månedene han arbeidet med ”Reden” i Potsdam, våren 1799.

Schleiermacher var ung, så vidt tredve år gammel, og hadde et modig forsett: å vinne den intellektuelle eliten i Berlin for en forståelse av religionens kreative kraft for menneskelivet. Verken kirkens offisielle tjenere, prester og biskoper så denne oppgaven klart, og slett ikke de velutdannede medborgerne. Til begge taler Schleiermacher med overbevisning: bildet dere har av religion er avstumpet, preget av pragmatisme og bundet til hverdagslivets alminneligheter. Religion er mye mer! ”Religionen lever hele sitt liv i naturen, i den natur som omfatter både det hele og enkelthetene i altet”.¹¹ Han inviterer hver og én til å ”anskue universet” – det er hva religion går ut på.¹² I den grad universet ”viser seg for dere i deres anskuelser, så utgjør dette det egenartede i hver enkelt sin religion [...] jo mer utholdende den enkelte lar seg drive til å gripe det uendelige [...] desto mer fullkomment vil disse inntrykkene gjennomtrengre (den som søker anskuelse)”.¹³ Talene hans dreier seg om “menneskets” utvikling, individets mulighet til å gripe den sanne religion, som ikke er moral, ei heller noen annen virkelighet enn livet i verden.

medvirke i praksis. Dette var dumt. Men det var selvsagt de berørte, de homofile som ønsket å bidra til å forme kirken innenfra, som framfor noen led under slike kirkelige forhold.

¹¹ Schleiermacher 1958:29, egen oversettelse

¹² Schleiermacher 1958:31

¹³ Schleiermacher 1958:38

Schleiermacher foretrekker å dele nye tanker med kvinner framfor menn

Og her kommer jeg tilbake til min innledning. Dette mennesket som skal frigjøres er nok menn og kvinner, men i denne teksten blir dette ikke klart. Her dreier alt seg om individets mulighet til å søke og finne sann religion. Klarere blir bildet når vi sammenligner skrivearbeidet med hva han samtidig skriver i brev til kvinnene som var viktige for ham i disse månedene.

I et bevegende brev til sin søster Lotte skriver Schleiermacher om sin innstilling til kvinner, ved å nevne noen av dem som har betydning for ham. Han framhever bland annet Henriette Herz, og føyer til at han foretrekker å dele anskuelser med kvinner, fordi de forstår bedre. "Es liegt sehr tief in meiner Natur, liebe Lotte, dass ich mich immer genauer an Frauen anschliessen werde als an Männer, denn es ist so vieles in meinem Gemüth was diese selten verstehen." Hab strever med å forstå religion som anskuelse av universet og bli beveget av denne anskuelse av universets helhet og vi er menneskelige støvkorn i tid og rom. Her arbeider han med nye tanker – som an lettest deler med kvinner. I et annet brev sukker han til Henriette om hvor vanskelig han finner sin plass – vi er alle ofre for vår tidsånd: "Wenn nun Ihre Schwestern nicht heiraten – ich werde auch nicht; wir sind alle Opfer unsrer Zeit und das ist jeder MenschSchle in irgend einem Sinn..."¹⁴

Dette sitatet om kvinners fortrinn er sentralt. Det ser vi ved at han kommenterer hva han skrev etterpå i et annet brev, til sin fortrolige, Henriette Herz. For det første var brevet til Lotte viktig for ham å skrive, fordi Lotte var i tvil om han idet hele tatt forsto kvinner. For det andre var det viktig, fordi han her uttrykker sine tanker om kvinne og mann, og legger stor vekt på sitt eget brev, som et "ordentlig verk" – noe som kommer fra hjertet. Kommentaren finner vi i brevet til Henriette Herz:

...am Abend habe ich zwar keine Religion, aber doch etwas sehr religiöses gemacht eine grosse Epistel an meine Schwester, die eine ausführliche Deduktion meines Lebens und meiner Grundsätze von manchen Seiten erhielt, denn das gute Mädchen hatte allerlei Bedentlichkeiten über mich gehabt über meine Verhältnisse zu den Frauen [...] zur Männlichkeit und so dergleichen. Es war etwas heiliges ihr das ganz auseinanderzusezen [...] So ein Brief ist ein ordentliches Werk und es war in seiner Art auch gemacht, ob er ganz gleich aus dem Herzen kam.¹⁵

Dermed er vi jo på sporet av hva Schleiermacher egentlig har for tanker om kjønn, idet han deler med sin fortrolige venninne hva han innerst inne har på hjertet.

¹⁴ Schleiermacher 1992:11-13

¹⁵ Schleiermacher 1992:13-24

Kvinnens fortrinn framfor menn – særlig, men ikke bare når det gjelder religion

I disse brevene beskriver han den understrøm som ligger i det engasjerte skriftet som forsvarer religionen. Se hvor den er forankret: I anskuelsen og følelsen, ikke i institusjoner, ikke i statsapparatet, ikke i moralen, ikke i kommersen mennesker imellom. Det er i den selvforfølgende anskuelse og følelse at religionen kommer for en dag – som ethvert menneske på jorden har tilgang til. Kvinner har en særlig evne til å ta dette inn, mener han. Det tar en stund før han ytrer dette offentlig.

Tiden omkring slutten av 1700-tallet var en periode da kjønnsforskjellen mellom mann og kvinne ble nærmere tenkt gjennom. Utgangspunktet for flere bidrag var forskjellen. Men nettopp når man hevder at det hersker slik forskjell, inviterer jo dette til å beskrive den mer inngående, beskrive ulikheten i antatt begavelse, og hvor kjønnene har sine fortrinn. Dette førte til mer interesse for å forstå hva kvinner kunne være og bidra med.¹⁶ Schleiermacher var både barn av sin tid, men også en som reiste spørsmål som kunne oppfattes som kritiske. Jeg lar meg veilede av en ytring han kommer med i sine pedagogiske forelesninger adskillig senere, i 1826. De ble offentliggjort posthumt, etter avskrifter fra studentene.

Das männliche Geschlecht hat einen ganz anderen Anteil an dem gemeinsamen Leben und steht in ganz anderer Beziehung zu den grossen Lebensformen als das weibliche. Im Staate tritt das weibliche Geschlecht ganz zurück; am religiösen Leben schreiben wir ihm einen grossen Anteil zu, der aber doch nur auf der Seite der Receptivität liegt...¹⁷

Schleiermacher knytter an til den konvensjonelle oppfatning her om at kvinnen trer tilbake i staten. Og vel å merke seg er at når han taler om at kvinnens fortrinn ligger på det reseptive, er dette slett ingen nedvurdering, tvert imot. Ekte religion er jo nettopp respektiv: anskuelse – som igjen føder følelsen som er religionens sentrum i livet. Der står kvinner i første rekke, mente han.

Men han interesserer seg også for om kvinner likevel har særlig talenter i enkelte vitenskaper. Her nevner han deres evner i matematikk, som for ham til dels eliminerer denne bastante forskjell: "... manche Wissenschaften bleiben (dem weiblichen Geschlecht) ganz fremd; tritt aber eine besondere Neigung zu einzelnen Wissenschaften hervor, z. B. zur Mathematik." Her demrer det for Schleiermacher at den konvensjonelle oppfatning som går ut på at kvinner ikke har eller bør ha tilgang til vitenskapelig arbeid, sprekker. Dette utfører han videre med at forskjellene økes gjennom separate former

¹⁶ Schleiermacher 1994:107

¹⁷ Schleiermacher 1994:187

for skolegang, og noterer seg at når det gjelder ferdigheter, har det faktisk lite mening å tale om forskjeller mellom kjønnene. Kort sagt, han noterer seg at dersom man ikke understøtter elevenes selvutvikling ("Unterstützung der Gesinnung") likt, oppstår det forskjell.¹⁸ Men så står han av i resonnementet: "Diese Schwierigkeit ist hier nur anzudeuten, nicht aufzulösen."¹⁹

Schleiermacher var ingen feminist. Og i hans skrifter taler han om "mennesket" som blir samlebetegnelse på menn og kvinner. Den skarpe forståelse av kvinners fortrinn, religiøst og vitenskapelig (matematikk!) ser han – som slave av sin tid – ingen mulighet til å oppløse, men heller antyde som en vedvarende vanskelighet. Ingen barrierestormer altså.

Jeg tar iallfall hatten av: hans tanker om "mennesket" er bevisst utformet med innsikter som han ærer, fra kvinner han kjente. For egen del tenkte jeg ikke forlods slik den rasende medstudenter påsto: kvinner må bli menn for å bli kristne. Ettertanken kom etterpå. Schleiermacher tenkte kjønnene likestilt og reiste spørsmål med samtidens separate oppvekst- og utdanningsforløp. Motstanden han praktiserte, skjedde i samtaler med kvinner. Offentlig pekte han på de uløste problemene med strukturell forskjellsbehandling i oppdragelse og skole.

Referenser

- Brooke, Christopher (1991), *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford: Oxford University Press.
- Hafstad, Kjetil (2009), "Forsonet med fortiden. Teologer om oppgjør med DDR-tiden", i *Norsk Teologisk Tidsskrift* vol 110 (4).
- Hafstad, Kjetil (1993), "Stasi som forfører", i *Frihetens fiende. Essays om ondska, frihet og menneskeverd*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Herz, Henriette (2013), *Henriette Herz In Erinnerungen und Briefe. Neu ediert von Rainer Schmitz*, Berlin: Die Andere Bibliothek.
- Schleiermacher, Friedrich (uten årgang), *Kathekismus der Vernunft für edle Frauen*, Weimar: Erich Lichtenstein Verlag.
<https://opendata.uni-halle.de/bitstream/1981185920/37162/2/1037029062.pdf>
- Schleiermacher, Friedrich (1958), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schleiermacher, Friedrich (1992), *Kritische Gesamtausgabe. Abt. 5, Briefwechsel und biographische Dokumente*, Bd 3, Briefwechsel 1799–1800, red, Arndt, Andreas & Virmond, Wolfgang, Berlin: Walter de Gruyter.

¹⁸ I et tidlig bidrag (1798) skriver han drømmende om "menneskeheten" kjønnene har felles, før de tok skjul i "mannlighet" og "kvinnelighet": "Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahmen". Schleiermacher (*Kathekismus der Vernunft für edle Frauen*:18). Opprinnelig trykt i Schlegel's tidsskrift Athenaeum 1798.

¹⁹ Schleiermacher 1994:187f

- Schleiermacher, Friedrich (1994), "Theorie der Erziehung. Die Vorlesung aus dem Jahre 1826", i *Ausgewählte pädagogische Schriften*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Virmond, Wolfgang (2009), "Liebe, Freundschaft, Faublastät – der frühe Schleiermacher und die Frauen", i red Arndt, Andreas, *Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796-1802*, Berlin: Walter de Gruyter.

Det broderade mönstret på stolarna

Anna Cöster

Porträttet av Anna Söderblom

I ärkebiskopsgården i Uppsala finns i ena hörnet av det rum som kallas den gröna salongen en soffgrupp. Den är klädd i svart tyg med rosenmönster, broderat i minimala korsstyggn. På väggen bredvid hänger två porträtt. Det ena är ett porträtt av ärkebiskop Nathan Söderblom. Det andra är ett porträtt av Anna Söderblom, född Forsell. Det är hon som har broderat rosenmönstret med de minimala korsstyggnen. Det är om Anna Söderblom denna text ska handla.

Jag undrar vem hon var. En minnesbok som skrevs efter hennes död fylls av ett 25-tal minnesbilder, där Anna Söderblom målas som en person med nästintill överklig kapacitet, närvarande i varje ögonblick med en magisk utstrålning i varje möte, integritet och intelligens. Albert Schweitzer ser henne som ”en kvinna vars liv bestod i att fullgöra arbetsuppgifter utöver måttet av sina krafter”, Manfred Björkqvist hur ”öga och öra samverkade och gåvo åt orden och handlingarna en bakgrund av ljusdunkel och atmosfär, som var alltigenom genuin och egenartad.” Siri Dahlvist beskriver att den som fick syn på Anna Söderbloms melankoli, uthållighet och tålmodighet, för den människan ”växte hon blott än mer och blev än mer ett under.” Så fortsätter minnesbilderna sida upp och sida ner.¹

Anna Forsell föddes i Stockholm 1870. Hon var dotter till sjökaptenen Carl-August Forsell och Axeline Åberg och syster till hovsångaren och operachefen John Forsell. Hon gick i skola i Stockholm och den flickskola hon gick i var den första där även flickor kunde pröva in till latinlinjen. Hon blev antagen och tog studentexamen 1890. Efter den fortsatte hon sina studier vid Uppsala universitet och efter sin universitetsexamen arbetade hon en tid som lärare. 1894 gifte hon sig och blev Anna Söderblom. Hon födde tolv barn, blev värdinna i ett hem som ständigt stod öppet för vänner, studenter, församlingsbor, professorskollegor och representation.² Helge Söderblom, Anna och Nathan Söderbloms äldste son, skrev 1923 i veckotidningen Idun hur Anna Söderblom ”har läst allt, kan allt, citerar vilken skald som helst och

¹ Anna Söderblom – en minnesbok 1956

² Söderblom, Omi 2023

konverserar på vilket språk som helst. Mammor, försök bräcka min mamma om ni kan.”³

Jag letar upp vad Anna Söderblom själv skrivit. Det består av den uppsats hon skrev 1893 som student om en japansk missionär, föredrag hållna runt 1920 i debatten om rösträtt för kvinnor och i frågor om hemmet, reseskildringar från en längre resa hon gjorde till Amerika tillsammans med Nathan Söderblom i mitten på 1920-talet och en självbiografisk bok från 1948, med den roande och intressanta titeln *På livets trottoir*.⁴ Jag har inte tagit mig an den brevsamling av Anna Söderblom som också finns kvar.

”Äktenskapet, moderskapet, hemmet”

Liksom de blommande rankorna på de svarta stolarna i ärkebiskopsgården syns ett mönster i Anna Söderbloms texter. Det består av en hyllning av äktenskapet, moderskapet och hemmet. Där syns välformulerade meningar om ett samhälle där hemmet är förebilden för politiken och där moderskap är kvinnokallet som överglänser kvinnors rätt och möjlighet att rösta. Anna Söderblom säger i ett föredrag 1920: ”Det gäller att taga vara på de omistliga livsvärden som visserligen nu till en tid syns i fara. Det gäller att hänföras av och skatta högt och lyfta upp äktenskapet, moderskapet, hemmet.”⁵

Den bild som framträder av Anna Söderblom och hennes värld är på flera sätt mycket avlägsen i tid och rum för mig som kvinna idag, präst sedan lång tid och med feministiska glasögon. Ska jag stänga dörren till den gröna salongen, den korsstygnbroderade soffgruppen och porträttet av Anna Söderblom? Det kanske ändå inte är ett ämne att skriva en text över i en festskrift till Cristina Grenholm, en person som bär Uppsala i sitt hjärta och liv, har formulerat feministisk teologi i Svenska kyrkan och förmedlat den på ett betydelsefullt sätt inte minst till oss kvinnor och präster som läste teologi under 1990-talet.

Men, ”Gråt inte – forska!” sägs det.⁶ Som en betydande person runt Svenska kyrkans ärkebiskop och rikshelgedom i början av 1900-talet har Anna Söderbloms tankar och ord om kvinnans kallelse förmedlats vidare på en mängd sätt genom tiden och kyrkan. De är ett kompakt arv av värderingar att förhålla sig till som krävt mångas tid och kraft att förstå och analysera för att förändra. Allt för att tänka nya tankar och bryta teologisk mark i kyrka och samhälle. Av tacksamhet för den tid och kraft som lagts på det och som

³ Söderblom, Helge 1923

⁴ Söderblom 1893, 1912, 1917, 1920, 1930, 1931, 1925, 1948, 1956

⁵ Söderblom 1920:16

⁶ *Gråt inte – forska! Kvinnovetenskapliga studier* var en antologi redigerad av litteraturvetaren och forskare inom kvinno- och könsrollsforskning professor Karin Westman Berg som utgavs 1979. Bokens titel är en parafra på den amerikanska feministiska parollen parollen "Don't Cry – Resist!"

bitvis haft sitt pris, ska jag därför försöka göra en översikt över tematiken och en analys av den.

”Aldrig har som nu orons vågor öfversköljt jorden”

Den tid när Anna Söderblom engagerade sig i frågor om kvinnans roll var de första decennierna av 1900-talet. 1920 skrev Svenska kyrkans biskopar: ”Aldrig har som nu orons vågor öfversköljt jorden. Detta gäller i sin mån äfven om vårt folk. Ej underligt är, att detta äfven på många sätt berör vår kyrkas lif.” Biskoparna var oroliga över kyrkopolitiska kriser som bland annat berodde på en kyrkofientlig ecklesiastikminister och på att relationen mellan kyrkan och staten såg ut att börja gunga. De betonade i all oro vikten av evangeliets oföränderlighet i en föränderlig och orolig tid.⁷ Teologen Maria Södling beskriver hur samhällsförändringarna innebar också något nytt och ibland oroande i förhållande till det kvinnoideal som under 1800-talet dominerat Svenska kyrkans förkunnelse och praxis.⁸

1920 arrangerade Svenska kyrkans Diakonistyrelse en kyrkligt-social kvinnokongress för att skapa möten och samverkan mellan kvinnor verk-samma inom det sociala området. Flera hundra kvinnor samlades i Stockholm för att ”gemensamt rådslå om de stora uppgifter som från kvinnohåll nu bida på sin lösning”.⁹ De kvinnor som medverkade var födda under det 1800-tal då kyrklig förkunnelse hyllade den underordnade och lydiga kvinnan. Med kvinnorörelsens framgångar steg en motsats fram, en självständig yrkeskvinna som skulle bli en utmaning och ett problem för 1920-talets kyrkliga kvinnor.¹⁰

Anna Söderblom höll inledningsanförandet vid konferensen. Hon konstaterade att de senaste åren inneburit så stora förändringar för kvinnorna att ”oro och en viss förvirring” uppstått. Vilken var nu kvinnans plats? Vad var nu kvinnans uppgift?¹¹

Moderskapet som kvinnans djupaste funktion

Anna Söderblom lyfter fram ett moderskapsideal som utgår från särartstanken om kvinnans specifikt moderliga gåvor. Moderskapet är ”vårt väsens egentliga mening och innehåll”. Det är en idealbild präglad av 1800-talets kyrkliga kvinnoideal där kvinnan uteslutande definierades såsom maka, mor och husmor och beskrevs som av Gud underställd mannen, enligt hustavlans

⁷ Biskopsmötet i *Svensk kyrkotidning* 1920

⁸ Södling 1997:135

⁹ Södling 1997:134

¹⁰ Södling 1997:149

¹¹ Söderblom 1920:5ff

hierarki med mannen som kvinnans huvud.¹² Bilden är också präglad av Mariabilder i kyrklig tradition. Anna Söderblom väljer att lyfta fram flera av dem som förebilder: modern som kan komma att få se barnet gå svåra stigar i kallelens tjänst, som får vänta utanför sitt barns Getsemane, eller som bävande får stå vid barnets kors. Men också bilden av Pietà, den moderliga barmhärtigheten, som räcker ut armarna mot egna och andras barn.¹³ Bilden är också präglad av ett ideal där en särskilt aktningvärd modersgärning kopplas samman med lärarinnan. Det är en kvinnoroll som framför allt blivit förknippad med Ellen Key: samhällsmodern. Anna Söderblom drömmer liksom Ellen Key om hur moderlighet tillåts impregnera kyrka och samhällsliv:¹⁴

...vilka härdar för förfining, bildning och kristen tro våra lärarinnors gärning i regel bilda runt om i Sveriges land. Det lyser som en stjärnkarta från alla de prydliga, renliga och kultiverade lärarinnehemmen, som ligga strödda i våra bygder.

Hela kvinnorörelsens djupaste anledning härleder Anna Söderblom till att kvinnan har sin djupaste bundenhet med moderskapet. Det binder också kvinnan samman med allt organiskt liv i hela tillvaron. Kvinnorörelsen, menar hon, består av de kvinnor som reagerat mot den bundenheten.¹⁵

Äktenskapet som kvinnans kall

Äktenskapet är sammanhanget för kvinnans yttersta kall, moderskapet. ”Det egentliga kvinnokallet har varit tiderna igenom, liksom det är nu och varda skall och förbliva, äktenskapet”, säger Anna Söderblom i sitt inledningsföredrag vid Sociala kvinnokongressen 1920. Här beskriver hon nogsamt äktenskapet genom historien, i katolsk och luthersk tradition, i pietismen och franska revolutionen och redogör för synen på mannen ur olika aspekter, som despoten, riddaren, kamraten och stackaren.¹⁶

Det framgår att hennes ideal också gjorde att hon som prästfru hade blick för hur andra skulle axla den rollen. I sin skildring av sin resa till Amerika vid sidan av sin make, beskriver hon situationen när hon i sin roll som ärkebiskopens fru förväntades hälsa på sjuhundrafemtio ”missisar”, vid namn Swansson, Johnsson och Nelson. De är så många att hon drömmer om det på natten efteråt.¹⁷ Hon beskriver också i reseskildringen flera möten med unga

¹² Södling 1997:121

¹³ Söderblom 1920:18

¹⁴ Södling 1997:139

¹⁵ Söderblom 1920:18

¹⁶ Söderblom 1920:16

¹⁷ Söderblom 1925:88

prästfruar som alla tycks bära drag av ungdom, skörhet, skönhet och förmåga att utöva moderlighet och ta hand om sina hem på ett slående idealt sätt. De blir stärkta av mötet med Anna Söderblom för att kunna fortsätta sitt uppdrag.¹⁸

Kallelse, uppgift och ämbete

De uppgifter som kunde gå utöver kvinnans kall i hemmet var, som Anna Söderblom formulerade det, ”fasta, utvecklingsbara ämbeten för kvinnorna”. Det innebar till exempel att diakoni och mission var ett fält där kvinnor var framträdande. I *Kvinnan och samhället* framhåller hon om hur det ur pietismen har vuxit fram två religiösa livsföreteelser, där kvinnans betydelse ej kan överskattas: diakonin och missionen.¹⁹ Redan 1893 hade hon som student skrivit en uppsats om en japansk missionär. I uppsatsen framträder ett bildningsideal tätt knutet till missionen, syftet med att sända ut missionärer ansågs främja ”uppfostringsverk” genom bildning och kunskap.²⁰

Enligt Anna Söderblom var kvinnorörelsens svaghet att den inte haft kraft och fantasi att skapa ett ideal för kvinnlig utveckling som tar i anspråk ”kvinnlighetens eget väsen”. Ett tema under Sociala kvinnokongressen var ”Kvinnan och kyrkan”. Diskussionen om lämpliga kvinnouppgifter inom kyrkan följde de linjer som redan dragits upp. Missionär, diakonissa, prästfru – buden var många. Präst saknades dock bland förslagen.²¹ Anna Söderblom menar att kvinnorörelsen ser idealet i en likställighet med mannen och därför också en seger när en kvinna utför ett arbete eller tar en examen som en man. Hon skriver:

Nu stå vi här med vår rösträtt och valbarhet, med alla möjligheter till utbildning i alla upptänkliga fack. Som en mogen frukt faller snart tillträdet till statens ämbeten för våra fötter. Vi stå i talarstolar och på predikstolar, vi sitta i sammanträden kring gröna bord, och vi göra allt möjligt som våra mödrar och mormödrar aldrig drömde om. Men göra vi, vad de gjorde? --- Vad gäller det nu? Det gäller att taga upp vår egen uppgift på fullt allvar, den som behöver alla våra krafter, kroppens och själens, och där vi behövas.²²

¹⁸ Den allmänna rollen vid denna tid för både präst- och biskopsfruar, i linje med det Anna Söderblom skriver, har undersökts och beskrivs av Ulrika Lagerlöf Nilsson 2010.

¹⁹ Söderblom 1920:13

²⁰ Söderblom 1893

²¹ Södling 1997:149

²² Söderblom 1920:16

”...övernog av användning för moderlighet”

Hemmet är Anna Söderbloms förebild för samhället. Det är kriteriet för samhällsekonomiska lösningar och framför allt i argumentationen mot kvinnans rösträtt. Det är platsen där moderligheten råder och skapar ordning, frid och mening. I samhället behövs sådan moderlighet. Arbetet flyttade ut från hemmet och nu måste hemmet flytta in till arbetet:

De stora skarorna av kvinnliga arbetare i industrien behöva omhändertagare och rådgivare. Redan finnas inspektriser, konsulenter, fabrikkssystrar. Men här vänta ännu stora kvinnouppgifter. --- Sannerligen det finnes nog och övernog av användning för moderlighet i samhälle och församling.²³

I den bitvis underhållande texten *Gemensamma måltidstimmar* vill Anna Söderblom bidra med ett samhällsekonomiskt program för att stärka familj- och samhällsgemenskapen. Det sker med en fascinerande detaljrikedom. Hon går till rätta med det hon ser som en total anarki i samhället, att människor äter vid olika tidpunkter, och ger ett schemaförslag för att råda bot på splittringen. Hon ger även det hela en teologisk tolkningsram genom att hänvisa till att vi som människor delar vårt dagliga bröd och att hennes förslag iallafall skulle kunna bidra till gemensam måltidsbön.²⁴

”Vi kvinnor äro inga parvenyer...”

I den offentliga diskussionen argumenterar Anna Söderblom mot kvinnans möjlighet till rösträtt. I motsats till flera av de samtida kvinnor som hon på flera sätt formats tillsammans med ser hon inte alls vinsten med att kvinnor skulle ha rösträtt.

Anna Söderblom var en av de kvinnliga pionjärerna vid Uppsala universitet, bland de cirka tjugio studenter som var kvinnor. Hennes främsta ämne var historia och hon beskriver hur hon blyg ända till förskräckelse kom till historiska föreningen där hon som ensam flicka satt i tobaksröken. Hon och Lydia Wahlström var båda med och bildade *Uppsala kvinnliga studäntförening* som kom att bli en plantskola för kvinnor som kämpade för kvinnors rättigheter.²⁵

Trots detta propagerade Anna Söderblom alltså mot kvinnlig rösträtt.²⁶ Hon menade att rösträtten inte alls var lösningen på kvinnans frihet. Kvinnorna behöver inte den politiska rösträtten och landet behöver inte kvinnans politiska rösträtt. Hon menade att det var fel att knyta rösträtten till kvinnor

²³ Söderblom 1920:18

²⁴ Söderblom 1917:14

²⁵ Söderblom 1948:127ff

²⁶ Söderblom, Omi 2023

som en homogen grupp och därmed till klasskamp och människovärde. Det eftersom hon utgick från en given grundordning och fördelning mellan män och kvinnor som är den som bidrar till samhället. Kvinnor i yrkesliv leder inte till någon frihet, bara till ensamhet och olycka:

...dragen [har] blifvit strängare och skarpere, det blonda håret blef som strödt med aska, nu är det purt silfver. Fingrarna, långa och smala, ha fått ett hårdt grepp, gestalten har vissnat och böjts.²⁷

De demokratiska resonemangen som kvinnorörelsen använder sig av ska inte främst sysselsätta kvinnorna menar Anna Söderblom. Hon förstår inte vad ”parlamentarismens utveckling” ska vara bra för utan menar att kvinnans kallelse i hemmet är den som hela det svenska samhället vilar på:

...det har alltid harmat mig, att kvinnorna än sågo det nödvändigt att betrakta sig själva som rent av utan fullt människovärde i stället för att betrakta sig som den integrerande del i samhället, vilken vi alltid utgjort. Vi kvinnor äro inga parvenyer, som till äventyrs från 1919 räkna medborgarskap, utan vi hava varit med om att bygga upp Sveriges rike från grunden.²⁸

En schablon bortom både autonomi och underordning

För att göra en fördjupad analys av det Anna Söderblom ser som omistliga och oavvisliga livsvärden, hemmet, moderskapet och äktenskapet, och de komponenter dessa innehåller, är Cristina Grenholms teori för teologisk kritisk genusteori både användbar och värdefull. Övergripande ingår i teorin kritisk analys, teologiska huvudbegrepp och den aktuella kontexten.²⁹ Det kräver dock större utrymme för att göra en sådan feministteologisk livsåskådningsreflektion rättvisa än vad som finns här, men jag väljer ett axplock av hennes tankegångar.

Det som Anna Söderblom menar är omistliga livsvärden är präglad av en särskild kontext i tid och rum. En tid som innebar politiska och sociala förändringar för kvinnan och en kyrklig och samhällelig kontext som bär sina ideal av kvinnan och hennes roll i relation till mannen och hans uppgift. Ur Anna Söderbloms texter framgår en teologisk schablon.

I sin teori använder Cristina Grenholm begreppet schabloner i meningen ”korta auktoriserade formuleringar av troslärans innehåll” som kan underlätta för reflektion. Schabloner kan vara både förledande och förenklade. Det

²⁷ Söderblom 1912:12

²⁸ Söderblom 1920:16

²⁹ Grenholm 2005:44

kan vara begränsade om de utgör en sammanfattning som riskerar att bli hela sanningen om något, men kan också förenkla på ett underlättande sätt.³⁰

Äktenskap, moderskap och hem kan knytas till det vi teologiskt kallar kallelse. Denna kallelse är hos Anna Söderblom helt och hållet grundad i kvinnans väsens mening och hemmet är den plats där kallelsen ska leva. Denna kallelse utgör även i politikens område en ordning att leva av och i. Schablonen skulle kunna formuleras som att kvinnans väsen är moderskap, hennes kallelse äktenskapet och hemmet hennes plats för att genom sin kallelse bli den hon är tänkt att vara.

Maria Södling gör analysen att Anna Söderbloms beskrivning av kallelsen i teologiskt avseende även går ytterligare ett steg genom att knyta den till den lutherska kallelselärans reflektion över det lidande som varje människas av Gud givna uppdrag kan bära inom sig. Luther hade hävdatt att det är när människan i arbetet eller i familjen mödosamt tjänar sin nästa, som Kristi kors läggs på henne. När så Anna Söderblom skildrar ”kallelsetrohetens och förtröstans och underkastelsens tysta och namnlösa hjältinnor” genom historien, anknyter hon till en tolkningstradition som betonar kallelsens dimension av lidande, menar Södling.³¹

Anna Söderblom relaterar också kvinnouppdraget till kristen traditions bilder av Maria, Herrens tjänarinna som följde sin moderliga bestämmelse in i sitt barns död. Genom en sådan anknytning förstärks också lidandet som förebild.³² Enligt Maria Södling ser Anna Söderblom både i moderskapsidealet och i äktenskapet lidandet och *Imitatio Christi* som förebilder i kallelsetanken: med Kristus själv som förebild är kvinnan beredd att lida för andra. Det är lätt att hålla med om analysen att Anna Söderbloms tolkning av kvinnokallets lidande har en närmast romantisk eller idealiserande anstrykning.³³

Cristina Grenholm skriver om skillnaden på sårbarhet och underordning med hjälp av genusteori och menar att skillnaden är om sårbarhet nyttjas eller omsluts av kärlek.³⁴ Anna Söderbloms schablon av kallelsen förutsätter, menar jag, att den som form omsluts av kärlek, det vill säga kallelsen hör inte alls till autonomins område och heller inte till underordningen i meningens sårbarhet som nyttjas. Genom att förutsätta att kvinnokallet omsluts av kärlek blir det oproblematiskt för Söderblom att förespråka samma kallelse i den politiska sfären. Rösträtten blir då irrelevant för kvinnans frihet och autonomi, och därmed inte heller en problematisk underordning.

När Margit Sahlin skrev om ett särskilt ämbete för kvinnor påminner det om vad Anna Söderblom skriver om kvinnans uppgift och ”fasta, utveckl-

³⁰ Grenholm 2005:82

³¹ Södling 1997:146

³² Södling 1997:146

³³ Södling 1997:147

³⁴ Grenholm 2005:123, 138, 140, 170

ingsbara ämbeten”.³⁵ Även tankegångar om kyrkligt ledarskap idag, när kvinnor sedan länge har tillträde till prästämbetet, bär drag av andra konstruktioner än samhällets för att fungera som förebild för kvinnors kallelse. Karin Johannesson jämför i en artikel biskopens roll med priorinnans i relation till systragemenskapen i kloster där priorinnan ska förse systrarna med god litteratur för teologisk och andlig inspiration.³⁶ Anna Söderbloms övertygelse om kvinnans kallelse spelar roll för hennes uppfattning om kvinnans uppgift i samhället och kyrkan.

Cristina Grenholm lyfter fram begreppen autonomi, relationalitet och heteronomi och att de kan bidra till reflektion för att komma bakom schablonerna.³⁷ Den schablon som förmedlas i Anna Söderbloms texter om att kvinnans väsen är moderskap, hennes kallelse äktenskapet och hemmet platsen för att bli den hon är tänkt att vara, är i hög grad relevant för att låta sig analyseras vidare genom de begreppen. Anna Söderbloms uppfattning om kvinnans väsen och roll kan fungera som ideal för samhälle och kyrka. Men genom att lyfta fram schabloner som uppfattningen rymmer och analysera dem genom begreppen autonomi, heteronomi och relationalitet kan också kritik av idealen vara möjlig.

Det finns förstås mycket mer att ta reda på om porträttet av Anna Söderblom i den gröna salongen i ärkebiskopsgården i Uppsala. Om tidsandan, kyrkligheten, akademin och kvinnofrågan. Mycket är också redan skrivet om det. Anna Söderbloms liv leder tankarna till 1990-talsfilmen *Sliding Doors*. Filmen beskriver två möjliga händelseförlopp beroende på om huvudpersonen hinner med eller missar sitt tåg, i sin tur beroende på om dörrarna framför henne hinner slås igen eller ej. Det ligger nära till hands att undra vem Anna Forsell blivit och hur hennes liv sett ut om hon levt i en annan tid och inte blivit ett porträtt bredvid Nathan Söderblom. Alla de statyer, porträtt och bilder som gjorts och målats av Nathan Söderbloms liv och verk hade utan tvekan sett annorlunda om inte Anna Forsell kommit i hans väg.

Deras möte sker i en tid då den historisk-kritiska forskningen tog plats och det skedde ett genombrott i tänkandet. ”Den historiska synen på företeelserna ledde till den djupa vördnaden för verkligheten.”³⁸ Anna Söderblom var en oktoberdag 1891 uppfylld av en föreläsning i historia av professorn Harald Hjärne och kom just från den när hon möter Nathan Söderblom:

Lite viktig frågade den lilla recentior den ljushårige kandidaten om han hade reda på Julius Wellhausen. ”Vad för något? Här komma Ni historiker och

³⁵ Sahlin 1950

³⁶ Johannesson 2023

³⁷ Grenholm 2005:185

³⁸ Söderblom 1948:131

fråga oss teologer om vi känna till Wellhausen!” Ja, det var också en begynnelse.³⁹

Anna Söderblom dog 1955 och vilar under en gravhäll i koret i Uppsala domkyrka där också Nathan Söderblom är begravd.⁴⁰

Referenser

- Anna Söderblom. En minnesbok* (1956), Uppsala: Lindblad.
- Biskopsmötet (1920), ”Biskopsmötets hälsning till vårt svenska folk”, i *Svensk kyrkotidning, meddelanden från kyrka, läroverk och universitet*, 1920:12, Uppsala: Svensk kyrkotidnings förlag.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Stockholm: Nya Doxa.
- Gråt inte - forska! kvinnovetenskapliga studier* (1979), red Karin Westman Berg, Stockholm: Prisma.
- Johannesson Karin (2023), ”The bishop as mystagogue, prioress, and leader of the choir. Exploring the nature of episcopal authority in the Church of Sweden”, i *International Journal for the Study of the Christian Church*, London: Taylor & Francis, s 1-14.
- Lagerlöf Nilsson, Ulrika (2010), *Med lust och bävan. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet*, diss, Göteborg: Göteborgs universitet.
- Sahlin Margit (1950), *Man och kvinna i Kristi kyrka*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag.
- Söderblom, Anna (1893), *Neesima. En lifsbild från det moderna Japan efter Life and letters of Joseph Hardy Neesima by Arthur Sherburne Hardy*, Upsala: Almqvist & Wiksell.
- Söderblom, Anna (1912), *Den kvinnliga rösträtten och kvinnorna. Inledningsföredrag*, Uppsala: Norblads bokhandel.
- Söderblom, Anna (1917), *Gemensamma måltidstimmar. Ett inlägg i en ekonomisk och social fråga*, Uppsala: Lindblad.
- Söderblom, Anna (1925), *En amerikabok*, Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag.
- Söderblom, Anna, Wahlström, Lydia, Thorstenson, Axianne, Gagner, Marie Louise, Staël von Holstein, Mathilda, Wellin, Berta, Meyerson, Gerda, Tiselius, Ellen, af Klintberg, Gertrud och Fischer, Ida, red (1920), *Kvinnan och samhället*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag.
- Söderblom, Anna (1948), *På livets trottoir. Några minnesanteckningar 1*, Lund: Gleerups.
- Söderblom, Anna (1956), *På livets trottoir. Några minnesanteckningar 2, efterlämnade minnesanteckningar*, Lund: Gleerups.
- Söderblom Helge (1923), ”Två mödrar”, i *Idun*, årg. 36, nr 21.
- Söderblom, Omi, ”Anna Olivia Söderblom”, i *Svenskt kvinnobiografiskt lexikon*, www.skbl.se/sv/artikel/AnnaSoderblom, (hämtad 2023-07-07).

³⁹ Söderblom 1948:132

⁴⁰ Söderblom, Omi 2023

Södling Maria (1997), ”Hemmet är vårt kall! – en kyrklig kvinnokongress 1920”, i red Hagman, Ingrid *Mot halva makten – elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd*, Rapport till Utredningen om fördelningen av ekonomisk makt och ekonomiska resurser mellan kvinnor och män, SOU 1997:113, s 143 – 152.

Att leva med det okontrollerbara

Lovisa Nyman

Livets okontrollerbarhet

Det är inte tillräckligt att betrakta oss som autonoma själv som kan ingå i relationer. Vi är också personer som saknar kontroll på gott och ont. Att inte ha kontroll är att vara sårbar. Om någon drar nytta av en annans oförmåga blir sårbarheten utsatthet. Förtryck är missbruk av heteronomi.¹

Cristina Grenholm

Vad relationalitet är och hur den kan förstås när den är som bäst och som sämst har upptagit mycket av det feministteologiska tänkandet. Cristina Grenholm har gett ett viktigt bidrag till denna diskussion genom att våga närma sig en fråga som kan vara provocerande: Ger erfarenheter av moderskap insikter om mänsklig relationalitet i vidare bemärkelse, som inte erfarenheter av faderskap ger? I centrum för hennes resonemang står den ofrånkomliga mänskliga sårbarheten. Grenholm menar att relationaliteten rör sig mellan två poler – autonomi och heteronomi – mellan att själv ha kontroll och bestämma, respektive att sakna kontroll och vara utlämnad till andra.²

Enligt Grenholm kommer heteronomi till uttryck på ett särskilt sätt i moderskapet. Det beror på att modern inte har kontroll över graviditeten och födandet och inte heller över relationen till barnet, en människa som hon trots allt förblir knuten till för resten av livet. På så sätt är det en relation som skiljer sig från andra relationer. En dimension av denna heteronomi är att barnet kommer att utvecklas bortom moderns kontroll och att hon ytterst inte kan skydda sitt barn fullt ut från lidande och död. Den egna begränsningen och dödligheten blir därmed också uppenbar. Grenholm poängterar emellertid att bristen på kontroll också är förutsättningen för att kunna leva i relation till andra, eftersom sanna relationer kräver att man kan vara i sin sårbarhet. Samtidigt är det svårt att släppa kontrollen, eftersom denna sårbarhet kan utnyttjas. Därmed är människan blottställd inför andra och kan utsättas för förtryck.

Detta resonemang står i linje med en distinktion som jag menar är avgörande för feministisk teologi, nämligen att människans tillvaro präglas av både förtryck och naturligt lidande. Förtryckets lidande kommer sig av nå-

¹ Grenholm 2005:169–170

² Grenholm 2005:167

gons missbruk av andras sårbarhet medan det naturliga lidandet beror på att vi är dödliga varelser och därmed är drabbade av ändlighetens manifestationer i livet så som smärta och sjukdom.³ Ingetdera har vi kontroll över. Fokus för feministisk teologi är alltid vilka konsekvenser ett specifikt teologiskt tänkande får i människors konkreta liv och den syftar till människors frigörelse i världen, inte bara i en eftervärld. Men det naturliga lidandet har inte uppmärksamats tillräckligt av feministisk teologi.

Frågan som denna text rör sig kring är därför: Hur kan man, ur en kristen horisont, förstå världens okontrollerbarhet och hur lever man bäst med denna okontrollerbarhet, det vill säga på ett sätt som bidrar till frigörelse? Här behöver dock en avgörande kvalificering av undersökningen göras. I den här texten reflekterar jag över relationalitet och världens okontrollerbarhet utifrån en privilegierad svensk kontext. Jag vill förstå hur man kan förhålla sig till världens okontrollerbarhet så som den kan te sig i vardagen i just detta sammanhang. Det betyder alltså att det inte handlar om världens okontrollerbarhet så som den manifesterar sig i ett akut lidande, såsom vid en dödlig sjukdom, förlust av någon närstående eller kontinuerlig ekonomisk utsatthet. Den typen av situationer tarvar andra teologiska analyser.

Jag är en gäst och främling

Många av oss drabbas, tillfälligt eller kontinuerligt, av en känsla av främlingskap inför världen när vi erfar dess okontrollerbarhet i form av lidande. Ett främlingskap som består i en slags förvåning över sakernas tillstånd (ja, jag vill tro att vi fortsätter att förvånas över ondskan trots medvetenheten om och erfarenheten av dess existens) och en stark känsla av onaturlighet. Det ska väl ändå inte vara så här? Spannet är stort; alltifrån att bli otrevligt bemött och inte sedd i vardagliga händelser, till att lida av ensamhet, att drabbas av sorg, att känna vanmakt inför att människor dör i flyktbåtar på Medelhavet och att barn upplever krig och dess oräknliga fasor. Denna förvåning över och maktlöshet inför lidandet i olika former kan ge en känsla av alienation från världen. Är jag verkligen skapad för att leva med mitt eget och andras lidande, ett lidande som ofta är bortom min kontroll? Hör inte jag egentligen till en annan och bättre värld?

Detta främlingskap inför världen har inte sällan skapat vad man med inspiration av Lisa Isherwood skulle kunna kalla en ”väntrumsteologi”. Det innebär en föreställning om att den verkliga verkligheten, eller den enda riktigt viktiga verkligheten, är den bortomjordiska tillvaron och att livet end-

³ Detta har jag skrivit om i *Det konstruktiva beroendet. Feministisk teologi i ett individualistiskt samhälle* (2020), men jag utvecklar tanken ytterligare här.

ast utgör ett förstadium till den tillvaron.⁴ Kritiken av denna teologi är central för feministisk tydning av kristen tro. Ett skäl är att människor riskerar att acceptera förtryck och orättvisor både på det strukturella och personliga planet, eftersom det kommer att bli bättre ”sen”. Feministteologer har visat hur präster och pastorer har uppmanat sina församlingsmedlemmar att stå ut med allt från slaveri till barnmisshandel, våld i nära relationer och ekonomiska orättvisor och att därmed inordna sig i maktstrukturer. Motiveringen är att de ska bära sitt kors i Jesu efterföljd. Likaså leder den här inställningen till en syn på skapelsen som något som vi inte behöver vårda, eftersom den är övergående. Detta sätt att tänka får förödande konsekvenser för både människor och den övriga skapelsen även idag.

I tillägg till sådana explicit förtryckande konsekvenser av väntrumsteologi menar jag dock att det finns en annan och mindre tydlig följd. Väntrumsteologi får oss att betrakta oss själva som gäster och främlingar i världen, som Lina Sandell uttrycker det i psalm 322 i den Svenska psalmboken, och det påverkar hur vi ser på andliga och existentiella praktiker i relation till lidandet. Frågan är om dessa praktiker ska hjälpa oss bort från världens okontrollerbarhet och därmed bli uttryck för en väntrumsteologi, eller om de ska hjälpa oss att leva med världens okontrollerbarhet. En rad psalmer uttrycker denna – mot lidandets bakgrund – förståeliga längtan, inte att dö, inte att gå bort, men att gå hem:

Jag är en gäst och främling som mina fäder här,
mitt hem är ej på jorden, nej, ovan skyn det är.
Där uppe bor min Fader i härlighet och ljus,
där ville jag ock vara uti i min Faders hus.
Hem, hem, mitt kära hem,
ej finns en plats på jorden så skön som du, mitt hem.
(Psalm 322)

Det som människan vill bort ifrån i världen är enligt psalmerna både synden, smärtan och okunskapen, det vill säga livets okontrollerbarhet och obegriplighet. I himlen är alla rena, varken kroppslig eller själslig smärta finns, och Gud har visat sig som Gud är för människan. Allt är uppenbart, begripligt och under Guds kontroll.

Samtidigt har denna teologi en tendens att trivialisera livet och därmed bli uttryck för just väntrumsteologi. Längre fram i Sandells psalm lyder det:

Om glädjen blomsterströdde vart steg jag här går fram, jag skulle ändå längta hem till Guds dyra Lamm. [...] [H]ur vänner dyra, kära så ljuvligt möter mig, mitt hjärta ändå längtar, o sköna hem, till dig. [...] Ty här på denna jorden är synden med i allt och ger åt allt det sköna en främmande gestalt.
(Psalm 322)

⁴ Isherwood 2001:93

Här framträder en slags djupt mänsklig längtan, inte bara bort från smärta och död, utan till att tillvaron skall vara fulländad. Det är inte bara smärtsamma förluster och själslig nöd som vi vill undgå, utan också den tillvaro som – inte ens när den är glädjefylld – förmår mäta sig med hur det hade kunnat vara i en bättre värld. Redan det lilla barnet tycks i sin ilska över att inte ständigt få sin vilja fram besitta en slags övertygelse om att livet inte borde bjuda motstånd, att det som inte är som man vill ha det är onaturligt och fel. Också tonåringen kan skrika över orättvisan i att saker går hen emot. Som vuxen lär sig människan att alltmer acceptera, och kanske ibland resignera inför, livets bristfällighet, men det perfekta tycks aldrig lämna oss som mall. Det gäcker oss bakom varje nytt inköp, varje ny semester, varje ny relation, varje försök till ny inriktning av livet.

Att världen verkar naturstridig för oss och att vi redan som barn har med oss en känsla av att allt som inte är perfekt är förvänt verkar rättfärdiga den nyplatoniska föreställningen om en ideal, andlig värld som står i kontrast till en materiell och ofullkomlig värld, som är så djupt rotad i vissa delar av kristen teologi. Världen är onaturlig. Vi hör till en annan värld, där allt är perfekt. Så riskerar även glädjen som vi upplever här, vännerna och välsignelserna, att bli nedsolkade, för vad är det mot det himmelska gästabudet? Detta sätt att tänka fångar en känsla hos människan av att tillståndet i världen inte är vad det borde vara men kanaliserar den på ett sätt som göder längtan till det perfekta och det kontrollerbara. Det skapar en känsla av att bara det fulländade är verkligt åtråvärt och att den bortomvärldsliga tillvaron – som är under Guds kontroll – är att föredra framför världens okontrollerbarhet.

Den kosmiska retributionstanken

Ett mer uttryckligt främlingskap inför världen – i meningen att man längtar bort från världen – tycks i den kristna traditionen ha sin upprinnelse i den nytestamentliga frälsningserfarenheten. Paulus och de andra författarna till Nya testamentet försökte förstå och tolka det de hade varit med om, en omvälvande upplevelse av något som påverkade hur de förstod sin judiska teologi. De läste alltså sina berättelser med en ny horisont och riktningen var framifrån och bakåt, från frälsningsupplevelsen och bakåt genom frälsningshistorien. Det var naturligt i deras situation att kristushändelsen blev utgångspunkten, men detta skedde genom att frälsningen från synden och ondskan kom att likställas med frälsning från världen.

Begreppet *världen* kom att syfta på den kroppsliga och materiella tillvaron där synden råder, i motsats till den hinsides verklighet som är befriad från synd och död. Världen, sådan den förstods i Gamla testamentet, som Guds fantastiska skapelse som inrymmer både himmel och jord, hamnade i bakgrunden och skapelsehändelsens betydelse krympte. När sedan Augusti-

nus, i Paulus efterföljd, skulle försöka förstå ondskans och syndens problematik hamnade tyngdpunkten i Första Mosebokens myter på vad som kom att beskrivas som "fallet" istället för på skapelsen, där frälsningshistorien tar sin början. Fallet blir därmed avgörande för att förstå människans situation i världen.

Den grundläggande fråga som föreställningen om ett fall är tänkt att svara på är varför det finns ondska och hur ondskan som sådan kan besegras och människan därmed frigöras från ondskans grepp. I andra termer handlar det om den förlorade perfektionen i Guds skapelse. Denna ofullkomlighet beror på att Gud inte längre är i full kontroll över skapelsen, eftersom människan genom sin fria vilja drog in ondskan i världen. Teologin om ett fall menar precis som psalmen att människan längtar tillbaka till den ursprungliga perfektionen, där världen är överskådlig, begriplig, god och rättvis, och denna ursprungliga tillvaro förstås som den naturliga tillvaron. Därav människans främlingskap i världen.

Utifrån antagandet om ett fall blir döden den yttersta formen av ondska. Döden var inte en del av skapelsen utan inträdde först när människan bröt mot Guds förbud i Edens lustgård och därmed syndade mot Gud. Augustinus ansåg i enighet med Paulus att människan därmed har en syndig natur som leder till döden. "Syndens lön är döden", som Paulus säger i Romarbrevet 6:23. Och det kristna hoppet ligger i att Kristus besekrat döden för människornas skull så att alla kan få liv, i meningen liv efter döden. (1 Kor 15:22).

Tanken att syndens lön är döden är en slags kosmisk tolkning av det retributiva tänkande som är vanligt i Gamla testamentet. Enligt det perspektivet är den enskildes lidande en följd av den egna synden, och det finns därmed en kausalitet mellan människors handlande och vad de själva drabbas av. Det framträder inte minst i det deuteronomistiska historieverket.⁵ Av kristna tänkare lyfts detta till ett kosmiskt plan så att människans syndiga natur kommer att uppfattas som orsak till att människan måste dö. Det blir en förklaring till vårt tillstånd nu. Båda perspektiven bygger på att kausalitet innebär en form av kontroll över verkligheten. Tolkar man myten historiskt blir det rimligt att förstå texten som en förklaring till varför ondskan finns och dra slutsatsen att människan är orsak till ondskans inträde i världen, att det fanns ett före och ett efter detta inträde, ett fall, och att kristendomen handlar om hur konsekvenserna av fallet kan reverseras och kontrollen återställas. Därmed blir fallet mer avgörande än skapelsen för att förstå människans belägenhet i världen.

⁵ Lindström 1998:201–202. Det deuteronomistiska historieverket utgörs av Josuaboken, Domarboken, Samuelsböckerna och Kungaböckerna och dess retributionstanke bygger på teologin om lagarna i Femte Moseboken.

Skapelsen som utgångspunkt

Ett annat sätt att förstå människans problem, den existentiella situation som på något sätt ska hanteras, framträder om man dels följer ordningen i trosbekännelsen och tar sin utgångspunkt i skapelsen, dels flyttar fokus från kontroll och kausalitet till världens okontrollerbarhet, obegriplighet och orättvisa som också finns beskriven i Gamla testamentet. Låt mig här börja med det förra.

Tar man sin utgångspunkt i skapelsen och dess sammanhang i Första Mosebok blir fallet inte den allomfattande lins som människans situation betraktas igenom. Bibelforskaren Fredrik Lindström pekar på att berättelserna om det som i kristen tradition kallas för fallet inte utgör någon förklaring till varför det onda finns enligt det gammaltestamentliga sammanhanget.⁶ Enligt Första Mosebok är människan gjord av stoft och därmed ofullkomlig och dödlig.⁷ Och det är denna bräcklighet eller inbyggda brist i människan som är orsak till människans oförmåga att avstå från att synda. Varför det är så är dock osagt.

Myterna ska alltså inte läsas som historiska beskrivningar av ett kausalt förlopp om onskans inträde i världen. Snarare ska de tolkas som en beskrivning av människans existentiella villkor, av det faktum att vi människor inte kan leva utan att ibland skada varandra och vår värld. Trots att människan i Edens lustgård försöker få kunskap om gott och ont genom att äta frukten så kan människan inte heller få den överblick och kunskap som endast Gud har. Människan är inte gudomlig utan är bräcklig, gjord av stoft, och kan därför inte ha *the god's eye view*. Eftersom vi inte har överblick kan vi inte förstå alla konsekvenser av våra handlingar, och därför syndar vi ibland även när vi har goda intentioner. Det är förstås detta som är arvsynden.

Människans ofullkomlighet och dödlighet är alltså inte onaturlig. Den är en konsekvens av att människan är skapad av stoft, det vill säga att hen är en biologisk varelse, den biologiska varelse som Gud skapade hen till och som det var meningen att hen skulle vara. Döden är inte en konsekvens av människans synder, eftersom döden är naturlig för biologiska varelser. Att ta sin utgångspunkt i skapelsen innebär följaktligen att människors gemensamma situation som ändliga, lidande och ofullkomliga varelser, som både utsätts för andras förtryck och naturligt lidande, blir det avgörande. I den meningen finns det inte heller någon skillnad mellan kristna och andra.

⁶ Lindström 1998:208–209

⁷ Lindström 1998:188–189

Världens okontrollerbarhet

Som jag nämnt är föreställningen om att det går väl för den som handlar gott och illa för den som gör ont (retributionstanken), kausaliteten och kontrollen inte det enda perspektivet på människans situation i Gamla testamentet. Ett annat sätt att se det kommer tydligt till uttryck hos exempelvis Job och Predikaren, som båda ifrågasätter den retributiva teologin.⁸ Job är i hög grad en teolog för den akuta sorgen med dess ilska, frustration, förtvivlan, utmattning och besvikelse. Här vill jag istället vända mig till Predikaren, eftersom det är en text som i hög grad riktar sig till människan i den vardagliga kampen med livets okontrollerbarhet. Predikarens hjälper oss att träna oss i att leva med att livet innehåller ofrånkomligt lidande och vid någon punkt en ofrånkomlig död.

Predikaren känner också förvåning över och maktlöshet inför både det egna och andras lidande, en slags främlingskap inför världen. Men när han observerar världen omkring sig blir det uppenbart för honom att det inte finns någon kausalitet mellan människors gärningar och hur det går för dem i livet. Det blir tydligt i det återkommande uttrycket ”jag såg” som i exempelvis vers 7:16: ”I detta flyktiga liv har jag sett att rättfärdiga går under trots sin rättfärdighet, att onda lever länge trots sin ondska.” Livet är inte rättvist, varken när det gäller förtryck eller naturligt lidande. Det finns ingen kontroll som upprätthåller en sådan kausalitet och rättvisa.

Bristen på kausalitet och överblick gör att Predikaren upplever livet som obegripligt. Det är orsaken till att Predikaren ständigt återkommer till tomheten, eller det som snarare skulle översättas som absurditeten.⁹ Tillvaron framstår inte som förståelig och meningsfull och är därför djupt absurd för människan. Samtidigt ger han inte upp. Han försöker förstå existensen, han söker mening, men drar slutsatsen att det inte låter sig göras fullt ut även om Gud låter människan urskilja ett visst sammanhang (3:10–11).

Samtidigt är Predikaren ett exempel på någon som vägrar ägna sig åt väntrumsteologi. Trots att bristen på kontroll – lidandet och obegripligheten – får honom att känna att livet är absurt, väljer han att leva mitt i livet. För Predikaren står människan alltid i relation till Gud, också när det inte framstår så eller människan upplever sin gudsrelation som begriplig.¹⁰ I motsats till den teologi som kommer till uttryck i Lina Sandells psalm väljer han att njuta av det goda som ges honom, av vänner och nära relationer. Tillvaron är på intet sätt fulländad, men det enda vi kan göra är att leva i den och njuta av det som ges oss, att ”finna glädje mitt i all sin möda” (3:13), eftersom glädjen är en Guds gåva och Gud är med när människan gläder sig. (2:24–25) Skaparguden är närvarande i sin skapelse. Det perfekta utgör inte mallen.

⁸ Masenya 2017:245

⁹ Tamez 2000:3

¹⁰ Masenya 2017:247

Det himmelska gästabudet förtar inte värdet av jordiska gästabud. Livet ska njutas trots lidandet. Som teologen Carole Fontaine påpekar ligger detta nära en feministteologisk förståelse av det kroppsliga livets betydelse.¹¹

Enligt Predikaren finns det ingen förklaring till varför ondskan finns i världen. Han nöjer sig med att konstatera att livet är orättvist och att människor drabbas, både av förtryck och naturligt lidande. Det går inte att göra uppror mot förutsättningarna för det mänskliga livet, mot bristen på kontroll (6:10–11). Det yttersta lidandet är döden, som människan måste acceptera som en naturlig del av livet. Döden är ingen ondska, inget onaturligt, även om det är obegripligt, svårt och smärtsamt med döden. Därför måste människan lära sig att förhålla sig till döden. Och det gör människan genom att leva i världen så länge hen har möjligheten, och försöka skapa en balans mellan sin uppgift att sträva efter vishet och förståelse och att acceptera det ytterst obegripliga i livet, liksom mellan att sträva mot orättvisor och att njuta av det goda som ges i livet.

Predikaren väljer denna form av andlighet utan att släppa hoppet om att det ytterst finns en gudomlig makt som ska upprätta rättvisan i en tillvaro bortom den jordiska. Vid skapelsen andas Gud ut sin ande i människan så att hen får liv och när Gud andas in igen är människan trygg, trots att hen inte vet något om vad det innebär. Människans död är en inverterad skapelse, där kroppen återgår till jorden och blir det stoft den är skapad av och anden återgår till Gud som gav den. Skapelsen, inte fallet, i relation till frälsningen blir utgångspunkten för att förstå människans situation som en lidande varelse i världen.

Relationen mellan synden och ändligheten

Människans längtan efter perfektionens kausalitet, rättvisa och begriplighet kolliderar ofta med att vi drabbas av världens okontrollerbarhet i form av ondska och lidande. Det är därför tillvaron ter sig absurd eller meningslös. Därför drabbas vi inte bara av det specifika lidandet utan också av meningslidande, det vill säga av frågor om varför vi lider, varför just vi måste drabbas av detta, och ytterst kanske också varför människan måste lida överhuvudtaget, det vill säga hur man finner mening i eller trots lidandet.

Den kosmiska retributionsteologin försöker förklara orsaken till att människan måste lida och dö – till lidandet och döden som existentiellt villkor – genom att peka på fallet och människans synd. Den förväxlar då att människan orsakar specifikt lidande med att människan skulle vara orsak till lidandet som existentiellt livsvillkor. Visserligen utgör synden och ändligheten tillsammans karaktäristika för människans ofullkomlighet inom den kristna

¹¹ Fontaine 1992:54

traditionen. Men anledningen till att människan dör är inte synden, utan att vi är ändliga biologiska varelser. Döden är inbyggd i skapelsen. Människan är alltså inte orsak till sin egen dödlighet och bräcklighet, som teologin om ett fall menar. Vår ändlighet är möjligen orsak till vår synd, eftersom ändliga varelser inte kan vara perfekta, men vår synd är inte orsak till vår ändlighet, eftersom vår brist på perfektion inte skapar ändligheten. Till skillnad mot vad Paulus hävdar, består ofullkomligheten av två delar som inte kan reduceras till varandra.

Tanken på ett historiskt fall och kosmisk rättvisa ger också en förklaring till hur människans existentiella villkor som en lidande varelse kan övervinnas genom frälsningen från döden och den ofullkomliga världen. Världens okontrollerbarhet ställs till rätta genom att kausaliteten och rättvisan återupprättas i tillvaron efter detta. Men ytterst kan kristendomen snarare förstås som ett ifrågasättande av det retributiva sättet att tänka, ett ifrågasättande som har sina rötter i den hebreiska teologin. Världen är inte kausal och rättvis på det sätt som den retributiva teologin hävdar. Dessutom ges människan frälsningen oavsett hans tidigare handlingar. Genom möjligheten till förlåtelse upphävs det retributiva tankesätt som tycks komma naturligt för människan. Men människan frälses från sin synd, inte från sin kroppslighet. Därmed blir också den kosmiska retributionstanken oriktig. Människan måste då istället lära sig att leva med okontrollerbarheten.

Att leva med världens okontrollerbarhet

Hur lever man då bäst med världens okontrollerbarhet? Att leva med okontrollerbarheten är inte att acceptera orättvisor, inte att likgiltigt acceptera allt som drabbar en, inte att käckt tala om för andra att det kommer något gott ur allt ont, inte att avstå från att ropa till Gud i förtvivlan, inte att ge upp hoppet om Guds eviga kärlek. Men för att kunna leva med okontrollerbarheten måste vi skilja mellan det som går att kontrollera, eller som snarare går att bekämpa, och det som inte går att kontrollera eller bekämpa. Vi kan inte bekämpa den ontologiska ordningen som innebär att människan syndar (arvsynden) och att människan är ändlig och drabbas av sjukdom och död (vilket inte är arvsynd utan beror på människans ändlighet). Men vi kan verka mot synden och mot ändlighetens konsekvenser.

Skiljelinjen mellan synd och ändlighet går alltså inte mellan det vi kan bekämpa och det vi inte kan bekämpa. Varför är det då så viktigt för feministisk teologi att ändå skilja mellan förtryck och naturligt lidande? Därför att förtryck är kausalt på ett annat sätt än naturligt lidande och det påverkar hur vi bör hantera respektive lidande och vilken betydelse de ska ha i det andliga livet. Förtryck är orsakat av att någon utnyttjar en annan människas sårbarhet och brist på kontroll, som Grenholm uttrycker det. Det är inte jag själv utan någon annan som orsakar mitt lidande, i motsats till vad retributionstanken

påstår. Och även om vi inte kan förändra syndens faktum på ett ontologiskt plan, att människan syndar, kan vi göra mycket för att motverka synden och förtrycket. Naturligt lidande är däremot inte alltid orsakat av varken mig själv eller andra, åtminstone inte på ett förtryckande sätt, och kan inte heller alltid bekämpas. Till skillnad från förtryck, måste naturligt lidande ibland accepteras. Problemet med att säga att synd och död hör till samma sfär och att döden är en konsekvens av synden är alltså att det inte går att skilja mellan förtrycket, som alltid måste bekämpas, respektive naturligt lidande, som ibland måste hanteras genom att accepteras.

Oförmågan att skilja mellan förtryck och naturligt lidande har i vissa sammanhang lett till en väntrumsteologi som beskriver allt lidande som naturligt, något som ska utstås i Kristi efterföljd. I andra sammanhang har det lett till att det mänskliga lidande som är naturligt, men som kan vara nog så smärtsamt, kan vara svårt att acceptera. Ytterst leder det till en föreställning om att människor inte skulle behöva lida. Båda dessa förhållningssätt utgör ett slags uppror mot den ontologiska ordningen, mot livets okontrollerbarhet. Frälsningen blir en frälsning från okontrollerbarheten i en annan eller i denna världen. Idag har många flyttat sin längtan efter det perfekta till detta livet och gör allt för att kontrollera livet. Och moderniteten har gett oss större möjligheter till kontroll än någonsin. I den situationen är det avgörande att inte också göra andligheten till ett förment sätt att kontrollera verkligheten. Andlighetens funktion är snarare att hjälpa människan att försöka förstå och leva i verkligheten på ett bra sätt, med dess obegriplighet och okontrollerbarhet.

För önskar vi bort okontrollerbarheten önskar vi också bort relationerna. Cristina Grenholm påminner nämligen om att människans brist på kontroll också är en förutsättning för relationer. I det kontrollerbara, i perfektionen, finns inte utrymme för skillnad och olikheter. Vår brist på kontroll är grunden till att vi är olika. Och bara tack vare mångfaldens okontrollerbarhet kan vi upptäcka varandra och världen, bli överraskade, lära oss nytt och få nya perspektiv. Det betyder att det okontrollerbara inte enbart är negativt, utan en helt avgörande faktor för att livet ska vara värt att leva, för att vi ska finna mening. Att hantera världens okontrollerbarhet, och att njuta av den, blir då en väg till frigörelse.

Referenser

- Fontaine, Carole R (1992), "Ecclesiastes", i red Newsom, Carol A och Ringe, Sharon H, *The Women's Bible Commentary*, London: Westminster/John Knox Press, s 153–155.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Nora: Nya Doxa.
- Isherwood, Lisa (2001), "The Tree, the Cross and Global Capitalism", i *Feminist Theology*, vol 10, nr 28, 93–106.

- Lindström, Fredrik (1998), *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*, Lund: Arcus.
- Masanya, Madipoane (ngwan'a Mphahlele) (2017), "Sitting around the Fireplace at Wisdom's House. A Review of Feminist Studies on Proverbs, Job, and Qoheleth", i red. Scholz, Susanne, *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect. Volume I: Biblical Books*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, s 230–247.
- Tamez, Elsa (2000), *When the Horizons Close. Rereading Ecclesiastes*, Maryknoll, N.Y: Orbis Books.

Tro, makt och sårbarhet

Werner G. Jeanrond

Att leva med tro

Alla människor praktiserar tro och deltar i olika sorts trosrelationer. ”Tror du på vad jag säger?” ”Tror ni att svenska medier säger sanningen?” ”Tror du att jag älskar dig?” ”Tror vi på klimatförändringar?” ”Tror jag på Gud?” Sådana och liknande frågor demonstrerar att trosakten framstår som en central händelse i våra liv. Ingen människa kan leva utan tro.

Det har därför varit olyckligt att separera tron från vetenskap i det svenska kulturlivet. För även vetenskapliga teser och antiteser förutsätter en form av tillit, av tro att kommunikationen människor emellan fungerar och alla inblandade uppriktigt söker sanningen. Separationen mellan religion och olika vetenskapstraditioner i samhället har medfört en bristande tillit till sådana mänskliga erfarenheter som inte är sanktionerade av de härskande makteliterna. Att offentligt plädera för att innesluta eller utesluta vissa troserfarenheter från vår horisont har med utövning av makt att göra.

I dagens värld kan vi lätt observera vad som händer när den mellanmännsliga trosrelationen rivs isär som följd av populistiska eller auktoritära maktspel: ”Du får inte längre tro på språkets kommunikativa potential. I stället ska du tillhöra mitt eget och tydligt begränsade trosspel!” Ett slags tros-Babylon har uppstått i politik, samhälle, kultur och religion, när vi identifierar oss helst genom tillhörigheten till exklusiva trosmiljöer än genom tillhörigheten till den allmänmännsliga mötestraditionen och kommunikationsprocessen. Vardagen bestäms då fortfarande av tron, men av en tro som vi vill dela endast med vissa människor och inte med andra.

Samtidigt har även själva tilliten till språkets universella kommunikationsmöjligheter minskat. Allt talande, lyssnande och kommunicerande påverkas av öppna och dolda maktanspråk och maktförhållanden. Feministisk teori och kritik, postkolonial medvetenhet samt kritik av en naiv tillit till kommunikationens funktion har försökt offentliggöra dolda maktbruk samt pekat på att all tro utan kritisk och självkritisk reflexion är farlig. Medan barnets språkförvärv sker i den första livsperioden på ett icke-kritiskt sätt, kännetecknas de vuxnas kommunikationspraxis av både möjlighet till och behov av kritiskt och självkritiskt tänkande.

Kommunikationsförmågan och tron kommer alltså först till oss utifrån som gåvor, som ”begåvningar”, men som begåvningar som alltid utvecklas i särskilda maktkonstellationer – goda liksom onda. Dessutom inbjuder en

reflexion kring kommunikation, tillit och tro till en kritisk bedömning av referenser till ”identitet”. Begränsar jag min syn på identitet till endast mitt språk, min tillit och min tro? Eller ska mitt förhållande till alla tre först komma till sin rätt när jag öppnar min horisont för en ständigt växande kommunikationskompetens, till en större tillit och till en djupare tro?

Med den franske filosofen Paul Ricœur skulle vi kunna skilja mellan ”identitet” som försvaras som en oföränderlig egendom (idem-identitet) och en ”identitet” som omfattas av ett dynamiskt livsprojekt (ipse-identitet) (Ricœur 1990:137–166). Identitet i den senare betydelsen kan dra in mig i ett allt större relationssammanhang där kommunikation, tillit och tro kan utvecklas och utmana begränsade horisonter. Men vill jag över huvud taget utvecklas? Vill jag lära mig kritiska och självkritiska former av tillit, språk och tro? Vill jag möta annorlundaskap eller inte? Vill jag överskrida gränser? Idem-identiteten vill inga förändringar.

Kommunikation, tillit och tro kan bara utvecklas i samspel med andra – med andra människor, med naturen, med Gud. Först när jag har lärt mig att kommunicera med andra kan jag börja relatera även till mig själv – och samtidigt upptäcka mig själv som en annan. Kommunikation, tillit och tro inbjuder alltså till erfarenheter av transcendens, dvs. erfarenheter som överstiger min nuvarande horisont. Kommunikation kan ske genom ord, men även genom bilder, gester, ritualer, dans, gemensam vandring mm. Inte all kommunikation är verbal. Däremot sker all kommunikation i sfärer av makt och av särskilda intressen – de må vara emancipatoriska eller förtryckande och begränsande.

I detta bidrag vill jag först undersöka möjligheterna till en dynamisk förståelse av trosakten. Hur kan vi befria trosakten från olika former av identitära bekännelsetryck till emancipatoriska former av mänsklig relationalitet? I andra delen ska jag närma mig tron som ett slags möjlighet eller ”option“ (Joas 2013) i vår sekulära tidsålder. I tredje delen argumenterar jag i samspel med Cristina Grenholm för att kärlekens praxis erbjuder det bästa sammanhanget för att utveckla tro och tillit med respekt för människans sårbarhet i mötet med det annorlunda. – Med denna artikel tackar jag Cristina Grenholm för vårt givande teologiska samarbete under tre decennier. Ad multos annos.

Trospraxis mellan bekännelse och befrielse

Den kristna religionen, liksom de judiska och muslimska religionerna, har utvecklat starka bekännelsetraditioner. Viktiga tros erfarenheter från en bestämd tid, plats och språk har kodifierats med hjälp av särskilda teologiska, rättsliga och liturgiska bekännelser och ordningar, som upprepas i gemensamma gudstjänstformer liksom i det personliga bönelivet, och som försvaras av de religiösa institutionerna gentemot möjliga utmaningar både inifrån och utifrån. Även statsmakternas intresse för en enhetlig religiös tro och för

en enhetlig tolkning av trostraditionen, som exempelvis under Gustav Vasas tid i Sverige eller i dagens Saudiarabien, ökar trycket på att betona bekännelsens ortodoxi till nackdel för en dynamisk trosförståelse och trospraxis. Även den enskildes längtan efter en tro som kan formuleras i svart och vitt medför en benägenhet att överbetona en statisk bekännelsekult till nackdel för en dynamisk trospraxis. Varje bekännelseakt kan alltså tjäna flera intressen.

Detta betyder emellertid inte att alla försök att formulera en religiös identitet skulle per se vara farliga eller av ondo. Men sådana försök kan bli farliga när de hindrar eller blockerar den religiösa utvecklingen, alltså den levande trospraxisen. De synoptiska evangeliernas framställning av Jesu förklaring erbjuder en sådan varning. Petrus och de övriga lärjungarna ville stanna kvar på berget tillsammans med Jesus, Mose och Elias för att fånga trosrelationen en gång för alla och att slippa den besvärliga religiösa vardagen i dalgångarna (jfr. Matt 17:1–9 och par.). Det finns alltså en dubbelfara för den religiösa tron: att underordna religiös erfarenhet till de fasta bekännelserna, liksom att ignorera bekännelsen plötsligt i ljuset av en religiös erfarenhet av stor intensitet. Alla troserfarenheter och alla bekännelser kräver därför ett utmanande tolkningsarbete om de ska förbli befriande. Men vem ska utföra tolkningen? Den enskilde lärjungen, en särskilt klerikal hierarki eller hela den kristna gemenskapen?

Olika kristna kyrkor har utvecklat varierande former av ett kyrkligt läroämbe. Alla måste dock förhålla sig på ett eller annat sätt till vår tids kontext som ofta betecknas som ”sekulär” (jfr. Taylor 2007). Det sekulära tillståndet kännetecknas bland annat av en kritisk hållning till auktoritet, av en längtan till befriande relationer, av ett försök att med hjälp av kritiskt förnuft verka för mänsklig emancipation från alla former av förtryck och att respektera mångfalden av mänsklig erfarenhet och av tolkning av centrala berättelser.

Medan man tidigare har, inte minst i Sverige, utgått ifrån att moderniseringsprocessen oundvikligt innebär en minskning och sedan ett försvinnande av religion, vet man idag att en sådan automatik inte finns (Taylor 2007:431–437; Joas 2013:29–42). Men detta betyder inte att sekulariseringsprocessen som sådan skulle ha avstannat. Snarare har den tagit ny fart i samband med den pågående globalisering som konfronterar alla människor med insikten i att de bebor en enda värld där allt hänger ihop. Sekularisering och globalisering har alltså inte bara medfört en ny uppskattning av världen som vårt gemensamma hem och av den samtidigt spännande och utmanande pluralitet i världens olika erfarenhetshorisonter, men även en ny uppmärksamhet på erfarenheten av att allt och alla lever i ett komplext relationsförhållande.

Kristna barn och vuxna står i en trostradition. Precis som kristna troende från tidigare generationer delar även nutida kristna tron att de i Kristi efterföljelse tillsammans kan upptäcka mera av Guds skapande och förlösande

närvaro i världen. Varje kristen kan berätta om sin tro på Jesus på sitt sätt och dela med sig av vad den egna bekännelsen innebär för egen del (Grenholm 1999:8). I varje fall berör den kristna tron fyra med varandra sammanhängande relationer: min relation till andra människor, till Gud, till Guds stora skapelse- och försoningsprojekt samt min relation till mitt eget framväxande jag (Jeanron 2022:99). Grundläggande för en sådan tro är i första hand alltså varken en samling doktriner eller en samling vetenskapliga satsar och teorier, utan en dynamisk vävnad av erfarenheter av tillit, av respekt och erkännande, av lyssnande, av glädje och lidande, av kärlek och hopp, av en längtan till personlig emancipation i relation till andra, till det annorlunda och till det heliga.

Även om tron självfallet påverkar den mänskliga moralen, så är tron primärt inte moraliskt motiverad utan relationellt. Även icke-kristna sekulära människor betar sig inte med nödvändighet på ett ”omoraliskt” sätt. Att påstå att bara de kristna (eller andra religiösa grupper) skulle kunna garantera den offentliga moralen är därför fel (jfr. Joas 2013:63–65).

Detta bredare trosbegrepp, som inte är begränsat till officiella former av kristen religion, kan tillämpas även på andra och nya former av religiös existens i vår sekulära situation. Samtidigt kommer ingen endast på grund av en rationell insikt i dessa sammanhang redan till tron på Jesus Kristus (Joas 2013:47). Det är viktigt att komma ihåg att det finns en mångfald av sekularismer liksom en mångfald av religiösa erfarenheter (Joas 2013:53). Pluralismen är här för att stanna både inom och utanför specifika trosrörelser, även i den kristna trosvärlden.

Tron på Jesus Kristus har gestaltats i olika tidsepoker, men dess förutsättningar har förskjutits radikalt i vår sen- eller postmoderna tid. Jesu följeslagare idag har det svårt att legitimera eller förklara sin specifika trosrelation med blotta hänvisningar till tradition, till oföränderliga läror, till ett bestämt kulturellt arv, till moraliska nödvändigheter eller till statliga eller dynastiska förväntningar. Hur ska man i stället beskriva den kristna trons specifika kallelse natur och erfarenhetshorisont i ett postmodernt, pluralistiskt, lokalt och globalt sammanhang?

Den kristna tron som option

Begreppet ”tro som option” går tillbaka till Hans Joas (jfr. Joas 2013:146–148). Detta begrepp innebär inte en relativisering av tron, utan har att göra med insikten i att det mänskliga livet är kontingent. Den postmoderna människan vet att hon inte är född med nödvändigheten att följa Jesus Kristus (eller någon annan) till Gud. Hon kan välja sina livsprojekt, även alternativa religiösa projekt. Tron på Jesus Kristus uppstår alltså inte med automatik, utan den resulterar ur ett personligt val och beslut. Religiösa bindningar och utvecklingar hänger självfallet ihop med personliga erfarenhetsmönster i

samspel med religiösa tolknings- och språktraditioner. Dialektiken mellan personligt val och gemenskapens kommunikativa praxis pågår även i dag – dock ej med en automatik. Jag kan befria mig från en tradition och deras begränsningar tack vare den (i bästa fall) statligt garanterade och ibland även kyrkligt försvarade religionsfriheten.

Den tyske teologen Karl Rahner (1904–84) påstod redan på 1960-talet att ”framtidens fromme [kristne] kommer att vara en ’mystiker’, en som har ’erfarit’ någonting, annars upphör han eller hon att alls vara någonting” (Rahner 1966:22, min övers.). Optionen för den kristna tron i dagens sammanhang förutsätter alltså personliga erfarenheter av transcendens i samband med Jesus Kristus och Gud. Mycket mera borde sägas här. Men huvudpoängen är att varken moraliska, rationella, vetenskapliga eller traditionella överväganden med automatik leder till religiösa bindningar. För sådana krävs erfarenheter både av transcendens och av ett personligt möte, mellan människan och det heliga, i vårt fall Jesus Kristus.

I vår sekulära tid möter vi en tydlig pluralisering av erfarenhet. Varje människa kan bidra till den samlade skatten (eller den samlade fragmentiseringen) av erfarenhet. Detta gäller självklart även den religiösa erfarenheten. På så sätt blir alla religiösa erfarenheter och därav följande religiösa bindningar mera ”fragiliserade” (Joas 2013:147 och Taylor 2007:556). De blir mer sårbara. Men detta leder inte med nödvändighet till en svagare tro. Snarare kan en tro som har vuxit fram i vår prekära situation bli starkare precis därför att en sådan tro redan har uppstått i den rådande religionspluralistiska situationen. (Joas 2013:148) Trosbindningen blir alltså inte svagare i vårt sekulära läge, men testas på andra sätt än tidigare. Medan tidigare kristna människor ofta testades huruvida de motsvarade det ortodoxa regelverket, testas religiösa val idag ofta i relation till deras attraktionskraft. En religiös option förfogar därför idag över nya möjligheter att övertyga mer än bara utifrån lojalitet till en särskild bekännelse.

Å andra sidan för vårt sekulära tillstånd med sig att i våra relationsgestaltningar är vi mera medvetna om det fragila, det sårbara och det vulnerabla (jfr. Ryan 2022). Det gäller våra religiösa bindningar liksom andra kärleksrelationer. Varje erfarenhet av transcendens överskrider våra system av värderingar och våra vetenskapliga antaganden. Den skapar samtidigt en viss osäkerhet och utsatthet som inte går att kontrollera. Vårt ”ja” till transcendens gör oss människor sårbara inte minst när vi inser i ljuset av vad vi har erfarit av Guds kärlek och barmhärtighet att våra religiösa traditioner och system som kan uppmuntra och underlätta våra partikulära transcendenserfarenheter och samtidigt kan de falla. Med andra ord: tack vare våra religiösa traditioner kan vi utmana dem i ljuset av våra erfarenheter, samtidigt som själva traditionen, om den är livaktig, kan utmana våra nyvunna insikter i det heliga.

Hans Joas verkar ha rätt när han skriver att upplösningen av traditionella trosmiljöer, den alltmer skiftande religiositeten och den kristna trons globali-

sering utgör allvarliga utmaningar till trosförmedling samt till den intellektuella självförståelsen av tron i vår tid (Joas 2013:197). Hur kan vi bemöta dessa utmaningar? Inspirerad av Ernst Troeltsch inbjuder Joas till reflexion över fyra centrala dimensioner av det kristna budskapet: kärleksetos, personbegrepp, kultisk gemenskap samt spiritualitetens fokus på Jesus Kristus (Joas 2013:202). Avslutningsvis vill jag med hjälp av Cristina Grenholms tankar undersöka förhållandet mellan kärlek och sårbarhet inom den kristna tron under dagens sekulära förhållanden.

Kärlek och sårbarhet

Cristina Grenholms trosbegrepp är dynamiskt. ”Gud kan uppenbara sig överallt, även om man inte kan identifiera uppenbarelsen i det pågående livet på något enkelt sätt. Gud har uppenbarat sig i Jesus. Vi får bilder av honom genom läsning av bibeltexter och genom vad traditionerna berättar om honom.” De kristna tror på Jesus som den uppståndne, alltså som den som ”är levande och verksam också hos oss” (Grenholm 1999:20). Liksom i en kärleksrelation får tron växa i ett pågående möte med Jesus Kristus både personligt och i gemenskap med andra troende och icke-troende.

Den kristna tron karakteriseras av förväntan – inte bara av väntan. ”Kristendom är mer än tankeinnehåll, handlingsmönster och känslor. Jag tror att ’förväntans livshållning’ säger något viktigt om detta ’mer än’” (Grenholm 1999:28). Men vår förväntan bör inte låsa sig själv. I stället krävs det en öppenhet för Gud som den andre parten i en relation. Gud kan agera mot vår förväntan; Gud kan överraska oss, överstiga vår förväntan.

I möte med Jesu barmhärtighet öppnas hos oss nya vyer, nya möjligheter till djupare relationer mellan människor och Gud. ”Jesu inbjudan till gudsgemenskap är en verklig inbjudan som man själv får ta ställning till” (Grenholm 1999:43). Men den gemenskap till vilken Jesus inbjuder är långt ifrån perfekt. ”Barmhärtigheten hör hemma i en trasig värld, inte i en perfekt tillvaro” (Grenholm 1999:47). Kyrkan, förstådd som den vandrande gemenskapen av Jesu vänner och följeslagare, ska därför inte tolkas som en perfekt gemenskap utan som en trasig gemenskap. Jesus betraktas som medvandrare i ett brustet liv. ”Det storartade med kristen tro är att den ger oss en bild av det livet och möjligheter att leva med det svåraste och det underbaraste samtidigt. Tron är en övertygelse om att tillvaron ytterst vilar i goda händer” (Grenholm 1999:49). Tron är alltså ingen utväg ur livets problem och svårigheter; den är en inbjudan att ta sig an, med Gud och andra människor, livets alla dimensioner och utmaningar. I allt detta är Jesus ”oförutsägbar, sårbar, barmhärtig och hemlighetsfullt närvarande. Bakom dessa ord kan man ana trons trygghet mitt i allt otryggt” (Grenholm 1999:49).

Sårbarheten tillhör trons villkor, kärlekens villkor, Gudsrelationens villkor, självrelationens villkor. ”Gud omsluter det svaga med barmhärtighet.

Inte ens Guds speciella barn, Jesus, förskonas från den utsatthet som är ett av livets grundvillkor. [---] Gud väjer inte för svaghet. Kanske är det bara i svagheten man verkligen kan lära känna barmhärtigheten. Livet bryter alltid fram i dödens närhet” (Grenholm 1999:73). Även skapelsen är inte perfekt utan en inbjudan till samverkan med skaparen. Gud skapar, skapar om, helar och skapar på nytt – hela tiden.

Samtidigt ska vi akta oss för att förhårliga lidandet som sådant (jfr. även Grenholm 2005:187). ”Allt lidande är inte nödvändigt. Den kritiska blicken måste hela tiden vara skärpt. Vilket lidande är onödigt? Allt som står i vår makt ska göras för att undvika lidande för andra och oss själva” (Grenholm 1999:95f). Gud lider med Jesus och med oss. ”Det är inte bara fråga om mänsklig svaghet. Det är fråga om Guds passion för mänskligheten, delaktigheten i såväl det onödiga som det nödvändiga lidandet. Inget får stå i vägen för Guds gemenskap med oss.” Jesus förkroppsligar Guds närvaro och medkänsla i vår verklighet (Grenholm 1999:104 i anslutning till Elizabeth A. Johnson 1993:168).

Grenholm visar att koncentrationen på Jesus Kristus spränger trons begränsningar – inifrån och utifrån – för att ett möte med Gud alltid öppnar nya vyer och möjligheter. Guds kärlek inbjuder människor till erfarenheten av transcendens. Tron blir därför en spännande option.

Kärleken är en kraft, som finns i det utrymme där vi saknar kontroll, i heteronomins utrymme. Våra erfarenheter av olika kärleksrelationer – gudsrelationen, parrelationen, moderskapsrelationen och alla andra relationer vi benämner kärleksrelationer – karakteriseras av att sårbarheten kan blottas, utan att nyttjas. Vi föds sårbara. Livet förlitar sig på kärlekens möjlighet. Kärleken är nödvändig för sårbara människor, men den kan varken framtvingas eller tvinga sig på. Det är en möjlighet för de varsamma. (Grenholm 2005:188)

Referenser

- Grenholm, Cristina (1999), *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Nora: Nya Doxa.
- Jeanrond, Werner G (2022), ”Tro i och utanför kyrkan”, i red Grenholm, Cristina, Sarja, Karin och Wirén, Jakob, *För världens skull. En festskrift till ärkebiskop Antje Jackelén*, Stockholm: Verbum, s 97–113.
- Joas, Hans (2013), *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 2:e uppl. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Johnson, Elizabeth A (1993), *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad.
- Rahner, Karl (1966), *Schriften zur Theologie*, Vol 7. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Ryan, Gerard J (2022), *Mutual Accompaniment as Faith-Filled Living. Recognition of the Vulnerable Other*, Cham: Palgrave Macmillan.
Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Mass./London: Belknap Press of Harvard University Press.

Mellanrummets sorg

Sofia Morberg Jämterud

Liminalitet

Jag ser bilder flimra förbi av *liminal spaces*, liminala utrymmen, som bilden av ett tomt väntrum där ett starkt lysrör utgör den enda ljuskällan. Det kalla ljuset över de orangea plaststolar och den slitna plastmattan skapar en ödesmättad känsla. Bilderna på liminala utrymmen präglas ofta av en tomhet, något öde, en plats där frånvaron av det mänskliga blir stark påträngande.

Liminala utrymmen kan ses som ett slags mellanrum. Ett väntrum är ett bra exempel då det ska leda in till ett annat rum där något viktigt ska ske, kanske en läkarundersökning, ja själva orsaken till att man uppehöll sig i väntrummet. Men i sig självt är det liminala utrymmet, mellanrummet, sällan något som ses som centralt i sig självt.

“Liminalitet” som begrepp fäster vår blick på just mellanrummet, men i en bredare bemärkelse än som fysisk plats. Ursprungligen användes det inom antropologisk forskning om övergångsriter där den liminala fasen är det stadium då en person befinner sig på väg från en position och status till en annan. Tankegången som framfördes var att övergångsriten hade tre delar. Personen som genomgår riten lämnar symboliskt den status man socialt var förankrad i, går in den liminala fasen – det mellanrum, den övergång där personens status eller roll socialt sett är oklar – för att slutligen accepteras i sin nya sociala roll.¹ När idén vidareutvecklades beskrevs den liminala fasen som ett sårbart stadium och situationen kan på många sätt liknas vid ett socio-kulturellt limbo, personen är inte kvar i sin gamla position och har ännu inte intagit sin nya, allt som finns är själva övergången.² Det är också från det latinska ordet för övergång, *limen*, som ordet har sitt ursprung.

Med hjälp av tidigare forskning som analyserar graviditet och missfall via teorier om liminalitet utforskar jag i det här kapitlet sorgen efter missfall som en ”mellanrummets sorg”. Jag argumenterar för att riter för mellanrummets sorg är angeläget att utforma och via Cristina Grenholms feminist-teologiska analys av paradigmatiske kärleksrelation belyser jag centrala aspekter att inkludera i en sådan rit. För mig tillhör Cristina Grenholm en av de svenska feminist-teologer som banade väg för kommande generationer,

¹ van Gennep 1960

² Turner 1964

men som inte har uppmärksammats nog mycket. Både akademiskt och privat delar Cristina med sig av kunskap, klokskap och insikt, och i skrivandet av texten har jag känt en stark tacksamhet för det.

Missfall

Missfall, att graviditeten avslutas av sig självt, drabbar många, cirka 15–20 procent av alla konstaterade graviditeter.³ Men trots den höga siffran är dessa erfarenheter sällan något som lyfts, istället vittnar många om att detta är en erfarenhet som omgärdas av en tystnadskultur. Många kvinnor får ”rådet” att hålla graviditeten hemlig den första trimestern eftersom risken för missfall då är som störst, när risken sedan avtar kan man dela nyheten. En alternativ tankegång hade kunnat vara möjlig: att man uppmuntras berätta att man är gravid så att vänner, familj och arbete kunde stötta i det fall man skulle få ett missfall. Men så är sällan fallet. Den etablerade normen tycks vara att erfarenheten av att ha fått missfall, och en eventuell efterföljande sorg, ska hållas inom kretsen av de närmaste. Forskaren Angela Hiefner menar att med en sådan ingång förstärks den tystnadskultur som i sin tur skapar en bristande förståelse för den som drabbas och lämnar individen eller paret ensamma med sin erfarenhet.⁴

Erfarenheten av missfall är förstås individuell och därmed varierar också sorgereaktionerna. För vissa kvinnor är missfallet en befrielse och lättnad, kanske i en situation där man inte önskade bli gravid, men för vissa är missfallet en katastrof och situationen kan upplevas outhärdlig. Frågan kan inkomma om det är värt att orka genomgå fler försök att bli gravid samtidigt som man kan känna en gnagande oro över ytterligare missfall. Och för den där missfallet har en medicinsk förklaring kan situationen skapa än mer traumatiska frågor om att man kanske aldrig kommer att kunna föda ett barn.⁵ För den kvinna som drabbats av flera missfall kan dessa också upplevas på olika sätt, ibland relaterat till om det sker tidigt eller sent. Och för många kvinnor handlar det också om att hantera det ibland oförklarliga – varför hände detta?

Missfall ska också sättas in i en större social kontext där frågor om föräldraskap, barn och reproduktion följer många kvinnor, men även män, genom livet och där ”moderskap” likväl som ”barnlös” kan bli del av ens identitet både i ens egna ögon och i andras.⁶ Individens upplevelse av missfall sätts därmed in i ett större sammanhang.

³ Sahlgrenska universitetssjukhuset 2018

⁴ Hiefner 2020

⁵ Hjort 2013

⁶ Grenholm 2004

Denna beskrivning av “kvinnors erfarenheter” är förstas på intet sätt en uttömmande bild. Man kan till exempel påminna sig att kvinnors erfarenheter efter missfall internationellt ibland innebär en farlig situation där tankegångar om att kvinnan blir ansvarig för att ha dödat ett ofött liv förfäras. Ibland används en kristen teologisk tankegång som berättigande princip. I sådana fall blir missfallet kombinerat med risken att ådra sig straff vilket utifrån en feministisk position är oförsvarbart och åter igen blir kvinnors hälsa och reproduktion del av ett politiskt spel. Denna politiska situation och rådande diskurs kräver därför ett förtydligande: En text som behandlar missfall och eventuell sorg efter ett missfall kan riskera att missbrukas av krafter som vill begränsa kvinnors reproduktiva rättigheter och självbestämmande. Det är dock min övertygelse att sådana krafter aldrig får sätta gräns för vad vi vågar lyfta.

Graviditet som liminal fas

I forskning om graviditet och missfall som liminal fas lyfts det mellanrum som identitetsmässigt kan uppstå när man hamnar mellan att vara icke-förälder och förälder. Man har lämnat en social identitet, var på väg till en annan men missfallet avbryter den transitionen.⁷ Personen som får missfall kan därför uppleva sig bli kvar i mellanrummet, det som var tänkt som något tillfälligt blev istället permanent. Temporalitet formar som synes fokus i analysen och specifikt den linjära händelseutvecklingen där själva födelsen formar gränsen för när man går från icke-förälder till förälder. Denna syn på temporalitet och linjär utveckling från ett stadie till ett annat är det som resulterar i att forskare menar att man vid missfall kan bli ”fångad i den liminala fasen”.⁸ Och på många sätt pekar denna forskning på den logik kring missfall som är dominerande i vår socio-kulturella kontext.⁹ Men kritik har riktats från feministisk forskning och queerforskning. Det har ifrågasatts om inte denna form av logik kan bli stigmatiserande då den understryker aspekter som att missfallet blir en rit som inte genomförs, en ofärdig social transition, en linjär process som pekar på utveckling.

Talet om att vara fångad i en liminal fas har med rätta kritiserats och en mer framkomlig väg har sagts vara att ta individens erfarenhet som utgångspunkt i ett utforskande av det tvetydiga och komplexa som omgärdar ett missfall.¹⁰ Ett exempel på detta är att föräldraskap kan upplevas mer organiskt än följande en linjär tidslinje där födsel och föräldraskap måste följas åt, som att födseln av ett barn skulle vara enda grunden för tillblivelsen av

⁷ Reiheld 2015

⁸ Reiheld 2015:14. Reiheld använder begreppet ”trapped in liminality”. Min översättning.

⁹ Browne 2022

¹⁰ Browne 2022

ens identitet som förälder. För vissa kan redan graviditeten vara en tid när man upplever att man formeras i denna identitet men missfallet tar bort möjligheten att få visa omsorg om ett framtida barn. Det forskarna dock enas om är att erfarenheter av missfall behöver uppmärksammas då dessa nu är omgärdade av en tystnadskultur. Många som drabbas står alltför ofta ensamma, befinner sig i en situation som socialt osynliggörs och ibland tabubeläggs. Många kvinnor vittnar om att sorgen efter ett missfall sällan blir uppmärksammas och är en tid av ensamhet. De bilder som möter i kvinnors berättelser om sorg är förvånansvärt lika bilderna av de liminala utrymmena – de som präglas av tomhet, något öde, en plats där frånvaron av det mänskliga blir stark påträngande.

Mellanrummets sorg

I vårt samhälle kan samtal om döden och sorg vara tabubelagt. Många sörjande vittnar om att personer i ens omgivning ofta famlar efter orden eller till och med undviker att möta en då situationen är för besvärlig och osäker. Kanske är det då förklarligt, om än inte försvarligt, att vi sällan talar om sorgen efter missfall. I det följande använder jag tankegångarna kring liminalitet som tolkningsredskap för en utökad förståelse av sorg efter missfall, något jag här kallar för ”mellanrummets sorg”.

I den ursprungliga antropologiska idén om liminalitet syftade begreppet på en oklar social status, liminalitet sätter fokus på mellanrummet mellan det som varit och det som ska komma och den man ska bli. Ett gränsland. Liminalitet pekar på det osäkra, sårbara, ej helt erkända. Ett tillstånd som är oklart. Detta är överförbart till mellanrummets sorg som präglas av att vara en sorg som är på gränsen till en erkänd sorg, men aldrig riktig ses som en fullvärdig sorg. Det är inte en sorg som uppmärksammas som efter en person som existerat och socio-kulturellt har den ingen given status.

Kanske hör denna sorgs oklara status samman med att det är en sorg efter ett subjekt med otydlig och till och med ibland en omdiskuterad status. Till och med själva subjektet för sorgen är i ett gränsland och omgärdad av komplexitet. Detta oklara subjekt kan ibland leda till en komplicerad relation till rätten att få sörja. I de fall då omgivningen markerar att det är naturligt med missfall eller då det rör sig om ett tidigt missfall av ett outvecklat foster kan frågor ställas om detta verkligen är något att sörja? Kanske ställer man även den frågan själv. Och för vissa är det inte det. För andra är det en sorg. Ibland verkar sorg förstås som reell först när det finns en person att sörja. Men sorgen är inte endast ”bara” av ett foster utan kan också handla om en dröm om ett barn, en framtid som förälder och en förlorad relation till ett liv som tar form. Sorg kan ytterligare kompliceras av reflexionen över ens egen roll och identitet. Gick man via graviditeten in i ett föräldraskap eller är det endast förbehållet graviditeter som avslutas med en födsel av ett barn?

Forskningen om graviditet som liminal fas uppmärksammar, som visats, att missfall kan medföra att personer upplever ett föräldraskap i limbo. Genom att tala om mellanrummets sorg vill jag peka på att vissa personer i samband med missfall därför också kan sägas sörja ett föräldraskap som aldrig fick blomma ut och en identitet som befinner sig i ett mellanrum mellan icke-förälder och förälder.

Mellanrummets sorg är omgärdad av en tystnadskultur. Att sörja den som aldrig existerat utanför kroppen kan upplevas precis som all annan sorg men när man inte kan sätta ord på sina erfarenheter tillsammans med andra så lämnas man ensam med sorgen. För vissa är det också för smärtsamt att tala om sin förlust och man kanske väljer att hålla sorgen för sig själv. Likväl så lämnas man ensam med sin erfarenhet.

Mellanrummets sorg präglas också av att det är en sorg utan rit. Biskopsmötet i Svenska kyrkan har formulerat ett biskopsbrev om begravning. I brevet nämns inte sorgebearbetning efter missfall, men när de uttalar sig om en form av avskedsrit i ett annat sammanhang, akt för aborterade foster, poängteras att en sådan akt hör till själavården och har omsorg om föräldrarna som sitt syfte och vägledande mål.¹¹ Det är hedervärt att en annan form av mellanrummets sorg uppmärksammas i brevet och det vore önskvärt att riter även utformas för de som fått missfall, men skrivningen väcker också frågor. Om sorgen efter missfall och andra former av liminal sorg alltid hänvisas till själavårdens slutna rum – vad händer då med att bryta tystnadskulturer kring dessa former av sorg? Kanske är svaret att riterna som sker i själavårdens hägn behöver kompletteras med uttryck för mellanrummets sorg som uppmärksammar erfarenheterna som många bär och därmed bryter tystnaden, tabun och stigmatisering?

Teologiska verktyg

I Cristina Grenholms feministteologiska analyser av moderskap lyser romaniserandet med sin frånvaro och moderskap i all sin komplexitet avhandlas. Gällande missfall och barnlöshet ställer Grenholm en brännande fråga som är väl värd att reflektera över: ”hur kan den av religionen så hyllade livsprocessen för somliga vara en förbannelse?”¹² Teologin översvämmas av bilder och berättelser om kvinnor som likt Elisabeth ger liv trots år av barnlöshet, om kvinnor som genom sitt moderskap blir medskapare och om Gud, Skaparen som ger liv i överflöd. I Grenholms teologi får dessa bilder och berättelser plats men aldrig på bekostnad av livets komplexitet och erkännandet av att många kvinnor har drabbats av missfall och ofrivillig barnlöshet. Tvär-

¹¹ Biskopsmötet 2006

¹² Grenholm 2004:59

tom. Sårbarhet, konkluderar hon i överensstämmelse med många feminist-teoretiker, är ett livsvillkor.¹³ Och hon lyfter fram en tanke som på många sätt står i motsats till ett samhälle där biomedikaliseringen har fått starkt fäste: att vi inte har fullständig makt över livet och livets villkor är till viss del utanför vår kontroll.¹⁴

Ytterligare verktyg för att tänka teologiskt om missfall finner man i Grenholms analys av moderskap. Här lyfts berättelsen om kvinnan med blödningar fram som ett exempel på hur ”moderskap kan fungera som paradigmatiske kärleksrelation”,¹⁵ som ett tolkningsmönster för Guds kärlek. I feministisk teori spelar det relationella en central roll, så även hos Grenholm där relationella aspekter präglar analysen och förståelse av Guds kärlek i dess mångfacetterade skepnad. I bibeltexten beskrivs inte kvinnan mer än att hon är en kvinna med blödningar och hos Grenholm beskrivs detta som en problematik som med stor sannolikhet är förknippad med reproduktion.¹⁶ I bibeltexten framträder en kvinna som lidit mycket – kroppsligen, socialt, psykologiskt. Och hennes tillstånd förvåras. Hennes medicinska besvär ska också tolkas i en socio-kulturell och religiös kontext där blödningar var kopplat till orenhet vilket förvärrade hennes situation socialt sett och ger ytterligare dimensioner till hennes lidande. Grenholm skriver att kvinnan ”förkroppsligar det osynliggjorda moderskapet” och vidare ”Det handlar om fruktsamhet över huvudet taget, om livets förutsättning och att vi inte kan blunda för de sorger och bekymmer som är förknippade med den”.¹⁷ I modern tid inbjuds vi ofta att tro att människan kan kontrollera sitt liv men precis likt kvinnan med blödningar blir det ofta tydligt att våra livsvillkor är djupt förbundna med förlorad kontroll.

För Grenholm är sårbarhet och kärlek tätt hoptvinnade. När människan inte har kontroll över livet är Gud den som möter i hennes sårbarhet och i mötet kan människan också våga visa sig sårbar, kanske just därför att hon litar på att hon möts av kärlek.¹⁸ Det finns ytterligare en etisk dimension i mötet att ta fasta på. Sjukdom kan hota en människas integritet och upplevelse av värdighet och för vissa skapa en upplevelse av att man degraderas från subjekt till objekt. Situationen skapar en extra känslighet för andras agerande och Gabriel Marcel lyfter fram att handlingar mot den andre som objektifierar till och med kan skapa en upplevelse av exkludering från den mänskliga gemenskapen.¹⁹ Men andras handlingar kan också motverka upp-

¹³ Se t.ex. *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy* 2014, Morberg Jämterud 2022

¹⁴ Grenholm 2004:59

¹⁵ Grenholm 2005:162

¹⁶ Grenholm 2005:163

¹⁷ Grenholm 2005:163

¹⁸ Grenholm 2005:179–180

¹⁹ Marcel 1963

levelsen av förlorad värdighet och degradering – när man möts av respekt. I Grenholms beskrivning av kvinnan med blödningar och Jesus är det just denna etiska handling som inträder i mötet.

Cristina Grenholms teologi erbjuder centrala tankegångar som har bäring för samtalet om sorg efter missfall. I hennes framskrivande av den paradigmatiske kärleksrelationen låter kvinnan sig inte begränsas av sitt lidande som socialt sett kanske förväntades hållas dolt. Istället låter hon det som varit dolt få bli synligt eller med Grenholms ord ”hon låter inte lidandet förbli undanskymt”.²⁰ Forskning har, som visats, lyft fram att missfall är omgärdat av en tystnadskultur, att lidandet just får förbli undanskymt. Men här bidrar Grenholms teologi med verktyg för att bryta en sådan stigmatiserande kultur. Här kan också riten spela en roll i återspeglingsen av den paradigmatiske kärleksrelationen och anses få en etisk dimension. Genom språk, symboler, musik och rum synliggörs erfarenheter som kanske varit fördolda. I riten möter Gud i ens sårbarhet, man blir indragen i en gemenskap som går över tid och rum och man påminns om att även denna sorg får finnas och delas.

Vägar framåt

Sorgen efter missfall har i den här texten utforskats som en ”mellanrummets sorg”. Den är inte erkänd som sorgen efter en människa som fötts och levt och som vi långt eller kort delat historia med, det är en sorg utan rit och utan tydligt subjekt. Mellanrummets sorg är också omgärdat av en tystnadskultur. I Cristina Grenholms teologi finns det dock vägar framåt för en kyrka som vill adressera denna sorg och bryta tystnaden där utformandet av rit, präglad av en teologi där sårbarhet och kärlek är starkt hoptvinnade, är ett viktigt verktyg och uppdrag.

Referenser

- Biskopsmötet (2006), *Begravningen. Ett brev från Svenska kyrkans biskopar*, Uppsala: Svenska kyrkan.
- Browne, Victoria (2022). ”A pregnant pause. Pregnancy, miscarriage, and suspended time”, i *Hypatia*, vol 37, s 447–468.
- Grenholm, Cristina (2004). *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. 2:a uppl. Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Nora: Nya Doxa.

²⁰ Grenholm 2005:163

- Hiefner, Angela R (2020), "A silent battle. Using a feminist approach to support couples after miscarriage", i *Journal of feminist family therapy*, vol 32, s. 57–75.
- Hjort, Pernilla (2013), *Missfall – med rätt att sörja*, Stockholm: Vulkan.
- Marcel, Gabriel (1963), *The existential background of human dignity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Morberg Jämterud, Sofia (2022), "Acknowledging vulnerability in ethics of palliative care. A feminist ethics approach", i *Nursing ethics*, vol 29, s 952-961.
- Reiheld, Alison (2015), "'The event that was nothing'. Miscarriage as a liminal event", i *Journal of social philosophy*, vol 46, s 9–26.
- Sahlgrenska universitetssjukhuset (2018), <https://www.sahlgrenska.se/omraden/omrade-1/verksamhet-gynekologi-och-reproduktionsmedicin/a-o/missfall/> (Hämtad 2023-06-07).
- Turner, Victor W (1964), *Betwixt and between. The liminal period in rites de passage. The proceedings of the American ethnological society. Symposium on New Approaches to the Study of Religion*. Seattle: American Ethnological Society, s 4-20.
- van Gennep, Arnold (1960), *The rites of passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy* (2014), red Mackenzie, Catriona, Rogers, Wendy A och Dodds, Susan, New York: Oxford University Press.

Pacifism och fredsengagemang inom den svenska pingstmissionen till Demokratiska Republiken Kongo

Micael Grenholm

Pingströrelsen som fredsskapande religiös aktör

Cristina Grenholm har skrivit flera viktiga arbeten om kyrkans tolkning, teologi och praxis, inte minst när det gäller hur feministisk teologi och inkluderande teologiska samtal påverkar kyrkans tro och liv. Till skillnad från hennes frikyrkliga son (undertecknad) har hon inte bedrivit mycket forskning på pentekostal teologi, men min förhoppning är att denna artikel om fredsengagemang inom pingströrelsen kan utgöra ett exempel på den levandegjorda teologi som hon har konceptualiserat.

Forskning inom fred- och konfliktstudier har visat ett ökat intresse för rollen som religiösa aktörer spelar i fredsprocesser. Fredsforskaren Peter Wallensteen har hävdad att ett aktivt civilsamhälle, som inkluderar religiösa grupper, stärker demokratisering och förhindrar inbördeskrig.¹ Isak Svensson och Naomi Johnstone har empiriskt visat att religiösa aktörer kan spela en viktig medlande roll, särskilt i konflikter där religion inte är en del av konflikten i sig själv.² Svensson har också hävdad att religiösa aktörer kan agera som givande ”insidermedlare”, men noterar att mer forskning behövs.³

Parallellt med denna utveckling har flera religionsvetare börjat uppmärksamma den starka traditionen av ickevåldslig pacifism inom pentekostalismen. Kyrkohistorikerna Jay Beaman och Brian Pipkin skriver i sin bok *Pentecostal and Holiness Statements on War and Peace* att nästan alla pingstsamfund i USA har varit pacifistiska vid någon tidpunkt i historien, tillsammans med många helgelsekyrkor som stora delar av pingströrelsen härstammar från.⁴

Religionssociologerna Donald Miller och Tetsunao Yamamori har uppmärksammat att den pentekostala rörelsens framtidsinriktade samverkan är utbredd i den globala södern, och även om detta inkluderar att ”bidra till samhällsbehoven i sina lokalsamhällen”, nämns inte fredsskapande specifikt

¹ Wallensteen 2007:150–151

² Johnstone och Svensson 2013

³ Svensson 2014:126

⁴ Beaman och Pipkin 2013

i deras analys.⁵ Leigh Goodwin har skrivit om pentekostala vapenvägrare i Storbritannien under första världskriget, Ian Gibson har undersökt pacifismen etik inom pingströrelsen i Nepal och Marius Nel har publicerat en bok om hur sydafrikanska pingstkyrkor har förhållit sig till pacifismen under 1900-talet.⁶

Den gemensamma trenden alla dessa forskare har observerat är att pacifismen var stark under första halvan av 1900-talet men minskade drastiskt efter andra världskriget. I USA kom pacifism och vapenvägran snarare att framställas som opatriotiska synder i många pingstförsamlingar från 1960-talet och framåt.⁷ I Sverige fortsatte dock vapenvägran vara utbrett bland frikyrkliga i allmänhet och pingstvännen i synnerhet: Pascal Andréasson har kallat den svenska pingströrelsen för en ”tyst pacifistisk folkrörelse”.⁸

Pacifism och fredsskapande är inte synonyma: pacifism förstås i allmänhet som ett avståndstagande från våld och krigföring, medan fredsskapande innebär en process för att upprätta fred, även om det kan inkludera våldsamheter. Ändå är pacifism värt att framhålla, då ickevåldsligt engagemang har visat sig vara förvånansvärt effektivt på att både motverka konflikt och förtryck. Statsvetarna Erica Chenoweth och Maria Stephan har visat att ickevåldsligt motstånd har varit mer framgångsrikt än våldsam motstånd under 1900-talet.⁹ 2018 kom en ny studie från Chenoweth, i samarbete med Evan Perkoski, som granskade effektiviteten av ickevåld och våld i att förhindra massdödande, definierat som när regimer dödar 1000 personer eller fler. De upptäckte att ickevåldsaktioner var fem gånger mer framgångsrika än våldsaktioner i att undvika sådana tragedier.¹⁰

Medan ingen pingströrelse på egen hand har organiserat sådana ickevåldsliga motståndsrörelser ger denna forskning oss anledning att teoretisera att pacifistiska värderingar som förmedlas av exempelvis pingstvännen främjar ickevåldsliga strategier snarare än våldsamma, vilket i sin tur torde främja fredsskapande. Något som tidigare inte har studerats är huruvida pacifistiska värderingar förmedlades av svenska pingstmissionärer ut på det så kallade missionsfältet. David Bundy visade i sin avhandling *Visions of Apostolic Mission* att forskning om den skandinaviska missionen har försumrats inom pingstforskningen, trots dess stora inflytande, och att värderingar som förmedlades av exempelvis svenska missionärer har felaktigt tillskrivits amerikaner.¹¹ Här finns alltså en möjlighet att fylla flera kunskapsluckor.

⁵ Miller och Yamamori 2007:2

⁶ Goodwin 2014; Gibson 2017; Nel 2018

⁷ Alexander 2009

⁸ Andréasson 2020

⁹ Chenoweth och Stephan 2008

¹⁰ Chenoweth och Perkoski 2018

¹¹ Bundy 2009

Svensk pingstmissions inflytande i Demokratiska Republiken Kongo

Svensk pingströrelse har haft missionsprojekt i ett 40-tal länder, men jag har valt att enbart studera ett missionsland: Demokratiska Republiken Kongo (DRK). Det har varit ett av de länder som svensk pingstmission har satsat mest på. Det har också varit ett mycket konfliktdrabbat land. Denna artikel kommer omfatta tidsperioden 1959–1970 för att inkludera det inbördeskrig som kallas Kongokrisen och dess efterdyningar. Den så kallade Kongokrisen utbröt efter Republiken Kongos självständighet från Belgien utropades 30 juni 1960 med myteri inom militären och regionala uppror som följd, och fick sitt slut när Joseph Mobutu fick definitivt makt över landet i november 1965.

Behovet av att lära oss mer om pentekostalt fredsskapande i just DRK har framhävts genom att Nobels fredspris år 2018 tilldelades den kongolesiska kirurgen Denis Mukwege 2018 (tillsammans med Nadia Murad). Mukweges band till svensk pingströrelse är mycket starka. Mukwege hävdar att han var nära döden som nyfödd 1955 men blev räddad av svenska missionären Majken Bergman.¹² Hans far grundade den första pingstkyrkan i Bukavu tillsammans med missionären Oscar Lagerström.¹³ Hans medicinska studier stöddes av den svenska pingstmissionen och PMU hjälpte till att bygga Panzi-sjukhuset i Bukavu 1991 där Mukwege sedan skulle utföra sitt arbete och hjälpa över 50 000 offer för sexuellt våld.¹⁴ Mukweges engagemang för fred är dock inte bara humanitärt, han har upprepade gånger kritiserat Kabila-regimen och uppmanat det internationella samfundet att förbjuda handel med konfliktmineraler.¹⁵

Låt mig betona att jag inte vill försöka framställa européers insatser som viktigare än Mukweges och andra kongolesers fredsskapande. Inte heller förnekar jag att den afrikanska pentekostala rörelsen har utvecklat sina egna idéer och praxis som inte kan tillskrivas det missionära arbetet. Denna undersökning är snarare en utforskning av den potentiella roll som det svenska missionsarvet kan ha spelat för att stärka fredsteologin i dessa regioner, utan att utgå från att den rollen var stor eller grundläggande.

Syftet med denna artikel är därmed att ta reda på om svensk pingstmission förmedlade fredsskapande och pacifistiska idéer på 1960-talet till DRK. Genom att granska pingsttidningarna *Evangelii Härold* och *Den kristne* samt böcker skrivna av svenska pingstmissionärer har jag kunnat genomföra en kort litteraturstudie om hur krig, fredsskapande och våld beskrevs under

¹² Åkerlund 2013:48

¹³ Åkerlund 2013:47

¹⁴ Pingst 2019, Panzi Foundation 2023

¹⁵ Maclean 2018

dessa perioder. Jag har letat efter nyckelfraser såsom krig, fred, vapen, ickevåld och soldater och därefter gjort en innehållsanalys av i vilken grad textavsnitten uttrycker pacifism och främjande av fredsarbete.

Jag har både tittat på hur svenska pingstvännen uttryckte sig på hemmaplan om dessa frågor och hur missionärer i DRK gjorde detsamma. Även om vi sedan tidigare vet att vapenvägran var utbrett under den här tiden behöver vi få klarhet kring hur flitigt övertygelse bakom denna vapenvägran uttrycktes i skrift för att kunna göra en relevant bedömning av materialet från det s.k. missionsfältet. Gjorde det faktum att DRK befann sig i aktiv konflikt att pingstmissionärer talade mer eller mindre om ickevåld och vapenvägran? Tog sig liknande idéer olika uttryck i svensk respektive kongolesisk kontext? Finns det tecken på att den svenska pingstmissionen verkade för att kongolesisk pentekostalism skulle medla i konflikten eller till och med organisera ickevåldsligt motstånd för att få slut på stridigheterna?

Naturligtvis skrapar detta tillvägagångssätt bara på ytan: en mer gedigen studie hade använt sig av betydligt mer källmaterial, inklusive franskspråkigt. Det hade också varit intressant att jämföra situationen i DRK med andra konfliktdrabbade länder där den svenska pingströrelsen bedrev missionsverksamhet, såsom Etiopien. Men som pilotstudie kan denna artikel förhoppningsvis ge tillräckligt med insikter för att uppmuntra och vägleda framtida forskning.

Pentekostal pacifism i Sverige

En offentlig utredning från den svenska regeringen 1965 visade att majoriteten av vapenvägrarna hade religiösa motiv för att inte vilja delta i krig, och hälften av dem hade sitt ”andliga hem” inom pingströrelsen.¹⁶ Det gjorde pingstvännen till den största vapenvägrande gruppen i Sverige under denna tid. Det är därför rätt förvånande att *Evangelii Härold* inte innehåller en enda ledartext som argumenterar för pacifism eller aktivt fredsskapande under denna period.

När frågan adresseras sker det i andra typer av texter. 1967 publicerade tidningen en lång krönika av pingstvännen Algot Hed som beskrev varför han vägrade vapen under första världskriget, något som ledde till att han sattes i fängelse. Han skrev: ”Jag hade klart för mig långt innan jag blev inkallad, att jag inte kunde ikläda mig detta systems kläder och träda i dess tjänst, emedan dess principer är i skarpaste motsats till vad bibeln och Jesu egna ord lär (Matt. 5:38-48).”¹⁷

¹⁶ SOU 1965:71, s 15

¹⁷ *Evangelii Härold* (EH) 1967:14

Ungdomspastorn Bengteric Jernberg svarade på frågor som sändes in till EH:s ”Ungt forum” och argumenterade där för att kristna bör ta avstånd från all form av våldsanvändning:

Det är ju helt otänkbart att som en levande kristen försvara kriget. Vi fördömer våld i alla dess former. Krig är en destruktiv faktor som bara skapar ytterligare aggressioner. Jag anser därför att USA snarast borde lämna Vietnam. Det är ju en vansinnig politik att försöka stoppa kommunismen med våld.¹⁸

Svenska Världsfredsmissionen hade möjlighet att inte bara annonsera om sina konferenser i *Evangelii Härold* utan också skriva om dessa i korta nyhetsartiklar.¹⁹ Dessa evenemang inkluderade särskilda möten för ”samvetsömma” vapenvägrare. Pingstkyrkan i Bromma utanför Stockholm höll regelbundna möten med vittnesbörd från vapenvägrare.²⁰ Pastor Carl Kjellander beskrev i en artikel i *Evangelii Härold* hur ungdomarna offrades på krigets och nöjets altare.²¹ Tidningen kritiserade även Östtyskland för att göra vapenvägran olagligt och argumenterade för att kristna naturligt upplever en ”djup samvetskris” när de tvingas våldsamt försvara en ateistisk stat istället för att ”strida för fred”.²²

I tidningen *Den kristne* lyftes insatserna för fred fram för svenska diplomaten Folke Bernadotte och FN:s generalsekreterare Dag Hammarskjöld.²³ Tidningen beskrev Guds rike som kännetecknat av kärlek istället för hat och att det därför ”aldrig förekommer inbördeskrig där”.²⁴ Det påpekas att Jesus inte utökade sitt rike ”genom några krigshandlingar, som judarna förväntade sig”.²⁵ ”Krigets elände” beskrivs ha sitt ursprung ”i det mänskliga hjärtats synd”.²⁶

Samtidigt användes krigföring och soldathet ofta som metaforer för det kristna livet i både *Evangelii Härold* och *Den kristne* under denna period. Våld i Gamla testamentet nämndes ibland utan några kommentarer om vad det innebär för dagens sammanhang. Båda tidningarna spekulerade även om FN:s ansträngningar att avsluta krig kan vara en del av en satanisk samsvarjning för att upprätta en världsunion ledd av Antikrist.²⁷

¹⁸ EH 1968 1:18

¹⁹ EH 1960 29:16, 21

²⁰ EH 1960 12:20

²¹ EH 1961 13:14

²² EH 1961 24:16

²³ *Den kristne* (DK) 1961 10:193

²⁴ DK 1961 7:129

²⁵ DK 1962 2:16–17

²⁶ DK 1962 3:42

²⁷ EH 1959 40:2, DK 1960 1:18

Fredsaspekter av svensk pingstmission i DRK

I kommentarer om Kongokrisen under 1960-talets början beskrevs krig och våld konsekvent som något negativt som behöver upphöra. Willis Säwe, chefredaktör för *Evangelii Härold*, beskrev konflikten som ”den stora skräcken” och uppmanade sina läsare att ekonomiskt stödja svenska missionärer.²⁸ Säwe skrev 1970 vid den tionde årsdagen av Kongos självständighet att drömmen om en fri och blomstrande nation hade ”släckts i blod”, med ett krig som negativt påverkade pingstmissionen. Säwe uppskattade att president Mobutu hade avslutat kriget samtidigt som han uttryckte oro över hans autokratiska styre.²⁹

Några veckor senare publicerades en omfattande och emotionellt laddad artikel av missionären Petrus Hammarberg hur han och hans fru blev involverade i Kongokrisen 1961. Kriget beskrevs som katastrofalt, det krävde många liv, störde missioner och skadade människors hälsa. Hammarberg fortsatte med att beskriva hur han bad den militära ledaren för Kivu-provinsen att eskortera de svenska och norska missionärerna i Lemera till Bukavu där de kunde evakuera landet. Den namnlösa militärofficeren beordrade två soldater att eskortera dem, och Hammarberg beskrev hur han uppmanade dem att ta med ”en god mängd ammunition” och två automatgevär.³⁰

Den dominerande synen tycks dock ha varit att allt våld och dödande var negativt. Missionären John Schnell beskrev konflikten som ”kaos” och hävdade att endast Gud kan återställa ordning och fred i landet.³¹ En annan missionär, Petrus Gustavsson, beskrev ett skott han hörde som ”en konsert av djävulen”.³² Han hävdade att han haft en profetisk vision om Gud som skyddar kristna under den förödande konflikten.³³

I vissa fall kan denna negativa syn på krig vara kopplad till koloniala idéer om att européer garanterar civilisationens framsteg, vilket också framkommer i materialet. Gustavsson ansåg att kongoleserna var ett ”primitivt folk”, och han argumenterade för att vita och svarta är överens om att självständighet har varit till det sämre och att kolonialisterna inte bör kritiseras.³⁴ Missionären Märtha Lagerström beskrev ”det mörka Afrika” som en kontinent plågad av etniska konflikter, kannibalism och ”skrämmande traditioner” som var förbjudna under kolonialismen men återkom med självständigheten.³⁵ ”Detta framgår av de händelser, som nu utspelas i Afrika och som vi är så upprörda inför”, skrev hon.

²⁸ EH 1961 5:2

²⁹ EH 1970 16:2

³⁰ EH 1970 24–25: 4, 22–24

³¹ EH 1961 12:8

³² Gustavsson 1962:32

³³ Gustavsson 1962:28–29

³⁴ Gustavsson 1962:16, 19, 58

³⁵ EH 1960 9:7

Å andra sidan argumenterade Willis Säwe för att Kongokrisen var en följd av att landet var en ”onaturlig skrivbordskapelse av europeiska kolonialister”.³⁶ Märtha Lagerströms make, Oscar, såg den kongolesiska självständigheten som något positivt men uttryckte besvikelse över att den inte förde med sig bättre levnadsförhållanden till folket. Han var ansvarig för en hjälpverksamhet finansierad av svenska pingstkyrkor.³⁷ Vissa kongolesiska soldater attackerade missionärer, medan andra behandlade dem väl.³⁸

När konflikten bröt ut organiserade den svenska pingströrelsen flera humanitära projekt.³⁹ Sedan några år innan krigsstarten hade den börjat överlåta ansvaret för de kongolesiska kyrkorna till lokala ledare. En svensk journalist skrev att svenska pingstkyrkor var föredömliga när de överlämnade sina uppgifter till lokalbefolkningen, och hävdade: ”Om belgarna hade haft samma framåtblickande, skulle Kongos självständighet [...] ha varit helt smärtfri.”⁴⁰

Sammanfattning

Medan pacifistiska perspektiv är framträdande i både den svenska och kongolesiska kontexten visar en övergripande jämförelse signifikanta skillnader. Vapenvägran diskuteras inte i relation till konflikten i DRK, inte heller desertering eller ickevåldsligt motstånd. Petrus Hammarberg tycks snarare välkomna den beväpnade eskorten missionärerna fick ut ur landet, även om han inte uttryckligen beskriver deras våldspotential som något positivt.

Krig beskrivs i båda kontexterna oftast som något mycket negativt: med begrepp som vansinne, elände, kaos, djävulens verk och en stor skräck för att illustrera detta. Som jag nämnde inledningsvis är en väsentlig aspekt av fredsskapande att se krig som något negativt som måste upphöra. Aktörer som försöker förlänga krigföring tenderar att betona dess fördelar och vad kriget försöker åstadkomma. En icke-pacifist skulle knappast beskriva krigföring på samma sätt som dessa svenska pingstvännen gör.

Samtidigt kopplas våldsamhet i hög grad till inhemsk, ”primitiv” afrikansk kultur i den kongolesiska kontexten, medan det ses som en del av allmänmänsklig synd när det diskuteras i Sverige. Avkolonialiseringen av DRK uppfattades av vissa svenska pingstvännen som något negativt då primitiva kongoleser ansågs behöva styras av européer, och dessa rasistiska föreställningar tycks ha förstärkt bilden av kriget som mycket negativt. Men det är

³⁶ EH 1961 48:2

³⁷ Söderlund 1995:208

³⁸ Söderlund 1995:207, 209

³⁹ Söderlund 1995:207–208

⁴⁰ Söderlund 1995:213

inte den enda faktorn, då även pingstvännen som lade större skuld på kolonisationsatorerna betraktade kriget som något negativt.

Det finns inga tecken inom materialet för att de svenska pingstförsamlingarna organiserade några proaktiva fredsskapande program, vare sig i DRK eller andra missionsländer. Den humanitära hjälpen de organiserade var reaktiva. Även om bristen på medling mellan stridande parter möjligtvis kan ursäktas med att rörelsen fortfarande var liten hade pingstkyrkor förmodligen kunnat organisera lokala fredsmöten, arrangera strejker eller blockader mot kriget eller utveckla system för att upptäcka tidiga varnings-signaler om eskalerande konflikter. Detta är också vad PMU, hjälporganisationen för den svenska pingströrelsen, gör idag i flera delar av världen.⁴¹

Pentekostala pacifister har traditionellt varit apolitiska. Detta inkluderade svenska pingstvännen under 1900-talets första halva, något som kom att förändras i samband med att deras inofficiella ledare Lewi Pethrus var med och grundade partiet Kristen Demokratisk Samling 1964. Då den tidsperiod jag här har undersökt sträcker sig över denna förändring hade man kunnat förvänta sig att se fler reflektioner kring hur fred främjas på en politisk nivå, men det syns inte i materialet. Kanske tog det tid för Pethrus nya inställning att mynna ut i resten av rörelsen, så att pacifism för det mesta ansågs vara en privat fråga kopplat till det personliga samvetet. Med undantag för att vissa försvarade den forna belgiska kolonialmakten förhöll sig svenska pingstmissionärer övervägande apolitiskt till Kongokrisen på ett sätt som Denis Mukwege några årtionden senare skulle utgöra motsatsen till med sina flitiga regimkritiska utspel.

Den svenska pingströrelsens missionsengagemang var under 1960-talet inte en betydande religiös aktör för fred i DRK, av den typ som konfliktforskare som Peter Wallensteen och Isak Svensson skriver om, helt enkelt på grund av dess ringa storlek. Sättet pingstmissionärerna uttrycker sig om fredsfrågor väcker dock frågan om ens potentialen att vara en fredsskapande aktör fanns där även om den hade varit mycket större. När pacifismen framställs som mer privatmoralisk än politisk riskerar den att bli mer passivt betraktande än aktivt fredsskapande – något som inte hjälps av att aktivt fredsskapande inom exempelvis FN-systemet ibland framställdes som Antikrists onda verk.

Dock är det mycket möjligt att de troende inom den kongolesiska pingströrelsen CEPAC, som grundades av svenska pingstmissionärer 1921, hade ett fredsengagemang med en större politisk udd under denna tid – det kan denna studie inte ge ett definitivt svar på. En jämförelse mellan svenska missionärers respektive kongolesiska pingstledares tankar om och engagemang för fred utgör en spännande fråga för framtida forskning. Det skulle

⁴¹ Telefonintervju med Maria Wåhlin, tematisk rådgivare för fred och demokrati vid PMU, 12 oktober 2020.

även behöva forskas mer kring hur den svenska pingströrelsens mission och bistånd i allmänhet påverkades av att rörelsen övergav den apolitiska hållningen som hade dominerat 1900-talets första halva. Slutligen vore det värdefullt med fortsatta studier av hur den svenska pingströrelsens relation till kolonialism utvecklades under 1900-talet, i synnerhet under den period då många länder fick självständighet från de forna kolonialmakterna.

Referenser

- Alexander, Paul (2009), *Peace to War. Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. Telford, PA: Cascadia Publishing House.
- Andréasson, Pascal (2020), *Pingströrelsen - en tyst pacifistisk folkrörelse?*, kandidatuppsats, Umeå universitet, Institutionen för idé- och samhällsstudier.
- Beaman, Jay (2009 (1989)), *Pentecostal Pacifism. The Origin, Development, and Rejection of Pacific Belief among the Pentecostals*, Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Beaman, Jay och Pipkin, Brian (2013), *Pentecostal and Holiness Statements on War and Peace*, Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Bundy, David (2009), *Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Chenoweth, Erica och Stephan, Maria (2008), "Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict", *International Security*, vol 33 nr 1, s 7–44.
- Chenoweth, Erica och Perkoski, Evan (2018), "Nonviolent Resistance and Prevention of Mass Killings During Popular Uprisings", i *International Center of Nonviolent Conflict Special Report Series*, Washington D.C., vol. 2.
- Gibson, Ian (2017), "Pentecostal Peacefulness. Virtue Ethics and the Reception of Theology in Nepal", i *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol 23 nr 4, s 765–82.
- Goodwin, Leigh (2014), "The Response of Early British Pentecostals to National Conscription during the Great War (1914-1918)", i *Journal of the European Pentecostal Theological Association* vol 34 nr 1, s 77–92.
- Gustavsson, Petrus (1962), *Frihetsdrama i Kongo*, Stockholm: Förlaget Filadelfia.
- Johnstone, Naomi och Svensson, Isak (2013), "Belligerents and Believers. Exploring Faith-Based Mediation in Internal Armed Conflicts", i *Politics, Religion & Ideology* vol 14 nr 4, s 557–79.
- Maclean, Ruth (2018), "Nobel peace prize winner calls on Congolese government to quit", *The Guardian*, October 6th.
<https://www.theguardian.com/world/2018/oct/06/nobel-peace-prize-calls-on-congolese-government-to-quit> (Hämtad 2023-08-16).
- Miller, Donald E och Yamamori, Tetsunao (2007), *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Los Angeles: University of California Press.
- Nel, Marius (2018), *Pacifism and Pentecostals in South Africa*. New York: Routledge.
- Panzi Foundation (2023) "Dr. Denis Mukwege",
<https://www.panzifoundation.org/dr-denis-mukwege> (Hämtad 2023-08-25).

- Pingst (2019), ”20 år sedan Panzisjukhusets första patient”, pingst.se, <https://www.pingst.se/nyheter/20-ar-sedan-panzisjukhusets-forsta-patient/> (Hämtad: 2023-08-25).
- Sverige 1964 års utredning rörande vapenfria värnpliktiga (1965). Vapenfri tjänst: betänkande. *SOU 1965:71*, Stockholm: Berling.
- Svensson, Isak (2014), *International Mediation Bias and Peacemaking. Taking Sides in Civil Wars*, London: Taylor & Francis Group.
- Söderlund, Margit (1995), *Pingstmission i Kongo och Ruanda-Urundi*, Stockholm: MissionsInstitutet-PMU.
- Wallensteen, Peter (2007) *Understanding Conflict Resolution*, London: SAGE Publications.
- Åkerlund, Berthil (2013) *Denis Mukwege. En levnadsberättelse*, Stockholm: Weyerler.

Teologi som svarar sant på livet

Sofia Camnerin

Introduktion

Jag var nyantagen doktorand, ordinerad pastor sedan ett par år och nu nyförlost med vårt första barn. Jag hade läst befrielse-teologi och inför avhandlingsskrivande börjat läsa in mig på det breda fält som feministisk teologi rymmer, samt hade så smått börjat formulera avhandlingsämne. Jag hade självklart med mig min teologiska utbildning, exegetiska övningar, systematiskt-teologiska utredningar, mycket läsningar om korset, lidande och Guds relation till detsamma. Jürgen Moltmanns *The Crucified God* hade betytt mycket. Det fanns också redan då kunskaper som kommit att prägla mig och alltså gör så. Ett exempel är Anders Jeffners bidrag kring teologisk integration – att det vi i övrigt vet är sant behöver beaktas i teologiska tolkningar.¹ Även den numera tämligen etablerade utgångspunkten, att språket har makt, samt att språket i bred mening har makt att forma våra värderingar, våra uppfattningar och våra livsmönster. Det omvända är också fallet; våra värderingar uppfattningar och livsmönster präglar språket och våra symbolsystem.

När den utdragna svåra förlossningen var över, då liv så nära hade kunnat bli icke-liv, både för mig och vårt lilla barn, välldes de existentiella frågorna fram. Jag kände mig övergiven. Undrade var Gud varit när vi hade kämpat för våra liv. Det var också fortsatt kämpigt, med sviter av havandeskapsförgiftning och ett litet barn som inte ville äta, bara sova.

Det fanns inget att falla tillbaka på då. Trots alla år av studier. Jag drömde mardrömmar om hur livet rann ur mig, var arg på Gud, och sorgsen. Då fick jag tag på den nyutkomna boken av Cristina Grenholm: *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Den var livsavgörande i ordets rätta mening. Jag inser även nu vid omläsning av den inför arbetet med denna text, att det finns mycket där som jag anammat och som har präglat det jag sedan dess skrivit, predikat och föreläst om. Det som tröstade på djupet när jag misströstade som mest, var Grenholms tydliga formuleringar kring Guds närvaro och att Gud skapar under motstånd, samt det för mig uppenbart livstolkande; att världen inte är perfekt, att vi inte lever i paradiset. Livet rymmer lidande, ”livets väv är trasig på sina ställen”, men att ”kampen att laga

¹ Jeffner 1987

det trasiga [...] förs inte mot utan med Gud”.² Jag minns att jag då började ompröva min gudsbild och att inkarnationstron, att Gud i Jesus blir människa med och för oss, blev stark och påtaglig. Jag erfor att det inte varit så att Gud på avstånd betraktat min och vårt lilla barns kamp, utan delat den, varit närvarande och kämpat med och för oss.

Teologi som tolkar livet och som svarar sant mot livet, är tematiken i denna text. Livsåskådningsforskningen vid Uppsala universitet har varit drivande i denna inriktning, där Cristina Grenholm varit en av de tongivande teologerna. Teologi ska helt enkelt vara på riktigt och kunna användas här och nu. Det gjorde hon tydligt i *Levande teologi* (2010), men redan 1994 kom *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*. Varje kapitel börjar med en frågeställning som sedan diskuteras teologiskt. Själv var jag på den tiden pastorskandidat och arbetade parallellt som ungdomsledare i Missionskyrkan i Linköping. Utifrån boken *Vad tror du på?* ledde jag en samtalsgrupp i församlingen där varje träff utgick från de olika kapitlen. Vi diskuterade således livsfrågor såsom ”Hur kommer framtiden att bli?” och ”Är människan ond eller god?” och frågor såsom ”Vem är Jesus?” och ”Ger kristendomen moralisk vägledning?”

Det som särskilt kommit att intressera mig är själva grundvillkoren, livet som sådant, vad det rymmer och hur det ska tolkas, hur vi ska nå försoning i allt det som livet är. En sådan grundtematik är att livet samtidigt är trasigt och helt.

Livet är samtidigt trasigt och helt

I boken *Leva med ovisshet – samtal om existentiell hälsa* skrev jag en liten text om livet och tron och om livet kan bli helt. Jag fick uppgiften att skriva om ”helhet” och skulle svara på frågan om livet någonsin blir helt. Finns det tillstånd i mitt liv när tankar, känslor, handlingar, kropp, psyke och tro bildar en sammanhängande helhet? Jag lyfte fram sårbarhet och mörker – också utifrån min egen brottningskamp med de riktigt svåra frågorna om mörker, övergivenhet, tomhet och ensamhet. Jag beskrev också erfarenheten av att det föds en kraft i sårbarheten. Kapitlet kom därför att heta ”Livet är samtidigt trasigt och helt”.

På frågan om livet någonsin blir helt, svarade jag att stundtals allt kan kännas bra, allt kännas lugnt. Men nästan alltid är det som att idyllen bryts av väldigt snabbt. Vårt lilla barn som föddes efter den utdragna och svåra förlossningen visade sig senare ha flera neuropsykiatriska diagnoser. Livet nära honom har varit både mycket vackert och mycket svårt. Hans liv har varit omgärdat av sårbarhet, samtidigt av mycket kraft, mycket liv, mycket

² Grenholm 1999:47

färger, många snabba svängningar. Så idyller har nästan alltid brutits av. Det har växlat ofta. Det kan ha varit lugnt och harmoniskt ena stunden och fullständigt kaos nästa.

Allt eftersom åren gått har jag insett att det självklart inte endast är detta vårt barn som bryter upp den glimtvisa känslan av att allt är bra. Livet bryter alltid av. Det kan ha hänt något med våra andra barn eller det kan ha brutit ut krig i vårt närområde, livsfarliga virus kan börja sprida sig och stormar bryta ut. De små husdjuren kan bli sjuka, en mycket nära anhörig kan få ett cancerbesked och planerade arrangemang ställas in. Bränder och hungersnöd, uppvärmning och jordbävningar i klimatkrisens spår bryter definitivt av världsomspännande ordningar och system.

Samtidigt med allt detta pågår det vackra livet. Ett litet syskonbarn vill bygga en damm, ett av våra barn kommer in på sin drömutbildning och jag och min make kan spela en golfgrunda trots det svåra sjukdomsbeskedet.

Insikter kring tvetydigheter, ambivalenser och livets samtidigheter fick jag tidigt. Inte minst genom en av de teologer jag skrev min avhandling om, den asiatamerikanska feministiska teologen Rita Nakashima Brock. Hon lyfte fram begrepp som ambivalenser, motsatte sig dikotomier utifrån egen identitet som uppvuxen i Japan och boende i Amerika. Hon anammade postkolonial och psykoanalytisk teoribildning när hon exempelvis beskrev de tvetydiga relationer som offer för övergrepp ofta befinner sig i. Hon betonade, i likhet med befrielsesteologer, att det kristna begreppet ”synd” behöver användas dubbelt. Man kan både vara orsak till synd och utsatt för synd. Brock lärde mig tidigt att inse att livet ofta är både–och, inte antingen–eller.³ Men det som också tidigt präglade mig var den bok av Cristina Grenholm som jag läste då 1999 när den kom ut.

Cristina Grenholm berättar om en sjukhuspräst som mötte ett litet barn som precis hade förlorat sin mamma. Han satt och åt en glass i väntrummet. När prästen frågade honom hur han hade det, hade han svarat att glassen var god. Hon skriver att ”glass är gott även när man är förtvivlad”.⁴

Det uttrycker att livet inte är antingen–eller utan ofta både–och. Till och med när det värsta har hänt, att man som litet barn förlorat sin mamma, kan man tycka att en glass är god. Så är livet. Det behöver vi lära oss hantera och säkra gränser i, vilket är utmanande för oss alla som har präglats av en västerländsk urgammal världsbild.⁵ För i den har vi fått lära oss att tänka och strukturera tillvaron och våra liv utifrån en bestämd och stabil utgångspunkt. Uppfattningar, språk, begrepp och därmed tänkandet och handlandet har formats utifrån en platonisk och aristotelisk världsbild. Där finns föreställningar om det Sanna, Goda, A priori, Ovanför, som allt annat härleds ur.

³ Se exempelvis Brock 1995

⁴ Grenholm 1999:46

⁵ Följande stycken är delvis hämtat från Camnerin 2023

Världsbilden som sådan förutsätter ”det Ena”.⁶ Med en sådan utgångspunkt och referens befästs också den enes historia och sanning, och alltid segrarens, erövrarens, ty människor verkar vilja stå på segrarens sida. Entydigheten blir både medel och mål.

Tal om sårbarhet, exempelvis, blir till i relation till helhet, det som är helt. Sårbarhet beskrivs i kontrast. Visserligen kan vi inte minst i kyrkan, tala om och försöka härbärgera ofullkomlighet och sårbarhet, men det sker då i kontrast till det som förväntas vara helt, det andra. Språk, symbol och tolkning sker i en kontrasterande logik. När västerlandet gjorde kristendomen till segrare gjordes Gud till Ceasar, har bland annat filosofen och matematikern Alfred North Whitehead sagt. Vad hade hänt om Västerlandet i stället hade hyllat förloraren, sett såren i händerna, inte i förhållande till det som är helt, utan tagit det som utgångspunkt?

Jag tror att det är viktigt att besinna det faktum att det finns ett slags ideal av entydighet och antingen—eller som är inbäddat i vår kultur och föreställningsvärld. Och att detta omsätts i praktiker.

Den kristna trons centrum är tron på Jesus Kristus som i sig själv är föreningen av olikheter, Gud och människa. Paradoxen är i centrum. Det som inte går att förena förenas. Den kristna tron utmanar föreställningar om att något är förenat så länge inte delar skiljer sig från varandra. I Jesus Kristus förenas mänskligt och gudomligt utan att betraktas som motsatta. I centrum för den kristna tron finns föreställningen om att det oförenliga förenas utan att upplösas. Det är ett i två, två i ett. Ambivalensen finns där, paradoxerna, mysteriet, det i någon mening oförklarliga. Allt måste inte heller förklaras. Somligt behöver vi försöka besinna, meditera över, söka andra tolkningsnycklar till än enbart genom ord.

Så i centrum för den kristna tron finns det paradoxala, tvetydiga, såsom det gör i livet, det som är samtidigt trasigt och helt. En annan grundtematik är det faktum att livet är sårbart. Det behöver teologin också kunna svara på.

Livet är sårbart

Mycket av Cristina Grenholms författarskap genomsyras av livets sårbarhet och lidande. Hon beskriver livsnära egna erfarenheter av exempelvis missfall. I feministisk teologi finns ett sunt motstånd mot teologi som glorifierar lidande. Detta för att man vilar på utgångspunkten om språkets makt, att teologi har makt att forma verklighet. Tal om lidande, Jesu föredömliga lidande exempelvis, har använts för att hålla kvar kvinnor i underordnade relationer, även riskerat att legitimera våld. Jag själv har värt mig mot talet om lidande, särskilt sådant som sammankopplas med kraft eller att lidande

⁶ Jämför Camnerin 2020:58 där avsnittet är publicerat.

leder till seger och liv. I *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion* visar Grenholm hur sårbarhet och utsatthet inte ska sammanblandas.⁷ Att våga visa sin sårbarhet behöver inte leda till utsatthet om det också finns ömsesidighet, kärlek, gränser och integritet.

För mig blev det så att jag behövde erkänna min sårbarhet för att nå någon form av försoning. Det var kroppen som först talade om att det närmade sig en gräns. Det är ganska många år sedan nu. Jag hade konstant ont i armarna. Jag hade bokstavligt börjat falla ihop när jag fick ännu ett telefonsamtal om något allvarligt som inträffat vårt underbara barn, han vars liv varit omgärdat av det svåra och vackra samtidigt. Det hade blivit svårare att sova och att äta. Jag träffade en medmänniska som sa till mig att jag är människa först och främst och att jag behöver gå hem och läka. Jag träffade en läkare som ordinerade vila och jag hamnade på soffan. Jag var sjukskriven i två perioder. Den andra perioden fick jag ett vykort av en kollega med den välkända sinnesrobönen. Jag hade stavat på den många gånger, men då först blev den till min:

Gud ge mig sinnesro, att acceptera det jag inte kan förändra, mod att förändra det jag kan, och förstånd att inse skillnaden.

För att kunna repareras, försonas, är det nödvändigt att lära sig skillnaden mellan det ”nödvändiga” lidandet – det oundvikliga, det som Grenholm kallar ”ofrånkomligt”⁸, och det ”onödiga” – det som går att undvikas; alltså mellan det som går att förändra och det som inte går. Det måste exempelvis vara ”onödigt” att vårt barn höll på att drunkna eller misshandlades, däremot kanske hans sårbarhet och behov av mer stöd är ”nödvändigt”. Det måste vara ”onödigt” att jag hade konstant ont i armar och huvud, men kanske ”nödvändigt” att leva med stor osäkerhet, ständiga växlingar och extra oro/omsorg. Och framför allt var det nödvändigt att försonas med att livet är sårbart, att vi är sårbara.

I arbetet med funktionshinderfrågor, delvis utifrån det faktum att jag själv är förälder till ett barn med neuropsykiatriska diagnoser, har sårbarheten blivit än viktigare. För att kunna ”lyssna från marginalen”, som man uttrycker det i dokumentet *Gåvan att finnas till – om kyrkan och funktionshinder*, behövs sårbarhet.⁹ Paulus skriver:

Min nåd är allt du behöver. Kraft görs fullkomlig i svaghet. Tre gånger har jag bett Herren att den [taggen] skall lämna mig i fred. Men han svarade: Min nåd är allt du behöver. Ja, i svagheten blir kraften störst. Därför vill jag helst

⁷ Grenholm 2005:153

⁸ Grenholm 1999:99

⁹ Camnerin 2020

skryta med min svaghet, så att Kristi kraft kan omsluta mig. Jag gläds åt svaghet, förolämpningar, svårigheter, förföljelser och nöd när det är för Kristi skull. Ty när jag är svag, då är jag stark. (2 Kor 12:9–10)

I dokumentet *Gåvan att finnas till* framgår att ett liv i sårbarhet inte skall betraktas som en avvikelse utan är en del av skapelsen. Taggen hör till det skapade. Samma tematik finns i Fil 2:6–7, Kristushymnen. Gud avstår. Sårbarheten finns på så sätt i själva hjärtat av Guds skapelse. Budskapet är att när Kristi kraft bor i oss kommer vi att upptäcka att sårbarheten finns i det skapelsegivna. Detta inkluderar exempelvis funktionsvariationer, psykisk ohälsa och missbruk. Det inkluderar allt det som är skört, smärtpunkterna, och det som kan uppfattas som misslyckanden. Den kristna tron säger att Gud själv har omfamnat den begränsade mänskliga existensen med all dess skörhet och begränsning.

Jag har erfarit att gemenskap uppstår i sårbarhet, när vi släpper garden och tillåter det ofärdiga. Inte minst i samband med många föreläsningar jag hållit kring att vara förälder till ett barn i behov av särskilt stöd. Det har många gånger uppstått en särskild sorts gemenskap och kraft, som jag tolkar vara född ur det delade lidandet och sårbarheten. Det börjar med att vi erkänner sårbarheten inom oss själva, att vi tillåter brustenheter, tvivel och begränsningar. När vi erkänner denna sårbarhet öppnas rummen där vi kan knyta an till andra. Vi kan också få erfara det som Paulus beskriver som kraft, kärlekens kraft och gemenskapens. Också att livet ger oss nya möjligheter, mitt i allt det som samtidigt pågår.

Livet ger ständigt nya möjligheter

Boken *Barmhärtig och sårbar*, som för mig var livsavgörande då när den kom, och som troligen har präglat mig mer än jag förstått, avslutas med kapitlet ”När isen brister”. Här ryms uppståndelsetron, att död vänds till liv och hoppet om att livet alltid segrar till slut. Här finns berättelsen om Jesus som kom tillbaka till lärjungarna när de trodde att han var borta. Och här ryms löftena om att han fortfarande finns kvar hos oss.

Gud är fortfarande skaparen. Gud är verksam i den ofullkomliga världen. Grenholm beskriver Gud som en ändringssömmerska som ”verkar mitt i det livet som ständigt går sönder.”¹⁰ Gud är i det som sker. Gud ordnar oreda. Att se det kan förutsätta att man vågar pröva nya tankebanor och känslövärl-dar. ”Livet kan vara ganska rörigt, det kan helt trasas sönder, men vi kan få ana goda mönster också i det svåra. Svårigheterna försvinner inte, livet är inte perfekt, men det kan ändå ha mening”.¹¹

¹⁰ Grenholm 1999:86

¹¹ Grenholm 1999:84

Det har definitivt funnits perioder i mitt liv då jag bokstavligen känt att livet varit för överväldigande. Jag har trott att jag inte ska kunna resa mig ur soffan igen efter ännu en allvarlig sak som inträffat, än mindre kunna fortsätta mitt ofta ganska krävande arbete.

Så har ändå även i dessa perioder ljuset glimmat igenom, det jag tror ständigt lyser, även när vi inte ser det. Ett slags vardagsljus. Det kan vara små händelser som har påmint om det. Ett sms från en älskad syster, eller en orkidé som slagit ut, eller ett barn som lärt sig en ny låt på pianot och vill spela upp den, eller helt enkelt möten med goda människor, erfarenheten av kärleken som är, Guds kärlek, kärleken mellan oss, densamma, kärleken. Därtill hoppet om att Gud aldrig överger utan alltid är nära, oavsett om vi ligger på soffan eller på förlossningsängar.

Till det har tolkningen haft stor betydelse, att kunna få syn på det att det är så, och våga tro på det. Orden, bibelläsningar av psaltartexter och profeter, Jesusord, men också teologernas uttolkningar. Till detta har som jag visat här, sådana som Cristina Grenholm, haft mycket stor betydelse.

Referenser

- Brock, Rita Nakashima (1995), *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York: Crossroad Press.
- Camnerin, Sofia (2020), *När larmet tystnar hörs tonen*, Stockholm: Verbum.
- Camnerin, Sofia (2023), *Stå ut med de andra. En bok om kärlek och enhet*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (huvudförfattare) (1994), *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*, Stockholm: Utbildningsradion och Verbum.
- Grenholm, Cristina (1999), *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Nora: Nya Doxa.
- Grenholm, Cristina (2010), *Levande teologi*, Stockholm: Verbum.
- Gustafsson, Lisbeth och Enlund, Kerstin (2021), *Leva med ovisshet. Samtal om existentiell hälsa*, Bromma: Libris förlag.
- Gåvan att finnas till – om kyrkan och funktionshinder* (2017), Bromma: Sveriges kristna råd.
- Jeffner, Anders (1987), *Theology and Integration. Four Essays in Philosophical Theology*, Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Moltmann, Jürgen (1989), *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London: SCM Press.

”Var inte rädd”.

Om heliga texter och poesins demokratiska kraft

Maria Essunger

Memento mori

En solig sommarmorgon drunknade min vän och släkting Fredrik. 48 år gammal försvann han i Stensjöns svarta vatten, tyst och stilla, och världen blev aldrig mer sig lik. Ett människoliv gick till spillo, en del av skapelsen togs ifrån oss, ett världens vackerbarn omslöt i döden av livets vatten. Vid den borgerliga begravning som följde spelades musik av skilda slag, alltifrån femtiotalrock till psalmer, via samtidspop och svenska visor. Kistan gravsattes vid en kyrka, nära ett lugnt vattendrag, och gästerna kom från nord och syd, öst och väst. Det var ingens plats, för ingen ville egentligen vara med om det som skedde, hur fint och värdigt det än var. Det var allas plats, för det fanns inga restriktioner kring vem som fick vara med eller hur man tog sig igenom det oerhörda vi delade. En tonsatt lyrikskatt, eller psalm nummer 256, som vi sjöng tillsammans kan ses som en koncentrerad konkretion av vad jag tror många av oss erfor; en hisnande färd mellan förtvivlan och hopp, en utmaning mellan det totala mörkret och förbiilande känslor av tröst, ett konglomerat av tolkningshorisonter med rum och rymd för såväl det religiösa som det sekulära. Oavsett var stunden hemsk och helig.

Var inte rädd

Var inte rädd. Det finns ett hemligt tecken,
ett namn som skyddar dig nu när du går.
Din ensamhet har stränder in mot ljuset.
Var inte rädd. I sanden finns det spår.

Han älskar dig, han väntar dig ikväll –
en kväll när du förstår hans hemlöshet
och hur han längtar efter dina steg
från evighet har han stämt möte här.

Var inte rädd. Det finns en mörklagd hamn,
du ser den inte nu men färdas dit.
En dag ska du bekänna högt hans namn,
Hans kärleks frid som ingenting begär.
Du är på väg. En dag blir natten vit.

En dag och stjärnor växer ur hans famn.
Var inte rädd. Det finns en mörklagd hamn,
du ser den inte nu men färdas dit.

Orden, som förstärks av melankoliska toner, är svårmodiga men präglas samtidigt av hopp: någon går, försvinner bort, men är buren och väntad någon annanstans. Psalmen talar kanske i första hand om en möjlig tröst för den som är kvar. Den som har lämnat jordelivet är inte ensam i döden, trots allt, den tas om hand och vi som finns kvar erbjuds en viss ro. I andra hand talar psalmen kanske om den döde själv som den som väntar oss, vi som lever kvar här. En dag kommer den som har dött att möta upp, ta oss om hand, visa sig igen någon annanstans. Psalmen kan också tala om oförtjänt och villkorlös kärlek, en sådan som människor (ofta) har svårt att förstå sig på, en sådan som verkar orättvis i våra ögon, men som i en biblisk kontext är giltig ändå.

Författaren Ylva Eggehorn är den som har skrivit den mångbottnade och modiga psalmtexten. I sin senaste diktsamling – med titeln *Stränder in mot ljuset*, hämtad just från psalm 256 – visar hon vilka intertextuella relationer som vissa av hennes texter har med andra texter, vanligen bibeltexter. Under psalmen ”Var inte rädd” står det skrivet: 1 Mos 4:13-15. Det är verser som handlar *både* om Guds förskjutande av Kain – efter mordet på sin bror Abel – och Guds trösterika, långt ifrån oproblematiska, ord till densamme: ”Kain ska bli hämnad sju gånger om, vem som än dödar honom.” Därefter sätter Herren ett skyddstecken på Kains panna så att ingen ska döda honom. Kain är inte ensam, han är omhändertagen, trots sin onda gärning. Han blir tillsagd att inte vara rädd. När psalmen sjungs i kyrkan, oavsett sammanhang, står antagligen inte den bibliska intertexten i fokus. Inte heller är det narrativet om den onde Kain som tar plats, snarare är det Guds omsorg om människan som aktualiseras, vem hon än må vara, vad hon än kan ha gjort. Den *verkliga* människa som psalmen relaterar till när den sjungs är vanligen någon vi älskar högt och innerligt, ingen ond dräpare. Men om vi vet att psalmen *också* rymmer dimensioner av Guds vrede och ovillkorliga kärlek till varje medmänniska, också den värsta, blir den avgrundsdjup och himmelshög på en och samma gång. Den blir omänsklig, Gudomlig, öppen, frågande, oklar, främmande, hemsk och helig – kanske sann? En människa som har fått mig att inse vikten av att mer kunskap om sakernas natur – oavsett om detta gäller intertextuella samband, teologisk tematik eller kulturens intrikata relation till och samverkan med teologi – är brutalt fundamental är Cristina Grenholm, då uppskattad lärare, nu älskad kollega och vän.

Om heliga texter

I vår värld finns det många olika textsamlingar som betraktas som *heliga texter* inom lika många olika religiösa traditioner. Oavsett religiös trostillhörighet skulle man ändå kunna säga att dessa texter fungerar som *auktoriteter* eller *källor* för teologisk eller livsåskådningsmässig reflektion. Man skulle också kunna säga att de för enskilda människor fungerar som en mångbottnad och motsägelsefull samtalspartner i relation till de existentiella frågor som upptar oss alla, oavsett trostillhörighet eller trolöshet.

Med en traditionell teologisk term förstås texterna som en form av gudomlig uppenbarelse i de religiösa sammanhang där de hör hemma. Ordet uppenbarelse betyder att ”avslöja” eller ”avtäcka” något. Med andra ord: texterna tänks berätta något om Gud som Gud själv vill göra känt om sig själv. Kanske vill de än mer *också* berätta – på en mängd skilda sätt – något om hur vi kan relatera till den uppenbarade Guden? Detta blir främst giltigt inom de abrahamitiska religionerna som så tydligt relaterar till en enda gudomlig verklighet, men i teorin – och som tankemodell – skulle det också kunna gälla utanför de mer strikt monoteistiska trostraditionerna. Såväl judendom, kristendom som islam rymmer många olika tolkningstraditioner och uppfattningar om vad uppenbarelse kan vara.

Inom kristen teologi talas det till exempel i detta sammanhang ofta om *bibelsyn*, och då avses en syn på hur Bibeln kan fungera som en auktoritet för kristen teologi, men också vilka problem som en viss uppfattning om Bibeln kan föra med sig. Det finns många olika kristna bibelsyner, precis som det på motsvarande sätt finns många olika uppfattningar om hur Hebreiska bibeln och Koranen skall tolkas. Inte sällan beror de problem som en viss uppfattning som till exempel Bibeln kan föra med sig på de mycket gamla texternas kontextualitet – vad gäller normer och värderingar, lagar och försanthållande – och hur denna uppfattning krockar med vår samtidskontext, dess moral och mening, juridik och sanningar. Det är viktigt att relatera de gamla heliga texterna till vår egen tid, uppmärksamma deras värde, omtolka dem vid behov och läsa dem med bibehållen existentiell relevans. Det är inte lätt, men det är inte livet heller. Det kräver kritiskt arbete, det viktigaste av arbeten?

Det finns också, menar jag, helt eller delvis sekulära texter – dokumentära, faktamässiga, poetiska – som kan benämnas som heliga texter och, framförallt, kan fungera som sådana. För mig har exempelvis vissa vittneskildringar från Förintelsen helighetsstatus. När den holländska tänkaren och livsbejakerskan Etty Hillesum skriver fram sin relation till Gud i sina dagboksanteckningar blir det heligt för mig, eftersom orden framskrivs i en extrem avhumaniseringskontext av en ytterst mänsklig person med ett tänkande hjärta: ”I mitt inre finns en mycket djup brunn. Och i den brunnen finns Gud. Det allra djupaste och allra rikaste inom mig det kallar jag Gud”. Noteras kan i sammanhanget att Etty Hillesum av Primo Levi, den italienske kemis-

ten, författaren och överlevaren, dessutom definieras som ett *riktigt* vittne, eftersom han tydligt vidhöll att endast de som mötte döden under Shoah kan kallas riktiga vittnen. Möjligen styrker också detta Hillesums texters helighetsstatus.

I citatet aktualiseras och konkretiseras simultant ett utsägligt mod och en existentiell sårbarhet. Detta blir än tydligare om man läser vidare då Hillesum i direkt anslutning till brunnen, också skriver: ”Ibland når jag fram till den men oftast ligger det en massa sten och grus över brunnen, då är Gud begravnen. Då måste han grävas fram igen.” (Hillesum 2010:53) Det är en utmanande förening av förnuft, erfarenhet och känsla som presenterar en önskan att utforska det egna inre som Guds hemvist. En plats där Gud alltid är närvarande och, ibland, även den unga kvinna som talar. Det är en efemär mötesplats för dem båda. En undflyende plats som kräver hårt arbete för att finnas till. Vid en första anblick verkar denne Gud vara värd att sätta sin tillit till, men vid närmare eftertanke kan samme Gud framstå som bräcklig eller oförmögen – till och med opålitlig: det är en begravd Gud som behöver någons hjälp för att grävas fram. Och är det säkert att Gud då ännu är vid liv? Det finns en styrka hos Ety Hillesum som är drabbande och avundsvärd. Hur förmår hon? Hur förmår hon förmå Gud? Ovissheten känns hemsk och helig.

För den som är naturvetenskapligt präglad och inte sätter sin tillit till transcendentia livsdimensioner kan så klart andra, mer faktamässiga narrativ, fungera som helig text: text som är riktningvisande i livet, text som utgör en auktoritet eller spelar en avgörande roll för människors livstolkning, text som skapar mening, text som svarar mot våra existentiella frågor. Religionsfilosofen Mikael Stenmark uppmärksammar hur biologen Edward O. Wilson framhåller att när de religiösa berättelserna överges eller anses förlegade – de klassiska heliga texterna – kan evolutionsteorin ersätta dem och ta deras roll i människors liv. Wilson skriver att ”the evolutionary epic is probably the best myth we will ever have”. Han menar således att en sekulär människa i dagens samhälle inte bara kan utan bör förstå sig själv och sin omvärld i ljuset av en evolutionsberättelse, inte en skapelseberättelse. Även naturvetenskapliga teorier – eller alternativa heliga texter med funktion som källa till livsåskådningsmässig reflektion – kan ha en tydlig existentiell funktion (Stenmark 2021:48). Och evolutionsteorin, kort och ofullständigt karaktäriserbar genom det välkända uttrycket ”the survival of the fittest”, kan också upplevas som hemsk och helig...

Detsamma gäller för poetiska texter. Roman Jakobson, den ryske språkvetaren och litteraturteoretikern, talar sig varm om den poetiska språkfunktionen (självklart närvarande i lyrik, men också i andra textgenrer av mer poetisk karaktär – som i filosofiska aforismer av Friedrich Nietzsche eller teoretiska essäer av Walter Benjamin, menar jag). Han hävdar att den poetiska språkfunktionen har en *särskild* förmåga att omstörta vardagsspråket och därmed kanske förändra hela vår världsbild? ”Jorden är blå som en apelsin”, vad

betyder det? Jorden är *rund* som en apelsin och *himlen* är blå där jorden snurrar, men kombinationen av ord är oväntade, oroar, omvälvande.

Så känns många av Ylva Eggehorn's texter – de får min världsbild att ruckas en aning. De kan inte sägas vara auktoritära, eller utgöra en tydlig auktoritet för specifika människor, men i gengäld fungerar de så mycket mera som källor till teologisk och livsåskådningsmässig reflektion. Möt hennes debutdikt ”Havsborn” och borta är det trösterika vi mötte i psalm 256. Här står naturens vidunderliga skönhet alldeles nära Guds vrede och den lilla människan får springa; åthutad, bortschasad och avskärmad. Likväl är den existentiella relationen *mellan* den uppenbarade Guden och människan närvarande; hemsk och helig:

Den låg där i sanden en dag;
Solbelyst, slipad
Av vågor och skum
Och av vind.
Jag tog upp den
och kände den varma tyngden;
lik ett barn, som sover tryggt
hos modern.
Då drog en sky
vågskummet stelnade
En röst ljud så vredgad:
”Vem stjal havets barn?”

Jag släppte stenen
som om den bränt mig med sin solvärme
och sprang därifrån.

Om demokrati

När Sveriges riksdag definierar begreppet ”demokrati” framhålls följande:

Demokrati betyder ungefär folkstyre eller folkmakt. En grundtanke med demokrati är att den som är medborgare eller bor i ett land ska ha möjlighet att vara med och tycka till om hur landet ska styras, till exempel genom regelbundna val.

Det är sant och viktigt, men texten som följer härefter är lika sann och oändligt viktig:

En annan demokratisk grundtanke är att alla människor är lika mycket värda och ska ha samma rättigheter. I en demokrati ska man få tänka och tycka vad man vill och ha möjlighet att uttrycka sina åsikter öppet i tal eller skrift.¹

¹ <https://www.riksdagen.se/sv/sa-fungerar-riksdagen/demokrati/vad-ar-demokrati/>

För mig känns det också viktigt att lägga till att alla härmed bör *få möjlighet att relatera till* något som är känt av flera andra att tycka vad man vill om och ha möjlighet att uttrycka sina åsikter kring i tal och skrift. Det är inte alltid enkelt. I Bibeln står det: ”Ty den som har, åt honom skall varda givet, så att han får över nog; men den som icke har, från honom skall tagas också det han har” (Matt 13:12). Det är hemskt och heligt, menar jag.

I relation till frågan om vem och hur man får tillgång till klassiska heliga texter så handlar det inte sällan om utslagsgivande – konstruerade – gränsdragningar som rör etniskt ursprung, klass, kön och andra diskrimineringsgrunder. Vem får möta vilken helig text? I samspel med vilka och varför? På vilket sätt och med vilka konsekvenser, konstruktiva eller destruktiva? Det spelar roll vem man är och varifrån man kommer för att ens få tillgång till eller grundläggande kunskap om heliga texter i klassisk mening, läs religiösa urkunder med auktoritet och startpunkt för teologisk och/eller livsåskådningsmässig reflektion. Än mindre är det lika villkor som gäller för att förhålla sig eller uttrycka sig kritiskt till det de heliga texterna berättar och gör gällande. Mycket av det som står att läsa, begrunda, relatera till, samtala kring och reagera på, i många olika religiösa urkunder ligger i linje med Sveriges riksdags förståelse av demokrati som ett arbete för värnandet av varje människa. Det är dock långt ifrån en demokratisk möjlighet eller rättighet att självständigt förhålla sig till dessa heliga texters (motsägelsefulla) innehåll och (mångfacetterade) form – vilket ju omöjliggörs genom deras syfte att fungera just som auktoritet inom en specifik troslära. Här spelar olika traditioner och skilda uppenbarelse-syner samt (vissas) förnuft en avgörande roll. Det är svårt att som enskild människa – oavsett om denne relaterar till en troslära eller ej – med fantasin och den egna erfarenheten som utgångspunkt, fritt tolka och omvandlas med dem, tänker jag. Åtminstone är det inte en självklar och vidöppen möjlighet för alla.

Om poesins demokratiska kraft

I en demokrati är konstens och konstnärens frihet obegränsad. Genom valfria uttryckssätt – poesi, film, musik, måleri, dramatik – är det möjligt att nyttja sin egen del av folkets makt och yttrandefrihet. Och alla människor som möter de skilda konstnärliga uttryckssätten har samma rättigheter inför dem, på lika villkor kan vi alla uttrycka vad vi vill med, mot och i relation till dem. Om poesi heter det dock ofta att det är ”svårt”, ”elitistiskt”, ”uteslutande”.

Sådana påståenden övergår min fattningsförmåga. Hur kan ord på ett ark – ofta uttryckta i form av fragment, med paradoxers och symbolers hjälp, omgärdade av luft och luckor – vara svårt, förhäva sig eller utesluta någon? Vem skulle ha auktoritet och makt att tillse detta? *Dikten tillses inte av nå-*

gon och den tillser inte heller någon. När författaren satt punkt börjar texten sitt eget liv, ett liv som egentligen inte kommer till förrän det möter ett annat liv. Det krävs ömsesidighet för att diktens ska bli till. Håri vilar också den sårbarhet som poesin – *särskilt* – rymmer: kommunikationen mellan avsändaren, den som har författat texten, och mottagaren, den som läser och tolkar texten, är bruten. Avsändaren är inte närvarande i läsarens tolkningsprocess. Så är ju också fallet med en akademisk normativt argumenterande text, eller en samhällsnyttig faktabaserad informationstext, men skillnaden är att dessa texter har sökt vinnlägga sig om textens tydlighet, logik och precision, medan diktaren strävar mot helt andra mål med sin text: öppenhet, mångtydighet, förundran, ofullständighet, medskapande och omstörtning. Det innebär ett mycket större risktagande, men också särskilda möjligheter: avsändaren kanske inte förmår förmedla *exakt* det den vill, men *OM* den förmedlar aningar och uns av det som det var tänkt – och detta landar och lever vidare i ett medskapande – har något stort skett, kanske något riktigt sant?

Samtidigt, med all denna frihet kommer som vanligt ansvar. Tolkning är ingen oskyldig akt. Vi måste vara medvetna om vad vi gör, hur och varför. Det är den tolkande medskaparens skyldighet att möta den demokratiska, sårbara, förändringskapabla dikten med samma respekt som den möter oss. Inför och med poesin får vi vara de vi är, vi får drömma oss bort och vi får relatera till våra egna erfarenheter, men vi får *inte* göra våld på orden, vare sig de ensamma eller de sammansatta.

Ylva Eggehorn's psalm 256 är inledningsvis, vers ett och två, mest lik en trösterik berättelse: var inte rädd, någon som skyddar dig går bredvid och efterlämnar också faktiska spår. Den beskyddande älskar dig, väntar och längtar efter dig samt stämmer möte med dig. I den tredje versen förändras tonen och tilltalet: här talas om en hamn man inte ser men färdas till, den dock är *mörklagd*? Betyder det bara att det är natt och allt i hamnen är tillfälligt släckt, eller innebär det något mer, något annat? Betyder det kanske att det är slutet, något livlöst, en plats omöjlig att återuppväcka? Sedan konstateras att den tilltalade högt *ska* bekänna någons namn, samtidigt som den vars namn ska bekännas, genom sin kärleksfrid, *ingenting* begär? Det är motsägelsefullt och svårsmält. Så kommer mera hopp: man är på väg. ”En dag blir natten vit”, vad betyder det? Att mörker övergår i ljus? Att döden övervinns av livet? Eller blir tillvaron bara vit, i betydelsen tom, färglös, utslöcknad? Rädd behöver man (nog?) inte vara: hamnen är mörklagd men det är just dit jag ska, ett tydligt mål är i alla händelser utstakat.

Vid närmare eftertanke undrar jag om psalm 256 är så trösterik alls? Här finns många motsägelsefullheter; det är minst lika mycket mörker som ljus och det osäkra är lika närvarande som det säkra. Så framstår den åtminstone i min läsning, inte minst med vetskap om den bibliska intertext som omsluter den. Psalmtextens innerliga men otillräckliga försök att trösta – texten uppför sig ju samtidigt lite bråkigt genom att också spreta, ställa frågor, utmana mig existentiellt – tilltalar mig oerhört, för vem kan egentligen VETA vad

som sker efter döden, den vi kan möta i livet och den som sätter punkt för allt levande i den form vi känner till? Psalmen är öppen, osäker, uppbygglig och ohygglig (i sin sanna brist på fullständighet). Så blir döden mer lik livet självt, såsom jag känner det, hemskt och heligt.

Precis därför – öppen, sårbar, mångbottnad, lik livet självt, tillgänglig och begriplig för alla – kanske just denna psalm fick en mycket speciell ställning i samband med och efter Tsunamikatastrofen i Thailand 2004. Oavsett för vilka sjöngs psalmen 256 vid var och en av de många minnesceremonier som hölls inför varje flyghemsändning med döda svenska människokroppar. Detta stycke tonsatt poesi menar jag kan ses och fungera som en helig text med en stark demokratisk kraft som värnar varje enskilt liv, oavsett trostillhörighet, etniskt ursprung, klass eller kön och som är tillgängliggjord för alla och en var att förhålla sig och relatera till. Det vatten som tog tsunamioffren annorstädes är del av samma vatten som tog vår Fredrik. Psalmen försöker trösta, med välkända och främmandegörande ordbilder, utan att alltför tydligt visa fram något vi inte kan veta något om – ännu. Dess poetiska form och existentiellt angelägna innehåll samspelar med en demokratisk kraft som bjuder in varje enskild människa att i den svåraste av stunder känna tillförsikt om att alla människor är lika mycket värda och ska ha samma rättigheter: levande, förskjutna, rättfärdiga, syndare, älskade och döda.

Referenser

- Hillesum, Etty (1999/2010), *An interrupted life. The diaries and letters of Etty Hillesum 1941–1943*, London: Persephone Books.
- Stenmark, Mikael (2021), ”Religiösa och sekulära livsåskådningar”, i red Stenmark Mikael, Johannesson Karin och Zackariasson, Ulf, *Förnuft och religion – filosofiska undersökningar*, Skellefteå: Artos och Norma bokförlag.
- <https://www.riksdagen.se/sv/sa-fungerar-riksdagen/demokrati/vad-ar-demokrati/>
(hämtad 2023-01-22)

Text, tradition och tolkning

Den goda viljans människor

Anders Jeffner

En välkänd text som behöver tolkas

Berättelsen om Jesu födelse i Lukasevangeliet är välkänd i vår kultur. Den är vacker och för många svenskar samstämd med juldekorationer hemma. Som teolog kan man tyvärr inte undvika de välkända svåra tolkningsfrågor som är förknippade med Lukastexten. Jag ska ta upp en av frågorna, som leder in i grundläggande teologiska och kyrkliga problem. Som Cristinas handledare för länge sedan märkte jag att hon gärna arbetade med att tolka hoptrasslade språkliga och teologiska problem. Jag hoppas därför att Cristina ska tycka om att fundera över den här behandlade texten som behöver en grundlig kommentar.

Julängeln människosyn

Min utgångspunkt blir den ofta diskuterade versen Luk 2:14. Den beskriver några herdor som ligger ute på natten och vaktar sin hjord. Så kommer en lysande ängel och en stor himmelsk här, som prisar Gud inför Jesu födelse. I den svenska bibelkommissionens översättning 1981, som vi nu har i Bibel 2000, lyder lovsången så här:

Ära i höjden åt Gud
och på jorden fred åt dem han har utvalt.

Noten till denna bibelöversättning ger en alternativ formulering av Guds utväljande. I stället för ”dem han har utvalt” kan översättningen vara ”de människor han finner behag i”. Det liknar översättningen i 1917 års bibel, men det blir ingen avgörande betydelseskilnad. Guds behag bestämmer vad människorna gör så att allt blir som Gud vill. Det finns ett drag av predestination över människosynen i alla de svenska bibelvarianterna av Luk 2:14 och det är starkast uttryckt i NT81, alltså i Bibel 2000. Fler läsare och lyssnare lägger märke till det nu.

Ett exempel

Ett tydligt exempel på hur en modern van läsare uppfattar texten ger dramatikern och författaren Stina Oscarson i en kulturartikel i *Svenska Dagbladet* 30 december 2022. Här skriver hon vad hon kommer att minnas från den senaste julen. Jag citerar en bit av hennes artikel: ”Jag kommer att minnas att det var året när jag efter julbönen på julafton gick fram till prästen och frågade vad det betydde när han i evangeliet läste...och fred på jorden åt dem han har utvalt. Att jag tyckte det var provocerande. Varför har Gud bara valt några som ska få leva i fred? Vilka var de utvalda? Hur motiverade han för sig själv att stå och säga det? Han sade att han inte tänkt på det. Att han bara läste som det stod i skriften. Då var jag nära att gå därifrån.”

Textproblem

Det finns verkligen skäl för en kristen människa att inte förhålla sig till bibeltexten som den citerade prästen. För en person med teologiska kunskaper kan det vara rimligt att börja med frågan om översättningarna till svenska är bra. Då ska man säkert finna att den senaste översättningen från grekiska till svenska är språkvetenskapligt korrekt men kanske lite väl tillspetsad och att en annan översättning också är godtagbar.

Något måste därför sägas om den grekiska texten. Jag kan inte gå in i alla problem i detalj, bara lyfta fram det allra viktigaste.¹ De forskare som arbetar med textkritik är idag överens om att den mest ursprungliga versionen av den grekiska texten här har ordet *eudokia* i genitiv, inte i nominativ. En av våra äldre svenska översättningar, Karl XII:s bibel, förutsätter nominativformen och översätter därför ”menniskiomen en godh vilje”, alltså att (Guds) goda vilja ska ges till människorna. Medan genitivformen *eudokias* är en bestämning till, en beskrivning av, människorna, något jag strax återkommer till.

När exegeter och bibelöversättare idag väljer att se genitivformen som den mest ursprungliga texten och översätta den så finner de stöd i texter ur Dödahavsrullarnas, där en motsvarande konstruktion förekommer på hebreiska. Luk 2:14 använder då alltså, som så många ställen i Luk 1–2, en grekiska präglad av hebreiska och av Septuagintas översättningar från hebreiska till grekiska. Här används alltså medvetet ett bibelspråk.

¹ För en mer utförlig vetenskaplig framställning av dessa frågor se Metzger 1994:111. För en kort populär framställning på vetenskaplig grund som redogör för de resonemang som förs om översättningen i Svenska bibelsällskapets pågående arbete med en ny översättning av Nya testamentet, NT 2026, se *Mötesplatser* (2022). För framställningen av problemen i denna text svarar Mikael Winnige. Framställningen ovan bygger på dessa båda.

Ordet *eudokia* kan i grekiska ha människor som en sorts underförstått subjekt, och syfta på människors goda vilja, goda avsikter. Ett tydligt exempel finns i Fil 1:15, som i Bibel 2000 översätts: ”En del har däremot goda avsikter.” Men *eudokia* kan också ha Gud som en sorts underförstått subjekt, och syfta på att Gud ”har behag till människor” för att använda ett mer ålderdomligt språk. Denna tolkning finner stöd i de texter ur Dödahavsrullarna som jag nämnt ovan. Där beskrivs alltså vissa människor som föremål för Guds *eudokia*, Guds goda vilja, och därmed som utvalda av Gud.

Den översättning vi möter i Bibel 2000 förutsätter alltså att *eudokia* i Luk 2:14 står i genitiv och beskriver människor samt har Gud som underförstått subjekt. För att få detta till begriplig svenska krävs en viss omskrivning, och översättarna väljer ”dem han (= Gud) har utvalt”. I det pågående arbetet med en ny översättning av NT som görs av Svenska Bibelsällskapet föreslås däremot en mer ordagrann översättning som förutsätter samma förståelse av texten ”utkorelsens människor.”

Men det skulle gå att översätta denna konstruktion på ett annat sätt. Om *eudokia* är en beskrivning av människorna är det språkligt möjligt att tänka sig att det i stället handlar om att *eudokia* – god vilja, goda avsikter – är en karakteristisk egenskap hos dessa människor. Det som gör detta mindre troligt som en ursprungsmening i texten – som den mening författaren avsåg eller den mening som de första mottagarna gav texten när de försökte förstå den – är det argument jag just givit, att betydelser som ”människor utvalda av Gud” är etablerade i det religiösa språket. Men denna betydelse är alltså inte den enda som är språkligt möjlig utan det är också möjligt att översätta så att det blir tydligt att det i stället är människorna som har god vilja. Det är denna andra översättning jag vill argumentera för, med stöd av en av de gamla bibelöversättningarna.

En annan möjlig översättning

Lukastexten finns nämligen också i en gammal latinsk gestalt, som tidigt kom att användas vid julgudstjänster och fortfarande används av katolska kyrkan i hela världen, också i Sverige, ofta tillsammans med svenska översättningen i Bibel 2000. Nu är det så att den latinska evangelietexten ganska tydligt har en annan hållning till förhållandet mellan Gud och människor än den grekiska. Det skymtar en annan människosyn här och det är värt att fundera en stund över vad den innebär.

Vulgata

Först några ord om den latinska texten. Den bygger förstås, liksom den svenska, främst på de gamla grekiska handskriftsdokumenterna och fick en ganska brokig bakgrund under de första århundradena efter Kristus. Så bear-

betades den successivt, främst av kyrkofadern Hieronymus på 1100-talet och kom ut på 1200-hundratalet. Den kallades Versio Vulgata och blev den katolska kyrkans viktigaste gudstjänsttext. På initiativ av påven reviderades bibeltexten ytterligare på 1900-talet. Den bearbetade versionen, som kom ut 1979, brukar kallas Nova Vulgata. Den används nu främst av Katolska kyrkan i många olika länder, inklusive Sverige, vid sidan av texter med en tillkomsthistoria liknande vår Bibel 2000.

Den som är intresserad och får hjälp att förstå Vulgatas latin kan lätt göra en jämförelse mellan texterna. Skillnaderna är tydliga. I Vulgata lyder texten Luk 2:14 så här:

*Gloria in altissimis Deo
et in terra pax in hominibus bonae voluntatis.*

Ära i höjden åt Gud
och på jorden fred för den goda viljans människor.

I Vulgata är alltså, som jag visar i min översättning, ”god vilja” en beskrivning av människor. Guds utväljande av vilka människor, som får dela julfriden har kommit i bakgrunden och det klassiska predestinationstänkandet har försvunnit. Mänskligt handlande och viljande finns däremot med i bilden. Det är människor med god vilja, som får vara med och följa vad som händer i stallet utanför Bethlehem. Detta bibelställe används också på det sättet av flera kyrkofäder, till exempel Origenes och Ireneus.

God vilja

God vilja är inte det samma som goda gärningar utan ska nog ses som en etisk grundinställning – en öppenhet för det som är rätt och gott. Människor med en god vilja är beredda att ta emot, och söka sig till, det etiskt värdefulla som skymtar i världen. De är samtidigt beredda att söka efter vad som är Guds vilja i det som händer i vår verklighet.

Sökande av det här slaget kan få sin plats i människors personliga böneliv, i gudstjänst och meditation. Det är inte konstigt att människor med god vilja, som samlas i Betlehem, också kan bli en förebild för troende i tiden efter Jesu födelse.

Kanske skulle det vara fruktbart att lyfta in föreställningen om den goda viljans människor från Vulgata i den svenska Bibelns berättelse. Det skulle minska predestinationproblemet och göra det möjligt för senare tiders människor av god vilja att hitta förebilder för religiöst liv bland den första kristna julens människor.

Ändringar i svenska Bibeln?

De flesta kristna uppfattar nog också en översatt Vulgata-text som mer begriplig än de texter som bygger direkt på grekisk grundtext. Ett stort problem – speciellt för protestanter – blir förstås att börja ändra i bibeltexten. Men nu är det faktiskt så att teologiskt motiverade val av nya översättningar i redan förekommer i Bibel 2000.

I en central Matteustext, bönen Fader vår, finns nu en annan översättning i Bibel 2000 än i tidigare översättningar. Den översättningen bygger inte främst på tradition eller textkritik utan helt enkelt motiveras av att en av bönerna strider mot Nya testamentets gudsbild. Det är bönen ”inled oss inte i frestelse” (Matt. 6:13) som nu lyder ”utsätt oss inte för prövning”. Både ”frestelse” och ”prövning” är möjliga svenska översättningar av grekiska *peirasmos*. Det kan finnas olika skäl till att välja en översättning som är så tydligt annorlunda än den vi är vana vid. Det viktigaste resonemanget i bakgrunden är att vi inte bör anta att Gud kan inleda någon i frestelse. Det skulle strida mot en av evangeliernas grundtankar, anser de ansvariga för Bibel 2000. Det är också möjligt att gå vidare på den vägen och reflektera över de olika teologiska tolkningar som de olika översättningarna kan leda till, och vad de olika översättningarna säger till människor idag.

Texten blir religiöst meningsfull

Skulle det kanske vara bra om översättarna till NT 2026 justerade raden om vilka människor, som får vara med vid Jesu födelse, med ett liknande resonemang som ändringen i bönen Fader vår? Texten får då en mer begriplig religiös mening. nämligen att den goda viljan kan leda till djupare kunskaper om Guds värld. Det blir en länk från födelseberättelsen till senare tiders människor. I ett religiöst perspektiv kan det vara så att vi, när vi, ledda av vår vilja, samlas till bön och gudstjänst, konst och musik, då vidgas vår förmåga att uppfatta sådana aspekter av verkligheten som inte är empiriskt tillgängliga. Precis som den goda viljans människor utanför Betlehem kan senare tiders människor av god vilja erfara att de genom bön och andakt kan få kunskap om Gud. Det är något annat än empirisk kunskap, men den visar sig förändra världsbilden för många och kan ge frid.

Referenser

- Metzger, Bruce M (1994), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, second edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Mötesplatser. 10 texter för studier och förberedelser inför predikan* (2022), Uppsala: Svenska bibelsällskapet.

En människa med rättigheter

Elisabeth Gerle

Rätten att ses som människa

Vad är en människa? Frågan måste ständigt ställas. Vilka ses egentligen som människor? Omfattas rasifierade grupper som utpekas som hot snarare än som tillgång i vårt land? När minoriteter som samer, judar och muslimer utmålas som icke svenskar – berör det människovärdet? Vem har rätt att höra till? Vem betraktas som medborgare? Som Hannah Arendt påpekade i *Totalitarismens uppkomst* (2020/1951) så är den första rättigheten att överhuvudtaget ha rättighet. Medborgarskap, eller bristen därpå, är ofta avgörande. Detta är viktiga frågor som jag skrivit om i andra sammanhang (Gerle 2019). Här kommer jag dock att uppehålla mig kring frågan om kvinnan som människa. Det har nämligen varit ett grundläggande tema i Cristina Grenholms forskarliv. Utifrån egna erfarenheter av moderskap har hon lyft fram universella perspektiv och visat hur vi ingår i relationer som förändras över tid. Att förlora ett barn, att vara barnlös, eller att vara mamma till ett litet barn är inte detsamma som att ha en relation till ett vuxet barn (Grenholm 2005). Likt genusrelationer i gungning så är moderns roll inte oföränderlig. Ur partikulära erfarenheter visar Cristina Grenholm fram ett rikare mönster av vad det är att vara människa.

När blir kvinnan människa?

När blir kvinnan människa? En märklig fråga att ställa. Men när jag undervisade i mänskliga rättigheter hade jag varje termin en föreläsning med den rubriken. Den syftade inte på kyrkomötet i Nicea 325 e Kr som beslöt att även kvinnan har en själ. I stället tog den avstamp i de internationella konventionerna om mänskliga rättigheter som har mäns erfarenheter som självklar utgångspunkt. Ses då kvinnor som människor? Dessvärre långt ifrån överallt, eller i alla tider. Även de mänskliga rättigheterna har kritiserats för att de utgår från föreställningen om människan som man. Det var en kvinna, Eleanor Roosevelt, som ledde förarbetena till den universella deklarationen om mänskliga rättigheter, UDHR 1948. Ändå har kvinnors specifika situation inte uppmärksamats förrän på senare år. Den generella tanken utgår ofta än idag från att människa = man om inte annat anges. Våld mot kvinnor berörs inte i de tidiga juridiska dokumenten. Kvinnor blir inte synliga i sam-

band med skrivningar mot slaveri, tortyr eller terrorism som alla berör förhållanden mellan stat och individ. Dessa fenomen utspelar sig i det offentliga medan våldet mot kvinnor ofta försiggår i det privata (Friedman 1996:20f). Det slaveri och den tortyr som kvinnor utsätts för i sammanhang där stater inte är inblandade faller inte under tortyrkonventionen, som handlar om staters förhållande till sina medborgare. I vår tid uppmärksammas emellertid allt fler arenor där mänskliga rättigheter måste respekteras, oavsett om stater är inblandade eller inte. Då blir också våld inom familjen och i samband med trafficking och på arbetsplatser uppmärksammade.

De flesta som ingick i Eleanor Roosevelts kommission var män. Idag finns ett stort antal jurister, statsvetare, diplomater och sociologer som är kvinnor. De påverkar nya skrivningar om mänskliga rättigheter. Inför FN:s specialkonferenser om kvinnor har globala kvinnorörelser drivit kampanjer för att synliggöra kvinnors situation och insikten att kvinnors rättigheter är mänskliga rättigheter (Gerle 2006; Peters & Wolper 1995). Kvinnors erfarenheter av våld, diskriminering, stolthet och mod har dokumenterats och påverkat nya skrivningar kring mänskliga rättigheter. FN:s konvention om förbud mot alla former av diskriminering av kvinnor, CEDAW, kom 1979 och 1993 antog FN:s generalförsamling deklarationen om avskaffande av våld mot kvinnor.

Att ses som etiskt subjekt

Frågan kvarstår. Hur kan det komma sig att det är så svårt att se kvinnan som människa i sin egen rätt, som ett etiskt subjekt? Feministiska forskare inom religionsfilosofi, etik, teologi och exegetik har på olika sätt visat hur det hör samman med perspektiv som antingen osynliggör kvinnor eller betraktar dem som bifigurer utan egen röst. Jag blev påmind om det när jag läste Anne Sörmans avhandling *Mellan vinge och kropp* (2022). Hennes studie av fem bibliska berättelser – om Hagar, Rispa och andra – tydliggör att det handlar om vem som ses som subjekt. ”En etisk läsning utifrån Abrahams eller kung Davids position kommer att bli en helt annan än från Hagars och Rispas position”, menar Sörman (Sörman 2022:37). Om den etiska frågan ses som ”ett dilemma för Gud eller som en fråga om den våldtagna kvinnans rättigheter” så framträder olika berättelser.

När Sarojini Nadar, kollega och vän från Sydafrika, undervisar en grupp i kontextuell bibeltolkning så ber hon deltagarna gå in i berättelsen, uppleva den och se sig som en av de människor som ingår i handlingen. När de olika deltagarna berättar sina tankar för varandra blir det uppenbart vem man identifierar sig med. Nadar är forskningsledare för Desmond Tutu Center för social rättvisa vid Western Cape University och många känner henne från Kyrkornas världsråds arbete. För mig som kom från ett land som inpräntar att forskare bör förhålla sig distanserat och objektivt till sitt forskningsobjekt

var det befriande att under de år vi samarbetade i Sydafrika möta det hon kallade transformerande pedagogik. Där ingår ett personligt engagemang på ett självklart sätt.

Jämlikhetsteori eller skillnadsteori

Arbetet för att synliggöra kvinnor och se dem som människor har genom historien tagit sig olika uttryck. Maria Wendt Höjer och Cecilia Åse gör i sin översikt över olika politiska hållningar en uppdelning mellan jämlikhets- respektive skillnadsteoretiker: ”Utgångspunkten för jämlikhetsteoretiker är i grunden liberal” (1996:30). Därför blir målet att sträva mot ett könsneutralt samhälle där kön inte spelar någon roll.

Mot detta hävdar skillnadsteoretikern att ”könsneutralitet ofta fått maskera manlighet” (1996:30). Manlighet har då blivit normerande. Iris Marion Young (2000) hävdar till exempel att försöken att innesluta konkreta människor under ett generellt individbegrepp leder till att skillnader utesluts. Människor är olika och har olika kön, hudfärg, klass och ålder. Problemet är inte olikheterna utan att de har olika status i samhället. Kvinnor och män kan inte reduceras till ”könsneutrala individer eller medborgare. Det existerar inga könslösa individer, i verkligheten finns bara kvinnor och män” (Höjer & Åse 1996:30). Tanken att skillnader inte skulle ha någon politisk betydelse bidrar till att osynliggöra den betydelse de faktiskt har, hävdar skillnadsteoretikerna (Höjer & Åse 1996:30).

Ett annat uttryck som förekommer i debatten är homosocialitet. Det innebär att så länge mannen ses som norm och mera värd så väljer en majoritet av män att omge sig med andra män. De kan nämligen bekräfta ens egen betydelse på ett sätt som kvinnor inte kan eftersom de generellt sett har lägre status (Holmberg 2003:93).

Över hela världen framträdde därför något nytt när kvinnor klev fram och vittnade om övergrepp i #Metoo. Om den religiösa världen uppvisar såväl könstereotypa företeelser som befriande tolkningar och rörelser så kan samma sak sägas om den sekulära världen. Reklamens, filmens och musikens värld är fyllda av könsstereotyper. Än idag förefaller det vara männen som har den avgörande makten i Cannes när bästa film ska utses.

Olikheter mellan kvinnor och män kan lätt användas för att legitimera kvinnors underordning. Ett vackert tal om att könen bör komplettera varandra brukar gå hand i hand med att man anser att de har helt olika uppgifter i hem och samhälle. Denna strategi har till exempel skapat allianser mellan Vatikanen och konservativa muslimska stater i FN (Gerle 2006:356 ff). Idag pågår en kampanj mot genusvetenskap vid universiteten även i Sverige, och över hela världen är rätten att stå för sin sexuella inriktning ett hatobjekt, som knappast kan tolkas som något annat än en vilja att upprätthålla

en traditionell machokulturs föreställningar om manlighet, något som också drabbar ett stort antal män (Ruether 1981).

Människovärde och tolkning av heliga texter

I alla tider har människor tolkat heliga texter i relation till samtiden. Anti-apartheidrörelsen i Sydafrika knöt an till berättelserna i Andra Mosebok om hur Gud befriade de förtryckta israeliternas från den mäktige Faraos. Liksom Gud tog parti för slavarerna mot deras förtryckare, så gjorde Gud på samma sätt i Sydafrika och stod på de svartas sida i kampen mot apartheid, menade man. Det israelitiska folket och senare den svarta befolkningen betraktades som subjekt. Kvinnorörelser har lyft fram flera andra subjekt. De har knutit an till berättelserna om hur slavkvinnorna hörde israeliternas klagan och om hur barnmorskorna därför praktiserade civilt motstånd när Faraos beordrade dem att mörda alla nyfödda hebreiska gossebarn. De vägrade. Tack vare deras mod kunde storsyster Miriam gömma Mose i vassen och sedan samarbeta med Faraos dotter så att Mose överlevde (2 Mos 2:3–10). Det var också Miriam som ledde befrielse-dansen efter utgået genom Döda havet (2 Mos 15:21–22). Här framträder ett antal starka etiska, kvinnliga subjekt. Berättelser som dessa har utgjort inspiration för kvinnors frigörelse och självständighet. Men de har inte varit centrala för alla.

När det gäller de stora världsreligionerna är det tydligt att det ofta är män som berättat om och förmedlat erfarenheter och tankar om vem Gud är och vad livet innebär. Idag ser dessa erfarenheter och tankar delvis annorlunda ut. Religion är lika lite som kultur något stillastående och statiskt utan förhåller sig ständigt till nya omständigheter och sammanhang.

De judisk-kristna skapelsemyterna har traditionellt fått legitimeras kvinnans underordning. Ändå är det inte den enda möjliga tolkningen. De två skapelseberättelser som inleder Bibeln har helt olika utgångspunkt. I den första, som är yngst, utgör vattnet hotet. Där inleds skapelsen med att Gud föser undan kaosvattnet så att det torra blir synligt. Gud skiljer himmel och jord, hav och land, dag och natt. Slutligen skapas människan till Guds avbild, till manligt och kvinnligt, som det formuleras i den hebreiska grundtexten (1 Mos 1:27). I den andra, äldre skapelseberättelsen som inleds i kap 2, mitt i vers 4 är torkan hotet. Skapelsen startar där genom att ett flöde väller fram ur jorden och vattnar marken. Människan skapas först, inte sist som i berättelsen i kap. 1. Sedan skapas alla djuren. Men inget djur är tillräckligt sällskap åt den första människan som känner sig ensam tills Gud av en sida, ofta översatt revben, skapar en ny människa som är lik och samtidigt olik. Den första människan, som man ibland föreställt sig som androgyn, kallas Adam. Det betyder helt enkelt människa eller jordvarelse (Trible 1978:90). Sedan blev det ett mansnamn. Den andra människan får namnet Eva och beskrivs som hjälp till Adam. Ordet för tankarna till hemhjälp, medan det

hebreiska ord som används, *ezer*, är ett ord som brukar användas när Gud griper in för att rädda, frälsa och hjälpa. Det andra ordet är *neged*. I 1917 års Bibel översätts det senare till ”en sådan som höves honom”. Detta ord är mycket omdiskuterat och kan både ”beteckna ’ett utmanande motstånd, en konfrontation’ eller ’att befinna sig framför någon’”. En annan möjlighet blir då att översätta med ”hans motsvarighet” eller ”hans komplement” (Eskenazi 2009:220). Orden har olika klang, något som framgår i den hebreiska tolkningstraditionen.

I den andra och äldsta skapelseberättelsen i Bibelns andra kapitel får den första människan ge namn åt den andra. Det bekräftar deras djupa gemenskap. Däremot nämns inget om att denna närhet bör leda till nya släkten. Det som betonas är samhörigheten. Berättelsen kan alltså läsas så att den bejaktar samkönade relationer och varje nära och ömsesidig relation, även utan barn.

Diskussionen om synen på man och kvinna går långt tillbaka. Kari Elisabeth Børresen (Børresen 2002:292), som var patristiker, har visat att debatten om hur man ska tolka kvinnans och mannens skapelse böljat fram och tillbaka inom kristendomens historia sedan 100-talet. Kyrkofadern Augustinus (354–430) hävdade till exempel en ursprunglig jämlikhet, något som förlorades i samband med budet om att föröka sig i det första kapitlet. Skapelseberättelserna i Bibeln bör emellertid inte ses som naturvetenskapliga beskrivningar av *hur* skapelsen gått till utan som människors sätt att försöka berätta om mening, *att* en skapare vill något med just deras liv. Traditionellt har dock människans skapelse tolkats så att mannen, Adam, skapades först. Därmed sågs han som den viktigare människan som stod närmare Gud. Man har också lyft fram att det var Eva som lockade Adam att äta av den förbjudna frukten enligt kapitel 3 i Första Mosebok. Detta ledde till att de blev fördrivna ur Edens lustgård. Myten har alltså fått legitimera kvinnans underordning på två sätt, dels skapades hon som den andra, dels var det hon som frestade Adam så att han åt av den förbjudna frukten. Enligt denna tolkning var det alltså kvinnan som förde synden in i världen (Ruether 1983; Børresen 2002). Lika rimliga tolkningar är naturligtvis att uppfatta Eva som den kreativa som tar egna initiativ och att se den första människan som en skiss på väg mot mer fullbordade exemplar (Gerle 2006:28f). Sådana mer otraditionella tolkningar ligger närmare den förståelse vi har av livets gradvisa utveckling efter evolutionsteorins genombrott. Varje tolkning säger något om vem det är som tolkar och i vilket sammanhang.

I Koranen skapas man och kvinna samtidigt (Koranen 4:1). Vissa feministiska uttolkare hävdar vidare att det är mannen ensam som syndar och får ta ansvaret för detta (Svensson 1996). Judendom, kristendom och islam har alla myter om världens och människans skapelse och brukar därför ses som skapelsereligioner. Myterna brukar ses som etiologiska berättelser som vill förklara livet och människans villkor. Många kan till exempel känna igen sig i att det bara är en annan människa som kan befria ur den existentiella ensamheten, så som det berättas i Första Mosebok kapitel 2. De andra djuren

kan inte på samma sätt bli en partner, en kärlek, en vän. Den erotiska attraktionen till den som är lik en själv och ändå olik ger något annat. Idag tolkas detta också så att den andra kan vara av samma kön. Både homorelationer och heterorelationer ryms i denna polaritet med inslag av både likhet och olikhet.

Att läsa som det står eller fundamentalism som en sentida reaktion

Kreationismen är en rörelse som hävdar att berättelserna om skapelsen i Bibeln eller Koranen beskriver hur det verkligen gick till. Tankarna har uppstått i reaktion mot evolutionsteorin, som visar att vi har cirka nittio procent av vår genuppsättning gemensam med schimpanser och att människan har utvecklats under miljontals år. Istället argumenterar kreationismen för en bokstavstrogen läsning av tusenåriga texter. Fundamentalism brukar ses som en reaktion på den historisk-kritiska bibeltolkningen mot 1800-talets slut. (Jaspers 2004:89–97). Historisk-kritiska forskare försökte förstå hur bibeltexterna tillkommit, i vilket sammanhang och vilka författare som stod bakom. Fundamentalistiska läsare reagerade mot att flera möjliga läsningar blev möjliga och sökte i stället efter säkerhet och entydighet.

Att resonera om olika tolkningar av heliga texter har emellertid en lång tradition inom de flesta religioner. Att läsa heliga skrifter metaforiskt eller allegoriskt och föra diskussion om olika tolkningar är alltså inte något som vuxit fram i modern tid eller under upplysningstiden. Bibelfundamentalism är däremot en relativt sen företeelse, från det tidiga 1900-talet (Stenström 2009; Grenholm 2004).

En fråga om makt

Ofta är det traditionella hierarkier, till exempel mellan man och kvinna, eller mellan heterosexuella och HBTQI+-människor, som hamnar i konflikt med de mänskliga rättigheternas betoning av alla människors jämlikhet. De som slår vakt om över- och underordning hänvisar sällan till jämlikhet i debatten, utan betonar möjligen att människor är lika värda men med olika roller och uppgifter.

Nära knutet till patriarkatet finns även föreställningar om rätten att äga. Det handlar inte bara om ägodelar utan om att vara den som har rätt att råda över andra människor, i synnerhet kvinnor och barn. Bland de tio budorden, dekalogen, räknas hustrun som en del av bohaget. I Femte Mosebok 22:23–27 ska mannen som våldtar stenas för att han har kränkt sin granne genom att våldföra sig på hans fru, inte för att han kränkt henne. Hon bör stenas för

att hon inte ropat på hjälp (Anderson 2005:87, Gerle 2015:345). Anmärkningsvärt, eller avslöjande nog, ser dessa bibeltexter inte brottet som en kränkning mot kvinnan. Det visar hur viktig det är med ständigt nya tolkningar, även om de flesta kyrkor i vårt land inte hämtar riktlinjer för livet ur Moseböckerna.

Synen på kvinnan som egendom tillhör emellertid inte enbart historien. I många länder har texter av det här slaget, som enligt bibelforskaren Phyllis Trible kan beskrivas som terrortexter, fortfarande stort inflytande (Trible 1984, Nadar 2009, 2006). Även om lagstiftningen utgår från individen och hävdar allas lika värde är kvinnors autonomi och rätt att råda över sig och sin kropp långt ifrån självklar. Många kvinnor i världen har inte heller den religionsfrihet som innebär att de själva är med om att tolka sin tradition och sina heliga skrifter. Ofta förväntas de i stället anpassa sig till andras tolkningar och synsätt eller till "customs", traditionella sedvänjor. Här och var skymtar synen att "hans kvinna" ses som en ägodel som han har rätt att kontrollera. Hon ska vara till för att passa upp honom och "hans" barn. En kvinnas kropp innebär en risk för honom att förlora kontrollen över sin lust och sin sexualitet.

Sociologen Meredith McGuire hävdar att både religion och människors sexualitet är viktiga källor till makt. Den som har religiös makt i en grupp strävar därmed också efter kontroll över den sexuella makten, eftersom den ses som en konkurrent till den religiösa. Kvinnors sexualitet blir särskilt hotfull (McGuire 1997:119). Etikern Johanna Gustafsson Lundberg ger i sin avhandling en översikt över hur sexualetik varit ett sätt att utöva makt över kvinnor (2001:46–58).

Kvinnan blir alltså ett hot mot kontrollen. Hon riskerar därför att anklagas för hur hon uppträder och klär sig. Om han förgriper sig på henne beskrivs det som hennes fel. Ett sådant synsätt har inte bara funnits under stora delar av den historia jag relaterar till. Den skymtar också i domstolar världen över, även i Sverige.

En tradition värd att vårda

Övertygelsen att alla människor har rätt att råda över sina kroppar och ses som lika värda med rätt att delta i tolkningen av heliga texter är ett arv som är viktigt att vårda. Dessa värderingar kan nämligen lätt framstå som självklara. Därmed riskerar de att ifrågasättas och trängas undan av de ständiga testballonger som strävar efter att vrida klockan tillbaka när det gäller jämlika relationer både i samhälle, familj och kyrka. Samtida kulturkrig pågår inte bara i andra länder utan också i vårt land. Cristina Grenholm har i sin forskning månat om att myndiggöra människor och uppmuntrat dem att våga dela sina tolkningar med varandra i boken *Levande teologi* (2010). Det är en tolkningstradition som behöver leva vidare.

Referenser

- Anderson, Cheryl B. (2005), "Women, Ideology and Violence. Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and Deuteronomic Law", i *Journal for the Study of Old Testament Supplement Series*, 394, New York, T & T Clark.
- Arendt, Hannah (2020/1951), *Totalitarismens uppkomst*, Göteborg: Daidalos.
- Børresen, Kari Elisabeth (2002), *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Rom: Herder.
- Eskenazi, Tamara Cohn (2009), "Att läsa Bibeln i vår egen tid, ett judiskt perspektiv", i red Stenström, Hanna *Att tolka Bibeln och Koranen, konflikt och förhandling*, Lund: Studentlitteratur, s 45–66.
- Friedman, Elisabeth (1995), "Women's Human Rights. The Emergence of a Movement", i red Julie Peters & Andrea Wolper, *Women Rights Human Rights, International Feminist Perspectives*, New York: Routledge, s 18–36.
- Gerle, Elisabeth (2006), "Various interpretations of Human Rights for Women-Challenges at United Nations' Conferences", i red Jonas Grimheden och Rolf Ring, *Human Rights Law. From Dissemination to Application*, Leiden/Boston: Martinus Nijhoff Publishers, s 343–375.
- Gerle, Elisabeth, (2019), "Nation, stat och världsmedborgarskap – samhällsteologisk vision och verklighet", i red Jenny Ehnberg & Cecilia Nahnfeldt, *Samhällsteologi. Forskning i skärningspunkten mellan akademi, samhälle och kyrka*. Stockholm, Verbum, s 83–110.
- Gerle, Elisabeth (2006), *Mänskliga rättigheter för Guds skull. Tolka text, tro och tradition*, Nora: Nya Doxa.
- Gustafsson Lundberg, Johanna (2001), *Kyrka och kön. Könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985. diss*, Eslöv: Brutus Östlings förlag.
- Grenholm, Cristina (2010), *Levande teologi*. Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Nora: Nya Doxa.
- Höjer, Maria Wendt och Åse, Cecilia (1996), *Politikens paradoxer. En introduktion till feministisk politisk teori*, Bjärred: Academia adacta.
- Jaspers, David (2004), *A Short Introduction to Hermeneutics*, London: Westminster Knox Press.
- McGuire, Meredith B. (1997). *Religion, the social context*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Nadar, Sarojini (2006), "Texts of Terror, The Conspiracy of rape in the Bible, Church and Society. The Case of Esther 2:1–18, i red Phiri I.A. and S Nadar, *African Women, Religion and Health. Essays in Honour of Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye*, Maryknoll, New York: Orbis.
- Nadar, Sarojini (2009), "Towards a feminist missiological agenda. A case study of the Jacob Zuma rape trial", i *Missionalia* 37:1 April.
- Ruether, Rosemary Radford (1981), *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*, New York: Crossroad.
- Ruether, Rosemary Radford (1983), *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, Boston: Beacon.
- Svensson, Jonas (1996), *Muslimsk feminism, några exempel*, Lund: Religio, teologiska institutionen.
- Sörman, Anne (2022), *Mellan vinge och kropp. en undersökning av fem bibliska berättelser*, diss, Malmö: Ellerströms.

- Trible, Phyllis (1984), *Texts of terror – literary feminist reading of Biblical Narratives*, Philadelphia: Fortress Press.
- Young, Iris Marion (2000), *Att kasta tjejkast. Texter om feminism och rättvisa*, Stockholm: Atlas.

Kritisk-konstruktiv tolkning av islams urkunder

Mohammad Fazlhashemi

Inledning

Ett led i Cristina Grenholms forskning har varit att utmana tidigare tolkningar av teologiska frågor. Detta förhållningssätt hjälper oss att träna i att upptäcka frågor bakom de svar som tidigare betraktades som givna och självklara. Att utmana invanda tankegångar härrör från samhällsförändringar och nya paradigmer som har ersatt de gamla. I sin forskning har hon lyft fram behovet av att ställa kritiska frågor i tolkningen av religiösa urkunder, heliga texter och teologiska dogmer. I det avseendet är det viktigt att relatera tidigare tolkningar till nya normkritiska perspektiv. Denna artikel ger ett smakprov på hur ett antal muslimska tänkare använder sig av samma grepp i sina diskussioner kring teologiska föreställningar inom islam. De utmanar tidigare tolkningar och föreställningar som betraktades som givna och självklara.

Ett spår i den teologiska och rättsliga debatten inom islam är att kritisk läsning av islams urkunder inte är möjliga. Denna uppfattning bygger på föreställningen att Koranen betraktas som Guds ord och därmed är evigt och oföränderligt. På samma sätt ses profettrationen som någonting som ska följas av muslimer eftersom Muhammed var utvald av Gud och därmed ofelbar. Även om dessa uppfattningar har varit vedertagna bland muslimska tänkare visar en tillbakablick på muslimsk idéhistoria att det har förekommit kritiska synpunkter inom teologin och rättstolkningen.

De kritiska läsningarna tar sikte på lagar eller föreskrifter som har sin grund i Koranen och profettrationen eller tolkningar vilar på härledningar av islamiska urkunder. En viktig utgångspunkt för dessa tankegångar är att många tidigare tolkningar och läsningar anses stå i disharmoni med vår tids kulturella referensramar, nya och globala sociala strukturer, moderna politiska föreställningar, modern människosyn eller moderna konventioner och juridiska regelverk. Centralt i detta sammanhang är den kategori av rättigheter inom islam som utgår från religiös tillhörighet eller kön. Det handlar om begränsningar i den enskildes rättigheter som står i skarp kontrast med dagens individcentrerade rättighetstänkande. Det rör sig alltså om sådana rättigheter som inte ens var påtänkta under islams begynnelse då rättigheter baserades på kollektiva grunder. Man skulle kunna beskriva dessa kritiska

läsningar som nya tolkningar som inte har låtit sig inskränkas av idéerna om Koranens evighet och oföränderlighet samt profetens ofelbarhet.

De kritiska läsningarna baseras på historisk-kritiska exegetiska metoder, till exempel textkritik, diskussioner kring texternas tillkomst/ålder, kontextualisering, hermeneutisk tolkning, normkritisk läsning av texterna osv. Syftet med dessa diskussioner har varit att visa att det är svårt att utifrån ett förenklat perspektiv hålla fast vid stereotypa, schematiska och kategoriska föreställningar om muslimska idévärldar.

Normkritisk läsning

Ett exempel på normkritiska läsningar av islams urkunder är muslimska feminister som har ifrågasatt de manliga uttolkarnas patriarkala tolkningar av islams urkunder. Dit hör den marockanska sociologen Fatima Mernissi (1940–2015) som diskuterar de historiska omständigheterna under vilka islams profet Muhammeds uttalanden och handlingar tillkom. I Mernissis tankevärld framstår Muhammed som en historisk karaktär, en reformator, vars handlingar präglades av samtida förhållanden.

Mernissi anser att en del islamiska sharialagar medger inskränkning av kvinnors rättigheter. Hon framhåller att tidigare traditionella intertextuella och även kontextuella studier av dessa regelverk måste kompletteras med normkritiska granskningar som exempelvis könsmaktsperspektiv. Hon tar som ett exempel Koranens föreskrifter som tillerkänner kvinnan mindre arvsrätt jämfört med mannens arvsrätt. Detta beror, enligt Mernissi, på att kvinnor varit utestängda från makten på grund av den patriarkala strukturen. I kvinnornas frånvaro har männen missbrukat sina möjligheter för att skapa regler som gett dem fördelar på kvinnornas bekostnad. De skapade en sorts genusordning som cementerade ojämlikheten mellan könen. Könsmaktsordningen är således upprinnelsen till det tillstånd som har dominerat förhållandet mellan könen, där männen utnyttjat sitt övertag och skapat regler och institutioner varigenom ojämlikheten upprätthållits genom islams historia.

Mernissis kritik riktas mot uppfattningen att sharialagarna inte kan ändras. Hon menar att det är många gånger människor som har stiftat dessa lagar, vilket i sin tur betyder att de är av mänsklig karaktär och kan omtolkas, ifrågasättas eller avfärdas. Detta banar väg för en reformering av sharialagarna och har i sin tur lett till slutsatsen att dessa lagar, även om de kan härledas ur Koranen, är anpassade efter mänskliga förhållanden på 600-talet och av det skälet måste de modifieras och utvecklas så att de står i samklang med dagens verklighet. Det innebär alltså en sorts jämkning med nutida förhållanden, sociala strukturer och människosyn.

Mernissi nöjer sig inte till lagar som har härletts ur rättskällorna utan tar sikte på koranverser som är kontroversiella. Ett exempel är koranversen som uppmanar till kvinnomisshandel.

Om ni ser tecken på illvilja hos dem, förmana dem då och varna dem. Och [om detta inte hjälper] håll er borta från deras nattläger och [som sista utväg] tillrättavisa dem handgripligen [aga dem]. Om de sedan visar sig medgörliga, sök då inte sak med dem. Gud är upphöjd, stor [i försvaret av de svagare]. *Koranen* 4:34

Hon kombinerar könsmaktsperspektivet med historisk contextualisering i sin granskning av denna vers. Hennes utgångspunkt är att den kvinnosyn som framkommer i versen bottnar i 600-talets sociala strukturer och kulturella referensramar på den arabiska halvön som inte förenlig med dagens jämställdhetstanke. Mernissi är kritisk till tidigare uttolkares förståelse av denna vers som går ut på att på ett eller annat sätt försvara dess kvinnofientliga budskap. Hon anser att den ska förstås utifrån sina kontextuella förutsättningar och avvisar idén med att budskapet ska försvaras eller förmildras. Hon framhåller att Muhammed, trots sitt grundläggande kvinnovänliga synsätt, och trots att han enligt islam var utvald av Gud, var en människa som agerade i ett socialt sammanhang. Mernissi anser att islams tidiga historia vittnar om att Muhammed var tvungen att interagera med den sociokulturella och politiska kontext som den arabiska halvön utgjorde på 620- och 630-talen. Muhammeds mål var att lägga grunden för en ny samhällsordning baserad på islam, men det hände också att han tvingades att anpassa sig efter rådande förhållanden. Ibland tvingades han till reträtt och ibland lyckades han ingå kompromisser.

Mernissi anser sig ha historiska belägg som visar att Muhammed fick ge vika för sina manliga följeslagares krav i fråga om kvinnors rättigheter. Den manliga eliten var rädd för att deras maktposition skulle undergrävas av kvinnornas nya ställning i det unga muslimska samhället. Man krävde ett återinförande av gamla patriarkala traditioner, som exempelvis mannens rätt att bestämma över sin hustru och hans rätt att använda fysiskt våld för att få sin vilja igenom. Om Muhammed hade gått emot deras krav kunde det unga muslimska samfundets och islams fortsatta existens ha äventyrats. De kunde till exempel välja att alliera sig med Muhammeds fiender och därmed hota hans ställning. Det var under dessa omständigheter som Muhammed tvingades till eftergifter. Idag existerar inte sådana hot, menar Mernissi, och därmed kan man bortse från sådana kvinnofientliga uppmaningar och betrakta dem som ogiltiga.

Teologisk humanism

Den normkritiska kritikens mål tycks vara att lägga grunden för en sorts teologisk humanism som undersöker hur respekt för det partikulärt religiösa, exempelvis den muslimska föreställningen att Gud har skapat alla människor ur samma stoff (*Koranen* 30:20) och att Gud har blåst av sin egen ande i

människan (Koranen 32:7–9) kan förenas med en religiös humanism där respekten för människan står i centrum. Denna föreställning används som grund för en sorts naturrättsligt jämlikhetstänkande som utgår från att alla människor är lika och utifrån det riktar kritik mot tidigare tolkningar som legitimerar ojämlikhet. Den sudanesiske juristprofessorn Abdullahi Ahmed an-Na'im (f. 1946) tolkar Koranens föreställning om att Gud har blåst av sin egen ande i människan som ett bevis på att Gud tillerkänner människan en specifik individuell värdighet som inte kan eller får kränkas. Han tolkar koranens syn på människan som Guds ställföreträdare på jorden (Koranen 2:30, 35:39) som att för att människan ska kunna leva upp till företräderskapsansvaret behöver hon ett okränkbart skydd som skapar förutsättning för att människan ska kunna leva upp till sina åtaganden.

Grunden för detta skydd utgår, enligt denna uppfattning, från naturrättsliga argument som i sin tur förstärks med etiska spörsmål. Teologisk etik och dess betydelse utvecklas vidare av professorn i islamiska studier Kecia Ali (f. 1972), som diskuterar de förändringar som islamisk rättstolkning har genomgått och dess konsekvenser ur ett rättsligt och etiskt perspektiv. Ali ställer frågor som vad det är som gör att vissa sexuella relationer framställs som lagliga och andra som olagliga. Ett spår i denna diskussion är synen på samkönade sexuella relationer. Med hänvisning till islams urkunder klassas homosexualitet som olaglig inom rättstolkningen. Ali skriver att det inte går att bortse från det juridiska förbudet mot homosexualitet, men ställer frågan om detta förbud är förenligt med den gudomliga rättvisan i islam. Om man utgår från föreställningen att homosexualitet är någonting som är medfödd, vilket muslimska rättslärda gör, blir förbudet oförenligt med den gudomliga rättvisan. Det är ju Gud som är orsaken till detta förhållande. Sexualiteten är enligt islam en naturlig drift hos människan, rent av en mycket stark drift, vilken inte får undertryckas.

Ali konstaterar att eftersom äktenskapet i islam definieras som en institution bestående av man och kvinna går det inte att legalisera homosexualitet inom ramen för denna institution. Den fråga som hon ställer är om den också ska betraktas som oetisk. Hon diskuterar legalisering av homosexualitet ur en etisk aspekt och tar sin utgångspunkt i den förändrade synen på sexuella relationer med slavar. I alla muslimska lagskolor av idag har slaveri och sexslaveri klassats som otillåtet och oetiskt – detta trots att denna form av sexuella relationer ur ett strikt legalistiskt perspektiv är tillåten enligt Koranen, i varje fall inte legalt förbjudet. Ali anser att man kan använda den förändrade synen på sex med slavar i fråga om homosexualitet, fast tvärtom. Anledningen till att islamiska lagskolor har förbjudit slaveri och sex med slavar är att de betraktas som etiskt oförsvarbara. En majoritet av muslimska rättslärda har med hänvisning till övernationella konventioner och genom den rättsmetodologiska principen *ijma* (samstämmighet) kommit fram till en rättslig koncensus som betraktar dessa företeelser som oförenliga med islamisk etik.

När det gäller homosexualitet råder det alltså ett tydligt legalt förbud mot den i islam, och en majoritet av muslimska rättslärda betraktar den som otillåten. Men, frågar sig Ali, innebär det att homosexualitet med nödvändighet ska betraktas som oetisk? Måste vi inte göra en skillnad mellan det lagliga och det etiska, frågar hon. I fallet med slaveri och sexuella relationer med slavar har muslimska rättslärda gjort denna åtskillnad. Frågan blir då varför det inte går att göra samma åtskillnad i fallet med homosexualitet. Hon betonar att hon närmar sig den här frågan med hjälp av det gudagivna förnuftet och tillämpar samma typ av resonemang som i fallet med sex med slavar. Hennes omvända resonemang landar i att homosexualitet ur legalt perspektiv är förbjudet i islam, men eftersom Gud har skapat alla människor skulle det strida mot Guds rättvisa att förneka denna grupp av människor deras sexuella rättigheter. Hon landar i att ur ett etiskt perspektiv kan man komma fram till homosexualitet ska vara tillåten.

Signifikativ innebörd

Den egyptiske muslimske tänkaren Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010) anser att en viktig förutsättning för kritisk-konstruktiv tolkning av islams urkunder är att betrakta dem som om de vore präglade av historiska förhållanden. Hans främsta poäng är att korantexten och profetens tradition, *sunna*, inte har utvecklats i ett vakuum och därmed inte kan frigöras från de historiska förhållanden som omgav dessa. För att illustrera denna påverkan diskuterar han det arabiska språkets roll i detta sammanhang. Inspirerad av den schweiziske språkforskaren Ferdinand de Saussures idéer, som framställer språket som ett strukturerat system som är bärare av betydelse och valör, hävdar Abu Zayd att korantexten och profetens tradition har präglats av de sociala och kulturella sammanhangen och 600-talets idéer och världsbilder. Han tillämpar i sina nytolkningar strukturalistisk textkritik på islams urkunder och utgår från en jämförande metodik, som behandlar dessa texter som historiska och därmed öppna för tolkning. Enligt denna modell gäller frågan inte att förkasta islam i sin helhet eller stirra sig blind på traditionella föreställningar, utan snarare att uppfatta andemeningen i dessa bestämmelser och komma med nytolkningar som står i harmoni med dagens förhållanden. Abu Zayds utgångspunkt är att många av lagtexterna som härrör från Koranen tillkom i islams begynnelse inom ramen för de specifika förhållanden som rådde under 600-talet.

Medveten om de bokstavstrognas invändningar mot en sådan tolkning anser han att förmedlingen av Guds budskap till människan med hjälp av ett språk som är konstruerat av människan skall ses som att Gud talar till människan på ett sätt som är begripligt för henne. En annan poäng med att islams urkunder har förmedlats på ett språk som har konstruerats av människan är, enligt Abu Zayd, att ingången till förståelsen av dessa texter är jordisk. Detta

innebär i sin tur att tolkningen av islams urkunder följer samma regler som övriga texter. Det faktum att Koranen har förmedlats via en kanal som är ett mänskligt påfund underminerar inte dess gudomliga ursprung, understryker Abu Zayd. Det ska snarare ses som att Gud talar till människan på människans vis. Detta innebär att Gud i egenskap av korantextens upphovsman har anpassat sig till adressatens referensramar. Detta innebär att korantexten är bärare av det arabiska språkets sociala och kulturella koder samt andra strukturella förhållanden som var rådande vid tiden för islams tillkomst. Man skall således i tolkningen av texter och lagar inte fastna i sådana företeelser som har en uppenbar anknytning till dåtida förhållanden som strider mot dagens förhållanden, understryker Abu Zayd.

Den fråga som den kritisk-konstruktiva tolkningen ställs inför är hur bestämmelser, som har en klar historisk anknytning, ska harmonieras med dagens samhällsförhållanden. Här tar Abu Zayd hjälp av den moderna texttolkningens metoder när han skiljer mellan vad han betecknar som textens ”betydelse” och dess ”signifikativa innebörd”. Influerad av den amerikanske hermeneutikern E. D. Hirsch (f. 1928) skiljer han mellan ”betydelsen” av ett begrepp, en föreskrift eller regel med utgångspunkt i dess historiska kontext och den ”signifikativa innebörden”, som framkommer genom att uttolkaren tolkar/förstår ”betydelsen” med utgångspunkt från sin sociala och kulturella kontext. Skillnaden mellan dessa är att ”betydelsen” är knuten till historiska sammanhang och utan kännedom om språket, sociala, kulturella, politiska och ekonomiska strukturer kan man inte skaffa en sanningsenlig bild av texten. Den ”signifikativa innebörden” är förvisso oskiljbar från ”betydelsen”, men den ”signifikativa innebörden” kan vara knuten till ett annat tidsskede och andra sociala, kulturella, politiska, ekonomiska och språkliga strukturer än de som fanns vid textens tillkomst. Dessa förhållanden förändras under historiens lopp, vilket i sin tur bidrar till att den ”signifikativa innebörden” förändras.

Rättighetscentrerad rättstolkning

Den iranske muslimska filosofen Abdulkarim Soroush (f. 1945) talar om de traditionella muslimska vetenskapernas ”sammandragning” och ”utvidgning” och skiljer mellan religiös tro och vetande med utgångspunkt i Kants epistemologiska tes att kunskap bara finns om tingen som fenomen. Han anser att man ska skilja mellan islams transcendent norm och dess konkreta utformning i religiös praxis. I dessa teorier definierar han kunskap, inspirerad av Poppers evolutionsepistemologi, som hypoteser som genomgått test, har teoretisk preferens och överensstämmer med verkligheten. Den religiösa kunskapen – teologin och rättsvetenskapen – är, i enlighet med denna definition, av samma historiska karaktär som övriga profana kunskaper. Detta innebär att dessa kunskaper ska betraktas som bristfälliga och hypotetiska

vilket innebär att de kan underkastas samma vetenskapliga kriterier som övriga humanvetenskaper. Han anser att en förutsättning för nytolkningen av islam är att man skiljer mellan religion och teologi. Skillnaden mellan dessa ligger i att islam som religion betraktad, i egenskap av andligt budskap, är oföränderlig. Teologin däremot är i allra högsta grad föränderlig, eftersom den bygger på mänsklig kunskap och förändras till följd av nya mänskliga kunskaper samt nya politiska och kulturella förhållanden och nya sociala strukturer. Soroush anser att de islamiska exegeternas tolkningar inte kan skiljas från sina historiska sammanhang, eftersom varje tolkning tar sin utgångspunkt i uttolkarens förståelse. Deras tolkningar har aldrig gjorts oberoende av sociala och kulturella kontexter och ska inte betraktas som metahistoriska. De ska snarare betraktas som en historisk produkt som saknar samhörighet med dagens moderna samhällsförhållanden, skriver han. Han framhåller snarare att varje tolkning av korantexten ska betraktas som en förståelse varigenom uttolkaren läser in sitt eget tänkesätt på texten. Sett ur detta perspektiv framstår varje förståelse som en fråga om rimlighet snarare än om objektiv sanning som skulle vara giltig för alltid.

Den iranske teologen Mohammad Mojtabeh Shabestari (f.1936) anser att muslimska uttolkare ska använda sig av en antropocentrisk tolkningsmodell för att förhålla sig till den muslimska traditionen. Det antropocentriska perspektivet innebär att allt som framställs som Guds ord är ingenting annat än mänskliga reflektioner baserade på mänsklig kunskap. Profetens ord och handlingar är på samma sätt av mänsklig karaktär. Dessa tolkningar är högst mänskliga och kan inte upphöjas till metahistoriska sanningar och bestämmelser som ska gälla för alla människor i alla tider och alla sociala, kulturella, ekonomiska och politiska förhållanden. De är historiska företeelser och därmed knutna till bestämda förhållanden.

I enlighet med denna tolkning ska de religiösa företrädarnas tolkningar av religionen betraktas som deras reflektioner över den. Det rör sig om deras försök att i ord uttrycka den religiösa känsloupplevelsen. Religionen framstår som en ström av upplevelser som människan träder in i genom sina kontakter med andra människor, genom språket, kulturen och den gemensamma historien. Han framhåller dock att mått med 600-talets mått genomdrev islam en rad positiva förändringar inom diverse områden, vilket kan tolkas som att de lagar som infördes i islams begynnelse hade för avsikt att förbättra människans livsvillkor och de facto var en förbättring i jämförelse med tidigare förhållanden. Kvinnor som saknade arvsrätt fick begränsad arvsrätt, vilket kan betraktas som ett framsteg. En nytolkning ska ta sin utgångspunkt i samma anda, det vill säga genomdriva nya förbättringar. En viktig förutsättning för att detta ska bli möjligt är att förändringarna genomförs i harmoni med det moderna samhällets normer. Mojtabeh Shabestaris föreslår således att en förankring av försvaret av demokrati och respekten för mänskliga rättigheter skall utgå från en teleologisk – ändamålsenlig – tolkningsmodell.

Han framhåller att sociala, politiska, rättsliga och medborgerliga rättigheter inte ska blandas ihop med trosfrågor, eftersom de rör två skilda områden. Det ena, trosföreställningarna, rör människans inre liv, medan det andra rör människans yttre liv. De här två är i och för sig inte skilda från varandra, men det viktiga är att den enskildes tro eller avsaknad av tro inte får ligga till grund för vilka mänskliga rättigheter hon får åtnjuta.

För att den teleologiska tolkningsmodellen ska kunna leva upp till sina ideal bör den kompletteras med ytterligare en komponent, anser filosofen Soroush. Denna är ingenting annat än ett rättighetscentrerat perspektiv, som skiljer mellan människans rättigheter och hennes religiösa plikter. I denna tolkningsmodell blir människans civila och medborgerliga rättigheter inte avhängiga av hennes pliktrogenhet. Den enskildes tro och bundenhet vid religiösa plikter är frågor som den enskilde individen själv avgör om hon väljer att följa eller inte. I skarp kontrast till en tolkning som förordar en övervakning av den enskilde medborgarens renlärighet och därigenom knyter åtnjutande av medborgerliga rättigheter till graden av renlärighet anser Soroush att människan oavsett hur pass trogen hon än är, när det gäller sina religiösa plikter måste, garanteras grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter. Det är den enskilde individen som själv avgör hur långt hon vill gå i fråga om att vara trogen de olika religiösa plikterna. Sett ur detta perspektiv blir islams viktigaste domän andlighetens område.

Avslutning

Detta är bara ett axplock av de diskussioner som sker inom den muslimska kontexten. De har konstruerats, rekonstruerats eller förhandlats fram mellan olika enskilda tänkare, institutioner och grupper. Denna process har ägt rum inom ramen för olika kontexter och interaktioner mellan olika muslimska och icke-muslimska diskurser och idéströmningar. De ger ett smakprov på de pågående kritisk-konstruktiva läsningarna av islams urkunder.

Referenser

- Abu Zayd, Nasr Hamid (2004), *Rethinking the Qur'an. Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht: Humanistics University Press.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2006), *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ali, Kecia (2006), *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford: Oneworld.
- Mernissi, Fatima (1991), *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2004), *Ta'ammulati dar qera't-e ensani az din*, (Reflektioner kring en mänsklig läsning av religion), Teheran: Tarh-e now.

- an-Na'im, Abdullahi, Ahmed (1990), *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Soroush, Abdulkarim (1997), *Mudara va mudiriyyat*, (Tolerans och administration), Teheran: Serat.
- Soroush, Abdulkarim (1999), *Serathaye mustaqim*, (Raka vägar) 3:e uppl., Teheran: Serat.

Det breda och fula diket

Thomas Ekstrand

Inledning

För 30 år sedan läste jag en kurs på Teologiska institutionen i Uppsala som kom att bli avgörande för mig som akademisk teolog. Kursen hette ”Bibelanvändningen i teologin” och hade Cristina Grenholm som lärare. Innan jag började läsa den kursen var jag helt inställd på att mina teologiska studier skulle rikta in sig på kyrkovetenskap och liturgihistoria. Men Cristinas undervisning öppnade mina ögon för den systematiska teologin, och inte minst för de fundamentalteologiska frågorna om bibel användning. Hennes forskning och inte minst undervisning väckte ett livslångt intresse för dessa frågor hos mig.

I en av kursens läroböcker nämndes en text från 1777 av upplysningstänkaren Gotthold Ephraim Lessing där han diskuterar förhållandet mellan teologi och ett historievetenskapligt perspektiv på de bibliska texterna. Lessing gjorde djupt intryck på mig och därför skall jag i denna artikel ta min utgångspunkt i hans resonemang. I fokus för Lessing står de problem som teologin måste hantera i förhållande till texternas karaktär av just historiska texter. I ett berömt epigram formulerar han problemet som att ”tillfälliga historiska sanningar aldrig kan utgöra bevis för nödvändiga förnufts sanningar”.¹

Poängen är att historisk forskning inte kan förse oss med säker kunskap om det förflutna och därmed inte heller om det gudomliga. Liksom all kunskap grundad på empiri är historisk kunskap tillfällig och öppen för omprövning när nya omständigheter blir kända. Det Lessing menar med ”nödvändiga förnufts sanningar” handlar om kunskap om det gudomliga. Eftersom sådant som Gud eller moralen för upplysningstänkaren Lessing är oföränderliga, går det inte att utifrån sådant som av princip är osäker kunskap bevisa något om det eviga.

Detta dilemma omtalar Lessing som ett ”brett och fult dike” som han inte kan komma över.² Lessings dike handlar om utmaningen som den historisk-kritiska exegetiken ställer kristen teologi inför. Den utmaningen förtjänar att tas på allvar av all kristen teologi som på något sätt menar att bibeltexten och

¹ Lessing 2005:85

² Lessing 2005:87

det den berättar om har betydelse. Vad skall teologin ta sig till med det faktum att all kunskap om de skeenden de bibliska texterna berättar om är osäker, samtidigt som åtminstone några sådana historiska skeenden uppfattas som centrala för kristen tro?

I den här texten skall jag diskutera Lessings dike i relation till en specifik bibeltext, nämligen berättelsen i Matteusevangeliet (Matt 2:13–23) om hur Josef och Maria flyr med sin nyfödde son till Egypten för att undvika Herodes förföljelse. Med den berättelsen som exempel skall jag teckna konturerna av vad jag menar är ett teologiskt ansvarsfullt sätt att förhålla sig till Lessings dike. Det första skälet till att jag valt denna berättelse är att den inte involverar en diskussion om under som historiska händelser. Det finns en omfattande och seriös filosofisk diskussion om hur dessas historiska fakticitet skall bedömas,³ och den är för komplicerad för detta kapitel. Det andra skälet är att berättelsen om flykten till Egypten spelar roll i ett nutida kristet engagemang för flyktingar. Den lämpar sig därför för mitt syfte eftersom den utan att fordra någon komplicerad filosofisk diskussion berör en för många viktig teologisk fråga.

Redan här vill jag understryka att det inte är min avsikt att på något sätt teologiskt diskutera ett kristet engagemang för flyktingars rätt. Däremot vill jag genom att ställa den något obekväma frågan om vad Lessings dike innebär för hur berättelsen om flykten till Egypten kan användas synliggöra en bredare bibeltolkningsproblematik.

Ett problem

Matteusevangeliet berättar att Josef och Maria efter att de i Betlehem fått besök av de österländska stjärntydarna tog med sig det nyfödda Jesusbarnet till Egypten eftersom Herodes ville döda honom som en potentiell utmanare om positionen som kung. Jesus och hans familj blev, enligt Matteusevangeliet, flyktingar i Egypten och kunde inte återvända hem förrän Herodes hade dött. Och även då, berättar evangelisten, vågade de inte återvända till Judéen eftersom Herodes son Archelaos härskade där. I stället bosatte de sig i Galiléen.

Till skillnad från Lukasevangeliets berättelse om Jesu födelse verkar Matteusevangeliet inte tänka sig att Josef och Maria hade sitt ursprung i Nasaret. Vad Matteus- och Lukasevangelierna är överens om är att Jesus av teologiska skäl bör ha fötts i Davids stad Betlehem, men han hade sin hemvist i Nasaret. De löser däremot detta dilemma på olika sätt. Matteus låter dem flytta till Nasaret efter flykten till Egypten, medan Lukas verkar utgå från att

³ Wahlberg 2017, Hägerland & Wassén 2017

familjen ursprungligen bodde i Nasaret (Luk 2:4) men tog sig till Betlehem för att skattskrivas.

Flykten till Egypten är en användbar berättelse för att förankra ett kristet flyktingengagemang i bibeltexten.⁴ Om Jesus själv var flykting blir det ett starkt incitament för hans lärjungar idag att engagera sig för flyktingars rätt till och behov av hjälp. I domsberättelsen i Matt 25 understryker ju Jesus också att ”vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig” (Matt 25:40).

Berättelsen om flykten till Egypten är därför ofta viktig för kristen självförståelse. Den riskerar emellertid direkt att köra fast i Lessings dike, eftersom det inte är särskilt troligt att Jesus flydde till Egypten med Josef och Maria, även om det naturligtvis inte är omöjligt. Det finns inga oberoende källor som talar om några barnamord i Betlehem med omnejd även om Herodes allmänna grymhet är välbelagd. Lukasevangeliet innehåller heller inga referenser till någon flykt till Egypten. I stället flyttar familjen relativt snart tillbaka till Nasaret – via ett besök i templet i Jerusalem. Överhuvudtaget innehåller födelseberättelserna i evangelierna flera påståenden – även om vi lämnar jungfrufödelsen som är en sak för sig åt sidan – som ur historisk synvinkel är tämligen osäkra.

Detta är för de flesta utbildade teologer inte särskilt förvånande utan hör till standardkunskaperna i bibelvetenskapen. Inte heller betyder det att evangelisterna var okunniga om de faktiska förhållandena. Jesus som historisk person var viktig för dem. Hela deras teologiska grundhållning förutsatte att den konkreta personen Jesus från Nasaret var den som fullbordade frälsningshistorien. Det sägs ibland att de inte var historiker, och det stämmer förstås om vi menar detta i modern mening.⁵

Men de skrev historiska texter enligt sin tids konventioner. Det vill säga de presenterade historia och tolkning av denna historias mening i ett integrerat litterärt helt. Att framställa Jesus som flykting i Egypten ger Matteusevangeliets författare möjlighet att tolka Jesus som den som uppfyller orden i Hos 11:1: ”Från Egypten kallade jag min son”. Därmed skrivs Jesus in i en frälsningshistorisk tolkning som samtida läsare förmodligen inte hade svårt att identifiera. Poängen för evangelisten är alltså inte att framhålla Jesus som flykting, utan att knyta honom till Israels historia.

Om Jesus nu aldrig har varit flykting i Egypten och evangelisten förmodligen inte ville göra någon särskild poäng just av Jesus som flykting, vad betyder det för möjligheten att på ett ansvarsfullt sätt läsa texten i kontexten av ett kristet engagemang för flyktingar? Finns det, för att anspela på Lessing, någon möjlighet att bygga en bro över diket mellan en historisk läsning och den normativa läsningen i kontexten av ett kristet engagemang för flyk-

⁴ Ett exempel av många är Jackelén 2016

⁵ Sanders 1993:83f

tingar? Här skall jag diskutera tre möjliga strategier för ett sådant brobyg-
gande. Jag kallar dem *undvikandestrategin*, *harmoniseringsstrategin* och *sårbarhetsstrategin*.

Undvikandestrategi

Ett sätt att hantera Lessings dike i förhållande till texten är att försöka undvika att erkänna den teologiska relevansen av diket. En vanlig undvikandestrategi är därför att argumentera för att textens historiska bakgrund är teologiskt oviktig. Den skulle i det här sammanhanget innebära att det är textens narrativa budskap eller existentiella tilltal som är viktigt, alldeles oavsett dess historiska bakgrund. Med Bultmann skulle denna strategi kunna formuleras genom frågan ”hur förstås människans existens i Bibeln”?⁶ En sådan strategi behöver inte vara beroende av Bultmanns existensfilosofiska förförståelse av bibeltextens mening. Däremot kan den bygga på den allmänna tanken i hans bibelhermeneutik att vi alltid kommer till texten med en förförståelse av vad vi förväntar oss att finna där. Om vi av bibeltexten förväntar oss ett tal om Gud som står på de svagas och förtrycktas sida blir det inte heller orimligt att läsa texten om Jesu flykt till Egypten som en identifikation med människor på flykt.

Denna form av undvikandestrategi kan, som jag ser det, ta två olika former. Den kan å ena sidan vara naiv, och å andra sidan hermeneutiskt sofistikerad. Bultmann skiljer på två olika typer av förförståelse. Den ena typen handlar om en förförståelse *vad gäller resultat* och den andra om en förståelse *vad gäller metod*.⁷ I vår text skulle förförståelsen kunna vara att bibeltexten tydligt handlar om en Gud som står på de svagas och förtrycktas sida. En naiv undvikandestrategi handlar om att läsa texten associativt eller illustrativt. Poängen kommer då inte från texten, utan texten illustrerar ett ställningstagande där förförståelsen redan är ett resultat. Lessings dike ignoreras helt enkelt.

En undvikandestrategi som bygger på förförståelse som metod är på ett helt annat sätt medveten om Lessings dike och väljer just därför att förlägga textens mening helt eller delvis bortom vad som kan räknas som ”tillfälliga historiska sanningar”. En sådan strategi utgår från att uppenbarelsen inte är beroende av historiska skeenden. Paul Tillich argumenterar till exempel för att ”revealed truth lies in a dimension where it can neither be confirmed nor negated by historiography”. Därför kan teologin frimodigt bejaka varje historievetenskaplig slutsats.⁸ Det är ur ett sådant perspektiv fullt möjligt att

⁶ Bultmann 1958:53

⁷ Bultmann 1958:49

⁸ Tillich 1951:130

medvetet erkänna att Jesus inte alls var flykting i Egypten och ändå se berättelsen som att Gud identifierar sig med människor på flykt. Till skillnad från en naiv undvikandestrategi innebär en sådan position ett medvetet ställningstagande för en kristen teologi som endast i begränsad mening anser sig grundad på historiska händelser, även om uppenbarelsen principiellt sett kan erkännas som historiskt situerad.

Harmoniseringsstrategi

Ett annat sätt att hantera Lessings dike är att å ena sidan bejaka den historiska kunskapens tillfällighet, men å andra sidan argumentera för att det finns kunskapsvägar till historien som gör att svalet mellan historisk kunskap och teologisk tolkning blir lättare att ta sig över. En sådan strategi innebär att tolkaren ansluter sig till en historiesyn som direkt anknyter till den som kännetecknar evangelisternas eget sätt att skriva. Det frälsningshistoriska perspektivet blir ett sätt att överbrygga konflikten mellan historiens tillfälligheter och teologins tal om det gudomliga. En sådan harmoniseringsstrategi erkänner att det finns en potentiell spänning mellan teologisk tolkning och historisk kunskap, men menar att den teologiska tolkningen också är en omständighet som har något att säga den historiska läsningen. Skriften kan användas för att tolka skriften – också historievetenskapligt.

I nutida teologi är en framstående representant för denna harmoniseringsstrategi den förre påven Benedikt XVI/Joseph Ratzinger. I sin mycket läsvärda Jesustrilogi understryker han att varje inkarnationsteologi måste ta den faktiska historien på allvar. Historia är inte en ”symbol för utomhistoriska sanningar”.⁹ I anslutning till den så kallade kanoniska exeges som förknippats med Brevard S. Childs menar Ratzinger att skriften måste tillåtas tolka sig själv. Evangelieernas författare använder teologiska referenser för att uttrycka historiska omständigheter och tvärtom. Som Ratzinger uttrycker det: ”mellan Guds tolkande ord och den tolkande händelsen finns ett växelspel”.¹⁰

Med en sådan läsning blir det möjligt att berättelsen om flykten inte bara handlar om en frälsningshistorisk tolkning, utan också syftar på en verklig resa. Den harmoniserande strategin accepterar alltså Lessings dike men menar samtidigt att Lessings perspektiv är alltför reduktionistiskt. Bibeln måste, med detta sätt att se, ses som en sammanhängande historia där teologisk mening också har något att säga om historisk fakticitet. Till skillnad från fundamentalistiska perspektiv menar däremot den harmoniserande strategin

⁹ Ratzinger 2007:10

¹⁰ Ratzinger 2013:23

att också det omvända gäller. Ratzinger försöker till exempel inte alls harmonisera Lukas- och Matteusevangeliernas divergerande släkttavlor.¹¹

Sårbarhetsstrategi

Både undvikandestrategin och harmoniseringsstrategin erkänner att Lessings dike är ett problem för teologin men reducerar problemets tyngd. Undvikandestrategier säger att textens teologiska värde är oberoende av berättelsens historicitet. Harmoniseringsstrategin ser faktiska historiska händelser som avgörande för kristen teologi men tillåter en frälsningshistorisk tolkning av Skriften att relativisera den utmaning en historisk-kritisk läsning utgör. Den hermeneutiska strategi jag i stället vill föreslå är en medveten *sårbarhetsstrategi* som bejakar teologiska insikter både från undvikande- och harmoniseringsstrategierna, samtidigt som den inte försöker förminska Lessings utmaning.

Om berättelsen om flykten till Egypten skall kunna fungera som ett effektivt bibliskt stöd för kristet engagemang i flyktingfrågor förefaller det *prima facie* förutsätta att den historiske personen Jesus faktiskt var flykting. Tillich's undvikandestrategi skulle i det här fallet reducera texten till en litterär illustration av en mera allmän teologisk princip om en viss typ av kristet engagemang eller till någon form av kristologisk utsaga. En sådan reduktion skulle rimligen försvaga textens möjlighet att fungera moraliskt uppförande.

Kristen teologi bygger i sina många varianter oftast på föreställningen att Gud handlar i historien. Det spelar för de flesta kristna roll om Jesus har existerat som historisk person och om de händelser evangelierna berättar om har ägt rum eller inte. Betydelsen av historisk fakticitet ser olika ut för olika typer av berättelser; berättelsen om flykten till Egypten har förstås inte samma avgörande funktion som vittnesbörden om uppståndelsen. Som jag redan nämnt gör det den särskilt lämpad för att diskutera Lessings dike, eftersom inget ställningstagande om unders möjlighet involveras i diskussionen.

Lessings utmaning till kristna uttolkare av Matt 2:13–18 är egentligen ganska enkel och kan formuleras så här: Om det är historiskt osannolikt att Jesus var flykting i Egypten, kan inget teologiskt argument som bygger på antagandet om en faktisk flykt till Egypten ges en större vikt än den historiska kunskapen har. Med andra ord: som argument för ett kristet engagemang för flyktingars rätt är hänvisningen till en historisk flykt till Egypten svagt men inte omöjligt.

¹¹ Ratzinger 2013:15

Samtidigt förefaller det vara just denna historiska koppling som ger argumentet tyngd. Visst är det möjligt att i själva berättelsen se en djup existentiell mening, men den emotiva och moraliska kraften förefaller ändå i hög grad vara förknippad med anspråk på historisk fakticitet. Utsagan ”Jesus var flykting” är betydligt mera retoriskt kraftfull än ”Jesus framställs som flykting därför att evangelisten vill skriva fram hans plats i frälsningshistorien”.

Sårbarhetsstrategin går ut på att bejaka att kristen teologi bygger på den historiska fakticiteten i vissa bibliska berättelser, samtidigt som den erkänner svårigheten i att konstruera teologi som bygger på ”tillfälliga historiska sanningar”. Kristen teologi kan inte undvika historiska fakticitetsfrågor. Om Jesus Kristus var inte bara Gud utan också människa, om han var insatt i en historisk och social kontext där hans och hans efterföljares judiska identitet och förståelse av frälsningshistorien är självklar kan historiska fakticitetsfrågor inte vara teologiskt oviktiga.

Å andra sidan kan kristen teologi inte undvika att erkänna att ”beskrivningen av den person de kristna tror på inte kan nå längre än till de vaga konturerna”, som Cristina Grenholm har uttryckt det. Det går inte att bygga teologi enbart på historisk forskning om vem Jesus från Nasaret var, utan det är historien om Jesus som ”blir till Guds uppenbarelse” för att återigen citera Grenholm.¹²

Inför Lessings dike finns det som jag ser det två ansvarsfulla teologiska möjligheter. Den ena är att välja en radikal undvikandestrategi och förneka historiska fakticitetsfrågors betydelse i mötet med bibeltexten. Men ett sådan strategi fordrar också ärlighet. Det går inte att frimodigt förkunna att Jesus flydde till Egypten utan att samtidigt göra tydligt att en inte tror att utsagan har någon historisk grund. Undvikandestrategin bör vara öppen med vad den undviker – också i en predikosituation.

Det andra är att erkänna att teologin är beroende av åtminstone vissa historiska fakticitetsanspråk och därmed sårbar för att kunskapen om dem är osäker och tillfällig. Den blottställer sig själv och riskerar att ha fel. Därmed erkänner den på ett sätt Lessings kritik. Det går inte att bygga eviga förnufts-sanningar på tillfälliga historiska sanningar. Men teologin är en sårbar intellektuell aktivitet vars sanningsanspråk i högsta grad också är tillfälliga, och därför är det inte oförenligt med teologins natur att tala om det ytterst sett ovetbara med utgångspunkt i tillfällig historisk kunskap. Även en sådan sårbarhetsstrategi måste vara öppen med sin sårbarhet – också i en predikosituation.

¹² Grenholm 1999:12

Avslutning

Hur skall då kristen teologi förhålla sig till utmaningen från Lessings dike? Det förslag jag argumenterat för i denna artikel är att kristen teologi bör tillämpa ett slags *sårbarhetsstrategi*. Teologin bör å ena sidan acceptera att den är beroende av vissa historiska fakticitetsanspråk som i sig är historievetenskapligt osäkra. Å andra sidan gör det att teologin också måste bejaka att dess möjligheter att tala om det eviga är begränsad. Kristen teologi är helt enkelt kognitivt sårbar. Det är en konsekvens av Guds transcendens – det eviga har så att säga dolt sig i det historiskt tillfälliga.

För bibeltolkningens del innebär sårbarhetsstrategin en uppmaning till teologin att vara ödmjuk. Å ena sidan skall teologins oberoende av historisk fakticitet inte överdrivas. Det riskerar att leda till en problematisk skillnad mellan teologisk retorik och reflektion. Om berättelsen om Jesu flykt till Egypten är meningsfull som uppmaning till kristet engagemang oberoende av historisk fakticitet, bör kristna företrädare inte tala om berättelsen som om den vore historiskt oproblematiskt. Och omvänt, om den historiska fakticiteten är viktig, bör kristna företrädare inte tillskriva de teologiska utsagor som baseras på berättelsens historiska karaktär större säkerhet än vad som är historiskt rimligt.

Lessing beklagade sig över att han inte kunde finna något sätt att ta sig över diket. Den sårbarhetsstrategi jag föreslår går i stället ut på att bejaka diket som en teologisk existensform. Sårbarhetsstrategin bejakar den historiska fakticitetens betydelse *och* dess osäkerhet. Kristen tro är svår att föreställa sig utan en övertygelse om att Gud är verksam i den konkreta historien. Men Gud låter sig inte kontrolleras av det mänskliga förnuftet. Svårigheten att utifrån det historiskt tillfälliga säga något om det eviga är därför i själva verket ett uttryck för att Gud inte låter sig ägas av utan talar till oss på det sätt Gud själv vill.

Referenser

- Bultmann, Rudolf (1958), *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Grenholm, Cristina (1999), *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Stockholm: Verbum.
- Hägerland, Tobias & Wassén, Cecilia (2017), "Mirakler och historievetenskaplig metod. En replik till Mats Wahlberg", i *Svensk teologisk kvartalskrift* vol 93, s. 209–221.
- Jackelén, Antje (2016), "Ge alla som fått asyl rätt till ett familjeliv", *Expressen* 24/12.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2005) [1777] "On the proof of the spirit and of power", i Lessing, Gotthold Ephraim, *Philosophical and theological writings*. Övers. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ratzinger, Joseph (2007), *Jesus från Nasaret – från dopet i Jordan till Kristi förklaring*. Övers. Per Paul Ekström & Natasja Hovén. Skellefteå: Artos.
- Ratzinger, Joseph (2013), *Jesus från Nasaret del III – Barndomsberättelserna*. Övers. P Beskow. Skellefteå: Artos.
- Sanders, E. P. (1993), *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Press.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic Theology vol 1 – Reason and Revelation. Being and God*. London: SCM Press.
- Wahlberg, Mats (2017), ”Tre myter om mirakel. Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken Den okände Jesus”, *Svensk teologisk kvartalskrift*, vol 93, s. 191–208.

Bibelcitrat är hämtade från Bibel 2000. Svenska Bibelsällskapet.

Erfarenhet och teologi. Om identitetspolitik, revolutionärt tänkande och kristen teologi

Mattias Martinson

I kristendomen har heteronomin ett värde. Det gäller att släppa greppet om det egna.¹

Cristina Grenholm

Bör en särskild erfarenhet av förtryck, förföljelse eller lidande alltid förlänas en egen teologi förknippad med en särskild politisk vision? Eller är poängen med teologi, såsom den mest vitt famnande av alla diskurser, att den först och främst ska adressera alla, utan specifik hänsyn till enskilda och partikulära omständigheter? Om teologin ständigt cirklar kring en universell gudomligt initierad frälsning, kan man då dra slutsatsen att teologi är meningslös i ljuset av de förtrycktas och förföljdas konkreta och erfarenheter och behov?

En problemställning formulerad på detta sätt blir aningen tendentiös, det medges. Det förväntade svaret på den första frågan kan sägas vara: Ja! Men svarar man ja kommer man att vara tvungen att endera (1) svara ja också på de följande två frågorna, vilket innebär att man ger upp teologin, eller (2) svara nej på den andra frågan, vilket gör den tredje frågan redundant. Resultatet blir att man med hänsyn tagen till olika enskilda erfarenheter av förtryck endera måste betvivla teologins betydelse för konkreta sammanhang, eller ge upp tanken på teologin som en universellt syftande diskurs.

Men vad händer om man istället svarar nej på den första frågan (istället för det förväntade ja på den tredje), eftersom man är övertygad om att svaret på den andra frågan är ja? För oavsett sammanhang: poängen med kristen teologi är väl ändå att den är universellt syftande och därför inte slutgiltigt begränsad till något enskilt och partikulärt? Varför skulle det överhuvudtaget vara intressant att anföra en teologisk referensram om det inte var just för att teologin bär på ett löfte om något ytterst angeläget, som spränger alla gränser och är mer allmängiltigt och universellt än allt annat? I den nutida debatten förvandlas olika erfarenheter alltför ofta till slagträn för partikulära intressen som snart sagt bara kan och får definieras av dem som själva är har erfaren-

¹ Grenholm 2004b:17

heterna i fråga, det vill säga dem som upplever sig vara utsatta. Endast den som är inom en viss utsatt grupp har rätt att formulera problembild och behov, medan perspektiv och lösningsförslag som kommer utifrån riskerar att uppfattas som kränkande. Hur ska teologin förhålla sig till en sådan identitetspolitisk tendens, som bottnar just i det faktum att frälsning och upprättelse på långt när inte betyder samma sak för alla och att vissa gruppers behov aldrig får något erkännande inom ramen för en allmänt hållen politik?

I det följande avser jag, utan att förneka detta viktiga dilemma, att problematisera idén att teologiskt tänkande bör utgå från snävt formulerade identiteter för att svara mot partikulära erfarenheter av förtryck, förföljelse och lidande. Jag tar – möjligen något överraskande – spjörn i exempel från revolutionär-marxistisk kritik av identitetspolitik. Skälet till att revolutionär marxism är intressant i detta sammanhang är att den i sig kan ses som en urtypisk identitetspolitisk åskådning, å ena sidan, men att den är starkt kritisk mot nutida identitetspolitik och politisk pluralism å den andra sidan. Syftet med dessa reflektioner är mot bakgrund av totalitära tendenser både i kristen teologi och revolutionär marxism ändå problematisera en alltför snäv, subjektivistiskt-idealisk och grupporienterad erfarenhetslogik, som riskerar att uppstå när man träder in på identitetspolitikens domän och gör den egna erfarenheten av förtryck, förföljelse och lidande till centrum och sanningskriterium.

Den förståelse av kritisk politisk teologi som jag här försöker ringa in är inte så mycket min egen slutgiltiga positionering i dessa frågor, dit har jag inte kommit. Snarare är det ett försök att lite från sidan, och med utgångspunkt i vår tids politiska kaos, närma mig den kristna politiskt-teologiska hållning som jag tycker mig skönja bakom Cristina Grenholms författarskap. Med det sagt är uppgiften här inte att närläsa Grenholms texter, jag avser snarare placera in hennes teologi i ett större politisk-teoretiskt sammanhang och ge några exempel.

Inom de senaste 60–70 årens kristna akademiska teologi har den kvinnliga erfarenheten fått en allt högre status som utgångspunkt för en kritisk reflektion kring hur det allmängiltiga språket om Gud har formats efter manliga normer och erfarenheter. På så vis kan man hävda att den förment universella erfarenhet som ligger till grund för traditionell teologi i själva verket är en högst partikulär erfarenhet, som inte alls resonerar med kvinnliga erfarenheter av förtryck, orsakade som de är av den illegitima ställning som den manliga erfarenheten har givits. Den kritiskt teologiska terminologin för detta blir att tala om en patriarkal könsmaktsordning i teologin, vilken måste avslöjas och rivas ner.

Så långt är det relativt enkelt: det finns ingen allmän erfarenhet att hänvisa till som inte samtidigt bär på ett våld och en potential att dölja och förminska alternativa erfarenheter. Hela sanningen om lidande, förtryck och befrielse står helt enkelt inte att finna i det patriarkalt präglade sammanhanget, så som man traditionellt gjort gällande. Om teologin ska vara univer-

sellit syftande måste den alltså släppa taget om varje självdefinition som implicerar att den i sin patriarkala form bygger på en allmängiltig erfarenhet, och att dess svar kan formuleras på ett sätt som är likvärdigt i relation till alla människors djupaste frågor och behov. Man kan skönja samma kritiska logik inom feministisk teologidebatt, där en vit, västerländsk, medelklassbetonad kvinnlig erfarenhet etablerat en röststark feministisk teologi, som visserligen utgör en skarp kritik mot patriarkala teologiska felslut, men som i sin tur har kritiserats av andra kvinnliga grupper med helt andra erfarenheter än de västerländskt vita kvinnorna.

I Cristina Grenholms författarskap har moderskapet haft en betydande roll, vilket givetvis ger hennes teologi en feministisk prägel, men denna typ av feminism relaterar likväl "bara" till en viss kvinnlig erfarenhet och identitet, en form av "upplevelsevärld", nämligen erfarenheten av att bli och vara moder.² I Grenholms fall innebär intresset för moderskapets erfarenheter inte en identitetspolitisk reduktion av teologin, eller ett upphöjande av en erfarenhet på bekostnad av andra, snarare söker hon vidgande av teologin mot ett betydelsefullt erfarenhetsområde som sällan bearbetats teologiskt. Men inte sällan sker i dagens politiska och politisk-teologiska debatter en reducerande och exkluderande glidning. Påståendet: "Vår specifika erfarenhet är autentisk, sann och viktig", kan via en strategisk relativism ("alla erfarenheter är lika mycket värda"), leda fram till fram till att slutsatsen att "vår erfarenhet är absolut för oss och ska inte skymmas av andras erfarenheter". Risken med en sådan identitetspolitisk ingång till såväl politiken som teologin är att alla kamper blir till särintressen och att all gränsöverskridande kraft förloras. Men hur räddar man då denna kraft utan att återfalla i en abstrakt och apolitisk teologisk universalism? Jag återkommer snart till den frågan.

*

Både historiskt och filosofiskt kan den reduktiva identitetspolitiska utgångspunkten relateras till revolutionär marxism, som i kölvattnet av Marx och Engels skrifter formulerade en politisk agenda utifrån arbetarklassens specifika erfarenhet av förtryck från den ägande och besuttna klassen. Den proletära identitetspolitiken formulerades emellertid objektivistiskt, som en förment vetenskaplig hållning till kapitalismen och de ägande klasserna. Den politisk revolution som skulle kasta om förhållandena och ställa saker och ting till rätta var alltid tänkt som en exklusiv händelse, förbunden med historiska lagar, och ytterst sett med objektiva gynnsamma konsekvenser för hela samhället. I en nutida appell för revolutionär marxism kan man exempelvis läsa: "Marxismen är en allomfattande teori för kampen för att befria mänsk-

² Grenholm 2005:102

ligheten, och den ställer arbetarklassen i första ledet i den kampen.”³ Friheten är alltså inte tänkt att begränsas till arbetarklassen i motsats till andra klasser, snarare ska det klasslösa samhället uppstå, vilket är detsamma som att alla förtrycksmekanismer har undanröjts på ett fundamentalt plan.

I den nutida postmarxistiska⁴ identitetspolitiken kan man snarare finna en sorts pluralistiskt och mer subjektivistiskt intressebevakande, där erfarenheten av förtryck för att få giltighet måste formuleras av dem som är drabbade, dock utan att man bygger på en analys av objektiva historiska processer (som i den revolutionära marxismen). Den händelse som ska förändra förhållandena blir således inte längre universellt befriande, eftersom identitetspolitiken utkristalliseras i ständig konkurrens med andra identiteters och gruppers erfarenheter av förtryck, vars legitimitet man inte enkelt kan förneka. Få tänker nog idag att den nutida fullt legitima kampen för exempelvis homosexuellas eller transpersoners rättigheter i olika avseenden är kamper som ska omdana hela samhället i grunden, så att just dessa rättigheter och dessa erkännanden kommer att skapa förutsättningar för att upphäva alla andra problem.

Politiskt är kampen för homosexuellas rättigheter en avgörande kamp för människors rätt till sin egen sexualitet, men det är samtidigt bara en bland många andra viktiga kamper för erkännande, som eventuellt också kan skymma andra legitima kamper. Problemet med sådant mångfaldstänkande beskrivs träffande i en revolutionärt-marxistisk betraktelse kring intersektionell teoribildning, det vill säga den typ av kritisk teori som trycker på att identiteter är hybrida och att förtryck därför aldrig är identitetsmässigt entydigt:

Enligt Patricia Hill Collins, som har en framskjuten position bland intersektionella feminister, ”har alla grupper olika grader av nackdelar och privilegier” och ”beroende på sammanhang, kan en individ vara förtryckare, en del av en förtryckt grupp, eller samtidigt förtryckare och förtryckt”. Hon använder exemplet med vita kvinnor som får nackdelar på grund av sitt kön, men privilegier tack vare sin etnicitet. Problemet med detta synsätt är att det antyder att en person som inte utsätts för en viss slags förtryck därför är en förtryckare som har ett intresse av att upprätthålla det förtrycket.⁵

För den revolutionära marxisten framstår detta som ”desillusionerat vänstertänkande” där man förnekar att klassförtrycket är det grundläggande förtrycket och att slutförd klasskamp är den enda vägen till fullkomnad frihet för alla. I kölvattnet både av den intersektionella analysen av identiteternas

³ IMT 2018

⁴ Med postmarxism menar jag i detta sammanhang den typ av kritisk och politisk teoribildning som har tydliga band till marxistiska tänkare och marxistiskt tankegods, men som också genomgått en påtaglig och ofta fundamental revidering utifrån nya politiskt-filosofiska utmaningar inte minst under 1960- och 70-talen.

⁵ IMT 2018

komplexitet och den identitetspolitiska fokuseringen på den egna gruppens särskilda erfarenheter uppstår sedan det som inte bara revolutionära marxister har kallat för ”politisk korrekthet”. Det kan ses som en stark upplevelse av att andra inte ha rätt kritisera den som formulerar sig om sina egna erfarenheter av förtryck och förföljelse. Gör man ändå det riskerar man att själv positionera sig som förtryckare. I stället uppstår en rädsla att göra fel, som enligt den revolutionära marxismen leder till ”meningslösa diskussioner om ord och ’narrativ’”, och vidare till ”en reträtt till subjektivism, ett förnekande av klasskampen, ett upphöjande av ’mitt’ särskilda förtryck framför ’ditt’, vilket i sin tur leder till mer splittring och i slutändan till en atomisering av [vänster]rörelsen.”⁶

Begreppet politisk korrekthet är i sig oerhört problematiskt. För egen del tycker jag att det bör undvikas helt, men om man ska försöka förstå dagens debatt bör man åtminstone kunna konstatera att det som ofta kallas politisk korrekthet psykologiskt sett torde vara knutet till en form av starkt känd oro just för att bli medlöpare till de privilegierade grupper vars oomtvistliga förtryck av svagare grupper inte uppmärksammas tillräckligt.

*

För att styra resonemanget i en delvis annan riktning kan man konstatera att den revolutionära marxismens sätt att se på erfarenhet och aktivism fungerar som en sorts sekulär frälsningsteologi, där utgångspunkten är ett universellt, objektivt och entydigt uppfattat predikament eller urproblem (ungefär som arvsynen inom den kristna teologin), vilket bara kan övervinnas genom en partikulär frigörande händelse, en revolution. Skillnaden mellan en sådan sekulär ”teologi” och kristen teologi ligger i att den kristna arvsynen förstås som ett antropologiskt predikament som bara en transcendent Gud kan ställa till rätta. Den marxistiska alienationen, däremot, är en sorts social och samhällslig förtrollning som genomsyrar allt och påverkar alla, men som likväl kan brytas medelst rätt analys, perspektiv och handling, och som därför också kan övervinnas genom en immanent omgestaltning av samhället baserad på erfarenheten hos den förtryckta klassen.

I den kristna traditionen finns en koppling mellan Guds frälsning genom nåd, livet här och nu och det nya förhärsligade livet. Den visionen upprätthålls i kyrkans historiska liv och de kristna praktikerna, som utgör en sorts interimsordning i väntan på det nya livet. I den revolutionära marxismen finns en liknande betoning på ett kvalitativt annorlunda liv efter revolutionen, som så att säga, inom historiens ramar, utlovar något helt nytt. Men också inom den revolutionära marxismen finns ett interimsperspektiv där olika kamper mot olika former av förtryck får betydelse:

⁶ IMT 2018

Marxister måste kämpa också för de minsta reformer som kan tjäna till att förbättra arbetande människors livsvillkor under kapitalismen, och det av två anledningar. För det första kämpar vi för att försvara arbetare från utsugning, för att försvara levnadsstandarden, demokratiska rättigheter och de mest grundläggande villkoren för en civiliserad tillvaro, för att försvara kulturen och civilisationen mot barbari. För det andra, och detta är det viktigaste, är det bara genom erfarenheterna från kampen för dagskrav som klassen kan få en känsla för sin egen makt, utveckla sin organisatoriska styrka och höja sitt kollektiva medvetande till den nivå som historien kräver av dem.⁷

Här framgår den teologiskt ekande objektivism – ”historien kräver” – som skapar en skarp kontrast i förhållande till den postmarxistiska identitetspolitiken och intersektionalitetstänkandet. I såväl traditionell kristen teologi som revolutionär marxism krävs en form av upplysning för att man ska kunna se sammanhanget, snarare än en alltmer differentierad och fragmenterad beskrivning av lidande och förtryck.

*

Med det konstaterandet är det dags att återvända till frågan hur man då förstår den politiska kraften i kristen teologi, utan att förlora blicken för faktiska och konkreta erfarenheter av förtryck. Om den revolutionära marxismen representerar en objektivt fastställd idé om hur politisk befrielse förverkligas, ja, då är den teologiska frälsningstanken snarare öppen för en mängd olika uttolkningar av vad frälsningen räddar oss från och leder till. Om den revolutionära marxismen i sin frälsningstanke riskerar att bli totalitär, då kan den kristna teologin snarare anklagas för politisk kvietism och brist på kraft att förändra villkoren för förtryckta grupper här och nu, vilket i sin tur blir bekvämt för den som innehar den politiska makten.

Samtidigt är det just i den öppna frälsningstanken som möjligheten till erfarenhetsöverskridande ligger, vilket pekar bort från den identitetspolitiska subjektivismen som i sin tur riskerar att sätta ett lidande mot ett annat utan möjlighet till försoning. Cristina Grenholm har hävdad att så kallade heteronoma erfarenheter är grundläggande inom exempelvis kristen tro, vilket i korthet innebär erfarenheter som leder till en decentrering av det egna självet säkerhet. Denna heteronomi står inte i motsats till erfarenheter av autonomi och relationalitet. Grenholm hävdar istället att religiösa föreställningar som är förbundna med heteronoma erfarenheter inte kan betraktas som autentiska om de inte uttrycker ”den troendes relation till den konkreta verkligheten och vanligt liv”.⁸

⁷ IMT 2018

⁸ Grenholm 2004b:153

I detta ligger en grundläggande insikt om att teologiskt språk aldrig – trots en stor metaberättelse som den kristna frälsningshistoriska berättelsen (eller för den delen den revolutionära marxismens klasskampsperspektiv) – slutgiltigt kan fånga vare sig förtryckets eller befrielsens sanna natur, som alltid är ”konkret verklighet och vanligt liv”. I detta finns en affinitet med intersektionellt tänkande. Samtidigt anvisar den kristna teologin en ordning där hoppet om sann befrielse från ondska, lidande och förtryck är grundat i en brokig tradition av erfarenheter där människor verkligen upplevt sådan konkret befrielse. Människor är olika, inom grupper och mellan grupper – och har alltid varit det. Befrielse från det onda är inte tydligt bestämd och inte heller fullkomligt förverkligad i världen. Genom detta kommer den kristna teologin, precis som den revolutionära marxismen, att få problem med en alltför strikt identitetspolitik. Orättvisor, förtryck, lidande har olika karaktär och drabbar olika grupper på olika sätt, men det är likväl inte möjligt att se teologiskt på dessa saker, utan att också erkänna att människors och samhällens problem – hur olika de än ter sig – är gemensamma och i behov av ett ständigt uppskjutande av frågan om vems kamp som är den viktigaste.

Detta betyder inte, och får aldrig tolkas som, att det rådande och härskande teologiska eller politiska perspektivet inte får kritiseras eller utmanas. Grenholm hävdade i citatet ovan att heteronomi inte har med världsfrånvändhet att göra. I ett annat sammanhang beskriver hon risken att den ändå kan uppfattas så: ”Befrielsen antas ligga i överlämnandet av svårigheter till Gud. Problemen kan sen glömmas.”⁹ I motsats till detta anför hon ett teologiskt perspektiv på hoppet om befrielse där Gud ”så att säga tar plats i själva oron” och där fasthållandet av oron föder ”det hopp som bär”.¹⁰

Teologin kan med utgångspunkt i en sådan idé om erfarenheternas heteronomi bidra till ett alternativt politiskt perspektiv, där de konkurrerande berättelserna gestaltar ett konstant mänskligt behov av befrielse och erkännande som samtidigt inte fångar allt och uttömmar allt. En stor poäng med intersektionalitetstänkande, som den revolutionära marxismen bryskt avvisar genom sin totalitära tendens, är att det problematiserar frågan den politiska kampens entydiga riktning. Olika identiteter och positioneringar finns hos samma personer och intressegrupper. Den kristna teologiska universalism som bygger på ett hopp förankrat i en tradition av vittnesbörd om erkännande och befrielse måste i politiskt hänseende navigera mellan en alltför objektivistisk och avmystifierad förståelse av tillvaros djupaste problem, å den ena sidan, och en attityd där man ställer identiteter och grupper mot varandra helt utan hänvisning till något större som förenar alla, å den andra.

⁹ Grenholm 2004a:26

¹⁰ Grenholm 2004a:26

Politisk teologi i den här meningen innefattar självkritik och motstånd mot att definiera den egna traditionen och problembilden som slutgiltig och absolut, samtidigt som den i sin självkritik står fast vid hoppet om en kamp för det goda som hämtar näring ur en rik tradition av väldigt olika erfarenheter av befrielse. ”Redan nu, men ännu icke” – den kristna figuren kan tolkas både som en risk för kvietism och en möjlighet till politisk radikalitet. Om man väljer den senare betoningen kan man förankra sig i att traditionen alltid spränger gränserna för varje snäv konfessionell ambition att ta kommandot över problemformulering och problemlösning, politiken blir inte totalitär, men inte heller egocentrisk. Grenholms reflektioner kring heteronomi landar enligt min uppfattning i en sådan position, där ”det ovetbara” ges en tydlig plats även i våra medvetna kamper för rättvisa och befrielse.¹¹

Inom den kristna traditionens vida horisont finner vi vansinne, våld och förtryck. Det får aldrig förnekas. Men vi finner också klara exempel på det godas förverkligande. Den kristna traditionen framträder ofta som en patriarkal och härskande tradition, men övertas ständigt och på nya sätt av förtryckta individer och grupper som finner en enorm kraft i den. På det sättet är traditionen omöjlig att förhålla sig till som en entydig storhet. En endast abstrakt hänvisning till människosläktets befrielse i Kristus duger inte som politisk-teologisk utgångspunkt, då blir politiken totalitär – om än på ett sätt som är närmast motsatt den revolutionära marxismens aktivistiska totalitarism. En teologisk politik borde i stället formuleras med hänvisning både till verkliga behov, konkreta orättvisor och till traditionens formulering av ett gränsöverskridande och gemensamhetsskapande hopp om hela mänsklighetens befrielse. Det är ett utmanande projekt som inte alltid rimmar med vår otåliga tendens att på oklara grunder sätta det egna intresset framför andras.

Referenser

- Grenholm, Cristina (2005), ”Eviga frågor har svar. Om vikten av att kritiskt analysera föreställningar om moderskap”, i red Forsberg, Gunnel och Grenholm, Cristina, *...och likväl rör det sig*, Karlstad: Karlstad University Press.
- Grenholm, Cristina (2004a), ”Makt under inkarnationens villkor”, i red Bergmann, Sigurd och Grenholm, Cristina, *Makt i nordisk teologisk tolkning*, Trondheim: Tapir, s 17–33.
- Grenholm, Cristina (2004b), ”Skriftkritik”, i red Eriksson, Anne-Louise, *Tolkning för livet. Åtta teologer om bibelns auktoritet*, Stockholm: Verbum, s 140–167.

¹¹ Grenholm 2004a:30

IMT (2018), "Marxism eller identitetspolitik", dokument utan paginering antaget på den *Internationella Marxistiska Tendensens (IMT) världskongress*, juli 2018, <https://marxist.se/marxism-eller-identitetspolitik/> (Hämtad 2023-08-29).

Missionsteologi om judendom i nazismens skugga

Håkan Bengtsson

Kristen teologi om judar

Romarbrevet är en av de centrala texterna i den kristna tolkningshistorien, ett faktum som Cristina Grenholm uppmärksammade tidigt i sin forskning. I avhandlingen analyserade hon en rad tongivande kommentarer till Romarbrevet, bland andra Karl Barths.¹ Ett flertal internationella forskningsprojekt följde och antologin *Reading Israel in Romans. Legitimacy and Plausibility of Divergent Interpretations* är av särskild relevans eftersom den diskuterar bibeltolkningars förutsättningar och konsekvenser. Romarbrevet 9–11 är det ställe i den paulinska litteraturen som ofta ligger till grund för kristna ställningstaganden till judendomen, ett bibelställe som livligt undersökts i 1900-talets teologiska debatt.

Reading Israel in Romans aktualiserade alltså vilka hermeneutiska förutsättningar som påverkat de olika tolkningarna av det judiska folkets roll i relation till kristendomen. En utgångspunkt för Cristina Grenholm och Daniel Patte var att både Förintelsen och judisk-kristen dialog påverkat förståelsen av Paulus utläggningar av Israel.² Till de viktiga tolkningsbidragen om Romarbrevet 9–11 hör just Karl Barths, vilka lanserades redan före andra världskriget. Barth hävdade att judendomens status som förbundsfolk var giltigt och utmanade därvid traditionella ersättningsteologiska läsningar av dessa kapitel. Liksom Gud hade utvalt Kristus, hade även det judiska folket blivit utvalt och Guds förbund kunde inte brytas, enligt Barth. Samtidigt menade han att judendomen inte var fullständig utan Kristus. Barths tolkningar av Romarbrevet inbjöd till en inklusiv syn på det judiska förbundet, samtidigt som den förutsatte en tro på Kristus.³

I boken *The Internal Foe. Judaism and anti-Judaism in the shaping of Christian theology* beskriver Jeremy Worthen en förändring i synen på judendom redan före andra världskriget. Worthen menar att den kristna antiteistiska hållningen till judendomen har styrts av tolkningar av Nya testamentet, samt av historiska faktorer. Denna process kan till största delen beskrivas

¹ Grenholm 1990

² Grenholm och Patte 2000:40

³ Paddison 2006:474

som intern och har inte nämnvärt influerats av mötet med levande judisk kultur eller jämbördiga judiska tänkare.⁴ Först under början på 1900-talet börjar kristna teologer interagera med judiska intellektuella som Franz Rosenzweig och Martin Buber. Även om Karl Barth indirekt påverkades av dessa, representerar han ändå den moderna kristna tidens omvärdering av judendomen, enligt Worthen. Syftet med denna artikel är att belysa hur protestantiska missionsteologer beskrev förhållandet mellan judendom och kristendom strax före och under andra världskriget. De aktuella teologerna var samtliga aktiva i det som då kallades ”judemission”. Tolkningsförskjutningar i relation till Förintelsen och till judisk-kristna relationer är också utgångspunkten för denna studie. Det snävare sammanhanget rör alltså mission till judar.

Österrikaren Erwin Reisner arbetade som missionär för Svenska Israelsmissionen i Wien i mitten av 1930-talet. En annan av Wienmissionärerna i var tysken Hans Kosmala som tillsammans med den skotske prästen Robert Smith skrev boken *The Jew in the Christian World* 1942. Dessa missionsteologer var insatta i judisk tradition och förväntades förmedla en kvalificerad bild. Dessutom hade de mött judar i sina missionsuppdrag och var även bekanta med de antipatier som missionärer kunde möta. De skrev och verkade i en tid då nazisternas förföljelse mot judar var kännbara och därför är deras politiska ställningstaganden av intresse. Missionärernas uppfattning om nazismen var i regel negativ eftersom nazismens raskategoriseringar åsidosatte det kristna dopet. Missionärernas mål var kristen omvändelse och dop, medan den nazistiska ideologin ansåg att det som kallades ras eller folktillhörighet inte kunde ändras.⁵ Då missionärerna strävade efter interaktion med judar, förespråkade nazismen åtskillnad.

Jag kommer att presentera och diskutera två publikationer där kristna missionsteologer presenterade vad som då ansågs vara nya perspektiv. Analysen sker dock mot bakgrund de förbättrade relationerna decennierna efter kriget. Båda skrifterna är tillkomna i sammanhang där Nazitysklands förtyck av judar var känt och till och med bevittnat. Skrifterna publicerades dock innan det systematiska mördandet av judar ägde rum.

Ifrågasatta missionsmetoder

Räknat i antalet dop har kristen mission till judar aldrig varit framgångsrik, ett faktum som bekymrade företrädare för missionen. Förhoppningen om att en lyckad ”judemission” skulle påskynda Jesus återkomst blev heller inte infriad. Traditionella missionsmetoder som evangelisation och fattighjälp

⁴ Worthen 2009:7

⁵ Brandau 2006:50–51

utvärderades därför på internationellt under 1930-talet. Det centrala rådet för mission till judar, The International Committee on the Christian Approach to the Jews (ICCAJ), diskuterade kontinuerligt frågan. Amerikanska representanter i ICCAJ ville pröva en ny strategi genom att ge ansvaret för missionen till lokala församlingar, snarare än till utsända missionärer. Man kallade denna strategi ”the parochial approach”.⁶ Vilken metod man än tillämpade var utbildning en grundförutsättning eftersom man ville övertyga judar om kristendomens föträfflighet. *Institutum Judaicum Delitschianum* i Leipzig var länge ett europeiskt centrum för forskning och utbildning av missionärer. När man på 1930-talet diskuterade missionens utmaningar, beslöt man bland annat att satsa på litteratur om relationen mellan judendom och kristendom.⁷ Den primära målgruppen för dessa missionens egna skrifter var kristna i allmänhet eftersom den kristna allmänheten borde upplysas om vikten av mission till judar. Skrifterna nedan hör till denna kategori.

Erwin Reiners *Die Stunde Israels*

Den Svenska Israelsmissionens verksamhet i Wien var i många avseenden ett undantag från missionens annars magra resultat. I mitten av 1930-talet ökade både doptal och gudstjänstdeltagandet i missionens lokaler på Seegasse 16. Missionsstrategin hade blivit mer utåtriktad och ett intensivt studiearbete hade startats. Förutom Wiens många sekulariserade judar, var målgruppen tyska judiska flyktingar som flytt till Österrike. Verksamheten expanderade och från Sverige anställdes bland andra diakonissan Greta Andrén och prästen Göte Hedenquist.

1935 hade Gestapo stängt *Institutum Judaicum* i Leipzig och dess chef Hans Kosmala blev omlokaliserad till Svenska Israelsmissionen i Wien. Tillsammans med några medarbetare fortsatte Kosmala arbetet med utbildning och utgivning av publikationer. Man startade en kulturtidskrift *Aus zwei Welten* (Från två världar) och arrangerade månatliga föreläsningar, samt studiecirkel. Syftet var att nå ut till judar på ett nytt och mindre konfrontativt sätt. Intresset från judiskt håll var minst sagt blandat. Lokala rabbiner varnade för missionen, medan föreläsningarna attraherade något hundratal deltagare, både judar och kristna. Syftet med *Institutum Judaicum*s akademiska verksamhet var inte bara att nå ut till judar, utan också att lära kristna om judendom.⁸

En av *Institutum Judaicum*s medarbetare var österrikaren Erwin Reisner. Han hade tidigare arbetat som kulturrecensent och efter kriget fortsatte arbetet med flyktinghjälp i Berlin. Reisner publicerade häftet *Die Stunde Israels*

⁶ Eisen 1948:33

⁷ Hedenquist 1957:4

⁸ Pammer 2017:55–58

(Israels ödestimme) 1937 i syfte att försvara och förklara mission till judar i en tid av politisk turbulens. Reisner hörde till de protestantiska tänkare som påverkats av Rosenzweig och Buber.

Väl medveten om kritiken mot missionens arbete börjar Reisner att slå fast att ”judemission” är hela kristenhetens ansvar. Eftersom den moderna rasismen har satt dopet ur spel, har den också förvrängt kristendomens ärende till judarna till en fråga om rastillhörighet.⁹ Även om Reisner aldrig refererar till orden ”nazism” eller ”nationalsocialism” syftar han här på deras syn på ”judefrågan”, vilken enligt honom hade gjort att den religiösa aspekten i frågan hade kommit i skymundan.

Med dåtida diskurs levererade missionen till judar och nazismen olika svar på den så kallade ”judefrågan”. Nazismens ”lösning” blev som bekant först fördrivning och sedan systematisk utrotning, medan missionens målsättning var kristnande.¹⁰ Något tillspetsat kan man dock med judiska företrädare hävda att både nazismens och missionens mål var att utplåna judisk identitet, men metoder och motiv var olika.¹¹ Nazismen betraktade judar och judendomen som en fara vilken manifesterades genom makt och konspirationer, medan företrädare för missionen till judar gärna framhöll närheten mellan judendomen och kristendomen.

Reisner använder den bibliska termen ”Israel” om det judiska folket och slår fast att kristen mission berör det judiska folket som helhet, men ska inte betraktas utifrån det antal judar som man lyckas omvända, utan uppdraget gäller ”Guds folk... som är Jesus Kristus eget folk.”¹² Missionen är inte till för att tillfredsställa ett kristet imperativ, utan är ett judiskt behov. Ett skäl till att judar hittills inte hörsammat detta beror på kyrkan själv. Kristna har bedrivit en självisk mission och periodvis betett sig mycket illa mot judarna. Reisner betraktar den växande antisemitismen som ett redskap för Gud att nu kunna nå det judiska folket.¹³ Denna utveckling hör samman med den tudelning som utgör skillnaden mellan judendom och kristendom. Judendomen är lagens folk, medan kristendomen är evangeliets folk. En god kristen mission ska därför presentera sitt uppdrag till judar i termer av att ”kristenheten behöver er”, snarare än att judar behöver kristendomen.

Trots sin problematiska syn på antisemitismen som ett renande redskap, understryker Reisner dock att antisemitism är fel och är ett utslag av världens ogudaktighet: ”Jeder Anti-Semitismus ist ohne Ausnahme ist Verrat am Geist, an dem Odem, den Gott dem Menschen eingehaucht hat”.¹⁴ Antisemit-

⁹ Reisner 1937:5–6

¹⁰ Bachner 2009:40, 171

¹¹ Ben-Johanan 2022:35

¹² Reisner 1937:8

¹³ Reisner 1937:13

¹⁴ Reisner 1937:28. All antisemitism är utan undantag ett förräderi mot anden som Gud andats in i människan.

ismens problem är att den inte betraktar judar som individer, utan som ett kollektiv, en missuppfattning som även på judiskt håll har lockat fram en nationalistisk rörelse som kräver ett eget land. Reisner åsyftar här den politiska sionismen, vilken han betraktar som en följd av tidsandan.

Reisners uppfattning om att mission till judar har sin grund i deras status som Jesus eget folk, uppvisar likheter med Barths syn på det judiska folkets utvaldheter. Reisners poäng är dock annorlunda. Mission hör till kyrkans identitet, men det är bara de kristna vilka insett vilken skada kristendomen har förorsakat judarna, som trovärdigt kan nå ut till dem. Problemet med antisemitism är dess kollektivistiska och rasistiska definition av judar. Omvändelse kan bara ske individuellt, genom en andlig förvandling, enligt Reisner. Nazismens förakt det kristna dopet utgjorde därför ett stort problem, både praktiskt och teologiskt.

När Hitlertyskland invaderade Wien i mars 1938 lades utbildningsverksamheten ner och Israelsmissionen förvandlades till en central för flyktinghjälp. De medarbetare som hade judisk bakgrund blev flyktingar. Även de som uttalat sig kritiskt mot Nazityskland uppgavs finnas i Gestapos register. Till den senare kategorin hörde Hans Kosmala som nu förberedde sig att fly. Några år senare, sommaren 1941 stängdes den svenska missionen i Wien av Gestapo. Det officiella skälet var att Wien nu var tomt på judar.

Robert Smiths och Hans Kosmalas *The Jew in the Christian World*

Hans Kosmala avreste till England i början av 1939, efterföljd av sin familj. Som tysk i krigets England hade han svårt att bli accepterad och lyckades inte återetablera *Institutum Judaicum*. Kosmala fortsatte dock sitt utbildningsarbete i London och kom i kontakt med den skotske teologen och missionären Robert Smith. 1942 publicerade de boken *The Jew in the Christian World*, som ett försök att presentera missionsuppdraget till judar under pågående krig.

Boken *The Jew in the Christian World* har sju korta kapitel, varav fyra är författade av Hans Kosmala och tre av Robert Smith. Kosmala koncentrerar sig på historiska perspektiv i judisk-kristna relationer, medan Smith tillhandahåller samtidsanalys och rekommendationer. I förordet deklarerar William Paton som var missionsteolog och ordförande för ICCAJ i England, att ”judefrågan” politiserats och att kristendomen misslyckats med att förklara ”judefrågans” religiösa natur för världen. Patons poäng är den samma som Reisners. Andra världskrigets tidiga fas präglade naturligtvis innehållet och man konstaterar att missionen främst möter judar i egenskap av utblottade flyktingar.¹⁵ Man redovisar även de döpta judarnas situation vilken under

¹⁵ Kosmala & Smith 1942:14–15

kriget hade försämrats ytterligare. I det uppkomna nödläget kund döpte judar inte påräkna något stöd eller assistans från judiska sammanhang.

Liksom hos Reisner präglas boken av medvetenheten om kristna övergrepp och teologisk triumfalism och hur dessa har skadat relationen till judendomen. För att understryka denna poäng citeras Herbert Danby (1889-1953), som bland annat gjorde den första moderna översättningen av Mishnah till engelska: "Whenever the Church was faced by the Jewish race, she failed completely to show the faintest gleam of Christian feeling, or the least glow of the Spirit of Jesus."¹⁶ I motsats till Reisner antyder vare sig Smith eller Kosmala att judendomens lidanden skulle kunnat förstås instrumentellt, snarare framhåller de det absurda i exempelvis den kristna gudsmordsanklagelsen. Den politiska fienden benämns utan omsvep som "Nazi Germany" eller "Nazism".¹⁷

Något som utmärker *The Jew in the Christian World* är att den tar upp judendomens polemik mot kristendomen, speciellt de hänfulla yttrandena mot personen Jesus. Sådana redogörelser kan tyckas vara dålig strategi i en bok som förespråkar bättre relationer till judendomen. Författarnas poäng är dock att äldre tidens spefulla karaktärisering av Jesus som "den hängde" eller "den fördömde" har ersatts av ett intresse för Jesus hos judiska företrädare. Längre utgjorde akronymen *Jeshu* en vanlig polemisk referens till Jesus. Bakom den fanns en förbannelseformel – *jimmach sh^emo w^ezikro*, översatt "må dennes namn och hågkomst utplånas" – som uttalades efter nämmandet av fiender till det judiska folket. Begynnelsebokstäverna i formeln blev *Jeshu*, vilket uppfattades som en förkortning av *Jeshu á*.

Smith och Kosmala framhåller hur modern liberal judendom visat ett nyväckt intresse för Jesus och citerar en för den tiden vanlig sionistisk uppfattning av Jesus: "I am a Jew [...] and I am cultivating Jewish land, the soil upon Rabbi Jesus, the son of Galilee walked. ... He lives beside me as my brother. Jesus of Nazareth is a Jew among Jews."¹⁸ Författarna hänvisar till den judiske forskaren Joseph Klausner som 1922 publicerade den första monografin om Jesus på hebreiska. Klausner drev tesen att Jesus levde som jude, men underströk omöjligheten i att betrakta Jesus som Guds son. Klausners pionjärbete uppfattades bland samtida sionister som ett påkallande av kontinuiteten i den judiska närvaron i landet.¹⁹

Liksom många andra missionärer under denna tid hoppades Smith och Kosmala att det moderna judiska intresset för personen Jesus kunde öppna nya dörrar för de kristna missionärerna. Intresset återfanns dock främst hos liberala företrädare och var alltså relaterat till att betrakta Jesus som jude, bland judar. Denna trend skulle senare benämnas "die Heimholung Jesu"

¹⁶ Kosmala & Smith 1942:66

¹⁷ Kosmala & Smith 1942:53, 39, 121 et passim

¹⁸ Kosmala & Smith 1942:89–90

¹⁹ Stahl 2013:15

(återtagandet av Jesus) och intensifierades då nazismen systematiskt ”avjudaiserande” forskning och kristen kultur i Tyskland.²⁰ Hans Kosmala insåg efter kriget att det judiska Jesusintresset i staten Israel snarare var relaterat till en sekulär kulturell strömning, än en andlig längtan.²¹

Sionismen avvisas kategoriskt av Robert Smith även om rörelsen under kriget fick en viktig uppgift i att rädda judar. Smith menade att judendomen inte kunde uppbringa någon egen utväg under rådande situation:

... the Jews themselves must stop being escapist. A self-imposed ghetto in Palestine or some other remote corner of the globe would be only less fatal than the German-controlled ghettos of Poland or the Nazi proposal to maroon Europe's Jews in Madagascar.²²

Smiths avvisande av sionismen var representativt eftersom den ofta presenterades som ogudaktig och enligt citatet som en återvändsgränd. Teologiskt handlade kritiken om att judar inte kunde hävda rätt till landet eftersom de misstolkade Gamla testamentet. Ett mer konkret skäl var att politisk sionism var en konkurrent om uppmärksamhet och engagemang, speciellt i förkrigstidens Wien.²³

Vilken är då kristendomens uppgift under krigets problematiska omständigheter? Eftersom kyrkans uppgift genom historien bestått i att predika evangeliet om Jesus för det judiska folket, är mission även framgent den rätta uppgiften. Däremot måste historiens missgrepp stämma kyrkorna till eftertanke: ”Only a transformed and purified Church could address this question to the Jews with full authority...”²⁴ Smith och Kosmala rekommenderar alltså en fortsatt mission till judar, vilken inte skulle ske på bekostnad av flyktinghjälp och sociala insatser, men den bör ske med ett kärleksfullt ansikte och bättre metoder. Smith och Kosmala antyder dock inte som Riesner att krigets fasor kunde fungera instrumentellt för missionens syfte.

Efterkrigsstrategier

Till sist ryms bara en antydning om den omsvängning som ägde rum bland missionärer och kristna företrädare. När Förintelsens omfattning uppdagades efter kriget uttrycktes tydligare avståndstaganden från antisemitism och nazism. Kristna företrädare uppmanades att presentera judar i inkluderande termer och inte som för förtappade. I en publikation från 1954, *The Church and the Jewish People*, diskuteras åter hur kristen mission ska förhålla sig i ljuset

²⁰ Moore 2008:238

²¹ Kosmala 1954:101

²² Kosmala & Smith 1942:149

²³ Bengtsson 2021:261–262

²⁴ Kosmala & Smith 1942:160

av krigets massmördande och den nybildade staten Israel. Missionsuppdraget görs inte avkall på, men kontakter mellan judar och kristna ska nu äga rum i termer av samförstånd och dialog.²⁵ Det kan förstås som en fortsättning av kristenhetens kärleksfulla sida eftersom det skulle dröja ett decennium innan missionsagendan började ifrågasättas. Vidare kom staten Israel att väcka frågor hos de kristna samfunden. Den nya staten innebar just under denna tid en möjlighet för judar och kristna att mötas under annorlunda villkor. Judendomen utgjorde majoritetstraditionen i landet och respekterade kristna som en av landets minoriteter. Hans Kosmala kunde i egenskap av direktor för Svenska teologiska institutet i Jerusalem bevaka hur dessa relationerna. Den tidigare avvisande attityden till sionism ersattes också av mer positiva – om än först romantiska – tolkningar av den unga staten.²⁶ Förändringarna skedde gradvis.

Närheten till judendom som missionsstrategi och dess fortsättning

Sammanfattningsvis avspeglas Grenholms och Pattes utgångspunkter samt Worthens tes hos Reisner, Kosmala och Smith. Missionärerna framhöll kristendomens närhet till judendom, vilket utgjorde en kontrast mot både dåtida ersättningsteologiskt tänkande och nazistiskt rastänkande. Under kriget framstod missionen till judar som en motpol till samtidens rasistiska antisemitism. Det var en god strategi att betona närheten mellan de två traditionerna. Motsatsen skulle ha försvårat relationerna. Missionärerna dock fortfarande – om än i försiktiga ordalag – kristendomen som överlägsen och den enda religion som kunde befria judar från deras judiskhet. De här undersökta publikationerna motiverade fortsatt mission till judar, även strax efter kriget.

Att beskriva relationen mellan judendom och kristendom i inkluderande termer passade också den modell för undervisning, samtal och diskussion som växt fram i Wien. Missionärerna satte dock agendan för dessa sammankomster och den akademiska verksamheten förväntades visa välvilja och omsorg. Steget till dialog låg inte långt borta. Missionärerna som utgjorde kontakten med judar och judisk tradition blev – åtminstone i fallet med några av Israelmissionens medarbetare – viktiga aktörer i arbetet med att återuppbygga relationer och i dialogsammanhang under de följande årtiondena.

Avslutningsvis är det viktigt att notera att de modesta missionsmetoder som förespråkades av Reisner, Kosmala och Smith blev obsoleta i de dialoger som växte fram i Europa, USA och i Israel på 1960- och 70-talen. Judar och kristna bestämde diskussions- och dialogagendor i samråd. Kyrkornas

²⁵ Smith 1954:192–194

²⁶ Ariel 2013:177

Världsråd inbjöd judiska företrädare till konferenser och till rådslag. Judiska representanters åsikter framfördes nu i exekutiva sammanhang.²⁷ Den kristna missionsagendan bleknade. Den dialog som växte fram betonade vikten av att lyssna och att lära av varandra, samt att båda traditioners självpresentationer skulle tas på allvar.

Referenser

- Ariel, Yaakov (2013), *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York & London: New York University Press.
- Bachner, Henrik (2009), ”Judefrågan”. *Debatt om antisemitism i 1930-talets Sverige*, Stockholm: Atlantis.
- Ben-Johanan, Karma (2022), *Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Bengtsson, Håkan (2021), ”Mellan mission och sionism Svenska Israelsmissionen och grundandet av Svenska teologiska institutet i Jerusalem”, i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 97, s 251–273.
- Brandau, Robert (2006), *Innerbiblischer Dialog und Dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchsener Verlag.
- Eisen, Max (1948), ”Christian Missions to the Jews in North America and Great Britain”, i *Jewish Social Studies* 10:1, s 31–66.
- Hedenquist, Göte (1957), *25 Years of the International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews*, Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Kosmala, Hans (1954) ”State and religion in the state of Israel”, i *The Church and the Jewish People*. Hedenquist, Göte. London: Edinburgh House Press, s 91–101.
- Kosmala, Hans & Smith, Robert B.D. (1942, *The Jew in the Christian world*, London: Student Christian Movement Press.
- Loder-Neuhold, Rebecca (2021), ”Transformation from ‘Mission’ to ‘Dialogue’. The World Council of Churches’ Engagement with Jewish People.” i *Talking Dialogue: Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement*. Berlin: De Gruyter, s 111–159.
- Moore, Daniel F. (2008) *Jesus, An Emerging Jewish Mosaic. Jewish Perspectives, Post Holocaust*, New York & London: T&T Clark.
- Paddison, Angus (2006), ”Karl Barth’s Theological Exegesis of Romans 9–11 in the Light of Jewish–Christian Understanding”, i *Journal for the Study of the New Testament* 28:4, s 469–488.
- Pammer, Thomas (2017), *”Die Arche Noah ist auf dem Kanal vorbeigefahren”. Geschichte der Schwedischen Israelmission in Wien*, Wien: Mandelbaum Verlag.
- Reisner, Erwin (1937), *Die Stunde Israels*, Wien: Schwedische Gesellschaft für Israel.
- Stahl, Neta (2013), *Other and brother. Jesus in the 20th-century Jewish literary landscape*, Oxford: Oxford University Press.

²⁷ Loder-Neuhold 2021:143

- Smith, Robert (1954), "The Christian message to Israel", i *The Church and the Jewish People*. Hedenquist, Göte. London: Edinburgh House Press, s 189–200.
- Worthen, Jeremy F (2009), *The internal foe Judaism and anti-Judaism in the shaping of Christian theology*. Newcastle: Cambridge Scholars.

”Det man inte kan tala om...”

Tage Kurtén

Tiga eller tala?

Filosofen Ludwig Wittgenstein avslutar som känt avhandlingen *Tractatus Logico Philosophicus* med orden ”Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”. Hans bok kom att uppfattas som den yttersta slutpunkten i ett tänkande som, när boken skrevs, präglade stora delar av den anglosachsiska och kontinentala filosofin. Den logiska empirismen tänkte sig att meningsfullt språk borde reduceras till logiska satser och till påståenden om verkligheten vars sanningshalt kan prövas mot verkligheten. Och prövningen kunde ske enbart via våra fem sinnen och vår förmåga till logiskt tänkande. Därmed fastnade man i föreställningen att påståenden som inte vare sig kan verifieras eller falsifieras saknar vettig funktion. Mening kopplades till prövbar referens. Man skulle därför hellre vara tyst än pladdra på om det som inte kan prövas.

Också om idéutvecklingen utvecklats i en mindre rigid form, lever själva grundtanken fortfarande kvar såväl i det vetenskapliga samfundet som i vår, av vetenskap präglade, kultur. I det följande vill jag spinna vidare på det här när det gäller religiöst språk, med nedslag i Cristina Grenholms teologiska produktion.

En 1900-talsdiskussion

Något decennium före *Tractatus* hade en annan tyskspråkig tänkare, Gottlob Frege, skissat en språkförståelse som kunde ta udden av den sista satsen i *Tractatus*. Med en enkel iakttagelse hjälpte Frege oss att se att meningsfullt språk inte behöver kopplas till något utanför språket som det vill referera till. Hans exempel var vårt tal om morgon- respektive aftonstjärnan.

Vi människor kan med god mening tala om ’morgonstjärnan’. Eftersom den endast ses på morgonen handlar det om något annat än ’aftonstjärnan’. Det är ett språkligt misstag ifall vi säger att vi ser morgonstjärnan kl. 23 på kvällen. Afton- respektive morgonstjärnan handlar om två olika saker. Att det finns en faktisk länk mellan de två himlafenomenen saknar betydelse. Innebörden hänger inte på att uttrycken faktiskt refererar till planeten Venus. Mening och referens får skiljas åt.

Det är lätt att medge att det är meningsfullt att tala om morgonstjärnan respektive aftonstjärnan helt oberoende av om vi är medvetna om att det finns en gemensam referens i den yttre verkligheten eller inte. Att det i Freges exempel finns en påvisbar yttre referens innebär samtidigt en utmaning ifall man vill tillämpa hans distinktion på ett religiöst språk. Inom religionsfilosofin är konsekvensen av Freges semantiska poäng tvetydig.

Tvetydigheten ligger i att Frege å ena sidan pekar på att ett språk kan vara meningsfullt helt oberoende av den fysiska verkligheten. Det avgörande är det livssammanhang där språket används. Den poängen har också använts i religionsfilosofin. Frege kunde dock notera att det finns en, av språket oberoende, påvisbar yttre referens. Men en referens i den meningen saknas när det gäller talet om Gud. Det var troligen det Ingemar Hedenius ville komma åt då han för drygt 70 år sen gick till storms mot svenska teologer i sin samtid.

Jag vill trots allt inte överge Freges semantiska distinktion. Den kan hjälpa teologin att komma till rätta med ett dilemma som Immanuel Kant lämnade efter sig. Ifall vi tar Kants metafysikkritik på allvar innebär det, som känt, att vårt tal om Gud saknar referens i Freges mening. Vår prövbara kunskapsförmåga begränsar sig till den värld som vi når med formell logik parat med våra fem sinnen. Utan påtaglig referens blir ett religiöst språk meningslöst.

Men tänk om meningen i religiöst tal faktiskt inte vilar i en av språk och kontext oberoende, prövbar, referens? För att kunna tänka så är vi, ifall vi accepterar Kants ståndpunkt, hänvisade till något annat sätt att resonera än i klassisk teologisk tradition. Och här kommer Freges tal om en mening oberoende av en yttre referens in.

Hur förstå uppenbarelsen?

I sin doktorsavhandling, *Romans Interpreted*, analyserar Cristina fyra teologers tolkningar av Pauli brev till romarna. Där kommer hon bland annat in på frågan om Pauli språkbruk och om de moderna teologernas försök att förstå det. För mitt syfte i den här essän stannar jag vid två av de teologer som Cristina studerat, Karl Barth och Anders Nygren. Speciellt vill jag se hur Cristina analyserar deras tolkningar av uppenbarelse.

Uppenbarelsbegreppet leder oss enligt Cristina till kunskapsteori: Hur kan en människa nå kunskap om Gud? Hur kan uppenbarelsen relateras till annan mänsklig kunskap? För att besvara frågorna gör hon en uppdelning mellan tre positioner: uppenbarelsepositivism, gudskunskap som helt allmänmänskligt möjligt, samt en blandsyn.¹

¹ Grenholm 1990:129

Enligt Cristina står både Barth och Nygren för en uppenbarelsepositivism. Barth och Nygren skrev båda sina viktigaste alster under förra delen av 1900-talet. De var vardera präglade av den situation som Kants metafysikkritik försatte den kritiska teologen i. Ingentenda letade efter en allmänmänskligt prövbar, övernaturlig referens för talet om en gudomlig uppenbarelse. Ändå var det för dem meningsfullt att tala om Gud.

I sina tolkningar av Romarbrevet kopplar de två, enligt Cristina, uppenbarelsen till Bibeln som Guds ord i mänsklig språkdräkt. Barth tillägger, enligt henne, att uppenbarelsen trots allt endast kan nås via bibelordet läst med kristna glasögon. Nygren tycks däremot vilja ge bibelordet en mera objektiv, allmänmänsklig relevans. Cristina är kritisk till Nygren på den punkten. Bland annat menar hon att han, liksom Barth, vilar på kristna förutsättningar, men att han inte redogör för dem.²

Religion som *sui generis*

Mina egna studier av Nygrens tankevärld säger mig att han kan förstås på ett mera fruktbart sätt. För att underbygga en sådan bedömning av Nygren måste vi ta med hans tidiga religionsfilosofi. I *Religiöst apriori* bearbetar han idéarvet efter Kant. Han argumenterar för att vi, för att få ett adekvat grepp om vårt tal om Gud, måste se att det som ger mening åt religion i människans värld inte handlar om en yttre påvisbar verklighet i kunskapsteoretisk mening. Religion är något *sui generis*.

Det faktum att vi människor är religiösa har, enligt Nygren, inget direkt att göra med vår kunskapsförmåga. I sin tidiga religionsfilosofi kommer han till att då vi i vårt kunskapssökande frågar efter "det sanna", så söker vi i religionen efter "det eviga".³

För min del tror jag Nygren lyckades få fram något viktigt, som vi teologer och religionsfilosofer inte kan negligera. När religiöst tänkande förstås på annat sätt än med hjälp av vårt kunskapsinriktade tänkande lämnar vi den klassiska teologins metafysiska bundenhet till kunskapsfrågor och ontologi bakom oss.

Människan – en religiös varelse

Låt oss se litet närmare på den roll som 'evighetsbegreppet' får hos Nygren. Nygren opererar med fyra olika meningssammanhang: det sanna, det sköna, det goda och det eviga. Att vi människor visat oss vara, inte bara kunskaps-

² Grenholm 1990:133–135

³ Nygren 1921:236–241

sökande, moraliska och estetiska, utan också religiösa varelser får här en motivering som samtidigt öppnar för att religionen kan ta sig uttryck på en mängd olika sätt. Också om vår religiositet inte kan motiveras och underbyggas på samma sätt som vår orientering i (den empiriska) yttervärlden, så får den en fullgod mening i varje livssammanhang där frågan efter vad som har en evig giltighet söker ett svar. Och den meningen faller inte under något av de tre andra meningssammanhangen.

I mänsklighetens olika religioner finner vi en rad svar på vår förmåga att öppna oss för ett evighetsperspektiv. Innehållet ges av oss människor och det kan, som känt, innehålla en rad olika tankar, föreställningar och livsformer. Vi behöver inte tita om detta innehåll. Det religiösa språket finns och fungerar i sin egen rätt.

Det svar på frågan efter det eviga som Nygren fann att Bibeln ger, handlar om kärlek. Det kristna språket saknar i så fall inte en referens. Men referensen återfinns i det mellanmännsliga samlivet. Nygren hävdar vidare att den kärlek som möter oss i bibliska texter, inte är vilken kärlek som helst. Vad som är mest centralt i Bibeln, enligt Nygren, är den kärlek som blivit synlig i och genom personen Jesus. Den kärleken ser Nygren som uttryck för en självutgivande, fullständigt osjälvisk kärlek, *agape*. Den får fullgod mening genom varje liv, eller livsinsats, som förverkligar och förkroppsligar denna kärlek. Där möter oss meningen i talet om Gud, och sin referens har den innebörden i varje sammanhang där en sådan kärlek blir synlig.

Det som Nygren tar fasta på hos Paulus i Romarbrevet är inte något som endast färdigt kristna kan omfatta. Vem som helst kan ta till sig Pauli grundbudskap. För det krävs ingen vetskap om en övernaturlig verklighet. Det som omtalas, enligt Nygren, är en händelse i mänsklighetens historia som *de facto* infört något nytt i den mänskligt-sociala verkligheten – en ny förståelse av vad kärlek är: den självutlämnande *agape*-kärleken.⁴ I sin doktorsavhandling antyder Cristina också möjligheten att Nygrens syn kan tolkas så att den kärlek som uppenbaras är något påvisbart inom historien. Det gör att jag tror att Cristina står närmare Nygren, än vad hon själv tycks anse.

Uppenbarelsen något inomvärldsligt

Så som jag här tolkat Nygren vill han faktiskt göra anspråk på att återge ett historiskt faktum: den form av kärlek som förs vidare i paulinsk corpus, är en historiskt given bekännelse av en människa som faktiskt mött och fått leva i en alldeles speciell form av kärleksrelation. Men referensen, till den

⁴ Något schematiskt beskriver Nygren de klart olika synsätten *eros* och *agape* i Nygren 1966:165–175.

mening som Paulus bekänner att han lever i, skall sökas i den verklighet som är nåbar mitt i det konkreta liv och de konkreta upplevelser han har.

Så förstådd fångar Nygren in innebörden i den bibliska texten, inte genom en specifikt kristen tolkning, utan genom ett resonemang som i princip är allmänmänskligt. Uppenbarelsen är inte, som hos Barth, att förstå som en teoretisk insikt som på ett obegripligt sätt drabbar oss (*Senkrecht von Oben*), utan uppenbarelsen står för insikten att en *agape*-kärlek är möjlig i vår konkreta verklighet (Jesu liv avslöjar detta). Bibeln får därmed olika status hos Nygren respektive hos Barth.

En parentes

Det viktiga i Nygrens religionsfilosofi är att teologin kan släppa den klassiska ontologin. Religionens mening står och faller inte med en övernaturlig referens. Vi kan acceptera Kants metafysikkritik. Personligen är jag trots allt mindre benägen än Nygren att helt binda idén om religion som en naturlig sida hos människan till begreppet ”det eviga”. Rudolf Ottos idé om ’det heliga’ tror jag kan hjälpa oss på ett liknande sätt. Och själv kunde jag tänka mig att vårt begrepp för en ’grundtillit’ kunde tas in på den här punkten. Det viktiga är, såvitt jag kan se, inte att hitta ETT övergripande begrepp som en gång för alla ger oss nyckeln till det speciella med ett religiöst språk.

Kontextuell teologi

Då jag läser Cristinas senare arbeten märker jag att hon aldrig riktigt velat släppa Nygren, trots att hon i vissa fall vill ta avstånd från hans lösningar. Hennes kritik gäller, förutom hans syn på uppenbarelsen så som hon tolkar den, inte minst hans tolkning av kärleken, och uppdelningen mellan *eros* och *agape*, som jag ovan kort hänvisat till.

Tillsammans med en rad andra teologer deltog både Cristina och jag under hela 1990-talet i ledningsgruppen för ett nätverk kring kontextuell teologi. Det nordiska samarbetet ledde till en lång rad arbetskonferenser och en sommarskola. Många i dag akademiskt aktiva teologer fick avgörande impulser genom våra sammankomster. Dessa resulterade dessutom i fyra antologier med deltagarnas artiklar. Ledningsgruppen kom sedan att fortsätta samarbetet, vilket resulterade i ytterligare två artikelsamlingar. I de här böckerna kan läsaren studera många av de frågor som genom åren engagerat Cristina. Boken *Moderskap och kärlek* sammanför på ett bra sätt många av hennes tidigare artiklar.

I de nämnda texterna har hon sökt efter nya möjligheter att formulera kristen tro på ett meningsfullt sätt mitt i människans vardag idag. Bland annat havandeskap och moderskap har nu kommit att utgöra inkörsporten till hen-

nes teologiska framställningar. I dessa skrivelser är hon inspirerad av genusvetenskap och feministteologi. Vad kan hon där "tala om"? Både havandeskap och moderskap ger erfarenheter som sällan använts i teologin före vår tid. Det skapar en kontrast till det frekventa användandet av faderskap och hierarkiska relationer som fyller klassisk teologisk tradition. Här möter vi utan tvekan ett av de värdefulla inslag som feministiskt tänkande tillfört teologin.

Vad havandeskap avslöjar

Det skulle föra för långt att i detalj gå in på alla sidor i Cristinas framställningar. Jag nöjer mig med något exempel utgående från havandeskap. Med fokus på kvinnors erfarenhet av havandeskap, för Cristina in ett mindre vanligt element i frågan hur Jesus blev till. Istället för att låta den bibliska texten styra in tankarna på själva konceptionen, vänder hon på steken. Att Maria, liksom miljontals kvinnor före och efter henne, plötsligt erfar att hon väntar barn är utgångspunkten. Det religiöst speciella med just det här havandeskapet kräver ingen speciell förklaring för att bli meningsfullt.

Cristina skriver att hon talar för en icke-propositionell, symbolisk, användning av språket. Talet om jungfrufödelse behöver då inte förstås bokstaveligt. Därmed försvinner behovet att fundera över den biologiska tillblivelsen.

Att Maria är jungfrumodern betyder fortfarande att hon är speciell, men det finns ett utrymme mellan det som sägs och en undflyende, inte slutgiltigt beskrivbar, transcendent verklighet. [...] Tron att Maria är jungfrumodern är inte främst en tro på Maria enligt traditionen, utan en tro på den hon födde. Tvärt emot vad man föreställer sig är det inte jungfrumodern som frambringar Guds son, utan Guds son som frambringar jungfrumodern.⁵

Berättelsen om Marias belägenhet får sin mening av det som Jesus genom sitt liv kom att stå för. Den religiösa meningen ligger inte i en direkt referens till ett övernaturligt ingripande i vår naturvetenskapligt förstådda verklighet. Greppet att starta, inte i texttraditionen, utan i vår naturliga erfarenhet av hur barn kommer till, gör att Cristina inte behöver tala om att Maria blivit gravid på ett övernaturligt sätt eller att Jesu religiösa betydelse skulle vila i en övernaturlig konception. Greppet påminner om det sätt på vilket Nygren för in *agape* i sin framställning.

Vad hon därmed kommer ifrån är en lång tanketradition i teologin. Men, som vi sett, vill hon å andra sidan inte helt släppa tanken på en övernaturlig rest. För att det skall vara meningsfullt att tala om Jesus som Guds son antyder hon att vi trots allt bör understryka att det handlar om en transcendent

⁵ Grenholm 2005:84

verklighet, men den är, som hon tillägger, ”undflyende, inte slutligt beskrivbar”.

Att förstå *agape*

I det här sammanhanget tar Cristina in begreppet *agape* så som hon förstår att Nygren framlagt det. Hon hävdar *Moderskap och kärlek* att Nygrens *agape*-förståelse leder till en problematisk tolkning av Jesu tillkomst.⁶ Guds väg till människan (inkarnationen) kan, tolkad med hjälp av Nygrens *agape* så som hon förstår den, bli en beskrivning av hur denna Gud väljer ut en flicka för att ge henne den gudomliga kärlekens frukt. Guds kärlek uppfattas enligt en sådan tolkning som mera värdefull än den mänskliga, menar Cristina. Hon vill själv bort från ett sådant sätt att se.

Hennes kritik av Nygren tycks förutsätta idén om en övernaturlig gudom som på det här sättet bryter in i vår mänskliga värld. Men vi har just sett att Nygren inte borde förstås så. Hans religionsfilosofiska lösning talar för något annat. Varje form av kärleksrelation som vi möter får, som jag ser det, anses som mänskligt gripbar. Då finns det egentligen inget utrymme för Cristinas kritiska avståndstagande. Den religiösa aspekten visar sig i och genom den son Maria gav liv åt med sitt havandeskap.

Talet om en undflyende transcendent verklighet som endast kan fångas in i ett symboliskt, icke-propositionellt språk tyder på att Cristina inte helt köpt Nygrens religionsfilosofiskt motiverade lösning. Jag vill därför ännu återkomma till hur jag finner att Nygrens kärlekstolkning bör förstås. Hans sätt att fånga in *agape* som det uttryck uppenbarelse tar sig i det konkreta människolivet innebär att det inte finns rum för ett tal om en auktoritär gudomlig aktör utöver det.

Kärlek i sig kan uppfattas som ett typiskt allmänmänskligt fenomen, som vi alla kan tala om och förstå. Men begreppet är mångfacetterad, vilket både Nygren och Cristina håller med om. Men de förstår det delvis på olika sätt. Poängen hos Nygren är att konkreta uttryck för kärlek kan och bör tolkas i ljuset av en övergripande, i sammanhanget självklar, aspekt. *Eros* och *agape* är för Nygren två sådana, helt olika, aspekter. Genom att tolka utslag för mänsklig kärlek inom ramen för den ena eller den andra aspekten, kommer de att förstås på två helt olika sätt. En kärlek som, likt Nygrens *agape*, inte söker sitt, som inte motiveras av den andras värde, utan ger hen värde, utesluter idén om en gudom som tvingar sig på den unga jungfrun. Ifall vi följer min tolkning av Nygren, så står meningen i det som skett att söka, inte i en övernaturlig referens, utan i ett konkret historiskt skeende. Den förståelse av *agape* som Jesus gestaltat i historien har sitt ursprung i Marias sköte. Det liv

⁶ Grenholm 2005:131–134

som uppstod visade att en självutgivande kärlek är möjlig. Härefter ligger det religiöst centrala. Att tänka att *agape* kunde tvinga sig på en människa blir begreppsligt otänkbart. I så fall försvinner den motsättning som Cristina tycker sig se mellan sin tolkning och en ståndpunkt styrd av Nygrens grundläggande tänkande.

Att tala eller tåga

Hela den kontextuella teologin kan ses som ett gigantiskt försök att skifta fokus i teologin. Blicken har vänts från kunskap om något övernaturligt till ett meningsfullt religiöst/kristet språkbruk i dagens konkreta verklighet. Jag har ovan antytt att steget från Nygrens 1900-talslösningar till Cristinas lösningar femtio år senare inte är långt. Vardera tycks, för att förstå religiöst språk, vilja förankra sin framställning i vår faktiska mänskliga tillvaro. Både Nygren och (mera tveksamt) Cristina tycks säga oss, att det religiöst meningsfulla inte kräver en prövbar utomjordisk referens. Liksom mystikerna i alla tider, tycks de två acceptera en punkt där vi inte har något mera att säga – där vi därför får tåga, eller låta handlingen tala.

Referenser

- Grenholm, Cristina (1990), *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans*, diss, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Nygren, Anders (1921), *Religiöst apriori. Dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser*, Lund: Gleerup.
- Nygren, Anders (1966), *Eros och Agape. Del I*, Stockholm: Verbum.

Några teologiska reflektioner över en historisk hypotes om Jesu tillkomst

Hanna Stenström

Inledning

Jag skriver som en som mött Cristina och samarbetat med henne i olika sammanhang, akademiska och kyrkliga, och som delar hennes engagemang för bibeltolkning och teologi, särskilt feministisk teologi. I min text till Cristina Grenholms festskrift vill jag bidra med några teologiska reflektioner över en viss hypotes om hur Jesus från Nasaret kom till. Reflektionerna är inte originella, de finns formulerade i internationell exegetisk litteratur, särskilt i Jane Schabergs bok *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Schaberg 1987).

Jag väljer att skriva om detta ämne eftersom Cristina själv skrivit om det och reflekterat teologiskt över det samt över Mariagestalten. Jag relaterar främst till hennes bidrag till festskriften till Anders Jeffner, ”Integrationen, verkligheten och tron” (Grenholm 1999). Där är Schabergs bok central. Hypotesen är att Jesus var resultatet av en våldtäkt. Hur kan kristen teologi integrera den tanken? Den möjligheten nämner Cristina Grenholm, men det finns mer att säga om den. Jag bygger framförallt på Robert J. Miller, *Born Divine. The Birth of Jesus and Other Sons of God* (Miller 2003), en bok jag rekommenderar till alla som är intresserade av de historiska och teologiska frågor som väcks av födelseberättelserna i Matt 1–2, Luk 1–2.

Om födelseberättelser, Guds son och inkarnationen

Först måste jag påminna om en del exegetiska grundkunskaper, som också Cristina Grenholm nämner i sin artikel. För det första finns berättelser om Jesu tillblivelse och födelse, samt om övernaturliga händelser i samband med den, bara i två av evangelierna. De saknas i Markus- och Johannesevangeliet men också i Paulus brev. Berättelser om stora mäns övernaturliga tillkomst samt om märkliga händelser vid deras födelse finns det gott om i texter från antiken och de talar, kort och förenklat, om att den som föds var en särskild, märklig, betydelsefull person.

Vidare är benämningen ”Guds son” ett etablerat sätt att tala om individer och kollektiv – som Israels folk – som är utvalda av Gud, som följer Guds vilja konsekvent och som gör det rätta. Det finns därför ingen nödvändig

koppling mellan att vara ”Guds son” och att ha kommit till på ett övernaturligt sätt, utan mans medverkan. För att ta ett exempel: ”Saliga är de som håller fred, de ska kallas Guds söner” (Matt 5:9).

Johannesevangeliet visar också tydligt att tanken på Jesus som inkarnerad Gud inte förutsätter att han kommit till på ett visst sätt. Det är ett exempel på en text som är helt tyst om hans fysiska tillblivelse (Joh 1:1–18). ”Guds son” kan i Nya testamentet också vara något Jesus blir vid dopet (Mark 1:9–11) eller vid sin uppståndelse (Rom 1:1–4).

Jag väljer att inte redogöra för Schabergs bok, men jag vill påminna om två saker ur den. För det första har hon, som också Miller, gjort analyser av Luk 1:26–38 som visar att texten kan tolkas på andra sätt än att Maria blir gravid genom Anden, kanske till och med vid själva bebådelsen. Berättelsen kan läsas som en berättelse om en ung kvinna som inom en nära framtid kommer att bli gravid på vanligt sätt, men att det är något svårt förknippat med barnets tillkomst och födelse. Det ängeln lovar henne är Guds närvaro och beskydd i det svåra.

För det andra betonar Schaberg att en grundläggande tanke i Bibeln – och det tror jag alltså gäller genomgående – är att Gud handlar genom människor och att Guds vilja kan ske också genom handlingar som kan förstås som helt mänskliga. När Isak blir till, eller Johannes döparen, förutsätter berättelserna att de blir till genom att två gamla människor, som inte fått barn när de var unga, ligger med varandra. Gud handlar genom två gamla människors samlag så som Gud kan handla genom oss när vi sköter våra arbeten, arbetar för ett bättre samhälle och förstås också när vi avlar, bär och föder helt vanliga barn. Vi kan till och med säga att vi ju alla kom till genom den helige Ande – utan att därmed påstå något annat än att vi är våra biologiska föräldrars barn. Vi kom till genom människor och genom Guds skapande kraft. Det enda som gör mig lite tveksam när jag skriver detta, är att jag vet att alla barn inte avlas i ett samlag som fyller kraven på samtycke utan att många människor blivit till genom övergrepp.

Allt detta gör alltså att födelseberättelserna mycket väl kan läsas som teologi och symbolik, inte som historia. De kan alltså – som Cristina Grenholm visar i den artikel jag tidigare nämnt – säga mycket som är meningsfullt även om de läses som symboliska berättelser, som talar om något verkligt men inte om vad som faktiskt hände när Jesus blev till rent biologiskt. Att tala om Jesus som Guds son, till och med som Gud inkarnerad, är inte beroende av att tänka sig att han var född av en jungfru. Att sedan det vi kallar för inkarnationen är en trosföreställning som är intellektuellt utmanande är sant och viktigt, men detta kan jag inte diskutera här.

Två sätt att förstå födelseberättelsernas relation till historien

Kort kan sägas att det finns två sätt att förstå födelseberättelsernas relation till historien. Det ena är att se berättelserna i Matt 1–2, Luk 1–2 som exempel på födelseberättelser i antiken, som också kan relateras till berättelser i Hebreiska bibeln om viktiga människors tillblivelse på mirakulösa sätt. De är därmed helt igenom symboliska, med undantag för vissa detaljer som också stöds på annat håll, som att timmermannen Josef och hans hustru Maria var kända som Jesu föräldrar och att Jesus växte upp i Nasaret. Vissa tidiga kristna grupper använde födelseberättelser för att uttrycka sin tro på Jesus Kristus. Vi kan säga att vi vet mycket litet rent historiskt om Jesu födelse och uppväxt och att han blev till genom ett vanligt hederligt samlag mellan Josef och Maria. Vi får hoppas att de båda hade glädje av det.

Samtidigt kan vi som är kristna tro att Gud handlade genom Josef och Maria och använda de gamla benämningarna på Jesus för att uttrycka tro. Han var Guds son, Gud handlade genom honom, Gud var närvarande hos oss i honom. Och vi kan då inte komma undan alla de utmaningar vi ställs inför när vi försöker förstå hur kristen tro kan uttryckas idag, hur vi kan förstå vad inkarnationen är på ett sätt som är intellektuellt hederligt men också gör våra andliga erfarenheter rättvisa. Jag lämnar detta öppet här. Såväl Grenholms artikel som Millers bok bidrar till det samtalet, för att återknyta till litteratur jag redan nämnt, och de båda ger hänvisningar till annan litteratur.

Det andra sättet att förstå anknytningen till historien är att tänka oss att det faktiskt finns en historisk bakgrund, även om skeendet tolkas genom födelseberättelserna så att det som skedde närmast förvandlas. Ett exempel på detta, som såväl Grenholm som Miller nämner med referenser till tidigare forskning, är att Jesus blivit till på vanligt sätt men att Josef inte var fadern. Det kan framförallt stödjas av Matteusevangeliet (Matt 1). Jesus var alltså ett utomäktenskapligt barn, kanske barn till en romersk soldat (se Miller 2003:211–222). Det senare kan sägas ligga nära den bild vi får i Matt 1, medan Luk 1–2 kan förstås som att Jesus inte hade någon jordisk far (Miller 2003:211).

Tanken på Jesus om utomäktenskapligt barn har i historien ofta använts för att stödja en negativ syn på honom och därmed på kristendomen. Det finns en lång diskussion bland forskare om huruvida berättelserna om jungfrufödelsen är ett kristet svar på dessa påståenden eller om det från början är tvärtom. Jag lämnar den åt sidan här och stannar vid möjligheten att Jesus var Marias barn men inte Josefs, en teori som idag, tror jag, har blivit alltmer allmänt spridd. Den är kontroversiell, då den uppenbart stör många kristna, men den kan också anses problematisk av andra skäl.

Jag har länge varit skeptisk till den tanken och föredragit att se födelseberättelserna just som ett sätt att uttrycka tro på Jesus Kristus. Dessa berättelser behöver inte ha sin bakgrund i någon historisk händelse i samband med Jesu

tillblivelse utan deras anknytning till historien är att de ger ett språk för att tala om en tro som växte fram ur människors möten med Jesus Kristus. Det är ett språk som talar om hans betydelse såsom det i andra sammanhang använts för att tala om andra stora mäns (vanligen är det män vad jag vet) betydelse. Att söka en historisk grund som ändå måste finnas – till exempel att Josef var inte pappan utan att Maria blev våldtagen – är ett sätt att rädda ett visst mått av historicitet har jag tänkt. Det blir trots allt lite apologetiskt, även om många värnare av Den Sanna Kristendomen inte skulle se det så.

Men idag är jag lite mindre säker. Jag finner i alla fall den form av teorin som Robert J. Miller formulerar – och han är sannolikt inte ensam om att tänka i de banorna – ha ett visst mått av historisk trovärdighet. Jag håller med Miller om att den också kan integreras i kristen teologi. Därför vill jag dela den så att reflektionen kan fortsätta. Det Miller skriver om finns också med i Cristina Grenholms artikel, med referenser till ett verk av Gerd Lüdemann.

Ett nytt sätt att tänka om den romerske soldaten

En välkänd variant av att en annan man än Josef var Jesu far är att Jesus var son till en romersk soldat, som ibland till och med namnges. Han sades heta Panthera. Detta kan vara ett riktigt soldatnamn men kan också vara en förvrängning av *parthenos*, (jungfru eller ung flicka, jungfru eller ej). Jesus var alltså inte jungfruns son utan soldaten Parthenas son (Miller 2003:215–218). Detta är alltså ett sätt att smäda både Jesus och hans mor, en tanke som för oss idag är etiskt anstötligt. Var det en soldat handlar det sannolikt om sexuellt utnyttjande eller än mer troligt om en våldtäkt och skammen måste läggas på soldaten, inte på Maria eller hennes barn.

Jag är ännu inte säker på vad jag finner mest övertygande som historisk hypotes, men jag har sett att tanken på Maria som offer för våldtäkt kan fungera meningsfullt och pastoralt, för kvinnor som vet vad sexuellt våld innebär och att det är en del av kvinnors verklighet. Maria delar med oss visserligen moderskapets glädje och möda, men hon delar också kvinnors sexuella utsatthet. Också därigenom är hon en av oss och vet hur vi har det. Berättelser om henne och den lovsång som hon får sjunga (Luk 1:46–56) kan göra det möjligt att integrera också kvinnor som våldtagits i den verkliga kristna teologer talar om och vill förändra.

Ett exempel finns i en samling texter från *In God's Image*, den asiatiska tidskriften för feministisk teologi. I artikeln "Weaving the Tapestry. Ecology and Women" ges Marias lovsång en central plats liksom dess ord om att Gud mättar de hungriga och upphöjer de ringa. Frågan ställs vilka som idag är hungriga, fattiga och ringa. Bland de många exemplen finns "women like Mary, an unmarried peasant girl who became pregnant – a virgin who was probably a victim of rape by a Roman soldier". Så kan sexuellt utsatta kvin-

nor integreras bland dem som Gud ser till, mättar och upphöjer, tillsammans med floder, hav, djur, skogar och ursprungsfolk som kämpar för att skydda de land där de lever, invandrare och många andra (Orevillo-Montenegro 2022:49).

Robert J. Miller ger i den bok jag tidigare nämnt också ett exempel. Han nämner som ”A Plausible and Ugly Scenario” att Jesus blev till i staden Sepforis år 4 före vår tideräknings början (Miller 2003:220–221). Sepforis låg ungefär en timmes gångväg från Nasaret. År 4 fvt var invånare i staden delaktiga i ett upprorsförsök mot det romerska imperiet. Romerska soldater sändes till Sepforis, slog ner upproret, belägrade och brände staden samt sålde invånarna som slavar. Soldaterna gjorde sannolikt också det som soldater är kända för att göra, de våldtog kvinnor i civilbefolkningen, särskilt de unga. Nio månader senare föddes sannolikt flera barn som för sina familjer och alla andra som bodde i området blev levande påminnelser om det som skett och om hur hedniska romerska soldater förnedrat Israels folk.

Miller skriver sedan att dessa händelser sammanfaller i tid med tiden då Jesus föddes och utspelar sig på platser nära Nasaret, hans hemstad. Det betonas mycket tydligt att det är så mycket som vi kan veta säkert. Vi kan omöjligt veta om Maria var en av de unga kvinnor som våldtogs av romerska soldater i detta skeende och vi vet inte ens om Jesus föddes nio månader efter det att soldaterna kuvat folket i Sepforis.

Men, skriver Miller, en historiker kan inte heller bortse från att ”a Roman army bent on rape and pillage was at the right place about the right time” (Miller 2003:220–221). Därför kan vi åtminstone tänka oss att Jesu samtida kunde ha undrat om han var ett av de barn som kom till genom en romersk soldats övergrepp. En del av barnen kan ha bott i Nasaret samtidigt med honom. När han blev vuxen måste minnet av våldet i Sepforis ha levt kvar och de som ville smutska honom kan ha gjort det genom att antyda att Jesus var ett av dessa barn.

Millers teologiska reflektioner

Robert J. Miller följer upp denna presentation av vad som hände i Sepforis och vad som kan ha varit Jesu ursprung med några reflektioner. Han är hela tiden mån om att, som jag, påpeka att det han skriver är en möjlighet, inte något vi kommer att kunna bevisa (Miller 2003:221–222).

Först reflekterar han kort över vilka konsekvenser det skulle få för synen på Maria om han hade rätt. Där gör han tydligt att han själv är katolik, och väl förstår hur störda hans medkatoliker kan bli av det han skriver. Han gör också klart att han skriver ur ett nutida perspektiv (vår kulturs perspektiv vilket rimligen är ett västerländskt perspektiv) från ett samhälle som inte tillåter barnäktenskap.

Han menar att det som sägs om Maria i de tidiga kristna texterna – också texter som inte kom med i Nya testamentet – ger en bild som är mer svårartad än det ”vanliga, hederliga samlag” som jag nyss skrev. I texterna framställs ju Maria som tonåring, ibland 14 år gammal, som blev gravid när hon just passerat puberteten. Enligt vår kulturs normer var hon för ung för att gifta sig och föda barn.

Miller kan inte heller föreställa sig att hon vid denna ålder hade en sexuell relation fullt frivilligt, oaktat om hon blev våldtagen, förförd eller, som jag förstår det, bortgift med en sannolikt äldre man. Med andra ord vill Miller ta bort skamstämpeln som en del menar att vi sätter på Maria om vi tänker oss att hon inte var jungfru när hon födde Jesus. Enligt våra normer var hon ett offer. Återigen handlar det om hur Maria framställs i texter som är tveksamma som historiska källor, men vi kan åtminstone bli påmind om att villkoren för kvinnors liv i Marias tid var sådana som vi inte accepterar, men som ännu gäller i vissa delar av världen. Det gäller även om Maria var Josefs hustru och fick Jesusbarnet med honom.

Men det jag framför allt vill lyfta in i vårt samtal här, det samtal som Cristina Grenholm också under flera år varit en aktiv deltagare i, är de teologiska reflektioner Miller gör över tanken att Jesus blev till genom en soldats våldtäkt av en ung flicka när upproret i Sepforis kuvades. Miller ger både tänkbara och verkliga exempel på hur kristna, inklusive kristna exegeter, reagerar på tanken. Exempelen visar att detta för många är en chockerande tanke, en vidrig möjlighet och att den underminerar kristendomen. Och den smutsar ner kristendomen, det är omöjligt att Guds son skulle komma till världen på detta brutala och skamliga sätt.

Men, skriver Miller, något liknande sades ju redan tidigt om Jesu död. Döden genom korsfästelse var en brutal, plågsam och skamlig död. Paulus talar ju tydligt i 1 Kor 1:23–25 om detta. Att Guds son skulle dö så är en orimlighet, som de första kristna ändå bekände som en sanning. De trodde som kristna genom tiderna att Gud uppväckte Jesus från de döda, återupprättade honom ur förnedringen. Därför, skriver Miller, ska det väl också vara möjligt att tänka sig att Guds son inte bara lämnade världen som ett offer för ett fruktansvärt våld utan också kom till världen genom ett våldsdåd mot en oskyldig. Som Jesus upprättades av Gud så upprättades också Maria genom att bli mor till Messias. Slutet och början på hans liv blir paralleller och båda berättar om en Gud som möter människor i den mest brutala och förnedrande verklighet med sin återupprättande kraft.

I slutorden till sin bok markerar Miller att han själv är tveksam, som historiker, till detta. Han är skeptisk just för att det hela stämmer alltför bra teologiskt. Boken mynnar ut i frågan: Vilka är oddsen för att historiska skeenden ska följa ett mönster som stämmer med, bekräftar, det jag tror om Gud? (Miller 2003:222).

Avslutande reflektioner

Jag vill först bara säga att jag delar Robert J. Millers uppfattning att vi inte kan veta om traditionerna om att Josef inte var Jesu far går tillbaka på en verklig händelse, på en våldtäkt i Sepforis. Det är dock en möjlighet, och den går att göra teologiskt meningsfull på det sätt Miller gör. Samtidigt ser jag det Miller ser: att det blir alltför symmetriskt, alltför teologiskt meningsfullt, och att det därför väcker just de frågor som Millers bok mynnar ut i. Jag delar därför en hypotes om verkligheten bakom födelseberättelserna med er som just möjligheter, inte som en slutlig sanning.

Vi kan berätta så om Jesus: hur hela hans liv omgavs av imperiets soldater och deras våld, att han levde för att ge människor ett hopp om att Gud ska skapa en annan och annorlunda värld än den där imperiet upprätthåller makt med våld. Han kom till världen genom soldatens våld, han dog för sin vision genom imperiets soldaters våld. I denna verklighet var samtidigt Gud närvarande, närvarande i kvinnors och mäns och barns utsatthet och lidande men också som en upprättande kraft.

Detta sätt att formulera berättelsen om Jesus säger ju mycket om vår tids värderingar och fungerar väl i hög grad som ett sätt att tala om Jesus som avspeglar dem, så som födelseberättelserna också fungerade ursprungligen. Den fråga Miller ställer i slutet av sin bok kan också ställas till dem som förstår jungfrufödseln som en historisk verklighet. De olika berättelserna har en förankring i historien, men på olika sätt. De historiska frågorna har inga säkra svar. Såväl Millers berättelse om Jesu tillblivelse som de bibliska födelseberättelserna, samt de kyrkliga tolkningarna och återberättelserna av dem, fungerar framför allt som uttryck för tro. I vår tid vill många av oss uttrycka tro med de perspektiv jag gör här, feministiska och postkoloniala perspektiv, så som jag visar ovan. Anknytningen till historien finns framför allt i det vi vet om våra villkor, men också i de erfarenheter av Gud som människor gjort och gör i historien.

Med denna artikel hoppas jag ha kunnat ge ett bidrag till det samtal som Cristina Grenholm deltar i med flera verk, inklusive artikeln "Integrationen, verkligheten och tron". Jag hoppas också att den som läser min text även läser hennes, eftersom jag ser dem som samhöriga och vet att Cristina där säger det som är viktigt och som jag därför lämnar åt sidan här. I slutorden till sin artikel skriver Cristina Grenholm om hur vi kan tolka och förstå inkarnationen när vi "låter tro och tanke spela mellan kritisk analys, teologiska tankar och det konkreta livet i en aldrig avstannade process" (Grenholm 1999:168). Jag hoppas att min artikel i dess enkelhet också har de dragen.

Referenser

- Grenholm, Cristina (1999), ”Integrationen, verkligheten och tron” i red Bråkenhielm, Carl Reinhold m.fl., *Nya vägar i teologin. Festskrift till Anders Jeffner*, Nora: Nya Doxa, s 161–169.
- Miller, Robert J (2003), *Born Divine. The Births of Jesus and Other Sons of God*. Santa Rosa, Calif: Polebridge.
- Orevillo-Montenegro, Muriel (2022), ”Weaving the Tapestry. Ecology and Women” i *Down Memory Lane. iGi and AWRC’s Remarkable Years* (spec ed), *In God’s Image* vol 41, December 2022, s 44–51.
- Schaberg, Jane (1987), *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Fransisco: Harper&Row.
- Schaberg, Jane (1995) *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Upprepa och överraska. Cristina Grenholms teologiska hermeneutik

Björn Vikström

Troget och nyskapande tal om tro

Som läsare har jag ofta imponerats och inspirerats av Cristina Grenholms förmåga att formulera kristen tro för vår tid, och jag har med en anstrykning av avundsjuka ställt mig frågan: Hur gör hon det? I den här artikeln försöker jag identifiera den teologiska hermeneutik som hon har utvecklat och tillämpat. Som material använder jag hennes böcker *Barmhärtig och sårbar. Om kristen tro på Jesus* (2004), *Levande teologi* (2010), och *Vår tro som min. Levande trosbekännelse* (2015).

Kännetecknande för Cristina Grenholms hermeneutik är enligt min mening hennes förmåga att balansera mellan kontinuitet och diskontinuitet, något som jag i rubriken har uttryckt med orden upprepning och överraskning. Kontinuiteten står för troheten mot traditionen, medan diskontinuiteten pekar på behovet av uppbrott och nytänkande. Upprepningen ger sken av att traditionen skulle kunna kontrolleras och konserveras, medan överraskningen omöjliggör detta. Denna hermeneutiska grundhållning är naturligtvis inte unik för Cristina Grenholm, men hon tillämpar den på ett övertygande och nyskapande sätt i sin teologi.

I min analys av Cristina Grenholms teologiska språk kommer jag att dra vissa paralleller till hermeneutikens portalfigur Paul Ricoeur och till den nyligen avlidna biskopen och teologen Martin Lönnebo. Det gör jag inte därför att det skulle behövas ett par ”gubbar” för att bekräfta Grenholms projekt, utan därför att jag tror att jag med deras hjälp kan belysa hur Cristina Grenholm har bidragit till förnyelsen av svenskkyrkligt teologiskt språkbruk.

Cristina, varifrån skriver du?

En grundtanke inom hermeneutiken, liksom även inom feministteologin, är att såväl författarens som läsarens sociala kontext och målsättningar oundvikligen inverkar på tolkningen. Min fråga är följaktligen: varifrån skriver Cristina Grenholm? Hon nämner själv de teologiska institutionerna där hon verkat, olika nordiska forskarnätverk och Svenska kyrkan. Hon skriver som

teolog, kvinna, kristen och präst. De här rollerna överlappar varandra, men de bidrar ändå med sina specifika infallsvinklar och livssammanhang. Dessa roller förenas av att de har gudstron som en oundgänglig utgångspunkt. De erfarenheter och tolkningsmönster som den kristna tron förmedlar utgör grunden för hennes teologiska arbete, vare sig det sker inom kyrkan eller i det akademiska.

Cristina Grenholm har som kyrkosekreterare starkt bidragit till att föra Svenska kyrkans teologiska tradition vidare. En kyrkosekreterare är, vare sig hon vill det eller inte, en representant för etablissemangen, och en påverkare av rang i sina funktioner som samordnare, beredare och författare av beslutsunderlag. Cristina Grenholms relation till kyrkan kan beskrivas som en kritisk lojalitet; hon är medveten om kyrkans ofullkomlighet och brister, men också om dess förmåga att ge rum för det heliga och fungera som en plats där människor finner sammanhang och mening.

En kyrka behöver, liksom alla andra sociala sammanhang, bärande strukturer och tydliga spelregler. Samtidigt betonar Cristina Grenholm att kyrkan inte hålls samman av att dess medlemmar tycker och tror likadant, utan av att de delar en längtan efter Gud. Att stämma in i kyrkans tro är inte att kryssa av en checklista, utan att se sig själv som del av den gemenskap som tolkar livet med de mönster som den kristna tron erbjuder. Ett centralt element i det kristna mönstret är att vägen från liv till död kompletteras med vägen från död till liv. Men det finns ingen gudomlig automatik i trons hoppfulla rörelse, den förblir en överraskning bortom människans kontroll – vilket åter speglas i Cristina Grenholms hermeneutik.

Jag tror, alltså tolkar jag

Hermeneutik förutsätter en medvetenhet om att all förståelse är kulturellt, socialt och tidsmässigt färgad. Tolkningarna är därför behäftade med ett element av relativism och öppenhet – även då det i kyrkan handlar om att samma texter och liturgiska moment regelbundet upprepas. Det är denna kreativa spänning mellan upprepning och överraskning, som jag tycker mig kunna identifiera i Cristina Grenholms teologiska arbete.

Hon skriver att upprepandet av bekanta formuleringar i ständigt nya situationer är ett sätt att låta tron leva. Genom att upprepa böner och berättelser bekänner vi att vi inte har skapat vår tro, utan vi tar emot den. Att aktivt, kreativt och vid behov kritiskt ta emot någonting innebär emellertid oundvikligen att skapa något nytt. (Grenholm 2010:12, 49) Behovet av teologisk reflektion uppkommer i skärningspunkten mellan tradition och människors erfarenheter, det vill säga då bibeltext och vardagsverklighet möts. Den friktion och det motstånd som då aktiveras kräver teologisk reflektion och nyskapelse.

Ett ansvarsfullt teologiskt arbete kan aldrig inskränkas till att bevara och försvara nedärvda formuleringar: Vi skall bruka traditionens gåvor, inte bara gräva ned dem, för att anspela på en av Jesus liknelser. De ”eviga” frågorna är eviga just därför att de behöver ställas på nytt och på nytt. Våra svar bygger vidare på tidigare generationers formuleringar, men svaren behöver födas fram i varje ny tid och situation. Cristina Grenholm skriver att hon som teolog har uppgiften att finna orden för det hon har upptäckt i trons värld. (Grenholm 2004:40) Det kan innebära att finna andra ord, en annan bild, som här och nu bättre beskriver världen, människan och Gud. I stället för den avundsjuke jag halvt på skämt erkände i början av artikeln, kan vi förhoppningsvis, som Cristina Grenholm skriver, glädjas tillsammans med dem som lyckas hitta formuleringar som tydliggör, utmanar och berör. (Grenholm 2004:85; Grenholm 2010:15, 23, 113)

Paul Ricoeur påminner om att översättning alltid involverar ett element av sorgearbete: det finns alltid aspekter som går förlorade då vi uttrycker någonting med andra ord eller på ett nytt språk. Det här är en aspekt av teologiskt nyskapande som jag gärna hade läst ännu mer om också i Cristina Grenholms böcker. Det faktum att olika ord kan kännas rätt för olika människor innebär ju också att de nya orden av andra människor kan kännas fel, eller stumma. (Ricoeur 2006:23; Grenholm 2004:40) Många människor gläds och utmanas av fräscha formuleringar, medan andra saknar de gamla och trygga orden. Här möter vi igen spänningen mellan upprepning och överraskning.

När vi väljer att bruka nya ord väljer vi alltså oundvikligen bort andra ord, som kan ha varit viktiga för många människor. Det här är inte ett problem i sammanhang där vi kan låta olika formuleringar finnas sida vid sida och berika varandra. Men problem uppkommer ofta då man i ett kyrkosamfund skall enas om vilka formuleringar som skall upprepas regelbundet, som till exempel i nya bibelöversättningar, kyrkohandböcker och psalmböcker – förnyelser som Cristina Grenholm följt och varit starkt involverad i under sin yrkesbana. Det här är också enligt henne en av de många situationer där kyrkorna behöver stöd av teologin: ”Den teologiska reflektionens uppgift är att ta ansvar för vilka tolkningsmöjligheter vi väljer eller väljer bort.” (Grenholm 2015:91)

Kontinuitet och diskontinuitet mellan vår tro och min

Boktiteln *Vår tro som min* vittnar om att Cristina Grenholm har brottats med frågan hur man kan stämma in i kyrkans gemensamma tro utan att gå miste om det äkta och personliga i övertygelsen. Hon betonar att det finns både en kontinuitet och en diskontinuitet mellan kyrkans tro och individens tro. Trosbekännelsens relation till tron kan enligt henne jämföras med skalans

roll i musiken: tonerna i skalan kan spelas på olika sätt av olika människor, vilket ger upphov till olika melodier. (Grenholm 2015:9–12)

Trosbekännelsens uppgift är inte att väcka tro: Cristina Grenholm understryker att hennes tro inte har fötts av trosbekännelsen, utan av hennes erfarenhet av att möta Jesus, och på upplevelser av bönesvar i utsatta situationer. Trosbekännelsen sammanfattar det centrala i kristen tro, men definierar inte gränserna för ”rätt” tro. I centrum ligger budskapet om att Gud är närvarande i människans verklighet, däremot förbigås det mesta av det som evangelierna berättar om Jesus handlingar och undervisning. På grund av dessa luckor och mellanrum utgör Bibeln både en bakgrund och ett nödvändigt komplement till bekännelsen. (Grenholm 2010: 31, 34, 62; Grenholm 2015:11, 56, 83)

Trosbekännelserna och Bibeln innehåller många olika gudsbilder som skavar mot varandra. Cristina Grenholm understryker hur viktigt det är att vi inte okritiskt acceptera alla gudsbilder, utan istället låter dem berika varandra. (Grenholm 2015:11–12, 35) Jag inspireras att vidareutveckla Paul Ricoeurs tanke om att Bibeln ”namnger” Gud på olika motstridiga sätt; som till exempel skaparen och upprätthållaren, laggivaren och domaren, den kärleksfulla föräldern som man får vända sig till i förtrostan, den lidande tjänaren och den opersonliga visheten som genomsyrar tillvaron. Den bibliska gudsbilden uppstår i korsdraget mellan dessa och ännu många fler metaforer, och Gud kan därför aldrig definieras en gång för alla. Men det är som Martin Lönnebo skriver: mångtydighet behöver inte nödvändigtvis implicera oklarhet. (Ricoeur 1995: 217–235; Lönnebo 1977:171)

Cristina Grenholm ifrågasätter både föreställningen om Guds allmakt och en försoningslära som går ut på att Gud vill skada Jesus, det vill säga att Gud skulle ha sänt sin son till världen för att han skulle offras. Denna kritik ligger i linje med hennes hermeneutik, eftersom båda dessa föreställningar omöjliggör såväl överraskningsmomentet som föreställningen om att Gud är barmhärtig och sårbar, som en av titlarna på hennes böcker uttrycker. Gud har inte oinskränkt makt: hoppet är därför ett trotsigt hopp, utan garantier. Jesus död är orättfärdig och han plågas eftersom våld hör till den ofullkomliga tillvaron. Jesus förkroppsligar Guds medkänsla i vår värld, eftersom bara en lidande Gud har verklighetskontakt. Trösten som hans lidande förmedlar ligger enligt Cristina Grenholm i att Jesus i sitt ensamma lidande trots allt inte är övergiven av Gud – även om till och med Jesus själv tvivlar just på detta. (Grenholm 2015:86, 91)

Teologin behöver besinna att livet är osäkert. Gud har inte all makt, men allt vilar i Guds hand. Förlåtelsen och nåden förutsätter beredskap till ånger och förändring, även hos Gud, vilket även många berättelser i Bibeln vittnar om. Som Werner Jeanrond uttrycker saken: bara den som är beredd att förändras kan älska. (Jeanrond 2009:272) Eller med Cristina Grenholms ord: det är bara som sårbar som Jesus kan vara en ”förlossare”; en befriare som förlöser liv. (Grenholm 2004:104–105) Guds mål är kort och gott: ingenting får stoppa kärleken.

Kontinuitet och diskontinuitet mellan vardagstro och teologi

Enligt Cristina Grenholm är teologins två viktigaste källor traditionen och erfarenheten, och hon framhåller att Gud kan upptäckas och kännas igen i spänningen som uppstår mellan dessa. När det traditionella språkbruket inte längre fungerar behöver den teologiska reflektionen aktiveras. Det teologiska arbetet i kyrkan bör vara förankrat i nuet och riktat framåt, eftersom kyrkan hålls levande av människors erfarenheter av att Jesus är uppstånden och lever nu. (Grenholm 2004:20; Grenholm 2010:85–86)

Cristina Grenholms teologiska författarskap genomsyras av målsättningen att teologin och vardagstron ömsesidigt ska berika varandra. Drivkraften bakom hennes skrivande är inte att få möjlighet att presentera sina egna svar, utan att hjälpa läsarna att finna sina egna. Cristina Grenholm understryker att vi i kyrkan behöver ges tillfälle att tala om det som är viktigt i våra liv – och få hjälp med att sätta detta i relation till vår tro. (Grenholm 2004:9, 15; Grenholm 2010:9)

Att leva sin tro är att vara del av en tradition fylld av berättelser och påståenden som hela tiden får förnyad aktualitet genom att de upprepas och tolkas i nya situationer. Cristina Grenholm efterlyser ett samspel mellan kyrkfolk och yrksteologer, församlingsbor och anställda, där alla bidrar med erfarenhet och kunskap till det teologiska samtalet. Teologin är allas egendom: inte bara experternas. (Grenholm 2010:21, 36, 106)

Inom den teologiska och religionsvetenskapliga forskningen har man under senare decennier med hjälp av begrepp som levande religion och levande teologi betonat att religiös tro inte i första hand handlar om vad man omfattar med sitt förnuft. Tron kommer snarare till uttryck i saker man gör – ensam eller tillsammans med andra – hemma, i sitt arbete och i församlingen. I liknande tongångar skriver Cristina Grenholm att man lever sin tro, och skapar levande teologi, då man tillämpar sina tolkningar i vardagen. (Grenholm 2010:77) Det här ligger även i linje med en uppfattning som är bekant från till exempel Paul Ricoeurs hermeneutik, nämligen att en tolkning slutförs först då den omsätts i praktisk handling eller i nya sätt att se på världen.

Teologi är alltså både något som vi gör och en reflektion över det vi gör. Den värld Bibeln och bekännelsen berättar om är inte en annan värld än vår vardagsverklighet. För att tron och teologin skall vara trovärdig behöver vi försöka förstå hur tron hänger ihop med allt som vi i övrigt vet om livet och världen. En rationellt försvarbar tro behöver inte kunna bevisas naturvetenskapligt, men den behöver vara verklighetsförankrad genom att skapa mönster och sammanhang i tillvaron. (Grenholm 2004:65; Grenholm 2010:13, Grenholm 2015:75) ”Det finns alltid en brygga mellan tro och liv. Min uppgift som teolog är att visa på den och hjälpa andra att se sina bryggor.” (Grenholm 2015:51)

Martin Lönnebo uttrycker en liknande tanke, då han skriver att vanlig mögnad och livserfarenhet är inbäddad i sund religion. Ju mer det profana och det religiösa mönstret är integrerade i varandra, desto trovärdigare är livsåskådningen. ”Det religiösa språket är ett språk av analogier, metaforer och symboler, men det bör ha någon form av empirisk relevans för att kunna sägas vara både meningsfullt och i någon rimlig mening sant eller falskt.” (Lönnebo 1977:29)

Även om det profana och det religiösa utgör två dimensioner av samma verklighet kan man i Cristina Grenholms tänkande även på denna punkt se en kombination av kontinuitet och diskontinuitet. Jesus föds av en kvinna och lever ett mänskligt liv med all dess sårbarhet och glädje, vilket innebär att Gud finns i vanligheten, men Gud är ändå inte instängd där. (Grenholm 2004:35; Grenholm 2015:68) Det transcendenta är närvarande i det immanenta, men uppslukas inte av det.

Förväntan, överraskning, hopp, nåd

Det andra nyckelordet i Cristina Grenholms hermeneutik, så som jag tolkar den, är överraskning. Detta element har genomgående funnits med i framställningen ovan i form av ett ifrågasättande av alla slutgiltiga svar och definitioner. Denna öppenhet för det oväntade är enligt henne själva kärnan i evangeliet - det glada budskapet om att det alltid finns en öppning, ett ljus, en befrielse. Hur mycket teologi vi än skapar förblir Gud ett mysterium för oss. Jesus är Guds överraskning, och tron på uppståndelsen implicerar en öppenhet för Guds möjligheter. Cristina Grenholm gör en poäng av att graven var öppen snarare än tom: öppenheten möjliggör Guds osynliga men påtagliga närvaro. (Grenholm 2004:38, 117; Grenholm 2010:30, 47)

Öppenheten aktualiseras också då Cristina Grenholm diskuterar hur vi skall förhålla oss till de under som Jesus utför. Hon understryker att ett under alltid kommer som en överraskning. Undren ger hopp då livet går sönder; hopp om att det brustna kan bli helt. (Grenholm 2004:89, 93)

Vi behöver emellertid även komma ihåg att det finns både angenäma och skrämmande överraskningar. Cristina Grenholm förbiser ingalunda livets ambivalens, men det är tydligt att hon främst skriver om de positiva överraskningarna. Hon gör det antagligen för att trotsigt understryka att kristen tro präglas av förväntan och hopp. I detta sammanhang tar hon stöd i Martin Luthers tanke om att Gud är den som vi väntar oss allt gott av. (Grenholm 2004:28)

Att tro på nåden är enligt Cristina Grenholm att lita på överraskningen. Tro är därför alltid tillit. Nåden är ett totalt frikännande, men i sin egenskap av överraskning är den ingenting vi kan förutse, kontrollera, befälla eller förtjäna. (Grenholm 2004:106–107; Grenholm 2010:47; Grenholm 2015:128)

Befriad till förändring

Evangelierna berättar på flera ställen om människor som blir överraskade av att också de blir bekräftade av Jesus som medlemmar i Guds rike. Kristen tro handlar emellertid inte bara om att bli bekräftad och förlåten. Om jag läser Cristina Grenholm rätt ser hon öppenheten som en utmaning och en möjlighet till förändring. ”Kärleken och medmänskligheten kräver att någonting förändras.” (Grenholm 2015:155) Hon understryker att det i det teologiska arbetet alltid måste finnas utrymme för kritik, liksom för nyfikenhet och för förändring.

Cristina Grenholm håller med den så kallade skandinaviska skapelseteologin om att det finns ett värde i att kunna visa på vad som förenar alla människor som skapade varelser, men hon betonar samtidigt att eftersom den kristna enhetskulturen har försvunnit behöver det unika kristna budskapet om Jesus idag höras klart. (Grenholm 2010:117) Vad vi ska göra som kristna kan inte definieras på förhand, eftersom kärleken kallar oss att beakta att både människors behov och situationens villkor varierar. Martin Lönnebo kallar därför öppenheten för en nyckeldygd i kristen etik. (Lönnebo 1977:218)

I feministteologernas uppgörelse med de patriarkala strukturerna i kyrkans historia och nutid har förståelsen av Mariagestalten spelat en viktig roll. Traditionellt har man betonat att Maria finns till för andra; att hon underordnar sig – och denna osjälviska tjänarattityd har man i kyrkorna förutsatt av kvinnor i högre grad än av män. Cristina Grenholm vill teckna en mer självständig bild av Maria, som gör val bortom konventionerna, och som därför kan fungera som en förebild för dem som längtar efter frihet. Marias beslut att som ogift ung kvinna ta emot uppdraget att föda Guds son till världen kan ses som en förebild för hur Gud ännu idag behöver modiga och förtröstansfulla människor för att inkarneras, bli kött och blod, och därmed närvarande i världen. (Grenholm 2004:70, 73, 99; Grenholm 2015:81)

Efterföljelse innebär inte att vi skulle kunna kopiera vare sig Marias eller Jesus exempel i form av exakta upprepningar, men genom att vara öppna för Guds möjligheter att verka genom oss och andra människor kan vi medverka till att det skapas rum för Guds överraskande ingripande i vår värld. Spänningen mellan kontinuitet och diskontinuitet i kristen traditionsförmedling syns hos Cristina Grenholm i hennes betoning av att en ansvarsfull teologisk hållning förutsätter en beredskap att identifiera och skilja mellan de patriarkala hierarkiska elementen och det radikala jämlikhetsbudskapet i Bibeln. Vi kan odla den sprängkraft som finns i de bibeltexter som förmedlar ett radikalt budskap om solidaritet med andra människor och med hela skapelsen, och upprepa för varandra de bibeltexter som framhåller att Gud själv deltar i kampen för rättvisa och fred. (Grenholm 2004:99; Grenholm 2015:37)

Den tomma graven är enligt Cristina Grenholm en obesvarad fråga som väntar på ett svar. Den förvirring som uppståndelsens vittnen kände vid gra-

ven består i vår tro idag. (Grenholm 2015:97) Vi tror att Gud aldrig överger oss, även om vi aldrig kommer att förstå Gud helt. Vi vill tro att gravens öppna dörr gör det möjligt för ljuset och hoppet att strömma in i vår värld, men vi är rädda för att den trots allt ska visa sig vara bara en port till mörker och tomhet. Att tro på livets seger är en risktagning, en början på en tolkningsprocess som vi hoppas ska leda till en fördjupad förståelse – och till nya frågor.

Referenser

- Grenholm, Cristina (2004), *Barmhärtig och sårbar. Om kristen tro på Jesus*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2010), *Levande teologi*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2015), *Vår tro som min. Levande trosbekännelse*, Stockholm: Verbum.
- Jeanrond, Werner (2009), *Kärlekens teologi*, Stockholm: Verbum.
- Lönnebo, Martin (1977), *Religionens fem språk. Om religionens mening och förnyelse*, Stockholm: Verbum.
- Ricoeur, Paul (1995), *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press.
- Ricoeur, Paul (2006), *On Translation*, London & New York: Routledge.

Kyrkan som tolkande gemenskap

Är det något som hindrar att jag blir döpt?

Boel Hössjer Sundman

Vid varje dop samma ord

Kyrkoherden nickade åt jungfrun att komma närmare och började så läsa ritualen. Han läste med stadig röst men långsamt och såsom ovan och då han råkade hoppa över ett ord tog han omständligt om hela meningen. Orden gick Herman förbi, han såg på Anne som stod med blicken sänkt över sitt barn.

Prästen vek boken över vänstra pekfingret, tog ett grepp under Annes arm med barnet och doppade högerhandens fingrar i vattenskålen på bordet. Så kom det: Jag döper dig Emil Georg i Faderns – och Sonens – och Den Helige Andes namn.

Tre gånger doppade han i skålen och skakade av några droppar över barnets huvud som om han var rädd att vidröra det med sina stora, grova händer. Han torkade fingerspetsarna på servetten och sade amen varpå Anne tog servetten och varsamt strök en vattendroppe från den nydöptes panna. Ritualen fortsatte: Låtom oss tacka och bedja! Allsmäktige, Evige Gud –. Han läste fortare nu, prästkragen guppade som en dunstjärt under hans röda haka.

Slutligen blev det amen igen och kyrkoherden lindade näsduken om boken, kysste Anne på kinden och klappade henne i ryggen så att hon och barnet skakade. Därefter gick han ut i tamburen och återvände med ett litet paket medan Anne försvann med barnet i sängkammaren och jungfrun till köket.

Emil Georgs dop känns intimt. De yttre formerna är avskalade. En vattenskål på bordet. Tilltalet till den lille ”Jag döper dig Emil Georg i Faderns, och Sonens och Den Helige Andes namn”. Samma ord vid varje dop. Vattendroppar som varsamt torkas från barnets panna. Mitt i det grovhuggna och nästan taffliga: förtäta tid.

Fritiof Nilsson Piratens skildring i romanen *Tre terminer* (1943) speglar hur dop kunde gå till i Svenska kyrkan vid 1900-talets början. Ett dop idag vid en kuvös eller en sjuksäng kan ske på ett liknande sätt. Ja, även en dopgudstjänst i en kyrka med många deltagare har i grunden samma fokus: vatten, dophandlingen och tydningsorden med gudstilltalet i centrum.

Denna essä följer barn-dop-seden i Svenska kyrkan under 1900-talet med några exempel från Skara stift och med fokus på vad kyrkans företrädare såg som angeläget. Den stannar även i reflektioner från Stockholms stift mot slutet av 1900-talet med avstamp i församlingarnas pastorala dopprogram.

Så funderar jag vidare utifrån egen erfarenhet och vad vi kanske kan lära oss av hur det varit, med trender som kommit och gått. En inspiration för mig som teolog och för denna text är Cristina Grenholms lustfyllda brottningsgrunder för kristen tro. Att det är viktigt att gång efter gång stanna vid ord och uttryck. Vrida och vända. Tolka och våga. Se på ett nytt sätt. Så teologin lever. Så att dopets nåd och nattvardens gemenskap och Kristusmöte inte blir stelnade förkortningar utan är levande för varje människa.

Hemma, på BB och allra helst i kyrkan

Vid 1900-talets ingång döptes nästan alla barn, kanske två veckor gamla, hemma eller i prästgården där pastorsexpeditionen fanns. Att låta döpa sitt barn var något som bara skulle ske, för de allra flesta en självklarhet.

I samband med biskopens besök i församlingarna i stiftet, visitationerna, ställdes frågor i de ämbetsberättelser som långt in på 1900-talet fylldes i av kyrkoherdarna. Genom frågorna och svaren kan vi på avstånd följa församlingslivet under årens gång. Det är väl troligt att kyrkoherdarna inte skrev ner allt som uppfyllde deras sinne, men de kan vara förvånande öppenhjärtiga.

En kyrkoherde i Skara stift konstaterar 1913 att det är ”sorgligt” med de ”festliga tillställningarna och mötena för olika ändamål” och ”ungdomens nattsöl med däraf härrörande utsväfningar och oordningar”. Närmare 60 år senare skriver kyrkoherden i samma församling att han hoppas att han som präst måtte få mindre skrivbordsarbete och mer tid för kontakt med människorna i församlingen. På frågan om pastor upplever församlingsarbetet som meningsfullt har han först svarat att ”frågan är alltför onyanserad”, men strukit över sitt svar och ändå kryssat ”ja”. I ämbetsberättelsen från början av 1980-talet ger samma person inget svar på frågan om vad som utvecklats positivt de senaste åren. Till svårigheterna och farhågorna hör däremot ”att kyrkan mer och mer isoleras från samhällslivet i övrigt och att människor inte vet vad kyrkan står för, att hennes profil blir utslätad”.

De frågor som vid sekelskiftet 1900 ställdes om dop till Skara stifts församlingar handlade om huruvida dop sker i kyrkan, hur länge det dröjer innan barnet döps och vilket ”käril” som används i kyrkan. Vidare frågades om det är vanligt med nöddop, om dop utförs av någon person som inte är berättigad att göra det och om ”hittebarnsdop” förekommer. Kyrkoherde J Karländer i Wara svarar 1899 att dop sker i kyrkan, men också i hemmen och i prästens bostad. Barnen döps oftast när de är en till tre veckor gamla. Ett mässingsfat används i kyrkan. Nöddop är ytterst ovanligt. Hittebarnsdop ska inte ha förekommit och så vitt kyrkoherden känner till utförs inte dop av någon som inte får göra det.

Vissa frågor gällde nya gudstjänstbruk eller ovanliga bruk. Så frågas till exempel om kyrktagning. Det var en tacksägelse efter förlossningen, först

med kvinnan i centrum och sedan alltmer en tacksägelse för det nyfödda barnet. En präst i Skara stift skriver att kyrkotagning, som nästan helt kommit ur bruk i församlingen, ersatts med kyrktagningsbön strax före dopets början. Kyrkoherde Manne Lannér i Vara kommenterar 1934 att kyrktagning ibland sker vid dop i hemmen. Här finns en bakgrund till den Tackbön som i slutet av 1900-talet blir en del av dogudstjänstens inledning.

Biskop Hjalmar Danell noterar 1928 om dopen i Skara stift att de verkar ske med iakttagande av ”yttre helgd”, men att ”det ligger i öppen dag, att helgedomen vore en värdigare plats för den heliga förrättningen”. Han konstaterar att i Borås, där dopen tidigare oftast ägt rum i kyrkan, nu nästan alltid sker på barnbördshuset. För då barnen, särskilt i städerna, inte längre föds hemma tar dop på BB över. Prästen kom till BB en gång i veckan och döpte de barn som fötts sedan sist. Ibland var någon i familjen med, ibland inte. Men den förändringen var inget kyrkans företrädare applåderade.

Knappt 20 år senare beskriver Skarabiskopen Gustaf Ljunggren hur han får rapporter om att kyrktagningsbönen ibland läses vid dop i hemmen, och hur dopseden åter förändras från dop på BB till dop i hemmen eller i kyrkan. Vid ett prästmöte i början av 1940-talet har han framhållit betydelsen av att målmedvetet lyfta dopet ur det ”förfall” som BB-dopen lett till. Dopakten behöver omges av ”den helgd som över huvud är möjlig” och dopets betydelse behöver utvecklas i predikan och undervisning. Biskopen vill särskilt slå ett slag för olika hjälpmedel, som tryckta fadderförmaningar, dopblad och doptavlor. Vid en visitation 1947 uttrycker biskopen att han helst vill att dopen sker i kyrkan, någon gång i hemmen och aldrig i prästgården. Han fortsätter: ”dopet bör nämligen så långt möjligt förrättas i församlingens mitt – i helgedomen – för att få den centrala plats som med rätta tillkommer det”.

I kommentarerna vid prästmöten och visitationer kan man följa den förändring som är på gång. BB-dopen försvinner alltmer och det blir vanligare med dop i kyrkan. Vid prästmötet 1966 är biskop Sven Danell i Skara ivrig. Det behövs förnyelse! Genom dopljus, dopminnen och uppmärksammande av dopdagen vill han ”stärka dopet i föräldrarnas medvetande”. Biskopen konstaterar gillande att det förekommer att en del präster numera håller ett särskilt tal i samband med dopet, för att uttrycka familjens ansvar för den döpte.

När en särskild satsning på kristen fostran i Skara stift (kallad ”femårsplan”) genomförs i slutet av 1960-talet heter det första ämnet just ”Dopet och kristen fostran upp till tio år”. Inom temat uppmärksammas dopsamtal, dogudstjänst, dopljus och församlingsfaddrar. I många församlingar är detta nya idéer som ändå sätter sig snabbt, ja det är egentligen bara tanken på församlingsfaddrar som inte får vind i seglen. Biskopen ville komma bort från dopet som en isolerad händelse utan sammanhang i församlingen. Denna strävan gällde inte bara Skara stift. År 1966 tog Svenska kyrkans centralråd, på biskopsmötets uppdrag, initiativ till en genomlysning av kyrkans undervisning i ett förändrat samhälle. Det fanns ett missnöje med situationen: den

bristfälliga kunskapen och undervisningen. I direktiven för uppdraget stod om läget för kyrkans undervisning:

Det saknades en samordning av kyrkans pedagogiska verksamhet, vilket innebär att man inom kyrkan ofta inte kan bygga vidare på redan inhämtade kunskaper, och att kyrkans dopundervisning framstår som mindre genomtänkt och bristfällig.¹

Vid ungefär samma tid (1969) hade studieboken *Dopet i Svenska kyrkan* kommit, bland annat med förslag om att införa dopsamtal. Ett resultat av utredningen från 1966 var Karl-Erik Brattgårds *Kyrkans dopundervisning* från 1970. Karl-Erik Brattgård framhåller att målet är att hjälpa människor till ett större trosengagemang. Detta sätt att se på dopets sammanhang var något nytt, och det dröjer till slutet av 1970-talet innan tankegångarna slår igenom.

Föremål som dopljus och dopminnen kommer till och får snabbt spridning i församlingarna. De olika dopsatsningar som görs från 1950-talet och framåt har fokus på dopet som en del av den kristna fostran. En stor förändring är prästernas dopsamtal före alla dop. Dopet blir ett sammanhang för att nå barnets familj. Ja, även själva dogudstjänsten ses från kyrkans företrädares sida som en möjlighet att nå barnfamiljerna med kristen undervisning.

Hoppas att jag inte ställde de där frågorna

En dag rensar jag i anteckningar från prästutbildningen från tidigt 1990-tal. Minnen kom för mig. Funderingar kring familjer vid dopsamtal, vigelsamtal och sorgesamtal. Vad kan ha hänt dem jag mött genom åren? I en pärm finns papper från sista året innan prästvigningen. Jag läser om igen frågorna att ha med mig vid möten med familjer. Somligt är fortfarande angeläget. Annat känns daterat. Jag skruvar på mig. Hoppas att jag inte ställde de där frågorna.

Jag blev präst 15 år efter att seden med prästernas dopsamtal före dop slog igenom i slutet av 1970-talet. Som prästkandidat fick jag lära mig att en fråga att ta upp med föräldrar som skulle döpa sitt barn var ”*Varför vill ni döpa?*”. Om svaret var ”av tradition” står att jag borde fortsätta med följdfrågan ”*Varför vill ni göra det man alltid gjort?*”. Jag rensar i högen, det känns skönt att slänga. Förhoppningsvis har vi idag en annan och fördjupad syn på ”tradition”. För att låta döpa sitt barn av ”tradition” ska inte förväxlas med ”slentrian”, utan handlar om något existentiellt värdefullt, att värna och vårda.

Vi vet att antalet döpta stadigt minskar. År 2013 var dopfrekvensen i Svenska kyrkan, bland alla födda barn, för första gången under 50 procent.

¹ Ekstrand 1971

Sex år senare var den 40 procent. Om fokus däremot är på barn där minst en förälder är med i Svenska kyrkan är procentsatserna högre, men förändringen är likartad. År 2009 döptes 76 procent. 10 år senare hade dopfrekvensen i denna grupp minskat till 65 procent. De senaste årtiondena har dopsatsningar lanserats nationellt och stiftsvis liksom i många församlingar i Svenska kyrkan. Ansträngningarna har ändå inte stoppat en rödblinkande trend. Men kanske hade förändringen annars varit än mer negativ. I dystrare stunder tänker jag att Svenska kyrkan kan ha bidragit till förändringen. Inte avsiktligt. Men ändå.

I församlingens mitt

Stockholms stifts församlingsutvecklingsenhet ger i mitten av 1990-talet ut *Döp och lär. Doppastoralerna i Stockholms stift* (1997) som sammanfattar församlingarnas pastorala program för dop, med anledning av att dop från 1996 blir huvudvägen in i Svenska kyrkan. I rapporten konstateras att Svenska kyrkan ”under hela efterkrigstiden inte har förmått samla sig till något samlat beslut om kyrkans dopundervisning!” De förändrade synsätten som speglades i Skara stift från början av 1900-talet och framåt märks i Stockholms stift på 1990-talet. Det slår mig hur ordet ”arbete” återkommer för att beskriva det församlingarna förväntas göra i samband med dopet. I en historisk översikt i stiftsrapporten i Stockholm ges bilden av det som uppfattas som en positiv förändring: hemdopen har blivit färre och det förekommer inte längre dop på BB, i prästgården eller i sakristian.

Liksom i Skara stift under första delen av 1900-talet märks i Stockholm på 1990-talet en vilja att dop helst bör äga rum i kyrkorummet. Allra helst bör dopen dessutom ske i församlingens gemensamma gudstjänst på söndagen, i stället för i en enskild dopgudstjänst. På ett likartat sätt som biskop Gustaf Ljunggren i Skara på 1940-talet beskrev en eftersträvad rörelse bort från BB-dopen och in i kyrkorna, handlar det på 1990-talet i Stockholm om att dopen bör ske i ”församlingens mitt”, i det som ses som centrum och som är ”liturgiskt rikare”, med ”liv och fest” i stället för ”förenkling intill torftighet” som det hade varit innan. Med ”församlingens mitt” menas den gemensamma församlingsgudstjänsten och deltagande i församlingens organiserade verksamhet. På så sätt blir dopet en ”församlingsangelägenhet” och inte en ”privatangelägenhet”. Rapporten sammanfattar bilden från församlingarna:

Det råder inte sällan en restriktiv inställning till enskilda dop. Bakom den inställningen kan man ana flera motiv. Ett är rent praktiskt. Enskilda dop kostar [--] Men också teologiska motiv kan skönjas. Det enskilda dopet blir, liksom hemdopen, lätt en privatangelägenhet för dopsällskapet. Dopet som församlingsangelägenhet kan komma i skymundan vid enskilda dop, vare sig det äger rum i kyrkan eller på annan plats.

En församling utvecklar: ”Vid mottagande av dopbeställning skall inte enskilt dop erbjudas annat än om familjen önskar det och själv för det på tal. Om enskilt dop önskas kan man vänligt fråga om anledningen. Ibland händer det nämligen att folk tror att enskilt dop är det enda som förekommer.”

Från mitten av 1900-talet letade sig alltså dopen tillbaka till kyrkorumen. Nedslagen i Skara och Stockholm visar en vilja från Svenska kyrkans högsta företrädare att få tillbaka högtidligheten och att se dopen som ett lärande sammanhang. Rörelsen bekräftas i *Kyrkoordning för Svenska kyrkan* (1999) som tillkom vid de förändrade relationerna mellan Svenska kyrkan och staten år 2000. I inledningstexten (19 kap.) konstateras att dop ”vanligen sker i församlingens gemensamma gudstjänst”. Det är tack och lov avlägset med dop på löpande band i någon av sjukhusens salar utan att familjen ens är med. Men jag menar att det finns en komplexitet med kyrkoplatserna och synen på dop som ”en församlingsangelägenhet” och att dopgudstjänsten framför allt ses som ett undervisningstillfälle. För om kyrkan inte möter familjernas livssituation och behov, och de särskilda platserna definierar ”församlingens mitt”, kan det samtidigt leda till att människor helt väljer bort kyrkans sammanhang liksom sakramentet.

Låta sakramentet tala

Själv har jag alltmer sedan 1990-talets första prästår velat se den stora församlingen, i betydelsen alla medlemmar och alla som söker sig till församlingen, som en del av ”församlingens mitt”. För att kunna ta dopuppdraget på allvar behöver vi uppmärksamma de socioekonomiska skillnaderna i församlingen. Vem som i praktiken kan söka sig till kyrkan för att döpa sitt barn. Det finns flera sätt att underlätta för människor att tänka in Svenska kyrkan vid de stora livshändelserna, och det finns praktiska hinder och fördomar att få syn på.

En del vet inte vem i Svenska kyrkan man ska kontakta och hur man gör. En del tror att man måste ha både dopklänning och dopkalas med hembakade kakor för att komma in fråga. Andra föräldrar har fått känslan av att man som förälder aktivt måste prestera i gudstjänsten, läsa texter och leda böner. I landskapet som familjerna befinner sig i finns andra sammanhang som upplevs mer tillåtande, som babyshower och namngivningsfester. Jag tror på att börja med att söka upp nyblivna föräldrar på deras hemmaplan, kanske särskilt i utsatthetsområden, för ett medmänskligt, diakonalt möte som på ett empatiskt sätt säger ”Välkommen till världen!”, frågar ”Hur det är” och säger att Svenska kyrkan finns för er. Utifrån det kan ett samtal börja.

Möjligen är vi en förändring på spåren, som gått från tro som kunskapsinhämtande och prestation till kärleksfull relation. I biskopsbrevet ”och lär dem...” *Ett biskopsbrev om lärande och undervisning* (2021) är utgångspunkten Jesu möte med bröderna Simon och Andreas och orden ”Kom och

följ mig”. Utifrån evangelieorden betonas tro som ett sätt att leva i en personlig relation med Jesus Kristus. Gudsrelationen kan också beskrivas som i livsåskådningsboken *Vad tror du på?* som Cristina Grenholm i samarbete med Utbildningsradion skrev för nästan 30 år sedan. Där står om Dopets Gud:

Barnet har ingen position i samhället, inga meriter att åberopa. Det har inte gjort några goda gärningar. Det har inte ens bitt till Gud. Guds kärlek kommer alltid först. På klassiskt teologiskt språk talar man om Guds förekommande nåd. Guds nåd kommer alltid först.

I Apostlagärningarna i Nya testamentet möter en hovman som hade hand om den etiopiska drottningens skattkammare. På en resa kommer han i samtal med aposteln Filippus. Mannen läser en profettext och ställer frågor. Filippos berättar om Jesus. De närmar sig ett vattenställe och mannen säger: ”Här finns vatten, Är det något som hindrar att jag blir döpt?”. Vagnen stannar, de stiger ner i vattnet och Filippus döper mannen. Efteråt fortsätter mannen resan, som det står i bibeltexten, ”fylld av glädje” (Apg 8:36–38).

Med 1900-talets värnande av trosundervisning för dopfamiljerna verkar samtidigt en ifrågasättande eller granskande attityd smugit sig på. Den attityden märktes i program som lanserades och det frågebatteri som präster skulle rustas med när dopsamtalen fick genomslag på bred front. Jag tror att vi i Svenska kyrkan varit ovana vid att låta sakramentet tala. Ja måhända har vi varit ovana vid att leva betydelsen av att Guds nåd alltid kommer först.

Kanske är det vid vägkanten och ett vattenställe. Kanske i vardagsrummet eller i köket och en enkel dopskål. Kanske i kyrkans mäktiga kor med en uråldrig dopfont och dopgudstjänstens mest utsirade liturgi. Guds nåd som kommer först. Bråddjup som öppnar sig, dopets kraft. En grovhuggen hand, några vattendroppar och Gudsordet som sägs till varje människa.

Referenser

- Biskopsmötet (2021), ”och lär dem...”. *Ett biskopsbrev om lärande och undervisning*, Uppsala: Svenska kyrkan.
- Brattgård, Karl-Erik (1970), *Kyrkans dopundervisning*, Stockholm: Svenska kyrkans centralråd.
- Grenholm, Cristina (1994), *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*. Stockholm: Verbum och Utbildningsradion.
- Hössjer Sundman, Boel (2006), ”Herren är mitt ibland oss”. *En analys av föreställningar om gudsnärvaro i Den svenska kyrkohandboken från 1986*, Skellefteå: Artos.
- Kyrkan och förskoleåldern (1971)*, red Ekstrand, Christina, Stockholm: Svenska kyrkans centralråd.
- Kyrkoordning – med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan (1999)*, Stockholm: Verbum.

- Nilsson Piraten, Fritiof (1943), *Tre terminer*, Stockholm: Bonnier förlag.
- Dopet i Svenska kyrkan* (1968), red Palmqvist, Arne, Stockholm: Verbum.
- Sandberg, Andreas, Sjölin, Ingegerd och Ganebo Skantz, Josephine (2019), *Dop i förändring. En studie av föräldrars aktiva val och församlingars strategiska doparbete*, Uppsala: Svenska kyrkan.
- Sjölin, Ingegerd (2021), ”Dop – en tradition i rörelse”, i *Svensk kyrkotidning*, nr 10, s 298f.
- Thidevall, Sven (1997), *Döp och lär. Doppastoralerna i Stockholms stift*, Rapport från församlingsutvecklingsenheten i Stockholms stift, Stockholm: Stockholms stift,
- Ämbetsberättelser och visitationsprotokoll från församlingar i Skara stift från 1899 till 1980-tal*. Göteborg: Riksarkivet.

Teologiskt underskott

Anders Wejryd

Flyttad grundsten

Flera oroades när Svenska kyrkan fick nya relationer till staten år 2000. Skälen till oro var motstridiga. Hur det egentligen varit och var visste få, men många visste att det var ungefär som förr. Och som förr är ändå bekant och vant, så även om det av rätt många ansågs principiellt fel med statskyrka så kunde man leva med det.

Det blev viktigt då, för oss som ville få igenom förändringen, att betona att det skulle vara ungefär samma kyrka som förr. Den hade sin identitet i sig själv, som kyrka, och den hade funnits innan den svenska staten organiserats. Först som missionsområde, sedan som kyrkoprovinns *Ecclesia Suecana* och därefter, med ungefär samma präster som förr, genom reformationen och vidare reformation. Svenska kyrkan skulle fortsätta att vara sig själv även sedan banden till den svenska staten hade lossats. Det där fick ett tydligt uttryck i att det inte blev något nytt kyrkoval i samband med skiftet. Samma kyrkofullmäktige, stiftsfullmäktige och kyrkomöte fortsatte sina påbörjade mandatperioder. Samma biskopar, kyrkoherdar, andra präster och diakoner arbetade vidare. Tidigare medlemmar fortfor att var medlemmar.

Dock. Det där med statskyrkans slut innebar på flera sätt, inte bara i allmänhetens ögon, att en av grundstenarna för det svenska kyrkbygget flyttats. När en grundsten rubbas blir det sättningar.

Förut hade staten skött en hel del praktiska ting som utjämningsystem, finansförvaltning, medlemsregister och annat utan att de flesta tänkte på det. Kyrkan var också på väg att bli något man valde – inte föddes in i, vilket krävde nya kommunikationsformer. Nu skulle sådant in i kyrkans organisation – och med sig tog dessa områden arbetsformer som hade vuxit fram i helt andra sammanhang än kyrkans. Det var risk för ytterligare teologiska underskott. Dessa behövde hanteras.

Minimera sättningarna

Vad skulle in under bygget istället för den ganska passiva statliga stenen? Från olika håll bland reformens vänner talade vi om subsidiaritetsprincipen, närhetsprincipen. Alla beslut skulle fattas så nära dem som de berörde, så långt det var möjligt. Vad inte alla reflekterade över, var att detta ledde till

ett avsevärt större ansvar för de förtroendevalda – och en betoning av just de förtroendevalda organen på lokal nivå.

En oro var att statens uttåg skulle ge större makt åt biskopar och präster. Den oron har visat sig obefogad. Även om kyrkoordningen markerar och är tänkt att möjliggöra en stor självständighet för kyrkoherden, så har detta ofta inte fungerat, när kyrkoherdarna själva inte förmått ta vara på sin självständighet eller omgivande krafter har hindrat dem.

Biskoparna gick från att vara enmansmyndigheter direkt under regeringen till att bli majoritetsvalda, även nu utan begränsad mandatperiod, men antagligen mera beroende av sina omgivningar. Ibland var det säkert bra. Ingen kan dock rimligen påstå att det gav biskoparna större självständighet. Måhända fick de emellertid större legitimitet i stiftet.

Tretton stiftskyrkor

Svenska kyrkan hade förr ingen central styrelse förutom regeringen. Regeringen hade under 1900-talets senare decennier helt andra saker i fokus. Bara domprostar och biskopar utnämndes fortfarande av regeringen. Domkapitlen och stiftsnämnderna var huvudsakligen direkt eller indirekt utsedda av regeringen, men styrningen var föga omfattande.¹ Stiftet kunde utveckla olika traditioner och egenheter. I varje stift växte också ett organiserat frivilligt församlings- och stiftsarbete fram, sammanhållet av respektive stiftsråd, i vilket biskopen oftast, men inte överallt, var ordförande.

De centrala organ som fanns, var närmast en sorts ändamålsinriktade serviceorgan, underställda kyrkomötet och regeringen, som Missionsstyrelsen (Svenska kyrkan mission), Sjömansvårdsstyrelsen (senare Svenska kyrkan i utlandet) och Diakonistyrelsen (senare Svenska kyrkans centralråd). Dessutom fanns en mängd mera självstyrande kyrkliga riksorganisationer utanför det lagreglerade området, exempelvis Lutherhjälpen, Riksförbundet kyrkans ungdom (senare Svenska kyrkans unga), Diakoniinstitutionernas samarbetsråd och så vidare.² Ingen samlande, överordnad styrelse fanns för detta.

Stiftelsen för rikskyrklig verksamhet

När Stiftelsen för rikskyrklig verksamhet, SFRV, bildades i början på åttiotalet, sökte man former för att samordna dessa olika delar, men utan att skapa någon styrelse med makt över stiftet. Det var antagligen ändå svårt att få till denna samverkan och misstron mot rikskyrkan, som man sade på den tiden, var redan då stark.

¹ Stiftsnämnderna förvaltade prästlönetillgångarna, alltså den stiftseliknande förmögenhetsmassa som Svenska kyrkan fick och fortfarande får tillgodogöra sig avkastningen av, utan att själv äga den.

² Wejryd 2021

Sekundära nationella organ

I kyrkoordningen för Svenska kyrkan, 10 kapitlet, 1 §, står det:

Svenska kyrkan är ett evangelisk-lutherskt trossamfund som framträder som församlingar och stift. Svenska kyrkan har också nationella organ.

Visserligen företräds hela Trossamfundet Svenska kyrkan just av den nationella nivån, men formuleringen i kyrkoordningen visar hur känsligt det har varit att ge den nationella nivån någon omfattande makt över stift och församlingar. Kyrkan framträder alltså primärt, i mötet med enskilda människor, just som församlingar och stift. Den nationella nivån ska kunna överpröva vissa beslut och den ska fatta beslut om kyrkoordning och andra ramar för verksamheten, men tanken är väl att den nationella nivån ska avhålla sig från att verka som kyrka i sig. Det närmaste vi kommer sådant är biskopsvigningarna, men då är det primärt ärkebiskopen som agerar och som utgör ”en pastoral nivå”.

Den nationella nivån ska också avhålla sig från att blanda sig i församlingarnas liv, med undantag av allmänna föreskrifter och liknande. Kommunikationen med församlingarna, tillsyn och främjande, ska ske genom stiftet. Undantag är exempelvis det internationella arbetet, som får ha direktkontakt med både understödjare och församlingar, ett arv från den gamla tiden.

Stiftet från 1980-talet

Stiftskanslierna växte från 1980-talet. Ekonomin blev helt annorlunda när en del av kyrkoavgiften (det som före 2000 hette kyrkoskatt) tillföll stiftet. Både tillsyn och främjande expanderade, ibland utan motsvarande uppskattning från församlingarna. Många stift satsade på teologiskt kvalificerade lektorer eller motsvarande som fick särskilt ansvar för medarbetarfortbildningar och annat.

Kyrkorelevant forskning på nationell nivå

De teologiska fakulteternas forskning blev under delar av 1900-talet mindre kyrkorelevant. Det blev viktigt att markera teologins värderingsfrihet och vetenskaplighet inför ifrågasättande krafter. På 2000-talet har det skett en omsvängning igen. Universitetens och högskolornas teologiska och religionsvetenskapliga forskning är nu i flera fall både kyrko- och församlingsrelevant och intresserad av metod och praktiker.

När den nationella nivån i Svenska kyrkan upprättades på 1980-talet var det en prioriterad uppgift att utveckla kyrkorelevant och samtidigt vetenskapligt hållbar forskning. En viktig början fanns i Kyrkans Internationella Studieavdelning (KISA) med ursprung i studie- och forskningsarbetet inom Svenska kyrkans mission (SKM) och Lutherhjälpen. Idag finns samarbete

mellan forskningen på nationell nivå och flera universitet och högskolor, liksom med flera av de olika lektörerna i stiftet.

Generalsekreterare och kyrkosekreterare

För den nationella nivån inrättades en tjänst som Svenska kyrkans generalsekreterare. Denna skulle leda kyrkokansliets arbete samt kunna företräda organisationen Svenska kyrkan utåt, tillsammans med ärkebiskopen. I början syns det mig ha varit en del spänningar bland förtroendevalda hur det samspillet skulle gestaltas, något som dock fann sina former. Med åren kom generalsekretären att bli mindre publik. Ärkebiskopen blev den naturliga främsta representanten utåt för media och allmänhet.

En tjänst som kyrkosekreterare inrättades också från början, där teologisk forskarutbildning och i praktiken minst docentkompetens förväntades. Kyrkosekreteraren skulle vara en teologisk resurs för den förtroendevalda organisationen och för den nationella nivån. Efter några decennier med kontinuitet på tjänsten kom med tiden flera vikariatstillsättningar. Ett skäl kan ha varit att kyrkosekreteraren inte hade haft något chefsansvar i organisationen utan var en specialist utan tydlig roll och placering.

Mina bedömningar från 2006

Hösten 2006 började jag som ärkebiskop. Organisationen hade genom subsidiaritetsprincipen vissa problem med styrning och ledning, vilket man på olika sätt försökt hantera i arbetet med kyrkoordningen, bland annat genom införandet av obligatoriska församlingsinstruktioner som skulle underställas och fastställas av domkapitlen. Mellan stift och nationell nivå fanns dock inget liknande, blott att själva ”kompetenskompetensen” för olika organ inom Svenska kyrkan skulle hanteras av kyrkomötet. Där sattes *ramarna* för hela trossamfundet. Det fanns emellertid också goda skäl för att ”de tretton stifts kyrkorna” hade kvar stor frihet.

Mer förtroende än tvång

Hur leder man en så stor rörelse utan linjeorganisation? Det fanns vid det här laget, när kyrkoordningen nyss hade diskuterats, balanserats, beslutats och införts, inga rimliga möjligheter att ändra på denna.

Ibland använde jag liknelsen att Svenska kyrkan har en ärkebiskop i förarsätet, som håller i en snygg ratt. Dock finns ingen fast koppling mellan ratten och hjulen. Ärkebiskopen kan bara påverka genom att bygga förtroende och prata med hjulen, så att de frivilligt svänger åt ungefär samma håll. En sådan rörelse kan, om förtroendet finns, genom delaktigheten bli oerhört stark, effektiv och uthållig. Det kräver dock mycken ömsesidig respekt och verklig

dialog. Bara så kan man minska vinkeln mellan krafterna. Hur skulle ärkebiskopen kunna komma att bli mindre ensam i detta uppdrag?

Samsyn genom kunskap och förtroende

Den ömsesidiga förståelsen mellan kyrkostyrelsen och biskopsmötet hade vuxit. Det var ändå för många fortfarande naturligare att tala om den dubbla ansvarslinjen än om ett gemensamt ansvar men med olika uppgifter, som är perspektivet i kyrkoordningen från år 2000.³

Det fanns inte längre behov av en teolog/kyrkosekreterare som var de valdas ombud gentemot biskopsmötet och ärkebiskopen. Däremot fanns ett stort behov av en förstärkt teologisk närvaro på kyrkokansliet som skulle betjäna såväl läronämnd, kyrkostyrelse som biskopsmöte och som inbjöd till samverkan.

Kyrkans nationella nivå – ingen vanlig riksförening

Svenska kyrkan har sedan länge en stor bredd av fackkompetenser genom de anställda i församlingar och stift. Bland dem fanns människor med sådana kunskaper, förmågor och erfarenheter som efterfrågades av kyrkans nationella nivå när den byggdes upp från 1980-talet och framåt. Vid millennieskiftet och de ändrade relationerna mellan Svenska kyrkan och staten tillkom verksamheter på nationell nivå, som staten förr hade skött. Medlemsregistret, det största personregistret i Sverige utanför det statliga området, med alla krav på korrekt sekretesshantering, är ett exempel. Ett annat är delar av finansförvaltningen, ekonomihanteringen och utjämningsystemen som förr sköttes av staten, banker och postgiro. Ett tredje är allt som har att göra med de kyrkoantikvariska medlen. Det finns fler områden. Där var kompetensen begränsad inom den gamla kyrkoorganisationen.

En organisation formas av strukturer och omgivning – och av personer. De som rekryterades kom att påverka framtiden.

De allra flesta kom från tidigare kyrkliga riksverksamheter, från stift och församlingar. Dock tillkom, som jag ovan nämnt, arbetsområden som tidigare inte varit företrädade i kyrkoorganisationen. Detta betydde att nya människor, som förhoppningsvis var hemmastadda i kyrkan, skulle få betydelsefulla uppgifter. De kom dock från organisationer som inte liknade den komplexa Svenska kyrkan.

Ett exempel är den internationella verksamheten. Förut utgjordes kärnan av de anställda av personer som arbetat i internationellt kyrkligt arbete, ofta som missionärer eller som varit mycket aktiva i opinionsbildnings- och insamlingsarbetet i församlingarna. Med biståndets professionalisering och den ökande kontrollkulturen, mycket beroende på statliga bidrag, krävdes

³ Med den dubbla ansvarslinjen avses de vigda respektive de valda.

nya kompetenser, samtidigt som rekryteringsbasen i form av tidigare utsända i kyrkligt arbete, i lämplig ålder, minskade drastiskt. Men försvagat lokalt engagemang fanns också allt färre som hade djup kunskap om arbetet, varför kompetenta medarbetare kom att anställas, som inte alltid hade just kyrklig kompetens.

Växande teologiskt underskott

Det fanns därmed ett teologiskt underskott i kyrkokansliet. Detta märktes ibland i utredningar och remissvar, där teologin blev något i efterhand tillagt. Det grundläggande resonemanget hade kunnat föras av Röda korset, Naturskyddsföreningen eller någon annan kunnig och välrenommerad aktör. Det var i och för sig inte fel, anser jag, eftersom jag menar att kristen etik inte nödvändigtvis behöver skilja sig från allmänmänsklig etik, men det kunde bli uddlöst. Teologin kan faktiskt vara *utgångspunkt* för allmänmänsklig etik och den kan alltid göra det möjligt att föra resonemang som blir betydelsefulla eftersom de är annorlunda i sin disposition.

Kyrkosekreteraren åter – med större befogenheter

Om man till kyrkosekreterare kunde finna en teolog med särskilt bred och djup kompetens, så borde det vara möjligt att låta denna person också gå in i ett linjeansvar. Därmed skulle de teologiska perspektiven slå igenom tydligare och en del informationsdelning på nationell nivå skulle underlättas.

Modellen jag stannade för var att låta kyrkosekreteraren både ha ett chefsansvar för forskningsavdelningen och för den ekumeniska avdelningen, som var den avdelning som förvaldade det mellankyrkliga ansvaret inom kansliet, inte minst arvet från Svenska kyrkans mission. Kunde man till det lägga sekreterarskapet i kyrkomötets läronämnd, närvaro i kyrkostyrelsen och i biskopsmötet, så skulle teologiska perspektiv få närmare till att ta plats i allt relevant arbete på kansliet.

Det här skulle göra att den gamla idén om en kyrkosekreterare, som främst var den förtroendevalda organisationens ombud, inte längre skulle gälla. På detta sätt skulle det istället handla om gemensamt ansvar för vigda och förtroendevalda, om än med skilda uppgifter, liksom i kyrkoordningen. Ärkebiskopen skulle få någon att samverka med i sin samordnande och samverkande funktion. Men var det möjligt att finna denna person och skulle någon orka med allt detta?

Gustaf Wingren skrev som pensionär boken *Tolken som tiger* (1981), om universitetsteologins avstånd från kyrkolivet – och annat liv. Nu gällde det att finna en tolk som ville lyssna, tänka, och tala. Kyrkostyrelsen gav mig möjligheten att söka. Mitt förstahandsval var Cristina Grenholm. Varför?

Teolog, präst, folkrörelsemänniska

Rätt få teologer har som Cristina Grenholm behörigförklarats till professorer i såväl systematisk teologi som exegetisk teologi. Att dessutom ha haft forskartjänst vid Vetenskapsrådet (då Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet) i ämnet Jämställdhetsforskning med religionsvetenskaplig inriktning, vilket ledde till en professur med inriktning i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Karlstads universitet, gav Cristina Grenholm en unik bredd, djup och aktualitet i det teologiska arbetet. Inom universiteten hade hon dessutom både tillhört konsistoriet (universitetsstyrelsen) vid Uppsala universitet och varit dekan för estetisk-filosofiska fakulteten vid Karlstads universitet, vilket hade gett henne både ledar- och chefsfarenhet. Hennes omfattande internationella författarskap och engagemang inom *American Academy of Religion* blev också betydelsefulla för mitt val.

Trots sin snabba befordran och omfattande verksamhet inom akademien var Cristina Grenholms engagemang i och för Svenska kyrkan hela tiden där. Under närmare tio år var hon redaktör för Svensk kyrkotidning och under nästan tjugo år vald ledamot av kyrkomötets läronämnd. Till det kom hennes engagemang för att predika och leda gudstjänst. När hon nu inte, som många hoppats, blivit biskop, så var det viktigt att på annat sätt ta vara på hennes gåvor, förmågor och erfarenheter inom Svenska kyrkan.

Teologi är inte experternas ensak. Teologi är reflektion över Gud och livet. Sådan reflektion bedrivs av många – och ofta med större engagemang och existentiellt djup av dem som själv upplever brottningen som verkligt personlig, vilket inte alltid den erfarna, och ibland lite blaserade, teologen och prästen gör. Att få en kyrkosekreterare som på allvar ville hedra denna verklighet, som är en av grunderna för Svenska kyrkans självförståelse, var av stor vikt.

Kyrkosekreteraren, professor Grenholm

Hösten 2009 tillträdde Cristina Grenholm tjänsten som kyrkosekreterare och gick in i uppgifterna med chefskap för forskningsavdelningen och ekumeniken, liksom att vara läronämndens sekreterare. Det blev även hennes uppgift att företräda Svenska kyrkan i Sveriges kristna råd, där det visade sig hur hon på allvar kunde relatera till andra kyrkors och samfunds verkligheter och vinna förståelse för Svenska kyrkans profil och ställningstaganden.

Uppgifterna som föll på Cristina Grenholm var omfattande. Alla frågor som Svenska kyrkan förväntades ta ställning till, som livets gränser, migration, kön och genus, krig och fred, klimat och allt möjligt, berörde hennes ansvarsområden. Med styrka, integritet och idérikedom skötte hon uppdraget.

För mig som ärkebiskop var det betydelsefullt att få samarbeta med henne. Våra teologiska grundsyner och personliga engagemang för Svenska

kyrkan och samhället drog oftast åt samma håll – och när de inte gjorde det, fick vi viktiga samtal, där jag uppfattade att vi båda lärde av varandra.

Folkbildaren

Att skriva teologi som kyrkomedlemmar identifierar sig med, är en av Cristina Grenholms gåvor och förmågor. Redan under hennes tid vid Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet hade hon gett ut *Barmhärtig och sårbar* (1999), en sant erfarenhetsbaserad och troscentrerad teologi. Under hennes tid som kyrkosekreterare utkom *Levande teologi* (2010) och *Vår tro som min* (2015), där hon på ett grundlärt och personligt sätt får läsarna att reflektera, fördjupas och beröras.

Från underskott till närvaro

Det var fördelaktigt för Svenska kyrkan att Cristina Grenholm blev kyrkosekreterare. Genom hennes arbete har det teologiska underskottet delvis kunnat hållas tillbaka. Kyrkokansliet har på senare år rekryterat flera teologer som vill betjäna Svenska kyrkans *hela* arbete.

Dock, teologin är hotad i en rörelse som också blivit stor organisation. De pastorala möten som kräver teologiskt arbete och reflektion, sker oftast långt ifrån den centrala administrationen och beslutsfattandet. Teologi blir något som får stryka på foten, om organisationen får sin egna identitet främst som stor riksorganisation.

Referenser

- Grenholm, Cristina (1999), *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2010), *Levande teologi*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2015), *Vår tro som min. Levande trosbekännelse*, Stockholm: Verbum.
- Wejryd, Anders (2021), *Lutherhjälpen som försvann*, Stockholm: Uppsala universitet.
- Wingren, Gustaf (1981), *Tolken som tiger. Vad teologin är och vad den borde vara*, Stockholm: Gummesson.

En gemenskap som passar kvinnor

Maria Södling

Kyrkosyn en gång till

Under 1900-talet har kyrkosyn varit ett återkommande ämne i svensk teologi. Ungkyrkoteologi, folkkyrkoteologi, högkyrklig teologi, den nya kyrkosynen, småkyrkoteologi, ekumenisk teologi, befrielse-teologi, feministisk teologi, queerteologi – frågan om kyrkans natur och uppgift har varit angelägen för många.

Också Cristina Grenholm har skrivit om kyrkan, även om ämnet inte står högst på hennes teologiska lista. Snarare är hon skeptisk till att ”teologiska diskussioner ofta centreras kring frågor om kyrkosyn”. Visst behövs en bearbetning av Svenska kyrkans identitet, men den kan inte ersätta teologins grundläggande frågor:

Men om reflektionen över kyrkans identitet överskuggar eller ersätter reflektionen över vem Gud är, vad Gud vill och vad Jesus betyder för oss har vi snart ingen identitet att bekymra oss över. Det blir som att försöka rädda ett äktenskap genom att renovera köket. Det blir fint, men livlöst.¹

Jag håller med. När teologi reduceras till ecklesiologi går teologins själva poäng förlorad. Samtidigt är reflektionen om kyrkan alltför viktig för att lämnas till entusiasterna. Det har visat sig under de senaste decennierna då teologi och kyrkoliv alltmer kommit att präglas av tanken om kyrkan som en egen och egenartad gemenskap. Precist eller mer allmänt beskrivs församlingen som en social kropp, skild från andra sociala kroppar. Som folkkyrkovän och feminist tror jag att vi behöver tala om kristen gemenskap på ett annat sätt. Friare, lättare, öppnare.

Det är ämnet för denna text som också är en hyllning till Cristina, kamrat i högre seminariet och kollega på kyrkokansliet. I trettio år har jag beundrat Cristinas skärpa, förmåga att reda ut kniviga problem och att formulera kreativa lösningar. Lika länge har hon stöttat och uppmuntrat med sin humor och sin aldrig sviktande kvinnosolidaritet. Tack Cristina!

¹ Grenholm 2016:216

Arvet från Luther

I Martin Luthers kyrka förenades individualism, gemenskap och existentiellt tilltal. Att Gud talar till den enskilde var en bärande tanke i reformationen. Samtidigt var förkunnelsens sammanhang utpräglat kollektivt. Socialt sett drog hustavlan upp gränser för människans rörelsefrihet. Religiöst sett gav kallelsen form för hennes delaktighet i det gemensamma. Och när anfäktelsen slog till blev församlingens gemenskap ett skydd. Där kunde människan ”gå in under kyrkans tro som under ett tak när det regnar. När Gud tittar ner så ser Gud bara tro”.²

I enhetskyrkans universum var församlingens gemenskap ett med hushållets, folkets och statens gemenskap. Det skulle förändras. 1726 års konventikelplakat vittnar om hur staten ville få bukt med de enskilda gemenskaper där människor samlades till bön och läsning av uppbygglig litteratur. Under 1800-talet blev väckelsens skepsis inför de svenska församlingarnas religiösa halt allt starkare. Hur kunde rimligen socknens alla syndare ingå i de heligas gemenskap?

Mot fritänkeri, statskyrkoanspråk och framför allt väckelsens idé om troendeförsamlingar hävdade Einar Billing (1871–1939) att Svenska kyrkans församlingar var kristet fullödiga. Man kan säga att han återtog det ekklesiologiska initiativet genom att ge den territoriella församlingen religiös legitimitet. Hans kyrkosyn vilar på övertygelsen att Gud handlar i historien och med sikte på den enskilda människan. Nåden når människan där hon befinner sig, i socknens och det vanliga livets gemenskaper. Billings folkkyrka kännetecknas av sin uppgift att förkunna syndernas förlåtelse och kan därmed definieras som funktionell. Det är Ordet som konstituerar kyrkan, inte människornas religiösa kvaliteter. Vi ser att Billings folkkyrka samtidigt är en bekännelsekyrka.

Folkkyrkan ifrågasatt

Sedan tidigt 1900-tal har folkkyrkoteologin varit stark i Svenska kyrkan. Men inte allenarådande: lå kyrkligheten har hållit fast vid omvändelse och fromhet, gammalkyrkligheten vid rätt undervisning. Och med mellankrigstidens högkyrklighet och den så kallade nya kyrkosynen vann en organisk och överindividuell kyrkosyn inbrott i Svenska kyrkan. I *En bok om kyrkan* (1942) och *Den nya kyrkosynen* (1945) argumenterade exegeter och teologer för att ”kyrkan grundades av Kristus, är Kristi kropp och representerar Kristus” (Karin Oljelund).³ Med kristologisk utgångspunkt riktades ljuset mot

² Martin Luther citerad i intervju med Carl Axel Aurelius, *Kyrkans Tidning* 2017–01–06

³ Oljelund 2009:89

sakrament, gudstjänst och ämbete, alltså vad vi kan kalla kyrkans existensformer. På så vis kan den nya kyrkosynen beskrivas som en förening av substantiell och funktionell kyrkosyn.⁴

Under senare år har uttrycket ”ecklesiologisk huvudfoting” etablerats i den teologiska debatten. Det kommer från teologen Jan Eckerdal som gör en kritisk läsning av Einar Billings kyrkosyn. Eckerdal menar att folkkyrkoteologins fokus på Ordet har skapat en prästkyrka utan utrymme för församlingens inre relationer och gemenskap. Visserligen kunde Billing tala om kyrkan som Kristi kropp, skriver Eckerdal, men då tänkte han närmast på den enskilda människans relation till Kristus. Den sociala dimensionen av kroppstanken saknas; att församlingens medlemmar relaterar till varandra för att tillsammans utgöra en synlig kropp.⁵

Eckerdals kritik hör hemma i 2000-talets förändrade religiösa landskap. Med religiös pluralism och statskyrkans nedmontering ses Svenska kyrkan alltmer som ett samfund bland andra. Det har öppnat för en teologisk diskussion om kyrkans identitet och uppdrag. Kritiker har hämtat inspiration från anglosaxisk teologi – anglikansk, katolsk och anabaptistisk – där kyrkan förstås som en särskild kultur eller livsform, ofta med den gudstjänstfirande församlingen som centrum. I församlingens gemenskap formeras den enskilde i kristen tro och lär sig gestalta ett kristet liv. Detta slags kritik betonar det egna och särpräglade framför det allmänna – eller snarare: framför föreställningen om det allmänna.⁶

De ecklesiologiska idealen hos teologer som Stanley Hauerwas, Graham Ward och William Cavanaugh är höga och omfattande. På svensk botten uttrycks gemenskapstanken ofta i mer svävande kulturkritiska resonemang om att gemenskap är bra och individualism är dålig. Samtidens individualistiska ideal sägs leda till rotlöshet, ensamhet och isolering. Kyrkan behöver hålla avstånd från det sekulära, gestalta andra gemenskapsformer och fungera som en motrörelse mot samhällets individualism.⁷

Gemenskap och kropp i feministisk teologi

För feminismen är upplysningens idé om människans frihet och autonomi både självklar och ifrågasatt. Å ena sidan är dessa universellt beskrivna rät-

⁴ Se diskussion i Persenius 1987:95

⁵ Att Billing skulle ogilla kyrkliga gemenskapsformer (syföreningar, ungdomskretsar) överhuvudtaget är en överdrift, vilket Eckerdal också noterar. Eckerdal 2012:278–290

⁶ För en framställning om samtida ecklesiologisk utveckling se Aldén och Gustafsson Lundberg 2014. Gemenskapstanken (communio, koinonia) är stark också i ekumeniska och romersk-katolska sammanhang, ofta med en trinitariskt utgångspunkt, se Edgardh 2001:136 not 502 och Lejdhamre 2011:138–139

⁷ Om organisk kulturkritik under mellankrigstiden i Södling 2010.

tigheter ett kvinnopolitiskt fundament. Å andra sidan har de alltmer kommit att uppfattas som uttryck för en patriarkal, rationalistisk och dualistisk människosyn, där kvinnors erfarenheter av beroende och gemenskap osynliggjorts. Modernitetens värden ses som koloniala snarare än universella och kritiserar för att inte räkna in andra erfarenheter än vita medelklasskvinnors. Kritiken av en androcentrisk människosyn hör samman med kritiken av modernitetens vetenskapliga rationalism, som under århundraden exploaterat människor, natur och klimat.

I den feministiska diskussionen om individualism är relationalitet ett nyckelord. Så är det också i feministisk teologi, även Cristina Grenholms.⁸ Hennes signum är den realistiska blicken och hon formulerar teologi utifrån livet som det är, inte som man önskar att det ska vara. Ett exempel är hennes reflektion över barnlöshet och graviditet, missfall och abort. Det är ämnen som sällan behandlas i *main theology*, men som formar många kvinnors liv. Det är också erfarenheter som förutsätter relationer; till andra människor, samhällseliga system och ytterst till den verklighet vi sätter tro och tillit till.

Cristina Grenholms resonemang om individens sociala och existentiella predikament går bortom enkla dikotomier mellan individualism och gemenskap. Utifrån kvinnors erfarenhet av moderskap konstaterar hon att asymmetriska relationer finns i alla människors liv. En människas autonomi är alltid begränsad – ja, i själva verket är heteronomi ett livsvillkor, inte bara för kvinnor utan för alla människor. Men det innebär inte att människan inte kan sträva efter självständighet eller leva i relativ autonomi. Gränserna är inte skarpa.⁹

Tanken på gemenskap är en förutsättning också i den feministiska reflektionen om kyrkan. Teologen Ninna Edgardh karakteriserar samtidens feministeeklesiologiska visioner som ”en exodusgemenskap (Ruether), som en demokratisk och jämlik lärjungagemenskap (Fiorenza), som en sakramental och solidarisk gemenskap av rättvisesökande vänner (Hunt), som en gemenskap för emancipatorisk förvandling (Chopp) och som en rundabordsgemenskap karakteriserad av gästfrihet, rättvisa och förbundenhet med hela skapelsen (Russell).¹⁰ Själv använder Edgardh uttrycket ”en feministiskt grundad koinonia-ecklesiologi”.¹¹

I feministisk teologi är kropp och kroppslighet viktiga dimensioner för att tolka kvinnors liv, bearbeta kristen tradition, utveckla en icke-patriarkal etik – och för att utforma en kyrkosyn för kvinnor. Teologen Natalie K. Watson diskuterar hur tanken på kyrkan som Kristi kropp kan förstås ur ett feminist-

⁸ För en diskussion om relationalitet och feministisk subjektförståelse se Nyman 2020 och Samuelsson 2022

⁹ Om moderskap, kärlek, autonomi, heteronomi och asymmetri se Grenholm 1999 och Grenholm 2005

¹⁰ Edgardh 2001:136

¹¹ Edgardh 2001:312

iskt perspektiv. Hon konstaterar att traditionell teologi talar om kyrkan som brud och mor, dvs. som en kvinna. Men när kroppen används som bild måste metaforiken byta till manligt kön för att kunna fungera som ”the place for salvation”. Watson menar att bilden av kyrkan som Kristi kropp haft förödande konsekvenser för kvinnor. Genom historien har kvinnor behövt förneka, spiritualisera eller alienera sig från sin kroppslighet för att kunna bli del av kyrkans manliga kropp.¹²

Natalie K. Watsons ecklesiologiska projekt hör hemma i den feministiska strategin att erövra och omtolka den traditionella teologins språk. Hon vill fortfarande använda bilden av kyrkan som kropp, men på ett sätt som låter kvinnors kroppslighet ingå i en fördjupad sakramental förståelse av kyrkan i världen. Hon instämmer i filosofen Iris Marion Youngs kritik av samtidens politiska gemenskapsideal för att vara slutet, begränsande och bygga på orealistiska föreställningar om den lilla gruppens autenticitet.¹³ För att Kristi kropp ska bli en användbar och konstruktiv bild för kyrkans gemenskap behöver den alltså vidgas, menar Watson. Först när församlingens gemenskap skapas utifrån olikheter (kön, sexualitet, ålder, geografi), öppenhet och förändring kan man tala om kyrkan som Guds kropp, också med och för kvinnor.¹⁴

Gemenskap och kropp: ett feministiskt memento

I essäsamlingen *Windswept. Why women walk* (2022) berättar författaren Annabel Abbs om kvinnor – filosofen Simone de Beauvoir, författaren Nan Shepherd, konstnären Georgia O’Keeffe – som fotvandrat. De har tagit sig fram i oländig terräng, inte utan risk, ofta ensamma. Just *solitude* är ett existentiellt och feministiskt nav i Abbs text. Ensamhet ger frihet och låter kvinnor fördjupa sin relation till naturen och det andliga. Men kvinnors behov av avskildhet har genom historien mistänkliggjorts och kringränts av andras behov, önskemål och förväntningar. I vår egen ”hyper-connected age” har sociala medier gjort människor ständigt tillgängliga. För kvinnor innebär det att de förväntas svara direkt, redo att rycka ut till barn, partners och åldrade föräldrar. Fortfarande är det kvinnor som ”sustain the fabric of communities”, skriver Annabel Abbs.¹⁵

Alla människor ingår i en väv av delaktighet, förbindelser och ömsesidighet: familj, vänner, arbetskamrater, medmänniskor. Gemenskap är bokstavligen livsviktigt. Men människans sammanhang definierar henne inte fullt ut.

¹² Watson 2008:42–44

¹³ Watson 2008:48–52

¹⁴ Watson 2008:101–120

¹⁵ Abbs 2022:70–76

Alla människor har rum utan insyn; avskilda, kanske hemliga. Jag läser *Windswept* som en uppmaning till kvinnor att slå vakt om sitt inre och att värna sina gränser. Ytterst kan Annabel Abbs plaidoyer för kvinnors fotvandring tolkas teologiskt eller i alla fall andligt: att låta ensamheten fyllas av tecken, budskap och mening.

Också vad gäller resonemangen om kyrkan som gemenskap behöver kvinnor vara vaksamma. Särskilt gäller det föreställningen om kyrkan som kropp. Vi har sett att kroppstanken kan fungera som ett sätt att avgränsa församlingen från andra sociala grupper. Den kan också användas för att gestalta ett idealiskt förhållande inom gemenskapen; att kroppens olika delar samverkar i organisk ömsesidighet och harmoni. Men teologins historia – även den näraliggande – visar att komplementära idéer lika gärna kan legitimera statiskhet, fixerad rollfördelning och en teologiskt motiverad underordning. För Bo Giertz motiverade Kristi kroppstanken att män och kvinnor skulle ha olika roller i församlingen (1938):

Församlingen är ju Kristi kropp, där alla äro lemmar, varandra till tjänst. Men lika självklart är det för evangeliet, att här råder en differentiering och inbördes arbetsfördelning mellan lemmarna, som är upprättad av Gud själv. Och till denna av Gud bestämda ordning hör nu också, att kvinnan icke är kallad att bekläda något läroämbete i hans Kyrka.¹⁶

I denna hierarkiskt organiserade församling var uppdraget som präst förbehållet mannen, medan kvinnan anvisades rollen som diakonissa. Kroppsmetaforiken återkommer i mellankrigstidens bilder av församlingens arbetsdelning. Som präst och församlingens huvud tilldelades mannen ansvar för tanke, ord och tal. Diakonissan sågs som församlingens händer, hjärta och som ”en slags andens bindvävnad”. Formuleringen påminner om Annabel Abbs uttryck ”the fabric of communities”. Båda kan kopplas till vår tids diskussion om kvinnors känslomässiga arbete, kvinnor som familjens projektledare och om kvinnlig omsorgsutmattning.¹⁷ Vi ser att samma idé återkommer över tid. Kvinnors omvårdnad framställs som ett mänskligt bindemedel, en slitstark social substans som utan att synas håller ihop människors liv och gemenskaper.

Tanken om kyrkan som kropp och gemenskap är alltså problematisk för kvinnor. En invändning handlar om inordning, underordning och hierarki. Gemenskapens helhet, enhet och funktion – gestaltat som organism eller kropp – går gärna före den enskildas frihet, intresse och självständighet. En annan invändning anknyter till den distinktion mellan funktionell och substantiell kyrkosyn som vi mött tidigare och kan också riktas mot feministisk

¹⁶ Citerat efter Södling 2010:249. För en feministisk diskussion om Kristi kroppstanken se också Gustafsson 2001:145–151

¹⁷ Om diakonin och omsorgsutmattning i Edgardh 2019:41–44

ecklesiologi. För Natalie K. Watson *är* kvinnor kyrka och Kristi kropp: "women's bodies embodying the body of Christ".¹⁸ Liksom andra feministteologer utgår Watson från en substantiell kyrkosyn där församlingens gemenskap karaktäriseras av sina egenskaper eller sitt särskilda varande. För den som sympatiserar med en kyrkosyn där kyrkan definieras av sitt uppdrag löper denna ecklesiologi samma risk som annan gemenskapsideologi: att fresta till isolering och självtillräcklighet.

Min tredje invändning är aktivistens. Över hela världen är kvinnors kroppar slagfält för patriarkala och misogynna ideologier. På ett helt normaliserat sätt inleder miljoner kvinnor sin dag med att korrigera sina kroppar. Flickor, kvinnor och barn säljs för prostitution på en internationell marknad. Sexuellt våld är ett ständigt närvarande hot, inte minst i krig och konflikt. Statens rätt att bedriva *body politics* är en motbudande historia om rashygien och steriliseringar. Fortfarande praktiseras kroppspolitik genom barnbegränsning (Kina), förbud mot preventivmedel (Afghanistan), moderskapspositivism (Ryssland) och abortförbud (USA). Varannan minut dör en kvinna i samband med graviditet eller förlossning.

Jag menar att kvinnors kroppsliga erfarenheter är en alltför levande materia för att användas metaforiskt. När kroppen förvandlas till en bild etableras samtidigt ett avstånd till kvinnors faktiska liv, som abstraheras och teoritiseras. Av respekt för kvinnors integritet behöver vi dra en tydlig gräns för teologins tal om kvinnors kroppar, ett feministiskt *noli me tangere*. Det finns ett påträngande – ja, klåfingrigt – drag i teologiska resonemang om kvinnokroppen, särskilt när de förs av män. Om än med andliga förtecken innebär mäns tal om kvinnokroppen en intimitet som kvinnor inte är intresserade av.

De heligas samfund: tre tolkningar

I Augsburgska bekännelsens artikel VII läser vi: "Men kyrkan är de heligas samfund, i vilket evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas".¹⁹ Som framgått är jag mest intresserad av artikelns andra led. Men tanken om de heligas samfund måste också hanteras, kritiskt och konstruktivt, helt enkelt för att den finns. Relationer och samhörighet är också grundläggande värden i luthersk trostolkning. Det gäller både i kallelens vardag och i stunder av andlig nöd. Förtvivlade människor behöver inte bara höra Guds ord om förlåtelse, utan också få stöd och vägledning "genom bröders samtal med varandra och tröstande av varandra" som det heter i *Schmalkaldiska*

¹⁸ Watson 2008:14

¹⁹ *Svenska kyrkans bekännelseskriter* 1944:59. Begreppet de heligas gemenskap brukar tolkas dels som kristnas gemenskap i det heliga, dels som gemenskapen av eller mellan heliga.

artiklarna.²⁰ Långt senare skulle Einar Billing, Nathan Söderblom (1866–1931) och Lydia Wahlström (1869–1954) tala om kristna syskons stöd som ett “personlighetens sakrament”.²¹

Som alternativ till kyrklig kontrastgemenskap och motkultur vill etikerna Mats Aldén och Johanna Gustafsson Lundberg utveckla Gustaf Wingrens syn på skapelsen som kyrkans förståelsehorisont. Ledorden är ”samlad” och ”utspridd”. Vederkvickt av söndagens gudstjänst sänds människan tillbaka till vardagens gemenskap för att förverkliga sin kallelse och för att gestalta kyrkan. Men Aldén och Gustafsson Lundberg menar att församlingen inte bara ska ses som en *base camp* för Ordet, utan också kan vara en plats för samtal och fördjupning. Församlingens uppdrag är att förkunna, men också att bejaka människors behov och intresse av gemenskap. Det är en tolkning som bekräftar människans relationella natur, utan att leda till exklusiva eller stängda gemenskaper.²²

Låt mig nu påminna om tre spår eller tankefigurer som – med Aldéns och Gustafsson Lundbergs resonemang som kreativ fond – kan uppmuntra oss att tänka vidare om kyrkan som de heligas samfund.

En gemenskap med svaga band

Inom sociologi och socialt arbete talar man om relationer som kännetecknas av det man kallar svaga band. Religionsvetaren Linda Vikdahl använder begreppet i sin forskning om personer med utvecklingsstörning och deras tillgång till kyrkans traditioner och kulturarv. Sedan tidigare vet vi mycket om värdet av ”starka, nära och intima relationer”, skriver Vikdahl, men ny forskning visar att också mer ytliga kontakter kan vara viktiga för människor med ett litet socialt nätverk. Dessa ”lätta, mer ytliga och vardagsnära kontakter mellan människor” har särskilda kvaliteter:

Den mindre graden av intimitet och närhet gör att kontakterna är lättare att utveckla och att bevara, inte minst mellan människor som, vid första anblicken, inte har så mycket mer gemensamt med varandra än att de då och då befinner sig vid samma plats vid samma tidpunkt.²³

Linda Vikdahl diskuterar hur begreppet svaga band kan hjälpa kyrkan att tolka behoven hos en specifik grupp och att utforma sin verksamhet så att den blir tillgänglig för alla. Hennes resonemang kan också överföras till en diskussion om församlingens gemenskap. Bilden av svaga band påminner på ett slående sätt om Cristina Grenholms bild av församlingens gemenskap:

²⁰ Svenska kyrkans bekännelseskriterier 1944:331

²¹ Billing 1911:43–44, Södling 2013:180–181

²² Aldén och Gustafsson 2014, se också Håkansson 2001

²³ Vikdahl 2017:145

Församlingen är en förtätad gemenskap, men den är lösare sammanhållen än en intresseförening. Den bygger inte på relationerna mellan dem som är där, men den är mer sammanhållen är den grupp som uppstår när man råkar färdas i samma buss.²⁴

Begreppet svaga band låter oss uppgradera värdet i församlingens mer lågintensiva relationer såsom de beskrivs av Grenholm. Svaga band bygger kyrkans infrastruktur, men kräver inte ett intensivt känslomässigt engagemang. Svaga band skapar igenkänning och bekräftelse – hälsningar, småprat – men inte tät gemenskap. Svaga band visar respekt för människors vilja, intressen och personliga gränser. Det är en helig gemenskap för dem sätter sig långt ned och som vill höra till på sitt sätt.

En gemenskap som aktualiseras

För att en människa ska få del av Guds ord och sakrament måste hon hitta till kyrkan där det kan ske. Enligt Martin Luther känns ”det heliga, kristna folket” igen på sju tecken: Ordet, dopet, nattvarden, bikten, ämbetet, bönen och korset. Luthers *notae ecclesiae* är inga godtyckliga prydnader, utan aktiva och verksamma tecken. Kyrkans heliga folk finns, syns och hörs där kyrkans tecken praktiseras eller utövas. Det gäller inte bara ord och sakrament, utan också de andra tecknen. Om bön och lovprisning säger Luther:

För det sjätte känner man igen det heliga, kristna folket till det yttre av bön, offentlig lovprisning och tacksägelse till Gud. Där du ser och hör Fader Vår bedjas och läras och psalmer och andra andliga sånger sjungas, i enlighet med Guds Ord och den sanna tron, samt trosbekännelsen, de Tio Buden och katekesen offentligt användas, kan du vila, förvissad om att ett heligt, kristet gudsfolk är där.²⁵

För Martin Luther blir *ecclesia sancta catholica* synlig när kyrkans tecken realiseras eller aktualiseras. Det är en rörlig, dynamisk och funktionell förståelse av gemenskap; ett skeende där människors delaktighet – inte deras religiösa kvaliteter – aktualiserar de heligas samfund.²⁶

Mats Aldén och Johanna Gustafsson Lundberg diskuterar Gustaf Wingrens tolkning av berättelsen om Jesus och den lame mannen. När mannen hade botats skickade Jesus hem honom igen, tillbaka till det vanliga livet. Ingenstans i evangeliet sägs att mannen stannar bland lärjungarna; ingenstans får vi veta hur det går för honom, säger Wingren. Just den lätta

²⁴ Grenholm 2016:219

²⁵ Luther 1994:182

²⁶ Jan Eckerdal resonerar på ett liknande sätt om hur Guds folk blir till i gudstjänsten: ”Ur ett sådant perspektiv är det inte gemenskapen av människor som är den yttersta identitetsmarkören för Kristi kropp i världen, utan den gudstjänstpraktik som människorna samlas till.” Eckerdal 2022:151

handen – att välkomna men också att släppa taget – är kännetecknande för Svenska kyrkans syn på gemenskap, menar Aldén och Gustafsson Lundberg:

Människor kommer till Svenska kyrkan för gudstjänst, dop, konfirmation, vigsel och begravning. Ibland kan prästen följa människor genom livet och tydligt se deras relation till kyrkan och Jesus Kristus. Ibland möts de bara tillfälligt i samband med de kyrkliga handlingarna eller vid enstaka gudstjänster. Ingen vet exakt vad de som kommer till kyrkan tror och inte exakt varför de vill döpas, konfirmeras, viga, fira gudstjänst, och till slut begravas i kyrkans ordning. Men vi vet *att* de kommer och vi vet *att* de vill. Och när de fått del av gudstjänst, sakrament och kyrkliga handlingar sänds de hem till sina andra gemenskaper och kallelser.²⁷

Vi ser att Wingrens, Aldéns och Gustafsson Lundbergs tolkning av Lukasevangeliet säger något mer än att vardagens gemenskaper är goda kristna gemenskaper. Den stärker också bilden av att församlingens gemenskap är något som uppstår, sjunker undan och uppstår i ny gestalt. De heligas samfund är inte beroende av att människor stannar på ett och samma ställe, utan realiserar när människor söker sig till kyrkan för att ta emot Ordet och sakramenten. Var än och närhelst det sker, av olika och kanske fördolda skäl.

En gemenskap som leder vidare

För Martin Luther kommer allt gott utifrån. Gud har skapat mig och försörjer mig; han skyddar och bevarar mig från allt ont, skriver Luther om trosbekännelsens första artikel. När Einar Billing 1911 reflekterade över bekännelsens tredje artikel återkom tanken om Guds omsorg. För den sekulära människan är världen kall. Men i Guds ljus framträder människorna runt omkring mig som sändebud, insatta av Gud för att hålla vakt, skriver Billing.²⁸

Det vanliga livet är också platsen för de heligas samfund. Billing förnekar inte gudstjänstens och nattvardens betydelse, men menar att kyrkans gemenskap uppstår i ”enkel, mänsklig umgängelse”, inte i ”mysteriösa riter”.²⁹ De heligas samfund beskrivs närmast som en latent struktur, en möjlighet som kan realiserar. Det sker när förtroende bryter igenom en människas trånga ego och låter henne se världen som en plats för ömsesidighet och handling. Idén om gemenskap som potential liknar Luthers tanke om hur kyrkans tecken synliggör det heliga kristna folket. Men hos Billing sker aktiveringen snarare som ett skeende människor emellan, i ett existentiellt genombrott där gemenskapen med andra så småningom kan leda ”fram till Kristus och genom honom till Gud”.³⁰

²⁷ Aldén och Gustafsson Lundberg 2014:125

²⁸ Billing 1911:14

²⁹ Billing 1911:25

³⁰ Billing 1911:10

Också Lydia Wahlström såg den enskildes relation till Gud som trons centrum. Liksom Billing tänkte hon sig att helig gemenskap realiseras i mötet mellan människor och att nästan kan bli en förmedlare till Kristus. I Bibelns persongalleri, i konsten, i ”grofarbetarens dräkt eller i vetenskapsmannens” – på olika sätt kan människan få en glimt av Kristus. 1925 var Lydia Wahlström skeptisk till diskussionen om kyrkans apostoliska succession. Hon ville hellre tala om människor som genom historien vårdat och lämnat ”den heliga elden” vidare eller om en kristen succession av ”personlig Kristusmeddelelse”.³¹

Wahlströms tanke är besläktad med Billings bild av de heligas gemenskap som en existentiell och historisk kedja. Genom mänsklighetens historia träder bibliska gestalter, helgon och vanliga människor fram som vittnen om Guds verklighet och som förmedlare till Kristus. Ordet ”kedja” ska inte tolkas allför bokstavligt, utan mer som ett umgänge över tid och rum där människor med hjälp av varandra kan få möta Gud. Einar Billings och Lydia Wahlströms versioner av de heligas samfund kan ses som ett tidlöst nätverk, en andlig gemenskap med lätta band och utan gränskontroll.

En gemenskap med feministiska förtecken

Den feministiska kritiken av modernitetens människosyn är viktig och nödvändig. Mitt syfte med denna artikel inte att ifrågasätta den, utan att reclaima feminismens parallella, outhärliga och lika fundamentala credo om kvinnors autonomi och frihet. Simone de Beauvoirs existentiellistiska feminism uppmanar kvinnor att transcendera, att överskrida det givna och att välja sitt eget jag.³²

Det är ett budskap till kvinnor, men vi ser att det också har ett ärende till kyrkan. I resonemanget om en gemenskap med svaga band spårar vi den feministiska blicken för olikhet, personliga preferenser och individens gränser. I resonemanget om de heligas samfund som en aktualiserad gemenskap ser vi aktivitet och förändring. Och i resonemangen hos Einar Billing och Lydia Wahlström känner vi igen idel feministiska dygder: klarsyn och medkänsla, lyhördhet och solidaritet, energi och sikte framåt.

Låt mig avsluta hos Elizabeth A. Johnson, en teolog som Cristina gärna återvänder till. I den banbrytande *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* möter Gud som Spirit-Sophia:

³¹ Södling 2013:179–181

³² Samtidigt hade de Beauvoir en klar blick för de omständigheter, konkreta eller kulturella, som beskär kvinnors möjligheter och som formar deras faktiska liv. Om de Beauvoirs liv och filosofi se Kirkpatrick 2019

Her energy quickens the earth to life, her beauty shines in the stars, her strength breaks forth in every fragment of shalom and renewal that transpires in the arenas of violence and meaninglessness. From generation to generation she enters into holy souls, and not so holy ones, to make them friends of God and prophets, thereby making human beings allies of God's redeeming purpose.³³

Vi ser att Anden-Sofia är energisk, stark och rättrådig. Hon ger världen liv, kraft och vitalitet. Hon gör heliga och inte fullt så heliga till sina vänner och allierade. Hon finns med när församlingen – *koinonia* – skapas i ”joy and justice”.³⁴ Elizabeth Johnsons bild av Anden-Sofia inspirerar oss att tala om kyrkans gemenskap på ett sätt som välkomnar alla och som höjer rymden för kvinnors liv, integritet och frihet.

Referenser

- Abbs Annabel (2022), *Windswept. Why women walk*, London: Two Roads.
- Aldén, Mats och Gustafsson Lundberg, Johanna, (2014), ”Skapelsen som evangeliets förstståelsehorisont. En ecklesiologisk erinran”, i *Svensk teologisk kvartalskrift*, vol. 90, s 122–132.
- Eckerdal, Jan (2012), *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*, diss, Uppsala: Uppsala universitet.
- Eckerdal, Jan, (2022), *Fästpunkten. Om liv till Guds ära i en kyrka på väg*, Stockholm: Verbum.
- Edgardh, Ninna (2001), *Feminism och liturgi. En ecklesiologisk studie*, diss. Uppsala: Uppsala universitet.
- Edgardh, Ninna (2019), *Diakonins kyrka. Teologi, kön och omsorgens utmattnings*. Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (1999), *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*, Stockholm: Verbum.
- Grenholm, Cristina (2005), *Moderskap och kärlek*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Grenholm, Cristina (2016), ”Den öppna kyrkans gränsöverskridande evangelium”, i red. Bäckström, Anders och Wejryd, Anders, *Sedd men osedd. Om folkkyrkans paradoxala närvaro inför 2000-talet*, Stockholm: Verbum, s 207–223.
- Gustafsson, Johanna (2001), *Kyrka och kön. Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*, diss, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- Håkansson, Bo (2001), *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*, diss, Lund: Arcus förlag.
- Johnson, Elizabeth A. (1992), *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*, New York: Crossroad.
- Kirkpatrick, Kate (2019), *Becoming Beauvoir. A life*, London: Bloomsbury Academic.

³³ Johnson 1992:213

³⁴ Johnson 1992:141

- Kyrkans Tidning, ”En Luther för den stora glömskans tid” 2017-01-06, www.kyrkanstidning.se/tro-teologi/en-luther-den-stora-glomskans-tid (Hämtad 2024-01-24)
- Lejdhamre, Agneta (2011), *Psalm – kön – kyrka: könsförståelse och kyrkosyn i Den svenska psalmboken och i Svenska kyrkans kyrkomöte*, diss, Uppsala: Uppsala universitet
- Luther, Martin (1994), *Om koncilierna och kyrkan*, Vasa: Evangeliföreningens förlag.
- Nyman, Lovisa (2020), *Det konstruktiva beroendet. Feministisk teologi i ett individualistiskt samhälle*, diss. Lund: Lund University.
- Ojelund, Karin (2009), *Kristi kropp och Guds folk. En undersökning av ekklesiologin i Svenska kyrkans huvudgudstjänster 1942–2000*, diss, Uppsala: Uppsala universitet.
- Persenius, Ragnar (1987), *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952*, diss, Stockholm: Verbum.
- Samuelsson, Cecilia (2022), *Sköra subjekt och apofatiska resor. En feministteologisk studie av svensk samtidslitteratur*, diss, Uppsala: Uppsala universitet.
- Svenska kyrkans bekännelseskriterier* (1944), utg. under red. av Dick Helander, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Södling, Maria (2010), *Oreda i skapelsen. Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*, diss, Uppsala: Uppsala universitet.
- Södling, Maria (2013), ”En alternativ teologi. Personlighet, frihet och ansvar hos Lydia Wahlström”, i: red Olsson, Susanne, *Sällskapet: tro och vetande i 1900-talets Sverige*, s 166–217.
- Watson, Natalie K (2008), *Introducing feminist ecclesiology*, Eugene, Ore.: Wipf & Stock.
- Vikdahl, Linda (2017), ”Medborgarskap, rättigheter och demokrati. Om delaktighet i kyrkans kulturarv för personer med utvecklingsstörning”, i red. Gunner, Göran och Södling, Maria, *Mellan himmel och jord. Svenska kyrkans kulturarv inför framtiden*, Stockholm: Verbum, s. 133–147.

Barn och gudstjänst utifrån en förändrad syn på barn

Ingegerd Sjölin

Nyköping gemensamt

Cristina Grenholm är uppväxt i Nyköping. Året efter Cristinas konfirmation var jag tjänstebiträde i hennes hemförsamling för att sedan prästvigas året därpå. Jag återvände som kyrkoherde år 1999 till Nyköping. Även om vi inte var där samtidigt så har vi haft en gemensam referenspunkt, Nyköping. Cristina Grenholm rekryterade mig till kyrkohandboksprojektet när remissvaren på 2012 års förslag till kyrkohandbok skulle bearbetas. Under några år arbetade vi tillsammans i kyrkohandboksprojektet. Det blev naturligt för mig att anknyta till kyrkohandboken men också till barn i artikeln här i festskriften.

Barns livsvillkor

Under de senaste 150 åren har barnens livsvillkor och även synen på barn förändrats radikalt. Tidigare sågs barn födda i de övre skikten som framtida förvaltare. För att klara den uppgiften fick de utbildning inom många olika områden. Barn i de breda lagren blev många gånger en börda, inte minst under 1800-talet, då barnkullarna var stora i många familjer. Barnen fick tidigt börja bidra med försörjningen till familjen. Under de här 150 åren har större delen av befolkningen flyttat från landet till samhällen och städer. Tidigare utgjorde den jordbrukande familjen en arbetsenhet. I städerna arbetade föräldrarna på olika arbetsplatser och barnen gick i skolan. Under en period på 1900-talet kom många av mammorna att vara hemmafruar. Utvecklingen under de här 150 åren är mångfacetterad och kan beskrivas ur helt olika infallsvinklar. I den här artikeln lyfts några olika perspektiv fram som beskriver förändrade livsvillkor för barnen men också den bakomliggande förändrade synen på barn. Det avslutande avsnittet vill visa på hur en förändrad syn på barnen fick konsekvenser i utformningen av kyrkohandboken 2017 när det gäller barn och gudstjänst.

Från aga till rättigheter

Längre tillbaka i tiden hade husbonden rätt att aga tjänstefolket, barnen och hustrun. Husagan försvann till viss del år 1858 men fram till år 1902 var föräldrarna i lag skyldiga att aga sina barn när de gjort något ofog. Efter 1902 var det inte längre en skyldighet att aga barn utan en rättighet. All husaga förbjöds år 1920. Skolaga förbjöds år 1958. Föräldrars rätt att aga sina barn upphörde 1966. År 1979 förbjöds allt våld mot barn. Sverige var då det första landet i Europa som infört ett totalförbud mot all form av kroppslig bestraffning av barn. Föräldrarnas befogenheter, skyldigheter och rättigheter har radikalt förändrats under 1900-talet. Detta visar på att en ny syn på barnet växte fram.

År 1979 anordnade FN ett barnår. Det blev startpunkten på internationell nivå att man såg barnet på ett nytt sätt. Tio år senare, år 1989, kom FN:s barnkonvention som satte barnet och dess rättigheter i fokus. FN:s barnkonvention ratificerades år 1990 i Sverige och trädde i kraft som lag i landet år 2020. Barnkonventionen innehåller fyra huvudprinciper:

- Alla barn har samma rättigheter och lika värde.
- Barnets bästa ska beaktas vid alla beslut som rör barn.
- Alla barn har rätt till liv och utveckling.
- Alla barn har rätt att uttrycka sin mening och få den respekterad.

I den 14:e artikeln fastslås barnens rätt till religion och utövande av religion. Barnkonventionen ger barnen rätt till ett eget andligt liv och även möjlighet att ingå i den tro och tradition som de tillhör genom sin familj. I kyrkans officiella beslut och dokument ses barnet, under senare delen av 1900-talet, alltmer som en egen självständig individ. Barnet har blivit ett tydligt subjekt och så även ett teologiskt subjekt. Barnet har möjlighet till egen tro och en egen relation till Gud. I inledningen till första avdelningen i Kyrkoordningen, som började gälla 1 januari 2000, betonas barnets särställning: ”I kristen tro intar barnen en särställning och de behöver därför särskilt uppmärksammas i Svenska kyrkans verksamhet.”

Barnet blir genom dopet medlem i Svenska kyrkan fullt ut. Det döpta barnet får också ta emot kyrkans andra sakrament, nattvarden. Barnet har rösträtt i Svenska kyrkan från 16 års ålder. Från år 2013 får inga beslut tas i Svenska kyrkan, såväl i församling, stift eller på nationella nivån, utan att det först har gjorts en barnkonsekvensanalys. I Svenska kyrkan har barnet en särställning och bakgrunden till denna syn på barnet hämtas enligt Biskopsbrevet *Leva i dopet* från Markusevangeliet 10:13–16.

Folk kom till honom med barn för att han skulle röra vid dem. Men lärjungarna visade bort dem. När Jesus såg det blev han förargad och sade: ”Låt barnen komma hit till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de. Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig

dit in.” Och han tog dem i famnen, lade händerna på dem och välsignade dem.

Jesus såg barnen och tydliggjorde att barnen tillhör Guds rike. Han visade också på att barnen är förebilder för de vuxna när det gäller möjligheten att ta emot Guds rike.

Beslut på såväl internationell som nationell nivå indikerar en förändrad syn på barn. Barnet ska älskas och respekteras för sin egen skull inte för att bidra till familjens försörjning eller för att vara framtida förvaltare. Den förändrade synen på barn som växte fram ser barnet som en egen självständig individ. Barnet är ett eget subjekt. Författaren Astrid Lindgren har genom sina barnböcker gett uttryck för den förändrade synen på barn men har också genom sitt författarskap bidragit till denna förändring. Hon skrev redan år 1948 i tidningen *Husmodern* där det pågick en debatt om barns rättigheter: ”Ge barnen kärlek, mera kärlek och ännu mera kärlek, så kommer folkvettet av sig själv.” Samma år som allt våld mot barn förbjöds i Sverige, år 1979, skrev Astrid Lindgren i den tyska tidningen *Jugendbuchmagazin*: ”Man kan inte piska in något i barn, men man kan smeka fram mycket ur dem.”

Barn och kristen tro

Historiskt sett var det familjen som hade ansvar för barnets kristna fostran. I och med reformationen kom kyrkan att undan för undan ta ett större ansvar för barnens kristna fostran. För att få gå till nattvarden skulle ett barn enskilt inför prästen redovisa sina kunskaper i kristen tro. Under 1700-talet, vetenskapens tidevarv, kom man på några platser att föra samman ungdomarna och ha ett gemensamt förhör inför den första nattvardsgången. I kyrkohandboken år 1811 infördes den formen av konfirmation. Konfirmationen var ett förhör där ungdomarna redovisade sina kunskaper och därefter fick de gå till nattvarden för första gången.

Från år 1842 fick Sverige skolplikt. Alla barn skulle gå i skolan och huvudansvaret för detta hade Svenska kyrkan till en början. Barnen undervisades i biblisk historia och katekesen förutom att de lärde sig att läsa, skriva och räkna. Redan under slutet av 1800-talet höjdes röster mot att barnen skulle lära sig katekesen. Undervisningen förändrades under 1900-talet och det började med att katekesundervisningen upphörde. Svenska kyrkan fick undan för undan allt mindre inflytande över skolan. I läroplanen 1965 för gymnasieskolan och i läroplanen 1969 för grundskolan ersattes kristendoms kunskap med religionskunskap.

Under mitten av 1800-talet etablerade sig nya samfund i Sverige. Inom dessa samfund kom söndagsskolan att utgöra en viktig del av dess missionerande verksamhet samtidigt som den gav stöd till samfundets egna familjer när det gällde barnens kristna fostran. Svenska kyrkan som vid den här tiden

till stor del ansvarade för skolundervisningen, som i hög grad var präglad av kristendom, ställde sig på många håll mycket avvaktande för att inte säga negativa till att anordna söndagsskola. Men när skolans undervisning i lägre grad undervisade i kristendom och Svenska kyrkans inflytande minskade såg många församlingar värdet med söndagsskolan. Söndagsskolan kom inom Svenska kyrkan att ses som dopuppföljning. I Svenska kyrkan var söndagsskolan som mest omfattande under 1950-talet.

Barn och gudstjänst – kort historik

När större delen av befolkningen bodde på landet och söndagens gudstjänst var något av en samlingspunkt så följdes familjerna åt till kyrkan. Det var nog så att de yngre barnen inte alltid var med eller att de allra äldsta inte orkade till kyrkan på söndagarna. Men större delen av familjerna följdes åt till kyrkan.

I och med urbaniseringen blev rytmen i veckorna och förutsättningarna för gudstjänstbesök annorlunda. Visst kunde familjerna fortsättningsvis följas åt, men det var vanligare att barnen gick till söndagsskolan och föräldrarna till gudstjänsten i kyrkan. Detta innebar att barnen inte gick i gudstjänst och det märktes tydligt när de skulle gå och konfirmeras. Detta uppmärksammades redan under 1800-talets slut. Som en motåtgärd kom gudstjänstordningar för barn gudstjänster. Redan år 1889 publicerade kyrkoherde J.P. Kaiser i Tyska församlingen i Stockholm, S:ta Gertrud, *Barnpsalmbok för söndagsskola och barn gudstjänst*. Biskop Ullman i Strängnäs utarbetade en *Gudstjänstordning till begagnande vid Barn gudstjänster* år 1898. År 1912 kom Västerås biskopen Nils Lövgrens anvisningar för barn gudstjänster. År 1925 antog kyrkomötet en liturgisk ordning för barn gudstjänst, som stadfästes av Kungl. Maj:t. Gudstjänstordningen kom att användas vid särskilda barn gudstjänster och också i samband med söndagsskola. I kyrkohandboken 1942 finns en ordning för barn gudstjänst. Den följer högmässans struktur. Barnen kunde vara aktivt deltagande i Psalmsång, Herre, förbarma dig, Lovsången, Trosbekännelsen, Lovprisningen. I ordningen för kyrkohandboken 1942 står bland annat följande i förbönen: ”Giv oss lust att lyda din vilja, så att vi alltid tala sanning, äro vänliga och hjälpsamma mot alla och göra vad som är rätt.” Detta återspeglar något av synen på barn vid den tid som 1942 års kyrkohandbok tillkom i.

Under slutet av 1950-talet och framför allt under 1960-talet kom allt fler av kvinnorna att yrkesarbeta. Söndagsskolan passade inte längre in i familjernas veckorytm. Allt färre sökte sig till söndagsskolan. Många församlingar erbjöd då barntimmar för de yngre barnen. Många barn deltog i barntimmarna. För att knyta barntimmarna till söndagens gudstjänst anordnades på många håll familjegudstjänster regelbundet. Dessa gudstjänster riktade sig till familjen och inte enbart till barnen. Familjegudstjänsterna riktade sig till

alla familjer som hade sina barn i någon av vardagsverksamheten för barn. Familjegudstjänsten följde en enklare ordning än den som fanns för barn-gudstjänst i 1942 års kyrkohandbok. Efter långa diskussioner öppnades år 1979 nattvardsbordet för alla döpta. Det innebar att det döpta barnet var välkommet till nattvardsbordet. I kyrkohandboken 1986 infördes såväl familjegudstjänst som familjemässa som huvudgudstjänster. I familjegudstjänsten kunde hela familjen delta aktivt i Psalmsång, Inledningsord, Lovsången, Trosbekännelsen, Kyrkans förbön och Herrens bön. Syndabekännelsen ingick som en del av förbönen. I förbönen stod det: "Låt det bli fred och rättvisa i hela världen. Låt alla små och stora få vad de behöver: mat, kläder och ett hem att bo i." Detta återspeglar något av den tid som kyrkohandbok 1986 skapades i. Barn och vuxna jämföras, de är alla självständiga individer som behöver goda livsvillkor.

En annan förändring under slutet av 1900-talet var att söndagsskolan blev en del av huvudgudstjänsten. Barn deltog i huvudgudstjänsten fram till predikan och gick sedan till söndagsskolan för att återvända under nattvardspsalmen. Barnen deltar numera på samma villkor som de vuxna i söndagens högmässa. Detta återspeglar den nya synen på barnen. Barnen är också på samma sätt som de vuxna teologiska subjekt.

Barnet har alltså under de senaste 150 åren alltmer blivit ett eget subjekt med lagstadgade rättigheter och samtidigt ett eget teologiskt subjekt. Att ansvara för sitt eget liv är något som barnet måste få möjlighet att växa in i under barn- och ungdomsåren. De vuxna i barnets liv bär ansvaret för barnet och dess fostran. Det gäller också barnet som ett teologiskt subjekt. De vuxna har ansvaret för att barnet får erfarenhet av och kunskap i kristen tro. Det är många gånger en svår balansgång såväl för de vuxna som för barnet. I *Dagboken 2005–2006* skrev Cristina Grenholm om denna balansgång:

Barnet ställs framför oss. Det ska inte främst värdesättas som resurs eller betraktas som en börda. Liv räknas inte så. Barnet ställer oss mitt i den svåra balansgången mellan att forma och värna, ofta i situationer där vi är osäkra om vilket alternativ som leder till växt och vilket som förkväver. Barnet är – som livet-en gåva vars innehåll vi inte känner.

Kyrkohandbok för Svenska kyrkan år 2017

Redan i inledningen till kyrkohandboken 2017 märks ett tydligt fokus på barn:

Delaktighet eftersträvas i alla gudstjänster – att var och en utifrån sina förutsättningar kan vara delaktig i gudstjänstlivet. I gudstjänsten eftersträvas särskilt barns och ungas delaktighet.

En ny syn på barn medförde att i kyrkohandboken 2017 ses barn än mer som teologiska subjekt. Barn firar gudstjänst tillsammans med vuxna. Det fick till följd att de olika momenten i Den Allmänna gudstjänsten alltid innehåller åtminstone ett alternativ som uppmuntrar till barns och ungas delaktighet. Nya eller bearbetade texter utifrån ett barnperspektiv finns i Den allmänna gudstjänsten för Inledningsord, Bön om förlåtelse, Kristusrop, Lovsången, Förböner, Lovsägelsen, Helig, Nattvardsbönen, O Guds lamm, Bön efter kommunionen och Lovprisning.

För att tydliggöra hur den förändrade synen på barn och därmed på barns gudstjänstfirande ges här några exempel. Men först kan konstateras att Den allmänna gudstjänsten följer en ekumenisk grundstruktur, Ordo. Det gäller såväl mer omfattande gudstjänster som kortare. Ur ett barnperspektiv är igenkännande viktigt.

Ett exempel på bearbetning av en liturgisk text utifrån ett barnperspektiv är Bön om förlåtelse 7. Den är en bearbetning av Kyrkans förbön i ordningen för familjegudstjänsten i kyrkohandboken 1986.

Kyrkohandboken 1986

Herre vår Gud, du känner och älskar oss alla.

Du vet att vi har syndat.

Vi har inte gjort vad du vill att vi skall göra.

Vi har tänkt mer på oss själva än andra.

Förlåt oss för Jesu skull.

Kyrkohandboken 2017

Gud, du känner och älskar oss alla.

Du vet att vi har syndat.

Vi har inte gjort det du vill att vi ska göra.

Förlåt oss för Jesu Kristi skull.

Meningen ”Vi har tänkt mer på oss själva än andra” i kyrkohandboken 1986 är struken. Detta utifrån kunskap om unga med psykisk ohälsa och särskilt självskadebeteende. I kyrkohandboksarbetet bedömdes att problemet i dessa sammanhang inte är att man tänkt för mycket på sig själva, utan snarare att man har svårt att överhuvudtaget tycka om sig själv.

Flera av de liturgiska momenten är responsoriala, vilket möjliggör barns och ungas delaktighet. Kristusrop 7 är ett exempel:

P/L Kristus, se oss, hör vårt rop.

F Kristus, se oss, hör vårt rop.

P/L Genomlys vårt mörker.

F Genomlys vårt mörker.

P/L I din nåd förbarma dig.

F I din nåd förbarma dig.

P/L Vänd ditt ansikte till oss.

F Vänd ditt ansikte till oss.

I kyrkohandboken 2017 finns texter där barn benämns på ett tydligt sätt i gudstjänsten och som teologiska subjekt. Ett exempel är Nattvardsbön 7, den avslutande delen:

Gud, du som genom alla tider och i denna stund skapar världen,
kom till oss med förlåtelse, liv och Ande, när vi delar bröd och vin,
så att vi kan gå vidare i världen, värna den, älska och skapa.
Med Jesus Kristus, med de kvinnor, män och barn som följt
och följer honom ber vi:

I Nattvardsbön 7 är barnen, likaväl som de vuxna, lärjungar. De har en gudsrelation, på samma sätt som vuxna. När det gäller måltidens olika moment framkom det i remissarbetet att många församlingar använde så få moment som möjligt när det gällde måltiden då man firade mässa med barn. Detta för att gudstjänsterna inte skulle bli alltför långa. Det fick till följd att kyrkohandboksrevisionen strävade efter att fler av Måltidens moment skulle kunna vara med även då Mässa firas med alla åldrar. Ett sätt var att göra momenten korta. Prefationen Allmän 3 är ett resultat av detta arbete. ”P/L Du möter oss i ord, (i) bröd och vin, i stillhet, (i) bön och sång.”

Nattvardsbön 4 bygger på växelläsning och gör det möjligt för församlingen, oavsett ålder, att vara mer delaktiga. Nattvardsbön 4, inledning:

P Gud, i Kristus är du här,
(F I Kristus är du här.)
P I varje dags förväntan, i arbete, lek och vila.
(F I Kristus är du här.)
P hos varje människa, i glädje, sorg och kamp.
(F I Kristus är du här.)
P i bön och lovsång, i bröd och vin.

Bön efter kommunion Allmän 3 bearbetades också utifrån barns och ungas delaktighet i måltiden:

Jesus, tack för att du möter oss i bröd och vin.
Tack för att du är med oss i dag och alla dagar.
Tack för att vi kan ge din kärlek vidare. Amen

I stort sett har all liturgisk musik notering med ackordsymboler. Anledningen till detta är att bredda delaktigheten i musicerandet i gudstjänsten. Denna notering är tänkt som ett alternativ till orgeln, gudstjänstens huvudinstrument. I förenklad form kan denna notering inspirera till sammusicerande i gudstjänster där barn och ungdomar kan vara delaktiga.

Barn och gudstjänst idag

För 150 år sedan följdes familjerna åt till kyrkan om söndagarna. Gudstjänsten firades och barnen fick tidigt erfarenhet av utövande av kristen tro. Det skedde på de vuxnas villkor. Under en lång tid har familjer som gått i kyrkan varit splittrade. Barnen har gått i söndagsskola och föräldrarna i Högmässan. Familjegudstjänsten banade väg för att familjen kunde följas åt till söndagens gudstjänst. I och med kyrkohandboken 2017 kan hela familjen följas åt till Högmässan. Barnen går till söndagsskolan under predikan och barn och vuxna går gemensamt till nattvardsbordet. En förändrad syn på barn har medfört att barn och vuxna firar gudstjänst tillsammans där såväl barnen som de vuxna är teologiska subjekt med egen tro och egna relationer till Gud.

Referenser

- Alfredsson, Emil (2014), *Den rättsliga regleringen av barnaga under 1900-talet – en del i civiliseringsprocessen?*, examensarbete, Lunds universitet, Juridisk fakultet, LUP Student Papers.
- Biskopsmötet (2011), *Leva i dopet. Brev från biskoparna till Svenska kyrkans präster och församlingar*, Uppsala: Svenska kyrkan.
- The Convention on the Rights of the Child contains four main principles. <https://www.unicef.org/thailand/what-is-crc#:~:text=The%20Convention%20on%20the%20Rights%20of%20the%20Child,in%20line%20with%20the%20best%20interest%20of%20children.> (Hämtad 2024-01-28)
- Grenholm, Cristina (2005), *Dagboken med kyrkoalmanacka 2005–2006*, artikel Barnet. Stockholm: Verbum.
- Kaiser, Johann Paul (1889), *Barnpsalmbok för söndagsskola och barn gudstjänst*, Stockholm.
- Konventionen om barnets rättigheter med strategi för att stärka barnets rättigheter i Sverige.* <https://www.regeringen.se/contentassets/586fa7da22e74ed7a9e8a5bd41d101fe/konventionen-om-barnets-rattigheter---med-strategi-for-att-starka-barnets-rattigheter-i-sverige-s2014.025> (Hämtad 2024-01-28)
- Kyrkoordination för Svenska kyrkan,* https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/KO_1%20jan%202023.pdf?id=2518231. (Hämtad 2023-01-01).
- Lindgren, Astrid, <https://www.astridlindgren.com/se/> (Hämtad 2024-01-28)
- Lundin, Carl Henrik (2015), ”Den kyrkliga söndagsskolans och barn gudstjänstens etablering i Västerås stift 1900–1916” i *Kyrkohistorisk årsskrift*, vol 115.
- Ullman, Uddo Lechard (1898) *Gudstjänstordning till begagnande vid Barn gudstjänster*. Göteborg: Bolinder.

Tio tankar kring att göra en barnbibel

Sören Dalevi

Varför barnbiblar?

Under åren 2003 till 2007 arbetade jag på en doktorsavhandling om barnbiblar på Karlstads Universitet. Den publicerades 2007 med titeln *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder*. Redan då fick jag frågor om jag inte skulle göra en barnbibel själv? Jag svarade alltid nej, och hade stöd i den hållningen från mina två handledare, Cristina Grenholm och Anders Tyrberg.

Men när jag blev biskop 2016 var det en präst från Västerås som mailade mig: ”Du bara måste göra en barnbibel som ditt herdabrev, fatta vilket statement du kan göra teologiskt!”. Så blev det och 2020 kom *Barnens bästa bibel* ut. Jag och illustratören, Marcus-Gunnar Pettersson, trodde att vi gjort en ganska så smal barnbibel, som kanske skulle sälja i några tusen exemplar. När jag skriver detta har det gått två och ett halvt år sedan boken släpptes, och den har sålt runt 80 000 exemplar. Boken har dessutom översatts till norska och tyska, och är på gång till danska. Men hur tänkte vi när vi gjorde *Barnens bästa bibel*? Det är kring de frågorna den här artikeln kommer att kretsa.

Och låt oss börja med den mest självklara frågan: *Varför barnbiblar*? Martin Luther skrev den första barnbibeln, *Passional*, 1529. Det var viktigt för Luther, som gifte sig 1525 och som just själv blivit pappa, att även barn fick ta del av Bibeln. Redan då fanns de tre drag med som än idag utmärker barnbiblar: 1. Det är ett urval av bibelberättelser 2. Texten har bearbetats 3. Den innehåller illustrationer. Alla dessa tre drag är lika viktiga idag som de var 1529. Vilket urval av berättelser görs? Vilken teologi kommuniceras i textbearbetningen? Talar illustrationerna till läsaren, och hur? Dessutom har barnbiblar, liksom all barnlitteratur, två helt olika läsare: barn OCH föräldrar. För en poäng med barnbiblar, som man ofta missar, är att även föräldern tar del av Bibeln via barnbibeln.

Tusentals och åter tusentals barnbiblar har kommit ut sedan *Passional* år 1529. Enbart i Tyskland släpptes 226 olika barnbiblar mellan 1955 och 2005. Och då har man bara räknat helbiblar, dvs. barnbiblar som börjar med skapelseberättelsen och slutar i Nya testamentet.

Barnbiblar är med andra ord några av de allra äldsta barnböcker vi känner till. Barnbiblar var för Luther ett sätt att sprida kristen tro till det uppväxande

släktet – och till föräldrarna. Men också: ett sätt att ge vidare Bibeln till sina egna barn.

Vilka berättelser?

Bibeln i svensk översättning består av 77 böcker på ca 2000 sidor. Det finns med andra ord många berättelser att välja på när man ska göra en barnbibel och ändå måste man göra ett urval. Från början hade vi valt ut 30 berättelser. Men när jag och Marcus-Gunnar började arbetet, kom vi på fler och fler berättelser som vi ville ha med. Det slutade med 40-talet berättelser. Urvalet är dock inte godtyckligt gjort. För även om Bibeln består av 77 böcker och tusentals berättelser, finns det vissa texter som historiskt sett varit klassiska. Berättelser som under årtusenden varit dominerande, och som var det redan på Nya testamentets tid. Skapelsen. Kain och Abel. Noa. Sara och Hagar. Jesu dop. Jesu död och uppståndelse.

Detta hindrar inte att vi gärna hade velat lägga in fler berättelser. En av de berättelser som jag och Marcus-Gunnar tidigt bestämt skulle vara med, men som vi inte hann med, var Jona bok. Jona bok är ju en bok som klippt och skuren för vår tid, med sitt budskap om förlåtelse till alla - även för de brutala och hemska människorna i Ninive. Så just nu jobbar vi med Jona bok, och hoppas kunna släppa den som ett särtryck 2024.

Härlig är jorden

När jag började skriva *Barnens bästa bibel* hade jag bestämt en sak: boken skulle inte bara bestå av bibeltexter. Böner och psalmer skulle också vara med. I vår tid framstår det som något udda, men har historiskt sett varit det normala. Martin Luther lät sin barnbibel vara en del av en bönbok, *Betbüchlein*. Bön, sång och bibel hör helt enkelt ihop. Skillnaden mellan en katekes och en barnbibel var inte alltid glasklar. När Luthers barnbibel översattes till svenska år 1600 (Nordens första barnbibel, för övrigt) så åtföljdes den följdligt av ett antal böner.

Därför finns det med 14 psalmer, med notbild och allt, i *Barnens bästa bibel*. Vi har valt ut några av de mest uppskattade psalmerna: Måne och sol, Den blomstertid nu kommer, Blott en dag, Tryggare kan ingen vara, Oändlig nåd och Stilla natt. Och hela barnbibeln slutar med Härlig är jorden. För det var där vi ville landa: Gud har skapat oss, och vill oss väl. Ja, det är evangeliet i en mening: Gud vill oss väl.

En översättning är alltid ett svek

Att översätta en text från ett språk till ett annat är inte enkelt. ”En översättning är alltid ett svek” som bibelöversättaren Robert Alter sagt en gång. När jag arbetade med texten till *Barnens bästa bibel* ville jag därför vara tydlig med att det verkligen är en tolkning jag gjort, men en tolkning som har sin grund i Bibelns grundtexter. Jag ville så långt det var möjligt återge textens struktur och känsla. I vissa texter av skapelseberättelsen står till exempel uttrycket ”Och Gud såg att det var gott” sju gånger. Men ändå inte riktigt, för sjunde gången står det ”Och Gud såg att det var *mycket* gott” (1 Mos 1:31). Sju är som bekant ett heligt tal i judendomen. Detta ville jag på något sätt återge. Men min text var kortare. Därför lät jag orden ”Och Gud tyckte om det” rytmiskt återkomma i min text. Den fjärde och avslutande gången (för fyra är också ett heligt tal i judendomen) står det: ”Och Gud tyckte om det. Jättemycket!”.

För tjugotalet år sedan kom en barnbibel på ett stort förlag som hävdade att författaren till boken återgav bibeltexterna ”utan att kommentera eller tolka, men ändå så att barn ska kunna förstå”. Det var en naiv utgångspunkt, och såklart inte sant. För en översättning är alltid ett svek.

Barnens bästa bibel

Det har irriterat en del att vi kallat vår barnbibel för just *Barnens bästa bibel*. Först ville vi ha titeln: Världens bästa bok. För Bibeln är ju just det. Men den titeln var upptagen. Likaså var många andra titlar upptagna; det har kommit ut ganska så många barnbiblar under årens lopp i Sverige. Det blev till slut *Barnens bästa bibel*, en titel som dessutom är lite lagom värmländskt stödig!

Samtidigt så är det ju så, att det är Bibeln som är Boken. Och det är till Bibeln man ska gå på sikt, inte till vår bok. För det som finns i en barnbibel, även om den är barnens BÄSTA Bibel, är ju ändå alltid en eller några personers tolkning av en text. Därför mynnar *Barnens bästa bibel* ut i ett index, där man kan se varifrån i Bibeln varje berättelse är hämtad. Så att barn, och föräldrar, kan gå vidare och läsa berättelserna direkt ur Bibeln. Världens bästa bok.

”Mitt i” berättelsen

Apropå Bibelns sinnrika struktur. I berättelsen om den 12-årige Jesus i tempel har forskare noterat att uttrycket ”där han satt *mitt bland* lärarna och lyssnade och ställde frågor” (Luk 2:46) i den grekiska grundtexten är placerad exakt mitt i berättelsen, och att det verkar symmetriskt medvetet gjort. Det

grekiska ordet för ”mitt bland”, *meso*, är således ord 85 av de 170 ord som utgör berättelsen. Jesus i centrum, med andra ord. I *Barnens bästa bibel* har jag betonat detta genom att översätta ”Mitt i templet, mitt bland lärarna, satt han”. Vi lyfter således fram ordet ”mitt bland” även i *Barnens bästa bibel*. Men jag fick ju inte till det så att det hamnade exakt mitt i berättelsen...

Gud som haver

Gud som haver är en central bön i *Barnens bästa bibel*. Den står på bokens insida, och den första berättelsen i boken mynnar ut i just den bönen. Det är en mycket gammal svensk bön, vi stöter på den i nedskrivnen form redan på 1700-talet. Men bönen har förmodligen ännu äldre anor. Den är helt enkelt en bön som vanliga svenskar bett med sina barn vid sängkanten under evinnerliga tider. Min mamma och pappa bad den med mig som barn. Och jag bad den själv med mina barn när de skulle lägga sig. Min förhoppning är att seden ska kunna fortsätta även i nästa generation. För i en tid som blivit galen på ett sätt som få av oss kunnat förutse behövs bön.

Huller om buller

Ganska direkt i skapelseberättelsen i Första Moseboken kommer uttrycket: ”Jorden var öde och tom”, för att översätta det med Bibel 2000. På hebreiska är begreppen för ”öde” och ”tom” liktydiga, de uttrycker alltså samma sak. De rimmar dessutom, *tohu wabohu*, Det är ofta så i hebreiskan, att texten liksom leker, rimmar fram. Ordlekarna och upprepningarna är många. Ofta missas detta i översättningar. Vad texten *tohu wabohu* vill uttrycka är det oordnade kaos som rådde före skapelsen. Det var då jag kom på det – vi har ju ett uttryck för detta i svenskan! ”I början, innan någonting fanns, var det mörkt och stökigt. **Allt var huller om buller!**”

Långt senare fick jag reda på att Marcus-Gunnar egentligen hade andra bokprojekt. Han hade helt enkelt inte tid att illustrera en barnbibel. Men när han fick manus, och hans ögon föll på skapelseberättelsen och orden ”Allt var huller om buller!”, så kände han att han bara var tvungen att illustrera det.

Så kan begynnelsen av en barnbibel också bli till. Liksom huller om buller.

Babel i Babel

Babels torn tillhör en av Bibelns klassiska texter. Mesopotamien var en dåtida stormakt, och dess förmåga att bygga torn av tegel sågs som en av den

antika teknologins underverk. I gamla inskriptioner från Mesopotamien finner man uttryck för hur man själv såg på sina torn: ”De når hela vägen upp till himlen”. Berättelsen om Babels torn handlar om mänsklig hybris, om att framhäva sig själv och sin egen storhet. I *Barnens bästa bibel* såg vi till att anspela på nutida motsvarigheter till det beteendet. Tittar du noga så ser du Tjernobyli på sidan 63. Babel är för övrigt en ordlek på det hebreiska ordet *balal*, som finns i texten och som betyder ”förvirring”. För det är ju just förvirrat det blir – ett himla babbel i Babel.

Att göra det förflutna närvarande

Avslutningsvis vill jag citera den danske teologen Sören Kierkegaard som en gång konstaterade: ”Ty vad är väl det förflutna värt, om det inte kan bli något närvarande?”. Alltså: vad spelar det för roll om Jesus föddes för 2000 år sedan, om det inte spelar någon roll i våra egna liv? För mig har Kierkegaards ord, och min tolkning av dem, varit vägledande i arbetet med *Barnens bästa bibel*. Därför uppmuntrade jag Marcus-Gunnar att blanda nutid med medeltid med antik dåtid i bilderna. För många av de teman som finns i Bibeln är i högsta grad levande inte bara i historien, utan också idag, och det är viktigt att vi hjälper barn att se det. Flykt och exil – som är ett återkommande tema i Bibeln – är till exempel något som barn känner till även idag. På så sätt blir Bibeln existentiellt relevant för barn idag. Och den har dessutom ett budskap om hopp, till skillnad från så många andra berättelser i vår samtid. För att säga det med Astrid Lindgren: ”Barn måste få veta att livet också rymmer både sorg och ondska och nöd, att livet inte bara är ett litet glättigt ställe”.

Om feminism och kallelse i två riken

Tuulikki Koivunen Bylund

En personlig betraktelse

Jag är knappast den viktigaste personen i Cristinas liv men jag tror och hoppas att när hon hör mitt namn, ler och tänker ”det är min vän”. Vi var doktorander samtidigt i olika teologiska ämnen och under en tid delade vi en studentprästtjänst. Vårt vetenskapliga samarbete har varit ringa men levande teologi har aldrig fattats i våra diskussioner. Mitt bidrag nedan är en personlig betraktelse som i hög grad bygger på mina memoarer och minnen.

Kvinnors uppdrag i kyrkan – en berättelse med hinder

Det rasslade till i brevlådan på Österlånggatan 19 B i Åbo. Året var 1970 och ett brev med Lundastiftets sigill damp ner. Biskop Olle Nivenius skriver att han med glädje prästviger mig för att arbeta bland de finsktalande invandrarerna i Lunds stift. Vilken glädje! Nu kändes det som alla mina drömmar hade förverkligats.

Några dagar senare kom det ett nytt brev från biskopen. Där stod det: ”Jag har från den finska stiftsadjunkten Päivö Tarjamo hört att Tuulikki är ett kvinnonamn...” och plötslig var min glädje borta. Det ordnade sig så småningom ändå, Olle Nivenius ringde till Finska församlingen i Stockholm och förhörde sig med komministern vad den finska ärkebiskopens inställning till frågan var. Komministern Olli-Pekka Lassila svarade att Simojoki var positiv i frågan. Det som han inte berättade var att ärkebiskopen ansåg att tiden inte var mogen för att öppna prästämbetet för kvinnor. Och den 23 oktober 1971 vigdes jag vid lördagens helgmålsbön i Lundadomen till präst. Det var en så kallad särvigning. Pojkarna vid julens prästvigning hade inte räknat med några kvinnor med och de fick som de ville.

Cristina prästvigdes i Stockholm 1985. Vigningsbiskopen och senare vännen och forskarkollegan blev Krister Stendahl.

Öppnande av prästämbete en historisk jämförelse

Jag kommer att efter en historisk bakgrund jämföra öppnandet av prästämbetet för kvinnor i Sverige och i Finland samt resultatet av reformen. Kvinnohistoria handlar om forskning om kvinnors villkor och betydelse i historiska skeenden, med syfte att sätta in kvinnor i historien och att problematisera betydelsen av kön i historien. Egenskaperna som knutits till män och kvinnor har växlat i olika kulturer under olika tider, men alla samhällssystem bygger på olika sätt på könsskillnader. Mannen är normen och könen skall hållas isär, segregerade. Mannen som är normen har också makten.

Men vad händer om en kvinna träder in i ”den manliga sfären”? Som en präst eller domprost eller biskop eller kyrkosekreterare? Vad händer med maktförhållandena? Det finns många frågor att ställa. Men en sak är säker: Det är inte samma sak att vara biskop som kvinna som att vara biskop som man. Inte heller samma sak att vara ledare i en stor församling, domprost eller kyrkoherde, inte präst heller. Jag hoppas att mina erfarenheter kan bjuda lärdom och allmängiltiga erfarenheter för flera. Jag har således vistats i den manliga maktens boningar relativt länge. Jag har haft ett ganska långt liv, lärorikt liv, ett roligt liv och ett smärtsamt liv. På vilket sätt har mina erfarenheter påverkat diskussionerna i grannlandet Finland när det gäller prästämbetets öppnande för det andra könet? Det försöker jag söka svaret på. Det handlar inte bara om mina erfarenheter, utan vi var många som emigrerade, som mest kanske ett trettio-tal kvinnor.

Bakgrund – en jämförelse Finland och Sverige

Som bakgrund behövs det lite historia. Det blir en kort resumé. Det finns mycket kvar att forska på området.

I Finland hade Wendela Ivaska (gift Salokas) tagit en teologisk slutexamen år 1913. Wendela Ivaska kom från Viborg, en mångkulturell och flerspråkig stad. Hon möttes av dekanen vid Teologen i Helsingfors, som ironiskt konstaterade: ”Jaha, fröken tänker bli präst”. Wendela hade dock andra planer, hon ville bli själasörjare för kvinnliga fångar. Vid en intervju senare kommer hon ihåg sin studietid och berättar: ”Alla professorer var positiva och uppmuntrande, de manliga studiekamraterna likaså”. Under studietiden var hennes främsta insats att skapa trivsel till studiekamraternas fritidsaktiviteter. Efter examen arbetade hon som lärare, främst i religionskunskap. Hon gifte sig med sin skolas rektor, var aktiv i kommunalpolitiken och kvinnofrågorna. Enligt eftermälet var hon en aktiv kvinnlig teolog och en god talare. Hon avled vid 80 års ålder 1969.

I Sverige fanns för första gången bland teologie kandidater en som var kvinna, den första i svensk universitetshistoria och året var 1909, fyra år före Finland. Emilia Fogelklou (1878–1972) skriver i sina memoarer om sig själv

i tredje person: "Från den stund hon som 'första kvinna' tagit teologisk examen, blev hon för folket mest inburad inom detta faktum och därigenom fjärrad från många kontakter inom den tidens kulturliv. Hon kände sig stundom lika inmurad i vrångföreställningar, som den levande kvinna man murade in i Notre-Dame-katedralens väggar när den byggdes ny..." Hennes pessimistiska inställning hade säkert påverkats av det faktum att när hon 1941 blev hedersdoktor, hedrad för sina religionspsykologiska studier, blev hon inte medbjuden av utrymmesskäl, som det då fick heta, till den stora promotionslunchen i ärkebiskopsgården. Hon var för övrigt den första kvinnliga hedersdoktorn vid en teologisk institution i Sverige och då den enda kvinnliga promovenden. När hon sökte professorstjänsten vid Teologen blev hon inkompetensförklarad.

Efter Wendela och Emilia växte intresset att studera teologi i båda länder. Då väcktes också frågan om eventuella kvinnliga präster. Utvecklingen hängde samman med diskussionen om kvinnors plats och olika ämbeten överhuvudtaget i samhället. I Sverige föreslog en statlig utredning på 1920-talet att prästämbetet skulle öppnas för kvinnor. Senare var Margit Sahlins engagemang i frågan av stor betydelse. Beslutet fattades av kyrkomötet 1958 med en samvetsklausul. De första kvinnorna som vigdes på Palmsöndagen år 1960 var Margit Sahlin (1914–2003) i Stockholm, Elisabeth Djurle (1930–2014) i Stockholm och Ingrid Persson (1912–2000) i Härnösand.

I Finland var Eira Paunu (1908–2013) den första kvinna som disputerat för doktorsgraden i teologi, i kyrkohistoria. Liisa Riippa Ala-Rakkola var den första kvinnan som sökte att bli prästvigd vid domkapitlet i Kuopio, året var 1955. Det blev ingenting av detta. Frågan kom till kyrkomötet men man lyckades inte få den kvalificerade majoriteten som frågan krävde. Tre gånger föll förslaget i kyrkomötet: 1963, 1974 och 1984. Som ersättning inrättades en lektorstjänst för kvinnliga teologer i församlingar. Och medan förslaget om prästtjänsten föll, utvidgade man lektors rättigheter. Till sist fick man både predika och dela ut nattvard. För trettio år sedan, den 6 mars 1988, vigdes de första kvinnorna till präster.

Olika länder, samma kallelse

Jag hann vara präst i Sverige i 17 år innan prästämbetet öppnades för kvinnor i Finland. Det förverkligades i våra länder på helt olika sätt. Frågan är om det faktiskt var på ett bättre sätt man gjorde i Finland. Vid den första prästvigningen i Sverige fanns det tre kandidater. De blev kritiserade, granskade och trakasserade. Det var bara i stort sett tuffa kvinnor som vågade efterträda dem. De kom att bli förebilder för hur präster av kvinnligt kön skulle vara för en lång tid framåt. I den första finska prästvigningen vigdes 94 lektorer till präster i sex olika stift. Plötsligt fanns det kvinnor i prästämbetet lite överallt, alla möjliga typer, alla möjliga förebilder. Jag tror att

denna fråga vore värd att få en jämförande vetenskaplig studie. Skillnaderna var att i Sverige hade vi en statskyrka och den något friare kyrkan i Finland var beroende av kyrkomötets trånga konservativa bestämmelser. Det fanns också krav på vissa ekumeniska hänsyn, som den finska ortodoxa kyrkan framhöll. Samtidigt kan man sända en tacksamhetens tanke till alla som kämpat för saken för det har krävt blod svett och tårar på båda sidor av Botenviken.

Feministteologi

Den kristna feminismen har sina rötter i befrielsesteologin. Jag mötte den redan under min studietid i slutet på sextio-talet i Åbo. Feministteologi var en utlöpare av befrielsesteologin som kom tidigt till Sverige. Den är en form av kristen teologi som utgår från människors behov av frigörelse från fattigdom och förtryck. Den växte fram i Latinamerika under 1960-talet som ett resultat av en kollektiv reflektion bland teologer från hela kontinenten över de utmaningar som den sociala verkligheten innebar för en kyrka som levde kvar i sina koloniala strukturer. Efter Andra Vatikanconciliet (1962–1965) blåste nya vindar genom den romersk-katolska kyrkan efter påven Johannes XXIII:s visionära syn om att kyrkan måste närma sig den moderna världen och möta den med öppna ögon. Befrielsesteologin kom till Finland med radikala studentpräster, som sedan faktiskt blev avskedade. Jag beundrade Seppo Kjellberg i Åbo men den stora stjärnan var en av studentprästerna i Helsingfors Terho Pursiainen, teolog, präst, filosof och politiker. Han chockerade kyrkan och det finländska samhället med sin bok *Uusin Testamentti* (Nyaste Testamentet) som i dåtida Finland väckte en enorm uppmärksamhet. Inom två år trycktes det sju upplagor av skriften och diskussionens vågor gick höga. Den handlade om bibelteologin nyaste forskningsresultat, tog avstånd från den bokstavstroga tolkningen, berättade om revolutionsteologi som gjorde framsteg utomlands.

Pursiainen efterlyste en kyrka som står i öppen och aktiv konflikt med ett omänskligt samhälle och ett slut på fromma andaktstal. Hans kvinno-syn var tyvärr inte lika progressiv. Åboteologen Jocke Hansson översatte boken till *Nyaste Testamentet*. När han ville publicera den i Sverige fick han veta av svenska förläggare att frågorna i boken var inaktuella i Sverige och sedan länge slutdiskuterade. Jag själv fick stor glädje av översättningen när jag skulle skriva min pro-gradu avhandling om Pursiainens kyrkosyn. På sjuttio-talet gjorde feministteologin sitt inträde till Sverige. Några teologer, präster och frikyrkliga pastorer av kvinnligt kön ville ta reda på vad det handlar om. Man läste litteratur från USA och Holland. Sedermera skrev man själv, böcker och artiklar, och lyckades ha projekt på de teologiska fakulteterna. Kristna anslöt sig till grupper av feminister som redan verkat länge. Det uppstod också grupper här och var som använde feministiska metoder för att

fördjupa sin kristna tro. Den stora majoriteten av kyrkans kvinnor berördes inte av detta.

De som fördjupade sig kunde uppleva en väckelse på ett nytt sätt. Man läste Bibeln på ett nytt sätt; de kvinnliga gestalterna i bibeln fick tolkningar med kvinnors ögon. Den patriarkala gudsbilden skalades av och tron fördjupades. Eftersom det nya systerskapet var ekumenisk, fick ekumeniken också en skjuts framåt. Vi definierade feministen som en person som utgår från att kvinnans värde är detsamma som mannens. Att man ville arbeta för jämställdhet. Även män kom in i rörelsen. Jesus tolkades som feminist. Det har visat sig att sjuttioalets feminism i kyrkan inte var en kortvarig modeföreteelse. Dess betydelse har inte heller stannat kvar i en kvinnoelit.

Feministteologin och befrielsesteologin hör ihop. *Halva himlen är vår* är en bok i den kristna studentrörelsens (KRISS) bokserie som utkom 1979. Det var den första boken i sitt slag på svenska, ett sammelsurium redigerat av frikyrkopastorer och präster i Svenska kyrkan: Görel Byström Janarv, Kerstin Lindqvist, Kerstin Billinger, Lena Olsson och Ulla Bardh, som dokumenterade feministteologi, kvinnohistoria och gudstjänstliv. Catharina Halkes, en nederländsk professor i kristendom och feminism och katoliken Rosemary Radford Ruether hade också översatta bidrag i boken om centrala feministteologiska frågor. Boken blev ett viktigt redskap i den fortsatta utvecklingen för alla oss som arbetade utanför innekretsarna.

Feministteologins historia i Norden är fortfarande oskriven men utvecklingen från *Halva himlen är vår* är otrolig. Feministteologin har fått plats i våra olika universitet. Religionshistorikern Lilian Portefaix var en tidig representant i Uppsala. Cristina Grenholm i Karlstad. År 2000 blev Rosemary Radford Ruether (1936–2022) hedersdoktor vid Uppsala universitet. Hennes bok *Sexism and Godtalk. Toward a Feminist Theology* (1993) är ett av den kristna feministiska teologins grundläggande verk. Hon tillhörde romersk-katolska kyrkan och var verksam i ekumeniska och interreligiösa sammanhang. I Finland var situationen annorlunda. Jag själv hade länge uppfattning- en att ordet ”feminism” i Finland betraktades snarast som en svordom.

Feministisk teologi till stöd

På vilket sätt påverkade de i Sverige prästvigda finska kvinnorna Finland? Jag var inte den första. Marja-Leena Teivonen (1944–1984) prästvigdes året före mig i Stockholm. Hon stannade bara ett år för att sedan fortsätta sin universitetskarriär i Helsingfors. Hon var den första kvinnan som förrättat en begravning i grannlandet, det skedde i augusti 1971 och det gällde en finsk kvinnokämpe vid namn Helmi Tengén. Påverkan när det gällde den finska debatten skedde på många sätt. Jag tror att man fortfarande i Finland inte alls är medveten om detta. Att ha arbetat som präst i Sverige var ingen merit. Det

fanns några med lektorsrättigheter som fått hemlängtan och sökte lektorstjänster i Finland men det var kalla handen de mötte.

Patriarkatet har hållit ihop från allra första början. Redan före min prästvigning lyfte ärkebiskop Simojoki fram problemet vid Samarbetsrådet för svenska och finska kyrkan den 15 oktober 1971. Problemet var ”att i Sverige prästvigda kvinnliga präster fungerar som präster i Finland”. Vid nästa svenska biskopsmöte togs frågan upp. Under ledning av Ruben Josefsson konstaterades att en biskop som har en sådan kvinnlig präst i sitt stift ska göra klart för henne att hon inte ”genom självtaget agerande i Finland” blandar sig i finska kyrkans angelägenheter.¹ Den barmhärtige eller naiva Olle Nivenius nämnde aldrig något av detta till mig eller några andra. Ärendet hade varit under diskussion utöver samarbetsrådet i båda länders biskopsmöten.

När detta blev bekant, fjorton år senare, 1985 uppvaktade tre sverigefinska präster dåvarande ärkebiskop Werkström med ett brev och besök. Kaarina Lammentausta från Stockholms stift, Rut Törnkvist från Västerås stift och undertecknad från Uppsala stift med en fråga om detta beslut fortfarande gällde. I brevet till Werkström skrev vi bland annat ”Vi representerar en sammanslutning av ett trettiotal hit invandrande kvinnliga präster med finländsk bakgrund. Vårt främsta intresse är inte frågan om prästämbetets öppnande för kvinnor i Finland, den frågan överlåter vi åt det finska kyrkomötet att besluta om. Det enda vi ansett oss skyldiga att göra är att korrigera förvrängda och delvis felaktiga uppgifter, som vissa svenska manliga präster framfört till offentligheten i Finland. Till exempel att vi inte citerar bibeln, inte längre ber fader vår utan moder vår, överhuvudtaget är gnostiker eller andra heretiker”.

Då blev det också diskussion i båda länders biskopsmöten. Det finska biskopsmötet konstaterade att de godkände Svenska kyrkans prästämbete men att ”Det föreligger givetvis vissa kriterier, enligt vilka vår kyrka avgör vem som kan kallas att utöva prästämbetet. Hit hör bland annat kravet på att personen i fråga skall vara man”. Svaret blev ”goddag yxskaft”. De svenska biskoparna som vigde kvinnor utan problem, föredrog de goda relationerna med bröderna i det östra grannlandet i stället för att stå upp för oss. När jag träffade ärkebiskopen Simojoki vid ett ekumeniskt möte i Göteborg 1972 stirrade han argt på mig i hela sin längd och sade att jag inte hade någonting i Finland att göra (*Sinulla ei ole mitään tulemista Suomeen*).

Aulikki Tiromäki och Kaarina Lammentausta skulle prästvigas i Lund i december 1974. Det skrevs mycket om det i finsk press. Finska kyrkans representant i Sverige Martti Lehtinen, som arbetade i Förbundet för finskt församlingsarbete i Sverige i Stockholm var också bjuden att medverka vid vigningen. Jag var god vän med honom och han anförtrorde mig att ärkebis-

¹ SvKAU 1985

kopen i Finland sent hade förbjudit honom att vara med. Men det fick biskop Nivenius aldrig veta. Det hette officiellt att Martti hade blivit förhindrad i sista minuten. Den officiella lutherska kyrkan i Finland gjorde allt för att hindra kvinnor att ta utrymme i kyrkan som ledare. De patriarkala traditionerna uppehölls starkt i grannlandet. Det som förbryllar mig är ärkebiskop Simojokis inkonsekventa hållning. Den 2022 avlidna kyrkoherde Kerstin Berglund (1930–2022, prästvigd 1969) har berättat för mig om sina resor till Åbo, där hon predikat och alltid bodde hos ärkebiskopen. Undantaget var 1970 när domprost Huovinens son skulle prästvigas. Då skulle hon inte få visa sig i ärkebiskopsgården.

Antalet finska kvinnor som prästvigts i Sverige växte, som mest var vi ett trettiotal. Finska emigranter hade livliga relationer till sitt forna hemland och både vigslar och dop besöktes av finska släktningar från hemlandet. Då syn-tes vi i action och senare på fotona. Det var inget konstigt och kanske till och med bättre.

Kvinnors påverkansarbete

Även om vi inte arbetade i Finland deltog vi i debatter, skrev artiklar och visade tydligt att vara präst är något som kvinnor kan. Jag predikade på ett nordiskt studentmöte i Houtskär som radiosändes 1974 i Finland. Efter det blev kyrkoherden där prickad av domkapitlet. 1986 kom boken *Minä, naispappi* (Jag kvinnlig präst) som redigerats av Kaarina Lammentausta. Där berättade de prästvigda finska kvinnorna om sin kallelse. De manliga prästerna som under några år blev arbetskamrater med oss, kunde heller inte efter återvändandet till hemlandet klaga på oss. Det kanske inte heller har uppmärksammats tillräckligt men de finska prästerna i Sverige, både män och kvinnor har gjort en gigantisk kulturgärning genom att se till att vi fick en ny finsk psalmbok i Sverige och att den svenska handboken översatts till finska. Detta har haft en positiv påverkan på våra kyrkors relationer.

När kyrkomötet åter skulle besluta i saken 1984, ville vi i Sverige vara med och påverka. Det blev en fasteaktion. Jag tror att det var ett initiativ av Kaarina Lammentausta. Vi var ett trettiotal präster som deltog. Besvikelsen blev svår när rösterna vid mötet delade sig: 72 var för, 32 var emot, tre röster var blanka. Man nådde inte den tre fjärdedels majoriteten som reformen skulle ha krävt. Det positiva beslutet dröjde till 1986 med ett tillägg som gav möjlighet för motståndare att fortsätta som de gjort tidigare. Senare 2006 drog biskopsmötet upp riktlinjen att en person som motsätter sig kvinnor som präster inte får låta sin övertygelse synas i tjänsteutövningen och man får inte göra upp arbetsschema utgående från kön.

Erfarenheter av hat och hot

Tillbaka i Uppsala. Vi stod på domprostgårdens balkong och tittade mot den massiva byggnaden i rött tegel, Operachefen Walton Grönroos, som var född på Åland och jag. Jag hade inbjudit Walton, hans fru och domkyrkoorganisten för att diskutera ett eventuellt samarbete. Han tittade på mig och undrade: ”Är de emot dig för att du är kvinna eller att du är finne?” Jag hade inget bra svar. I dag skulle jag kanske svara: ”Både ock”.

Det har inte hört till vanligheterna att vi präster med finsk bakgrund blir mordhotade. Men det blev jag för att jag är en finska och kvinna. Och en som fått intryck av befrielsesteologin och feminismen. På sensommaren 1998 kom ett brev i domprostgårdens brevlåda, där det stod: ”Domprost Tuulikki Koivunen Bylund, Uppsala Domkyrka. Upphör med skändandet av svenskarnas heliga kyrkorum, stick till Finland snarast, om så inte sker kan du vara viss om att tystas av ett välriktat nackskott enfaldig ’bögflata-hynda’”. Underskriften lydde: ”Operation renhållning”. Detta brev bekräftar en av grundbultarna i feminismen. Sist och slutligen handlar det om makt. Det är få (även om det fanns några) som tar illa upp när man åker runt Skåne och Småland i sin orangefärgade Saab för att förkunna evangeliet på ett främmande språk, döpa, viga och begrava. När en uppskattad finska använder sin makt att öppna domkyrkan för något som alla inte gillar får man åka hem om man inte vill bli skjuten. Dödshotet kom i samband med Elisabeth Ohlssons bibelmeditationer *Ecce Homo* i Domkyrkan.

Redan på sommaren år 1995 blev det liv kring min person när regeringen – det var fortfarande under statskyrkotiden – utnämnde mig till domprost i Uppsala. Den första kvinnan, den 76:e i ordningen av domprostar, och dessutom en som bryter på finska. Det var svårt att acceptera för många, i synnerhet som kyrkan inte hade förordat mig till tjänsten. Det kanske tydligaste uttrycket för detta kom från min närmaste man, domkyrkokaplanen, när han sade: Du har ingen kompetens. Du har bara fått jobbet för att du är kvinna. Och du är inte ens kvinnlig.

Inför utnämningen var det flera grupper som uppvaktade civilministern. I en av grupperna fanns Cristina Grenholm. Under tiden som domprost blev jag utöver flertalet anmälningar till domkapitlet också anmäld till Arbetsdomstolen och Yrkesinspektionen. Man kunde helt oemotsagt smutsa ner min heder och ära i lokal massmedia. Det blev dock mest hot i hopp om att jag skulle tröttna på att vara domprost och avgå. Jag tog allt detta som en viktig lärdom. Arbetsdomstolen var bara ett hot. Yrkesinspektionen hade väldigt lite att anmärka på – för att vara en kyrklig arbetsplats. Domkapitlet prövade min lära flertalet gånger utan någon åtgärd.

Avslutande ord

Vi som har blivit präster har lämnat den kvinnliga sfären bakom oss. Vi hotar patriarkatet. Cristina Grenholm, den första kyrkosekreteraren i Svenska kyrkan som är kvinna och den ”äldsta” medlemmen i läronämnden har blivit en förebild för många genom sina lysande teologiska analyser och pedagogiska skicklighet. Jag som är finne har i mitt DNA krig och motgångar; vi finner har sisu och kämparanda. Vi är kvinnliga på vårt eget sätt, även om det inte alltid är gångbart i mitt älskade nya hemland.

Under åren har jag funderat mycket kring orden: ”Du har fått jobbet bara för att du är kvinna – och sen är du inte ens kvinnlig”. Det låter som en kränkning. Men yttrandet behöver problematiseras. Sanningen är när man beträder den manliga sfären i kyrkliga miljöer kan mycket hända. Det var många fler som tvivlade på min kompetens vid domprosttillsättningen. Kvinnor kan, när de får chansen att visa vad de går för. Det fick jag av regeringen och dess civilminister Marita Ulvskog. Den 14-åriga domprosttjänsten påverkade, att jag 2009 när kyrkan blivit fri, blev vald till biskop i Härnösand. Jag själv har ofta haft anledning att tänka på vad Mahatma Gandhi sade: ”Först låtsas de inte om dig, sedan förlöjligar de dig, sedan bekämpar de dig och sedan vinner du.”

Referenser

- Anttila, Jaakko Olavi (2014), ”Kansankirkko ristipaineessa-Suomen luterilainen kirkolliskokous 1974–2011” i *Suomalaisen kirjallisuuden seura*.
Du ska bli präst. Livsberättelser 50 år efter kyrkomötets beslut (2008), Hössjer Sundman, Boel, Stockholm: Verbum.
- Fogelklou, Emilia (1954), *Resfärdig*, Stockholm: Bonnier.
- Halva himlen är vår* (1979), red Bardh, Ulla m.fl., Stockholm: Gummessons.
- Koivunen Bylund, Tuulikki, (1975), ”Hur känns det att vara kvinnlig präst?” i *Ad Lucem* 2-3.
- Koivunen Bylund, Tuulikki. (2021), *Äta livet med stor sked*, Lund: Ekström & Garay.
- ”Nainen ja pappes” (4.5.1972) i *Turun Yluoppilaslehti-Åbo studentblad*.
- Lammentausta, Kaarina. (1986). *Minä naispappi*, Helsingfors: Kirjapaja.
- Lehtiö, Pirkko. 2004. *Nainen ja kutsumus. Naisteologiens tie kirkon virkaan 1800-luvun lopulta vuoteen 1963*. Helsingfors: Kirjapaja, s 32–37.
- Ohlander, Ann-Sofie (2007) ”Födda till medborgare i Guds rike”, i *Svensk kyrkotidning* årg 103, nummer 1–2, s 5–6.
- Stenström, Hanna (2009), ”Halva himlen är vår–30 år”, i *Svensk kyrkotidning*, årg 105 nr 20, s 266–268.
- Utdrag ur protokoll fört vid Biskopsmöte på Ersta Diakonianstalt, Stockholm 7–8 oktober 1985. *SvKAU* Uppsala.
- Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval 1958* (2008), red Hössjer Sundman, Boel, Stockholm: Verbum.

I det allmännas tjänst – uppdrag och värdegrund

Anna-Sara Lind

Inledande ord

Cristina Grenholm är sedan många år ordförande i Migrationsverkets etiska råd och i det sammanhanget har vi under flera år diskuterat värdegrundsfrågor som aktualiserats av rådets arbete.¹ I 16 § förordning (2019:502) med instruktion för Migrationsverket anges att det vid myndigheten ska finnas ett etiskt råd som på myndighetens begäran ska yttra sig i frågor som rör utformningen av myndighetens verksamhet och som kan kräva etiska överväganden. På etiska rådets hemsida kommuniceras vidare att rådet ska bistå ledningen och ge medarbetare stöd för att göra etiska bedömningar avseende praktiska frågor, hjälpa ledning och medarbetare att kommunicera aspekter av myndighetens verksamhet som har etiska dimensioner till regeringen och andra beslutsfattare samt bidra till transparens inom offentlig förvaltning.² Under de år som Cristina och jag varit en del av det etiska rådet har samtalen varit många och de frågeställningar vi ställts inför nästan lika många. När jag nu tittar tillbaka på de svar som rådet skrivit på frågor som ställts till oss ser jag att vissa saker lyfts fram mer än andra. Denna text syftar till att rama in de linjer som skisseras i svaren sedan 2018 då jag blev ledamot i rådet med Cristina som ordförande.

Etiska rådet har under åren fått reflektera kring och besvara ett stort antal frågor av vitt skilda slag. Självfallet uppstår svåra situationer och dilemman i själva kärnverksamheten på myndigheten, till exempel när tjänstemannen ska förhålla sig till och balansera en individs rättigheter och dennes utsatthet i ljuset av interna regler och gällande rätt. Vi har fått många frågor som handlar om etiska dilemman i förhållande till de mest utsatta och sköra, såsom hur barn bäst kan tas om hand när familjer är splittrade eller hur utredningar bäst genomförs när skyddsskäl på grund av sexuell läggning,

¹ Författaren av denna artikel är själv ledamot i Migrationsverkets etiska råd. Artikeln är skriven helt självständigt från Migrationsverket och ingår inte i arbetet som uppdraget som ledamot i det etiska rådet inbegriper. Jag vill särskilt tacka Cecilia Nahnfeldt och Sandra Friberg för värdefulla kommentarer och synpunkter på tidigare utkast. Alla kvarstående oklarheter är självfallet författarens.

² <https://www.migrationsverket.se/Om-Migrationsverket/Var-organisation/Etiska-radet.html>.
Se också Lind 2020

könsöverskridande identitet eller könsuttryck är för handen. Det handlar också om allt från etiska frågor som väcks till följd av en intensifierad digitalisering av myndigheten till hur samarbete med externa aktörer ska kunna utföras på ett etiskt hållbart sätt.

Mitt bidrag till denna skrift är uppbyggt utifrån de problemställningar som genomgående återkommer oavsett frågans inriktning. Den rättsliga inramningen för såväl myndigheten som tjänstemannen är en ständigt närvarande faktor i samtliga frågor varför det diskuteras härnäst. Därefter kommer jag att stanna upp vid de offentlighetsrättsliga principer som alltid aktualiseras vid etiskt svåra val och som är rättsregler stadgade i både grundlag och vanlig lag, men som också återfinns i praxis. Innan denna text avrundas så kommer frågan om etikens och juridikens gränser att lyftas särskilt.

Uppdragets rättsliga inramning

Det är något särskilt med den verksamhet som bedrivs vid en myndighet, i det offentliga Sveriges tjänst. Att arbeta vid en myndighet är också något särskilt, vilket förstås om man kontrasterar det offentliga med det privata. Det allmänna i Sverige utgörs av den verksamhet som är statlig eller kommunal och ytterst reglerad i det offentlighetsrättsliga regelverket där grundlagen är själva basen och legitimiteten för verksamheten. I grundlagen, regeringsformens första kapitel, fastslås att riksdagen är folkets främsta företrädare (4 §) och att regeringen styr riket (6 §) med, för den uppgiften, myndigheter (förvaltningen) till hjälp. Regeringen svarar inför riksdagen som alltså granskar det regeringen och dess myndigheter gör.

Myndigheten är en nyckelaktör i detta konstitutionellt rättsliga bygge. Begreppet myndighet omfattar bland annat regeringen, domstolarna samt de statliga och kommunala förvaltningsmyndigheterna. En myndighet kännetecknas av ett antal karakteristika. Den är offentlighetsrättsligt reglerad, har uppgifter som stadgas i författning och verksamheten kan till sin natur sägas vara statlig eller kommunal. Vidare utgörs finansieringen av allmänna medel. Organet lyder dessutom under regeringen och kan vara föremål för tillsyn av olika slag.

Regeringens möjligheter att styra myndigheterna är dock inte så stor som man kan tänka sig och regeringen får inte styra på vilket sätt som helst. Redan i första kapitlet i regeringsformen framgår att regeringen inte får utfärda direktiv som strider mot gällande rätt – den offentliga makten utövas under lagarna enligt 1 kap. 1 § stycke 3 RF.³ Men myndigheten får heller inte göra något annat än det som stadgas som dess uppgift.

³ Inom ramen för sin normgivningskompetens kan regeringen dock ändra reglerna eller genom initiativrätten föreslå riksdagen att befintlig lagstiftning ändras genom lag.

I regeringsformens 12:e kapitel regleras förvaltningsmyndigheternas lyd-
nadsplikt (1 §), men också deras självständighet. Av 2 § följer vidare att
ingen myndighet får bestämma hur en förvaltningsmyndighet ska besluta i
ett ärende som rör myndighetsutövning mot en enskild eller mot en kommun
eller som rör tillämpningen av lag. Detsamma gäller också riksdagen och
beslutande organ i en kommun. Vidare kan det noteras att riksdagen inte får
fullgöra förvaltningsuppgifter i vidare mån än som följer av grundlag eller
riksdagsordningen. Förvaltningens självständighet är således reglerad i
grundlagen och utgör ett rättssäkerhetsintresse.⁴

Tjänstemannen är också central för att offentlig förvaltning ska fungera.
Tjänstemannen har i sitt arbete att förhålla sig till många krav, vilket kan
vara en spegling av den makt som tjänstemannen ytterst har. Som tjänsteman
är man såväl uttolkare som tillämpare av lag (och offentlig makt). Det är då
viktigt att man i sitt arbete förstår att det sätt på vilket man arbetar följer den
legalistiska rättskultur och de metodologiska ramar som utvecklats i svensk
förvaltning. Anställningen är reglerad i särskild lag⁵ och regleras för den
statlige tjänstemannen även särskilt i grundlagen.⁶ I det allmänna tjänst har
tjänstemannen också särskilda grundlagsreglerade möjligheter att påtala
saker om den offentliga verksamheten i syfte att skapa debatt. Meddelarfri-
heten som tillkommer offentliganställda är ett sätt för medborgarna och all-
mänheten att faktiskt kunna lita på att kontroll av maktutövningen inte enbart
sker genom offentliga organ och självständiga domstolar, men också via
medierna.⁷ Tjänstemannens ansvar uttrycks också genom de särskilda regler
som finns rörande tjänstefel, närmare bestämt 20 kap. BrB.⁸

Tjänstemän står också under särskild tillsyn; de omfattas av såväl den till-
syn Riksdagens ombudsmän (JO) utövar som den som Justitiekanslern (JK)
har till uppdrag att förverkliga.⁹ I sina kontakter med JO krävs att tjänste-
mannen talar sanning. Sanningsplikten anses framgå av 13 kap. 6 § RF.¹⁰

Regeringen styr riket kollektivt och i Sverige är ordningen fortfarande så-
dan att ministerstyre är förbjudet. En enskild minister får inte bestämma över
en myndighet och när regeringen beslutar om en föreskrift till en myndighet

⁴ SOU 2008:125 s 351

⁵ Lag (1994:260) om offentlig anställning (LOA) gäller statligt anställda men också delvis kommunalt anställda, se 1–3 §§ LOA.

⁶ 12 kap. 5 § RF, där det står att det vid beslut om statliga anställningar ska avseende fästas endast vid sakliga grunder, såsom förtjänst och skicklighet.

⁷ 1 kap. 1 § 3 st. tryckfrihetsförordningen (TF)

⁸ Bull 2006, prop. 1988/89:113

⁹ Se lag (2023:499) med instruktion för Riksdagens ombudsmän (JO) samt förordning (1975:1345) med instruktion för Justitiekanslern.

¹⁰ Även om grundlagstadgandet inte är direkt straffsanktionerat, så kan den föranleda disciplinärt ingripande i form av varning eller löneavdrag, se JO:s beslut dnr 1140–2006 och SOU 2008:125 s. 295.

då är det just till myndigheten instruktionen ska riktas, inte till enskilda tjänstemän.

Tjänstemännen ska tillse att lag och rätt följs, att det uppdrag myndigheten har också förverkligas och vara lojal med det uppdraget. Ramarna för detta förverkligande finns i den offentliga rätten och ytterst i grundlagen. Den offentliga makten kontrolleras på olika sätt och begränsas bland annat genom grundlagsstadgade fri- och rättigheter. Där finns också verktygen som tjänstemännen har att tillgå, till exempel i form av offentlighetsprinciper och god förvaltning.¹¹ Tjänstemannens roll och uppdrag är i sig skyddsfaktorer för de mest grundläggande dimensionerna i offentlig förvaltning.

Detta ramverk är så pass viktigt för förverkligandet av offentlighetsprinciper att det även successivt sträckts ut till andra som fått i uppdrag att bistå det allmänna. Det finns idag många som inte är eller verkar vid myndighet men har uppdrag att förvalta å det offentligas vägnar.¹²

Närmare om offentlighetsprinciper

I 1 kap. regeringsformen (RF) anges statsskickets grunder, de grundlagsregler som anses utgöra grunden för det svenska samhällsbygget. Vi kan i det kapitlet utläsa att Sverige är en demokratisk rättsstat men också en välfärdsstat. I den inledande paragrafen understryks folksuveränitetsprincipen – att all offentlig makt utgår från folket (stycke 1) – samt demokratin i det att stycke 2 understryker att detta styre bygger på fri åsiktsbildning och på allmän och lika rösträtt. Principen förverkligas dessutom genom ett representativt och parlamentariskt statsskick samt genom kommunalt självstyre. I det tredje stycket framgår en fundamental dimension av rättsstaten, nämligen legalitetsprincipen som anger att den offentliga makten utövas under lagarna.

Objektivitetsprincipen stadgas i 1 kap. 9 § där det framkommer att domstolar samt förvaltningsmyndigheter och andra som fullgör offentliga förvaltningsuppgifter i sin verksamhet ska beakta allas likhet inför lagen samt iaktta saklighet och opartiskhet.¹³ Denna paragraf är en bindande rättsregel som riktar sig direkt till tjänstemännen, inte enbart till myndigheten. Paragrafen förverkligas också i materiell lag, till exempel jävsreglerna i förvaltningslagen, kommunallagen och rättegångsbalken.

Offentlighetsprinciper är ofta sådana att de skapats över tid i praxis och sedan kodifierats i lag eller grundlag. Ofta handlar det om principer som

¹¹ Bull 2017

¹² Se t.ex. *Statlig förvaltningspolitik för 2020-talet (2020)*.

¹³ Här behandlas enbart några av de offentlighetsprinciper och grundlagsstadgade principerna. För en utförlig behandling av de offentlighetsprinciperna, se *Offentlighetsprinciper (2020)*.

har flera syften, dels att vara systemstärkande, dels att visa omsorg om de som besluten adresseras till. Om förvaltningen har att fatta svåra beslut så finns också en omsorg om adressaten intagen i systematiken. Beslut ska motiveras, ingripande åtgärder får inte vara bortom beslutets legitima ändamål eller leda till fel slut. Tanken med Migrationsverkets etiska råd är att ge ytterligare ett sammanhang, en plattform där frågor och situationer kan diskuteras och där diskussionen och reflektionen stärker både den enskilde tjänstemannen men också hela myndigheten.

Etiska val – en fråga om juridikens yttersta gräns?

Det är tydligt att de etiskt svåra situationerna för tjänstemannen kan vara många och av olika slag. De förändringar och utmaningar som vår samtid innebär riskerar att leda till otydlighet kring hur det offentliga uppdraget ska förstås och vad det omfattar. Tjänstemannens beredskap att hantera svåra situationer är beroende av kunskap om regelverket men också färdighetsträning. Att öva på hur det svåra ska hanteras är nödvändigt. Det kan man göra ensam, men mycket gärna tillsammans med andra.

2000-talets offentliga rätt och förvaltning präglas av att rättsreglerna blir fler och att de är sinsemellan mycket olika. Den nationella rätten inbegriper idag EU-rätt och mänskliga rättigheter som vuxit fram inom ramen för Europarådet respektive Förenta nationerna. Fler situationer lämnas av lagstiftare till praxis att hantera, varpå domstolar och förvaltningsmyndigheter får hantera svåra överväganden i praktiken.¹⁴ Dessa utmaningar har kommit att innebära en tydligare konstitutionalisering av förvaltningens arbete och arbets sätt. Med detta avser jag att de allra mest grundläggande reglerna får större betydelse i det konkreta arbetet, trots en mängd regler av lägre valör. De starkare reglerna måste användas i och med den fragmentisering och otydlighet som uppstått, bland annat på grund av att lagstiftaren lämnat många viktiga konkreta frågor att avgöras av förvaltningen/rättstillämparen.

De etiska ramverken är inte lika många eller fragmentiserade som de sinsemellan olika (starka) rättsregler som är tillämpliga i de konkreta situationerna. Men etiska förhållningssätt grundar sig i en mängd övertygelser som skapats mot bakgrund av olika erfarenheter. Ofta – men inte alltid – är de etiska övervägandena förenliga med gällande rätt. Så är dock inte alltid fallet och för den enskilde tjänstemannen är grundlagens och de offentligt rättsliga principernas rättesnören viktiga hjälpmedel. Kunskapen om basen

¹⁴ Ett exempel för att illustrera detta är när Barnkonventionen blev svensk lag och varnande röster höjdes för en utveckling där de svåra besluten om materiella övervägningar lämnades till domstolarna och myndigheterna att avgöra. Se prop. 2017/18:186 s. 71 och 76.

för maktutövningen och gränserna för densamma behöver dock ständigt förnyas och följas upp.

Offentlig förvaltning har sedan århundraden byggt på tanken att de som fattar beslut är kompetenta att göra det, att de har den nödvändiga kunskapen för att kunna göra det. Under de senaste decennierna har offentlig förvaltning genomgått stora förändringar. Internationalisering och globalisering påverkar ända in i det lokala, vilket förändrar arbetet för den kommunala tjänstemannen. Rättskällorna, rättsreglerna och rättsuttolkarna blir allt fler, vilket ställer stora krav på alla tjänstemän att hålla sig både uppdaterad och insatt i materialet.

Men, dessa förändringar har lett till begränsade förändringar i de mest grundläggande reglerna i offentlig förvaltning. Det finns en tilltro från lagstiftarens sida till att dessa regler faktiskt fungerar i en tid då privatisering, digitalisering och andra förändringar påverkar vårt samhälle i grunden. Detta kan i sig vara en styrka för oss tjänstemän oavsett om vi arbetar på universitetet eller på annan myndighet. Vi har fått ett förtroende att utföra ett uppdrag i tider då förändringar är påtagliga och omfattade, men att man faktiskt har verktygen för att utföra uppdraget är en stor uppgift för hela förvaltningen.

Och det är ju intressant att efter decennier med åtgärder för att nå nya former av privatisering på allt fler områden så är det mycket som handlar om att man idag måste dra ut grunderna i det offentliga till att omfatta de som från privat sida bistår med att förverkliga det offentliga uppdraget. När politiker sedan länge valt att ta beslut som öppnar upp för bolagisering, privatisering och andra processer som syftar till att leda bort från den gemensamma värdegrunden som kommuniceras i grundlagen så höjs efter ett tag röster för att återknyta till det offentlighetsliga ramverket. Vi förväntar oss vissa saker när det gäller sådant som ligger oss nära som människor, till exempel skola, boende och vård. Transparens, likabehandling och frånvaro av nepotism och korruption har blivit krav som ställs på privat organiserade tjänster och som på olika sätt lett till ny lagstiftning. Intressant nog kan vi inte se spår av alla dessa förändringar i våra grundlagar. Fundamenten för den offentliga maktutövningen utifrån det konstitutionella perspektivet ligger fast och är tänkt att vara över tid. Grundlagens funktion är just den, att skapa legitimitet för de beslut som fattas, reglera ansvar, möjliggöra stabilitet och kunna fungera även i svåra tider.

Migrationsverket har under de senaste åren mött många utmaningar av skiftande karaktär. Myndighetens budget har växt och krympt med oförutsebar hastighet pga. såväl politisk styrning som kriser i omvärlden. Hastigt har myndigheten fått anpassa antalet anställda, både anställa och avskeda medarbetare. De stora mängderna ärenden som myndigheten har haft att hantera har lett till ökad digitalisering och framtagandet av nya tekniska lösningar, vilket i sig kan skapa otydlighet för medarbetarna. Regelverken och styrsignalerna som påverkar myndighetens verksamhet och delvis faktiskt utgör

myndighetens uppdrag har ändrats påtagligt under åren. Att vara tjänsteman och navigera i detta är så klart utmanande.

Avslutande ord

Det etiska rådet har till uppgift att göra etiska överväganden och bidra med reflektioner som hjälper såväl myndighetens ledning som medarbetarna i deras värv. De frågor rådet har haft att behandla under den senaste femårsperioden är av olika slag och lyfter olika etiskt svåra situationer. I de skriftliga svaren kan vi se hur det etiska rådet söker vägleda och uppmana till etisk självreflektion. De tjänstemän och myndighetspersoner som ställer frågorna eller berörs av de i frågorna beskrivna situationerna ges en möjlighet till eftertanke och reflektion i de svar som rådet författar. Att vara tjänsteman – tjäna som en rättsstatens garant och tjänare – och klara av att ta det ansvar som grundlagen uppställer kräver begrundan och kunskap. Men en av de stora styrkorna med den konstitutionella värdegrunden är att den ger styrka till den enskilde tjänstemannen och kommunicerar en förväntan att var och en visar mod att följa de starka grunderna i den offentliga rätten och söka lösa sina uppdrag genom att hålla hårt i just dessa grunder och verktyg.

Referenser

- Bull, Thomas och Sterzel, Fredrik (2023), *Regeringsformen – en kommentar*, 5 upplagan, Lund: Studentlitteratur.
- Bull, Thomas (2017), ”Den offentlige tjänstemannen – maktbärande i medborgarnas tjänst”, i Lind, Anna-Sara och Namli, Elena, *Mänskliga rättigheter i det offentliga Sverige*, Lund: Studentlitteratur, s 37–54.
- Bull, Thomas (2006), ”Tjänstefelet och den goda förvaltningen”, i red Marcusson, Lena, *God förvaltning. Ideal och praktik*, Uppsala: Iustus, s 69–114.
- Herlitz, Nils (1946), *Grunddragen av det svenska statskicketets historia*, 3 upplagan, Stockholm: Norstedt & Söner.
- Lind, Anna-Sara (2020), ”En etisk förvaltning? Om etiska råd i svensk statsförvaltning”, i red Eklund, Hans, Lerwall, Lotta och Lind, Anna-Sara, *Vänbok till Sverker Scheutz*, Uppsala: Iustus förlag, s 457–465.
- Lind, Anna-Sara och Lundin, Olle (2021), *Förvaltningslagen och de mänskliga rättigheterna*, Lund: Studentlitteratur, s 73–92.
- Marcusson, Lena, ”Det offentliga uppdraget och de mänskliga rättigheterna”, i Lind, Anna-Sara och Namli, Elena, *Mänskliga rättigheter i det offentliga Sverige*, Lund: Studentlitteratur, s 21–36.
- Offentlighetsprinciper* (2020), red Marcusson, Lena, Uppsala: Iustus förlag.
- Statlig förvaltningspolitik för 2020-talet. En forskningsantologi* (2020), red Ehn, Peter och Sundström, Göran, Stockholm: Statskontoret.
- Prop. 1988/89:113 om ändring i brottsbalken (tjänstefel, m.m.)
- Prop. 2017/18:186 Inkorporering av FN:s konvention om barnets rättigheter
- SOU 1972:15 Ny regeringsform. Ny riksdagsordning
- SOU 2008:125 En reformerad grundlag

Existentiella allmänningar. Platser för samtal om tro, teologi och liv

Cecilia Nahnfeldt

Kyrka och platser för liv

I ett antal år har jag besökt olika församlingar med så kallat öppna verksamheter och samarbeten kring arbetssökande, nyanlända, mer eller mindre tillfälligt sjukskrivna eller svårplacerade människor. Kort sagt ganska vanliga människor. De som arbetat i och för dessa verksamheter har ofta mött frågan: Är det verkligen kyrkans sak? Ibland har det underförstått rymts ett ifrågasättande: är detta verkligen att vara kyrka – är det inte att vara ”bara mänsklig och human”?

Jag argumenterar här för att det *är* kyrkans sak att möta människor oavsett tro, hemhörighet, kompetens och så vidare som första prioritet, utan att dessa människor har för avsikt att intressera sig för kristen tro. Utgångspunkten för mitt resonemang är, att utifrån en kristen livssyn så är det inte är så ”bara” detta att vara mänsklig och human. Det är tvärtom teologiskt centralt i en kyrka där tanken om inkarnationen det vill säga att Gud blir människa är grundläggande.¹ Jag börjar i Cristina Grenholms arbete med skriftkritisk tolkning och hennes arbete med förståelsen av inkarnationen viktigt. Därefter ger jag ett exempel där medmänskliga möten är centralt i diakoni, sedan gör jag en tillbakablick på minnet av en kyrka med tolkningsföretråde och hur det senare förändrades och fler platser för livstolkande samtal och dialoger skapades. Jag pekar också på utmaningarna just på de öppna tillgängliga platser som finns idag. Till sist vänder jag tillbaka till frågan om vad som är kyrkans uppgift i detta sammanhang.

Bärande i min argumentation är ett begrepp: *existentiell allmänning*, som något som är en bärande funktion för ett medmänskligt samhälle med ett gemensamt ansvarstagande med varandra. Det börjar med att barn föds. Berättelsen om när Jesus föds betonar att det är svårt med rum. Därför äger den rum eller tar sin plats i ett rum som inte är heligt. Platsen det vill säga stallet besöks av människor med olika bakgrund, som bär gåvor och berättelser med sig och även djuren är där.

¹ Ofta grundas denna tanke i ett skapelseteologiskt resonemang, det vill säga i den första trosartikeln. Här resonerar jag dock på ett annat sätt, utifrån den andra trosartikeln, dock utan att bli exkluderande vilket ofta är en risk när utgångspunkten är kristologisk.

Skriftkritik och inkarnation

De fyra evangelierna har gemensamt att de berättar om att Gud blir kropp, men de berättar detta på olika sätt och de berättar om Jesus som Guds son. I den nicenska trosbekännelsen uttrycks det som ”sann Gud och sann människa”. Johannesevangeliet formulerar det så: ”och ordet vart kött och tog sin boning bland oss”. Cristina Grenholm lyfter fram att en väsentlig likhet mellan Jesus och alla människor är att alla är födda av en kvinna.² Såväl män som kvinnor i alla tider och på jordens alla platser har en biologisk mor. Genom detta pekar hon också på hur både bibelberättelser och teologiska tankefigurer innefattar denna aspekt av konkret livserfarenhet som ofta är förgivettagen och med det riskerar att underskattas. I tanken om inkarnationen att Gud tar mänsklig gestalt ryms tanken om att människan har livsaspekter som delas med Gud. Att vara född är en grundförutsättning i vad det innebär att vara människa och det delar vi med Gud.

I skriftkritik betonas att tolkning av text, tro och liv ska hållas samman. Det kan verka banalt att understryka, men Grenholm visar att just aspekten av det liv som ska tolkas balanserar det som kallas Gablers gap, där kampen ständigt pågår om skrift eller lära ska ha företräde framför den andra.³ Ofta betraktas då livet som en arena där tolkningar passivt och mottagande landar. Det Grenholm tillsammans med professor Daniel Patte vill understryka är att kontexten, i betydelsen det liv som levs och tolkas, är en aktiv och en ömsesidigt kritisk faktor i relation till skrift och lära. Jag stannar här i beskrivningen av skriftkritik eftersom det är just betoningen av livssammanhangets betydelse i kristen trostolkning.

Cristina Grenholm har i beskrivningen av skriftkritik betonat att det levda livet ingår som oundgänglig del i tolkning av text och lära. Inkarnationen diskuterar hon med en skriftkritisk medvetenhet i boken om moderskap och kärlek. Jag har som hennes doktorand naturligtvis färgats av samtalen med henne och tankemönstren. Inte minst detta: att livet inte endast är en plats där kristet liv ska levas. Livets skeenden bidrar till tolkningen, mitt liv och alla människors liv. Jag vill här resonera kring vardagsliv som en nödvändig och viktig del för teologisk reflektion och därmed för en kyrka. Och om det är så att livsskeenden som till exempel födelse men också uppväxt, skoltid, familjebildning, arbete, fritid och så vidare är en av tre aktiva hermeneutiska aspekter, så blir det också nödvändigt att ställa frågorna: Vilka människors liv får tolkningsföreträde och hur och var sker livstolkande samtal? Jag menar att den betoning av livet som Grenholm tillsammans med Patte ger i skriftkritik, ger en hermeneutisk grund för en kyrkosyn där kyrkan ekklesiologiskt bärs av en tredje punkt jämte förkunnelse och liturgi nämligen, med-

² Grenholm 2005a och 2005b

³ Grenholm 2004: 170–167; Grenholm & Patte 2000

mänskliga möten eller kanske det som ofta innefattas i talet om och utövan-
det av diakoni.

Medmänskliga möten och diakoni

Det levda livet ser olika ut. Det är därför församlingars verksamheter inte kan utformas exakt lika. Ibland uppstår de på oväntade sätt och inte alls utifrån de anställdas idéer utan det omgivande samhällets villkor och människors behov. Det gör att när innovativt skapade mötesplatser utvärderas, kan det vara svårt att se vad ”det kyrkliga” består i. För så ”har ingen gjort förut”, eller så ”hade vi inte tänkt”. Det är nämligen ofta så att vi bedömer ”det kyrkliga” utifrån motiveringar från bibelberättelser, tradition eller teologiskt färdiga ståndpunkter. Efter ett reflekterande samtal i en församling kring deras (i relation till kyrkoverksamhet) lite okonventionella mötesplatser skrev jag följande i mina anteckningar:

*Varför kommer dom? Ni frågar er.
Jag undrar: Vart skulle de gå?
En paus, utan krav.
En ordnad paus med vuxna som sitter still.
Ett mellanrum när allt annat snurrar.
När allt är splittrat som man vill ha samlat.
En stund att gå till – om man vill.
Att hitta vad man vill...det kan man vilja komma till.⁴*

Ibland beskrivs kyrkan en viktig mötesplats. Inifrån kyrkan sägs det vara viktigt. Utifrån finns en sådan förväntan. En kollega i sociologi frågade mig med allvar i blicken: ”Visst är det så att detta med möten är en mycket tjock beskrivning i teologi?” Tjock beskrivning betyder att det finns många lager av tolkning och förståelse i ett till synes vardagligt ord. Och visst har sociologen rätt. Teologiskt kan ett möte rymma: kallelse, Martin Bubers jag–du relation, kärleken till medmänniskan, det dubbla kärleksbudet och mycket mer. Är det då kyrkans uppgift att vara och skapa mötesplatser. Ja, det kan det vara, när de annars inte finns eller i någon mening inte räcker till. Lika viktigt är det för kyrkan är att vara del i att närvara och aktivt delta i mötesplatser utanför de egenägda lokalerna. De existentiella mötesplatserna är fler än kyrkorummen, de finns där livstolkning pågår överallt i hela skapelsen. Jag kallar dessa mötesplatser för existentiella allmänningar. Funktionen som jag försöker fånga är inte ny, men begreppet är nytt och här vill jag använda det till att fånga uppmärksamhet på platser där tolkas.

⁴ Nahnfeldt 2016:38

Livstolkning i en skriftkritisk mening gör det levda livet till en primär aktiv tolkningskomponent genom en uppmärksamhet på att människors existentiella situation och behov kan initiera tolkning. Det är inte självklart att livstolkande respons kommer från kyrkans resurser av bibelberättelser eller teologiska begrepp. Det är inte säkert att mötet sker i närheten av kyrkan om inte människor finner vägen eller kyrkan går den.⁵ Det finns andra platser och rum. Samtidigt är det en medveten hållning att skapa och värna medmänskliga möten för människans skull i diakonins kärna. Om livet kan vara det som pockar på kristen livstolkning, så är diakoni mer centralt som respons, än förkunnelse och liturgi.

Kyrka och minnet av ett tolkningsföreträde

Svenska kyrkans roll har förändrats sedan år 2000. Rollen har förändrats under lång tid, längre än det snart kvartssekel sedan år 2000. Från en roll där kyrkan var en del av staten, vilket gav både tolkningsföreträde och tolkningsrätt. Till att idag vara en majoritetskyrka där möjligheten att göra sin röst hörd villkoras av många andra tolkningslogiker. Tolkningsföreträdet finns inte, även om tolkningar efterfrågas. Men tolkningsrätten består och motiveras inte enbart teologiskt utan också utifrån en demokratisk samhällsyn.

Att ha haft ett tolkningsföreträde tillsammans med att som bärande samhällsideologisk garant haft rätten att kräva närvaro av de inom socknen boende var en kraftfull och inte särskilt demokratisk ordning. Den bröts under 1800-talet. Men i det här sammanhanget är det intressant att den situationen innebär att det finns ett minne av att ha varit ”den enda existentiella allmänningen”. Den lokala kyrkan (och kyrkbacken) var platsen där talet om, samtalen om och hanterande av gemensamma livsangelägenheter. Det som avhandlades rörde väldigt konkreta lokala behov och den mer universella frågan om vilket samhälle som går att bo i för alla. Kyrkan är inte längre Den Existentiella Allmänningen, men kan vara det en existentiell allmänning och finnas närvarande i många fler. Tolkningsrätten ger en inbjudan att närvara tillsammans med andra tolkande och reflekterande röster. Det är en organisation med hög kompetens och vana att tolka.

Med styrkor kommer också risker. Cristina Grenholm påminner i en från text från reformationsåret på Svenska kyrkans webbsidor om synen på vad en evangelisk-luthersk kyrka står i för situation:

⁵ Med kyrkan här menas människor som i någon mening tänker sig en tillhörighet och möjlighet att bära kristen trostolkning. Alltså bredare än ”de vigda”, ”de anställda” eller ”de aktiva”.

Det finns alltid en risk att stoltheten över det egna innebär nedvärdering av andra riktningar och rörelser. Men det är inte nödvändigt att glädjen över det evangelisk-lutherska behöver bli till på andras bekostnad. Genom den eumeniska kallelsen att verka för kristen enhet har vi förpliktat oss till lyhörddhet för andra. Vi ser att vi är en del av den världsvida kyrkan och att vi därför har en skyldighet att både lyssna på och hjälpa varandra. Kyrkan finns ju inte för sin egen skull, utan för att världen ska leva.⁶

I citatet betonas risken med övertygelse och trosuppfattningar, nämligen den att man tror sig veta bättre än den andre. Historiskt sett har Svenska kyrkan, när den var statskyrka haft rätten att hävda en trostolkning gentemot andra. Man kan säga att kyrkans inflytande var starkt i skapandet av Sverige, en slags statlig/kyrklig kontroll av medborgares tanke- och trosföreställningar.⁷ Idag är samhället demokratiserat och diversifierat. Och minnet av att ha varit en existentiell allmänning kan användas för nostalgisk längtan och till en bild av en enhetlig samsyn som enade ett folk. Minnet kan också användas konstruktivt och förnyande. Behovet av existentiella allmänningar består, men kan och ska, på grund av en mer demokratisk samhällssyn, finnas på fler ställen. Minnet gör också att kyrkan har en övning i att skapa existentiella mötesplatser. Det kyrkan är ovan vid och behöver öva är att göra dem öppna, allmänna och tillgängliga utan att i exkluderande mening äga dem och utan att nedvärdera eller underskatta andras närvaro.

Med väckelserörelser, arbetarrörelse och organisering för nykterhet och folkbildning kom nya mötesplatser för dialoger om ett samhälle som kunde vara gott för många. Kvinnor organiserade sig för medborgarskap och rösträtt. I denna samhällsomvandling startade flera kyrkliga studieorganisationer och folkhögskolor. Det finns ett folkrörelsearv i kyrkan där gränsöverskridande möten mellan människor som annars inte ofta möttes var en viktig del till exempel i studiecirklar, syföreningar eller ungdomsverksamhet.⁸

Existentiella allmänningar utmanade

Hösten 2023 har kommit med stora förändringar vad gäller statens finansiering och även i många kommuner och regioner, för det som kom att utvecklas till civilsamhälle och idéburen sektor. Det handlar om offentligt finansierad kultur som bibliotek och kulturskolor och för studieförbund och folkhögskolor. De är områden där existentiella allmänningar idag i hög grad

⁶ Grenholm 2017

⁷ Ekstrand 2009

⁸ I skriften från Svenska kyrkans teologiska kommitté, *Teologisk bildning – en utmaning för Svenska kyrkan* (2023) lyfter man just aspekterna om bildning och demokrati, folkbildning och bildningens betydelse för att forma oss som människor. (Gustafsson Lundberg och Uggla 2023)

finns. Neddragningar är en kombination av snävare samhällsekonomi och politisk vilja. Det är motsägelsefullt att det samtidigt råder en hög politisk samsyn kring att civilsamhället kan och ska bidra till det gemensammas bästa, vara en socialt sammanhållande kraft och ge människor utrymme att leva ett liv där de är inkluderade så långt som möjligt. Det är till exempel en grundläggande syn vad gäller Europeiska unionens synsätt vad gäller fördelning av medel och resurser. Det har i sin tur styrt nationella utlysningar där inte minst diakonala verksamheter söker medel.

Konsekvensen av de ekonomiska nedskärningarna är att antalet mötesplatser över gränser blir färre. Tillgången till gemensam litteratur och skrivande, musicerande och lyssnande, samtal om samhällsfrågor, möjlighet till en andra chans genom utbildning allt detta begränsas. Det är också dessa sektorer som är bärande för arbete med integration i samhället, stöd till människor med utmaningar större än andras, och arbetar lyhört och nyskapande med dem som ställts utanför samhällets självklara sammanhang.

Det går att göra en mycket bredare beskrivning av platser där livstolkning och existentiella samtal pågår. Det är inte begränsade till folkrörelseinspireerad verksamhet. Det valda exemplet handlar dels om ett skifte i ansvar för existentiella allmänningar och en potentiell ny förändring, dels om en betoning av vad allmänning innebär. Jag menar att det finns ett skifte från den icke-demokratiska men allmänna roll som kyrkan hade för det lokala samhällets existentiella villkor för de inom församlingen boende. Det sker sedan en förändring då mer demokratiska mötesplatser skapas, där rollen delvis togs över av väckelserörelser, idéburna organisationer och folkbildningsrörelser. Även Svenska kyrkan är delvis med i denna utveckling, genom utveckling av organisationer inom eller i anslutning till kyrkans verksamhet, dock inte som helhet. Det är värt att uppmärksamma kyrkan som kulturarv i detta sammanhang. Kulturarvet inte enbart består av kyrkobyggnader, utan också den öppna användningen av dessa rum.⁹

Jag menar också att de förändrade finansieringsformerna på nytt väcker frågan om ansvar för de existentiella allmänningarna. Min andra poäng är att understryka betydelsen av allmänningarna som just allmänna, nämligen att de finns lätt tillgängliga och är öppna för alla och envar, och att detta är i sig ett karaktäriserande drag för mötesplatsen. Ingen behöver ha råd att betala, inte bli vald, inte kvalificera sig men följa grundutgångspunkter för ömsesidiga, intresserade och respektfulla samtal. Tanken om allmänning rymmer både rättigheter och skyldigheter.

⁹ Ett rum öppet för alla 2014

En kyrkas uppdrag – att värna, vårda och skapa existentiella allmänningar

Tanken om kyrkans uppdrag kan formuleras på nytt: att med minnet av sin roll för alla och envar men med en medvetenhet om att inte tro bättre; att erbjuda platser och resurser för livstolkning men utan tolkningsföreträde; en beredskap att inte alltid vara i de egna rummen utan vilja närvara och stödja platser utanför det egna planerade och en beredskap att bli avbruten och tänka om.

Jag menar att det som pågår i många församlingar. När frågorna om de nya initiativen verkligen är kyrkans sak så är det en teologiskt intressant skärningspunkt. Det som är under förhandling är på vilket sätt kyrkan kan vara aktiv i lokalsamhälle likaväl som i de stora frågorna om samhällsutmaningar. Vilken roll kan/får man idag, vilken vill kyrkan ha och vad kan teologiskt motiveras?

Svenska kyrkan har en privilegierad position historiskt och ekonomiskt. Även när medlemstalen minskar så är förtroendekapitalet förhållandevis stabilt åtminstone när det krisar. Det finns kort sagt resurser. Även om kyrkan själv agerar i en slags ”krympkramp” när det inte är lika självklar ekonomi som förr. Risken är att man blir blind för de behov som finns i kyrkorummens närmiljöer i människors vardag.

Jag menar att det kan vara en kyrkans kallelse att, i en tid då de existentiella allmänningar inte längre är en självklarhet i det offentliga samhällsansvaret att kyrkan då ska värna, vårda och, när det behövs, skapa existentiella allmänningar. Att erbjuda rum för den som inget har, men än mer vara närvarande som organisation (inte bara som döpt människa och i den meningen närvarande kyrka) i samverkan ibland långt utanför de egna byggnaderna. Utanför det bekväma invanda rummet, att låta sig avbrytas i det trygga och låta sig utmanas i vanor kring vad en kyrkas uppgift är. Samhället förändras. Uppgiften kan vara ny, samtidigt som att fokus på att människor behöver platser att samlas, mötas, samtala och lösa konkreta livsutmaningar tillsammans.

Med begreppet en existentiell allmänning hoppas jag fånga en roll som kyrkan historiskt erhöll som statens utsträckta närvaro genom kyrka, präst och gudstjänster på en lokal plats. Den var en allmänning i den meningen att den var tillgänglig för alla boende inom ett visst område – en socken. Det var till och med en skyldighet att närvara när kyrkan kallade, om inte giltigt skäl fanns att inte komma. Därmed var den villkorad i enlighet med den samhällsordning där socknen var underordnad staten i ett hierarkiskt system av över- och underordning, där kyrkan var ett medel för styrning av bygd såväl som människa. Tillgänglighet och skyldighet till underordning hängde samman villkorat. I själva mötesplatsen var det dock sammanvävt detta att det var för alla med en bild av att samhället hölls ihop av kristen predikan, bön, sång och gudstjänst gemensamt. Men det är inte detta som ska värnas och

vårdas. Det blir nostalgiskt och en återgång till en icke-demokratisk samhällssyn. Det är en yttre kallelse till kyrkan att hitta sin nya roll för det gemensamma bästa för att människor ska leva.

En kyrka utan väggar?

En teologiskt stark och jämlik formulering fanns före pastoratssammanslagningen i Bergsjöns församlings församlingsinstruktion: ...vi är en kristen kyrka, därför är vi öppna för alla oavsett tro... Formuleringen uttrycker är en lokalt närvarande kyrka som inte börjar med åsiktsgemenskapen utan är en gemenskap där livstolkning pågår i tro.¹⁰ En existentiell allmänning. Precis som många församlingar pågår mycket arbete på andra platser än i församlingens lokaler, i samverkan med andra organisationer och med människor som inte definierar sig som ”aktiva i kyrkan” men som ”aktiva med kyrkan”.

Att ett samarbete är existentiellt innebär inte enbart, och menar jag inte heller främst, på grund av fromma tankar och visioner. Snarare är det förbönen om ”mat, kläder och ett hem att bo i” som uttrycker ett mycket konkret ansvar för medmänniskors liv och överlevnad genom ett gemensamt ansvar. En gång bars ett sådant ansvar, tänkte Luther, av storfamiljen och senare socknens ansvar för fattigvård och skolgång. Sedan välfärdssamhället. Men är detta något som är öppet för alla?

Det delade ansvaret för skolgång och bildning pekar på att till livet hör det materiella men också mer. Att läsa och skriva hör till grundkunskaper för att utveckla förmågan till reflektion. Till reflektion över sin egen och andras livssituation. Möjligheten att skriva ger redskap att beskriva liv som gör att andra kan förstå i ansökningar, berättelser, överklaganden och brev.

De existentiella behoven börjar med att längta efter en plats, där man kan möta andra människor, få berätta om vem jag är och hur jag har det. Att lyssna till andra, få hjälp med konkreta saker som jobb så att jag kan försörja mig, läsläsning så att jag kan skapa mig ett liv med hjälp av en utbildning, vård när jag inte vet var jag ska börja med smärtan. Existentiella frågor är både konkreta och visionära. Från det att en människa föds har hon behov av mat, omsorg, att få vara någon. ”Vem säger ni att jag är?” undrade Jesus. Sann människa och Gud. Och just därför är människors liv heliga.

¹⁰ En fördjupning och realisering av detta förhållningssätt, se Byström, Linder och Törnqvist (2018).

Kallelsers svar är JA

Är det kyrkans uppdrag att arbeta för arbetsintegrering, möta papperslösa i deras vardag, se till att även den som inte kan betala för läxhjälp kan få det, se till att det finns åtminstone bröd i hemmet var dag. Ja. Är det kyrkans uppdrag att vara beredd på oväntade frågor som man inte räknat med: matköp till pensionärer i coronakarantän. Ja, det var så få andra som kunde organisera det. Babysång? Ja, för föräldrar behöver vara med varandra för att orka och växa som föräldrar med sina barn. Jag skulle kunna fortsätta uppställningen. Det kan ske i kyrkans rum. Det sker också på andra platser dit kyrkan ”följer med”. För samverkan, för samtal, för samvaro i ett delat liv oavsett tro, arbetstid eller tradition. Det gemensamma ansvarstagande medmänniskor emellan behöver allmänningarna. Hur skulle vi annars förstå varandras behov och längtan? Sådana platser kan man längta till. Kyrkan är mer än en organisation, därför är uppdraget inte avgränsat. Kristet liv är en livshållning. Den är ett sätt att leva inte bara det egna livet utan ett liv i gemenskap med alla skapade, med alla födda.

Referenser

- Byström, Christina, Linder, Johanna & Törnqvist, Henrik (2018), *Framtiden bor hos oss. Metoder och förhållningssätt i urbana mångfaldsförsamlingar i Svenska kyrkan*, Varberg: Argument Förlag.
- Eckstrand, Thomas (2009), ”Evangelisk-luthersk teologi på 2000-talet”, i red Hjalmarsson, Elisabeth, *Nya möjligheter: Svenska kyrkans sociala roll i 2000-talets Sverige*, Uppsala: Svenska kyrkan, s 18–39.
- Ett rum öppet för alla. Sammanfattning av Svenska kyrkans redovisning till regeringen angående de kyrkoantikvariska frågorna inför kontrollstationen 2014*, (2014), Uppsala: Svenska kyrkan.
- Grenholm, Cristina och Patte, Daniel, red, (2000) *Reading Israel in Romans. Legitimacy and plausibility of divergent interpretation*, Harrisburg: Trinity Press International.
- Grenholm, Cristina (2004) ”Skriftkritik”, i red Bengtsson, Håkan och Eriksson, Anne-Louise, *Tolkning för livet. åtta teologer om Bibelns auktoritet*, Verbum, Stockholm, s 170–167.
- Grenholm, Cristina (2005a) *Moderskap och kärlek: schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Stockholm: Nya Doxa.
- Grenholm, Cristina (2005b) ”Eviga frågor har svar. Om vikten att kritiskt analysera föreställningar om moderskap”, i red Forsberg, Gunnel och Grenholm, Cristina, *...och likväl rör det sig: genusrelationer i förändring*, Karlstad: Karlstad University Press. s 95–104.
- Grenholm, Cristina (2017) ”En evangelisk-luthersk kyrka.” *Svenska kyrkan*. <https://www.svenskakyrkan.se/reformationsaret/enevangelisk-luthersk-kyrka> (Hämtad 30 december, 2023).
- Gustafsson Lundberg, Johanna & Kristensson Ugglå, Bengt (2023). *Teologisk bildning: en utmaning för Svenska kyrkan: ett samtalsdokument från Svenska kyrkans teologiska kommitté*. Uppsala: Svenska kyrkan.

Nahnfeldt, Cecilia (2016), "Kallelse att mötas", i *"Vi ska slåss mot Goliat"*, Framtiden Bor Hos Oss, s 34–39
https://issuu.com/goteborgsstift/docs/fbho_webb_issuu/1 (Hämtad 30 december 2023).

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Studies in Religion & Society

Editors: Martha Middlemiss Lé Mon & Anders Sjöborg

1. Arne Fritzon. Att tolka det tvetydiga. Tro, liv och funktionshinder. 2007.
2. Martha Middlemiss Lé Mon. The In-between Church. A Study of the Church of England's Role in Society through the Prism of Welfare. 2009.
3. The Challenge of Religion. Colloquium on interdisciplinary research programmes 3–5 February 2010, Uppsala University. Anders Bäckström, Per Pettersson (Eds.) 2011.
4. Welfare and Values in Europe. Transitions related to Religion, Minorities and Gender. Northern Europe: Sweden, Norway, Finland, England. Volume 1. Anders Bäckström, Coordinator. 2011.
5. Welfare and Values in Europe. Transitions related to Religion, Minorities and Gender. Continental Europe: Germany, France, Italy, Greece. Volume 2. Anders Bäckström, Coordinator. 2012.
6. Welfare and Values in Europe. Transitions related to Religion, Minorities and Gender. Eastern Europe: Latvia, Poland, Croatia, Romania. Volume 3. Anders Bäckström, Coordinator. 2012.
7. The Assyrian Heritage. Threads of Continuity and Influence. Önver Cetrez, Sargon Donabed, Aryo Makko (Eds.) 2012.
8. Consolidating Research on Religion. Moving the Agenda Forward. Colloquium on interdisciplinary research programmes 2–4 May 2011, Uppsala University. Anna Row, Per Pettersson (Eds.) 2012.
9. Anders Sjöborg. Från vatten till vin? Kristna ungdomars förhållande till alkohol. 2013.
10. Miriam Hollmer och Anders Bäckström. Svenska kyrkan och välfärden. En undersökning av attityder. 2013.
11. Marta Axner. Public Religions in Swedish Media. A Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001–2011. 2013.
12. Religiös och social förändring i det globala samhället. Samtida religionssociologiska perspektiv. Per Pettersson, Marta Axner, Annette Leis-Peters, Martha Middlemiss Lé Mon, Anders Sjöborg (Red.). 2014.
13. Jonas Lindberg. Religion in Nordic Politics as a Means to Societal Cohesion. An Empirical Study on Party Platforms and Parliamentary Debates 1988–2012. 2015.

14. Anneli Winell. "Godis för kropp och själ". Välbefinnande och vardagsandlighet i tre svenska kvinnotidningar. 2016.
15. Oriol Poveda Guillén. According to whose will. The entanglements of gender & religion in the lives of transgender Jews with an Orthodox background. 2017.
16. Josephine Sundqvist. Beyond an instrumental approach to religion and development. Challenges for church-based healthcare in Tanzania. 2017.
17. Maximilian Broberg. 'Stay A while and Listen'. Understanding the Dynamics of Mediatization, Authority, and Literacy in Swedish Religious Education. 2019.
18. Anders Bäckström. Forskning om religion och samhälle. Erfarenheter av en centrumbildnings framväxt och etablering vid Uppsala universitet 1997–2019. 2020.
19. Linnea Jensdotter. Religion och politik i hybrida mediemiljöer. En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook. 2021.
20. Anna Wrammert. Med(ie)vetenhet, motstånd och engagemang. Gymnasieungdomars tal om och erfarenheter av religion. 2021.
21. Vanja Mosbach. Voices of Muslim Feminists. Navigating Tradition, Authority and the Debate about Islam. 2022.
22. Cristoffer Tideliuss. Paranormal Sweden? Paranormal beliefs and practices in contemporary Sweden. 2024.
23. Liv, tro och tolkning. En festskrift till Cristina Grenholm. Cecilia Nahnfeldt, Maria Södling och Johanna Gustafsson Lundberg (Red.). 2024.

