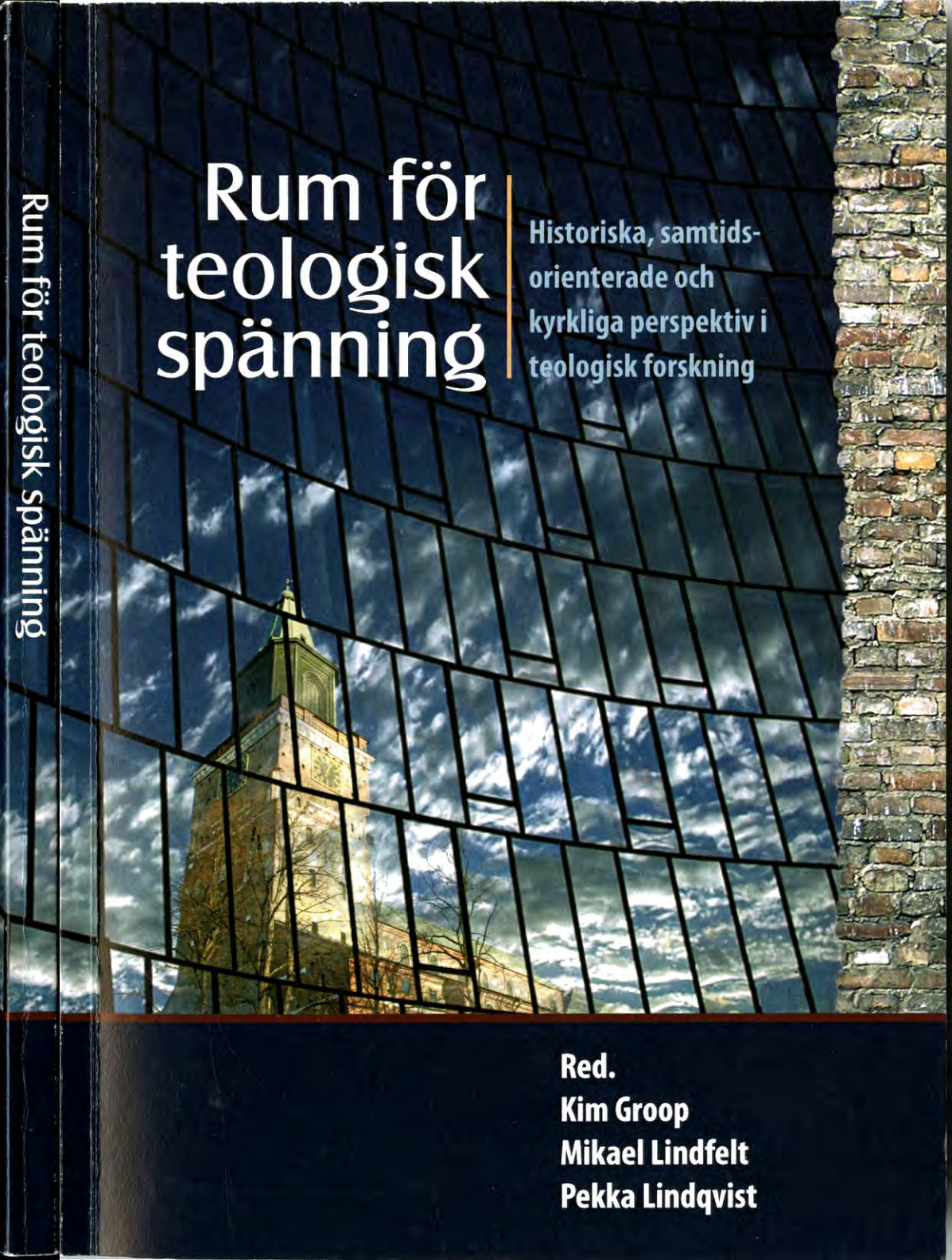


The background of the book cover is a photograph of a church tower seen through a curved, black-framed glass structure, possibly a modern architectural element. The sky is blue with scattered white clouds. The church tower is made of light-colored stone and has a green roof. The overall composition suggests a connection between traditional religious architecture and modern theological thought.

Rum för teologisk spänning

Historiska, samtids-
orienterade och
kyrkliga perspektiv i
teologisk forskning

Rum för teologisk spänning

Red.
Kim Groop
Mikael Lindfelt
Pekka Lindqvist

Rum för teologisk spänning

Historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv
i teologisk forskning

Redaktörer:
Kim Groop
Mikael Lindfelt
Pekka Lindqvist

Åbo Akademis förlag
Åbo 2011

Rum för teologisk spänning

Historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv
i teologisk forskning

Redaktörer:
Kim Groop
Mikael Lindfelt
Pekka Lindqvist

Åbo Akademis förlag
Åbo 2011

CIP Cataloguing in Publication

Rum för teologisk spänning : historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv i teologisk forskning / redaktörer: Kim Groop, Mikael Lindfelt, Pekka Lindqvist. – Åbo : Åbo Akademi förlag, 2011.
ISBN 978-951-765-622-1

ISBN 978-951-765-622-1
ISBN 978-951-765-623-8 (digital)
Uniprint Oy
Åbo 2011

Förord

De teologiska ämnena vid Åbo Akademi finns sida vid sida i en komplex och stundtals förbryllande akademisk miljö. Av tradition står de rätt nära varandra, men med dagens akademiska terminologi kunde man säga att de förenas främst på två punkter. De är, kunde en cyniker hävda, invädda i en sammanhållande organisatorisk helhet med resultatansvar inför Åbo Akademis ledning och de har gemensamt en av statsmakten given rätt att skapa och examinera olika studiehelheter som kan sammanföras till akademiska slutexamen på fyra olika nivåer: kandidat-, magister-, licentiat- och doktorsexamen.

Om man vill ge cynikern rätt, hävdar man alltså att teologi som akademisk verksamhet endast sammanhålls av organisatoriska strukturer. Vi vill dock inte framstå som cyniker i denna mening. Även om vi känner av de olikheter i och mellan våra teologiska ämnen som utmejslats under årtiondenas och t.o.m. århundradenas behov av såväl specialisering som olika forskningsmässiga utblickar, vill vi fortfarande hävda att det finns väsentliga innehållsliga, tematiska, metodologiska och teoretiska samband mellan teologiska ämnen som vid en första blick kan te sig så olikartade. Det handlar nämligen om djupa strukturella samband som är omistliga för en levande och sammanhållen teologisk miljö.

Vi tror också att en teologisk miljö behöver synliggöra såväl sina ämnesspecifika skillnader som sina grundläggande likheter för att vara levande. Utmaningen är att inte blanda samman skillnaderna och likheterna. Även en teologisk miljö står nämligen inför den fortgående och krävande uppgiften att tillsammans *dela* verkligheten för att kunna *dela* den. Det handlar med andra ord om att med lika stor entusiasm särskilja det viktiga i det enskilda ämnets perspektiv som

att bli medveten om hur detta särskiljande samtidigt för oss tillsammans till en större helhet.

Denna bok är ett uttryck för Teologiska fakultetens ämnesöverskridande samarbete. Den 1-2 september 2011 samlades drygt 70 doktorander och forskare från olika teologiska ämnen, från Finland och de övriga nordiska länderna, till en gemensam forskarkonferens i Åbo. En liten del av de frukter som då fick växa fram håller du nu i din hand – föredragen som hölls vid konferensens plenumsessioner.

När vi av Teologiska fakultetens prefekt fick till uppdrag att ordna denna konferens, var vi från första början överens om vad vi ville göra. Vi ville tre saker. För det första ville vi att fakultetens alla ämnen skulle samarbeta kring denna konferens och göra den till *bela* fakultetens konferens. Vi ville stärka den egna interdisciplinära identiteten vid fakulteten. För det andra ville vi ge fakultetens egna doktorander en plattform att både presentera och diskutera sin egen forskning, men också under former där man möter doktorander från andra ämnen än den egna doktorandgruppen. Och för det tredje ville vi stärka fakultetens internationella, främst nordiska profilering i detta första steg, dels genom att inbjuda kunniga och mångsidiga gäster som föredragshållare vid konferensen, dels genom att inbjuda nordiska samarbetspartners som vi hittills etablerat specifikt avtalsreglerat samarbete med.

Vi ville med andra ord ta några nya steg i att synliggöra vår teologiska forskningsidentitet såväl inåt som utåt, men utan att ta bort eller stryka över det faktum att det finns och ska få finnas olika slags skillnader och olika slags likheter som synliggör sig samtidigt.

När vi nu samlat fakultetskonferensens fem huvudföredrag och en vidtalad kommentar inom samma pärmar har vi gjort det med samma ambition. Vi har valt en titel som i sin medvetna mångtydighet får återspegla både fakultetens livliga forskningsverksamhet och de skillnader som finns i och mellan våra ämnen. Inspirerade av Jesus-ordet i Joh. 14:2 tror vi nämligen att det behövs många rum och rum i flera bemärkelser. *Rum för teologisk spänning* anspelar på att fakul-

teten å ena sidan är ett offentligt rum i form av en arena, där fakulteten är och kan vara en plattform för olika teologiska traditioner, röster och perspektiv. Rum är dessutom både singular- och pluralform. Å andra sidan anspelar vi på idealet att detta offentliga rum är och kan vara en generös arena som bereder plats och ger rum för just olika traditioner, röster och perspektiv. Även om vi ständigt både förändras och söker nya vägar i vår forskning, är målsättningen inte att utplåna skillnader eller skapa falska likheter. Vi har olika rum i syfte att bereda rum för de spänningar som funnits, finns och i olika former kommer att finnas. Det handlar om spänningar mellan och inom enskilda ämnen och ämnes traditioner, men också om spänningar som den enskilda doktoranden eller forskaren ställs inför i sin strävan att klargöra, belysa och sammanställa nya teologiska perspektiv, tankar, sammanhang och mönster.

Vi vill rikta ett stort tack till Åbo Akademi rektor Jorma Mattinen och Forskningsinstitutet vid Åbo Akademi för monetära bidrag till vår konferens och för möjligheten att publicera denna bok. Vi vill också tacka Teologiska fakultetens prefekt, Tage Kurtén, för förtroendet att låta oss förverkliga (en del av) våra visioner. Ett tack också till ämnesföreträdarna i de olika teologiska ämnena för gott samarbete och aktivt deltagande före, under och efter konferensen! Och slutligen ett stort tack till alla deltagare vid konferensen, och inte minst till våra ärade gästade huvudföredragshållare som lika glatt som villigt ställde upp med all sin kompetens, och därtill lika välvilligt tog sig tid att samla sina tankar i textform. Tack Carola, Magnar, Hans, Ola, Werner och Björn!

I väntan på nästa fakultetskonferens.

Åbo, Luciadagen 2011

Kim Groop

Mikael Lindfelt

Pekka Lindqvist

Innehåll

Förord

- 1 Teologi i förändring – en inledande överblick.....1
Tage Kurtén

Teologi som historisk vetenskap

- 2 Den kyrkohistoriska vetenskapens utmaningar och möjligheter:
Reflexioner kring historiografi, begreppshistoria och historiebruk....12
Carola Nordbäck
- 3 Gamla testamentet och aktuell historisk forskning.....63
Magnar Kartveit

Teologi som samtidsvetenskap

- 4 Teologi och kultur – från kulturella artefakter till ideologikritik
och tillbaka igen.....83
Ola Sigurdson
- 5 The Theological Significance of Empirical Sources – Studies in
Local Church Development in England, Norway and Germany
as Examples.....105
Hans Raun Iversen

Teologi mellan kyrka och akademi

- 6 Individuell tro eller kristen gemenskap? Teologiska tankar
kring kyrkans framtid.....119
Werner Jeanrond
- 7 Kommentarer till Werner Jeanrond.....139
Björn Vikström

1 Teologi i förändring – en inledande överblick

Professor Tage Kurtén, prefekt för Teologiska fakulteten
vid Åbo Akademi

Det västerländska universitetet har vuxit fram på kristendomens grund. Man behöver bara se på teologins framträdande plats i de tidiga medeltida lärdomsätena i Europa. Mot den bakgrunden är utvecklingen under nya tiden närmast förbluffande. Hur kunde synen på den teologiska forskningen och på teologins plats vid universiteten genomgå en så radikal omvärdering som de facto skett vid de europeiska universiteten under de senaste hundra åren? Det är nämligen ett faktum att de teologiska fakulteterna, om de överhuvudtaget finns kvar som självständiga enheter, idag har en mycket undanskymd roll i sökandet efter ny kunskap.

Det finns förstås en rad faktorer som spelat in. Jag vill här framför allt peka på den roll den framväxande empiriska kunskaps-teorin kommit att spela. Filosofin på 1600- och 1700-talen ville alltmera förankra alla anspråk på kunskap i sinneserfarenheter och rationellt tänkande. Inom teologins historia har Immanuel Kant fått stå som en portalgestalt. Hans kritik av talet om kunskap när det gäller metafysik i betydelsen, 'sådant som inte kan nås via sinneserfarenhet eller rationellt tänkande' kom att utstaka en delvis ny väg för teologisk forskning. Den moderna teologin växte fram i kölvattnet till denna kritik. Också Friedrich Schleiermachers upplägg för teologin vid universiteten i den lilla men inflytelserika boken *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* från tidigt 1800-tal kan sägas bygga på en empirisk grund. Inom teologin utvecklades en rad special-discipliner. Betoning av förankring i empiriskt nåbart material, som textsamlingar (bibelforskningen), historiska dokument samt i nyare tid sociologiskt och psykologiskt insamlat material, har präglat teo-

login under snart 200 år. Specialiseringen har samtidigt gjort att de olika disciplinerna utvecklats oberoende av varandra och i litet olika riktningar.

Resultatet av denna grovt skisserade utveckling kan vi tydligt se vid de nordiska universiteten, också om där finns olikheter mellan utvecklingen i Finland och Sverige å ena sidan och det övriga Norden å den andra sidan. Fortfarande är ämnesspecialiseringen framträdande. Det har bl.a. betytt att samarbetet mellan de olika ämnena varit obefintlig inom de teologiska enheterna. Under de senaste decennierna har det trots allt börja röra på sig. Artiklarna i den här boken avspeglar några av de förändrade tonlägen som vi idag möter bland ledande teologer, också i Norden.

Det positivistiska vetenskapsklimatet – ett avslutat kapitel?

Betonandet av det positivt (empiriskt) givna i all vetenskap ledde alltså till en ökad specialisering. Också den teologiska forskaren blev en person som visste alltmera om allt mindre. Det här var en naturlig följd av den väldiga mängd forskare som växte fram vid universiteten framför allt under 1900-talet. Ingen kunde längre hålla reda på mera än en begränsad sektor av den samlade teologiska kunskapens stora fält.

Men utvecklingen bestod inte bara i en allt mera smalspärig specialisering i teologisk forskning och undervisning. Samma sektorisering av kunskapen skedde inom samtliga vetenskapliga områden. T.ex. kom kunskapen om samhälle, politik och ekonomi att bli alltmera färgat av specialister på dessa skilda områden inom vetenskaps-samfundet. Betoningen av empirisk kunskap betydde också att forskningens objektivitet och dess oberoende av icke-vetenskapliga hänsyn blev viktiga inslag. Allt det här fick konsekvenser för förhållandet mellan den akademiska teologin och kyrkan, men också för kyrkan i förhållande till såväl samhället i övrigt och till kulturen utanför kyrkan i snäv bemärkelse.

Om teologin tidigare gjort anspråk på att stå för vetande om Gud och gudomliga ting, omdefinierades nu anspråken. Den akademiska teologin kunde kunskapsmässigt nå endast det som äger rum på det mänskliga planet. Teologi inriktade sig därmed på hur kristen tro tar sig uttryck i kristna texter och i kristet liv i historia och samtid.

I en framväxande modern kultur och ett modernt samhälle blev teologisk forskning å ena sidan intressant som kunskap om och för den kristna religionen och dess utövare, å andra sidan blev själva forskningen lösgjord från ett direkt beroende av kyrkans (kyrkornas) inflytande. Därmed uppstod en distans mellan akademi och kyrka. Men sambandet mellan kyrka å ena sidan och samhälle och kultur å andra sidan förändrades också i modern tid. De nordiska länderna upphörde att vara enhetskulturer. En kristen tradition stod inte längre med det självklaras rätt för den djupaste livstolkningen på livets olika områden. Istället utvecklades en förståelse av samhällets och kulturens olika delar på basis av andra kriterier, inte minst olika human- och samhällsvetenskaper.

Den ovan beskrivna utvecklingen är en sida av den s.k. sekulariseringsprocessen. Den har inneburit att stat, samhälle och kultur i bl.a. de västerländska samhällena, och inte minst i Norden, mistat största delen av banden till den traditionellt starka (lutherska) kyrkan och dess religiösa tradition. En liknande minskning av religionens inflytande har i de flesta fall skett också på individnivå. Människorna har helt enkelt, både som individer och mera kollektivt förlorat mycket av ett genomtänkt religiöst perspektiv på livet.

Strax före senaste sekelskiftet sker vissa förändringar i denna allmänna bild av läget. Vad som därmed händer hör till teologins och religionsforskningens uppgifter att försöka klargöra. En sida som är av speciell relevans för den akademiska teologin handlar om synen på vetenskaplig forskning och kunskap. Förändringarna här har sina rötter hundra år tillbaka i tiden, men tycks först nu slå igenom på ett mera övergripande plan.

I den moderna filosofihistorien har det hela tiden funnits röster som ifrågasatt den hegemoni som en positivistisk vetenskapsyn kom att skapa, inom vetenskapen, med tydliga återverkningar inom kultur och samhälle i övrigt.

Mycket i dessa reaktioner handlar om en reaktion på den insnävring av synen på mänskligt språk som det positivistiska tänkandet gett upphov till. Dessa reaktioner är en del av den större kulturella förändring som de västerländska samhällena nu tycks genomgå. Detta skeende har man bl.a. försökt fånga in med uttryck som sen- och postmodernitet, religionens återkomst, postsekularisering m.m. I dag är det en öppen fråga huruvida dessa pågående förändringar i grunden kommer att omskapa vårt samhälle och vår kultur. I vilket fall som helst måste teologi som vetenskap försöka få ett grepp om vad som kan sägas stå på spel.

Ett nytt vetenskapligt språk?

Den pågående utvecklingen har sina idéhistoriska rötter redan i 1800-talet, i olika idealistiska och romantiska strömningar. Men det är under förra delen av 1900-talet som en rad röster höjdes som skulle komma att inverka på diskussionen kring millennieskiftet. En röst finner vi i den fenomenologi och existentialism som Martin Heidegger utvecklade i en rad skrifter. En annan röst formulerades i starkt aforistisk form av Ludwig Wittgenstein.

Det som förenar dessa röster är kritiken av en förflackning av språket genom att språkanvändningen alltmera "förvetenskapligades" i den moderna kulturen. Vid sidan av dessa inslag kom också Sigmund Freud och psykoanalysen att markera ett sätt att förstå subjektet människa på ett sätt som inte följde de av empiriskt vetenskap utstakade linjerna. Fenomenologi och psykoanalys i olika utformning har fått en stark renässans via s.k. postmodern fransk filosofi. Inom psykoanalys och fenomenologi finns ett drag som betonar språkets referentiella roll, med viss anknytning till mer positivistisk vetenskap. Språket uppfattades tala om något, också om detta

något inte var direkt påvisbart genom våra fem sinnen. Språket var alltså referentiellt. Traditionen från Wittgenstein har i sin tur inspirerat tänkare som starkare betonat en annan sida av språket. Ludwig Wittgenstein ville uppmärksamma det konkret använda språket och den mening som användningen avslöjar. Meningen uppfattas här snarare som förankrad i konkreta sociala sammanhang än som knuten till en referens av något slag.

Det som samtidigt förenar de två riktningarna (fenomenologi och psykoanalys resp. traditionen från Wittgenstein) är att "språkanvändaren", subjektet, ses som en ofrånkomlig del av språkets meningsbärande funktion. Den neutrala iakttagare som är idealet i den positivistiska vetenskapsteorin får därmed allt svårare att göra sig gällande.

Både teologins, religionens och samhällets-kulturens roll förändras när man tar till sig dessa sätt att tänka och vara.

Ifall de olika teologiska disciplinerna under 1900-talet i stor utsträckning resonerade som om forskaren endast var en neutral iakttagare och som om (det religiösa) språkets mening står och faller med en påvisbar referent, så är läget nu ett annat. Religionen kan inte längre avskärmats från andra områden som sedan i sin tur uppfattas som "icke-religiösa" med hänvisning till en klar uppdelning av kunskapsområdena (sektorisering). Alla kunskapsfält, åtminstone inom människo- och samhällsvetenskaper, berör inte bara en i förhållande till forskningen yttre verklighet. De representerar i stället något som i högsta grad involverar den forskare och det forskarsamfund inom akademien som söker ny kunskap.

Med tanke på relationen kyrka – akademi får detta konsekvenser. Dessa två blir ömsesidigt tvungna att lyssna på varandra mera intensivt än förut. Kyrkan kunde kanske avfärda anspråk i en empiristisk teologi med argumentet att denna teologi egentligen inte berörde den verklighet som var kyrkans grund och existensberättigande. Vad hade t.ex. en historisk filologisk undersökning av vissa partier i Nya testamentet att göra med den vardag som kyrkan har att leva med? kunde någon fråga. Ifall bibelforskaren bearbetar en,

för forskaren och för människan utanför akademien gemensam problematik, så blir avståndet mindre, och möjligheten att avfärda den akademiska teologin blir svagare accentuerad. Samtidigt ställer situationen krav på teologen att förhålla sig till mänsklig religiositet på ett sätt som man inte fostrats till i en positivistisk tradition.

Men också förhållandet mellan religion och samhälle, mellan religion och kultur förändras. Därmed kan också teologin få en ny roll i samtidens samhälle och kultur. Ifall den positivistiska eran innebär att teologin var intressant endast för att den kunde erbjuda kunskap om en speciell sektor i samhälle/kultur, nämligen den religiösa, så ökar nu dess relevans.

I takt med att religion ses alltmera som en integrerad del av pågående samhällsliv och kultur, blir också teologisk forskning och kunskap på ett nytt sätt intressant för den stora allmänheten. Teologi handlar om något som berör alla människor, inte en begränsad skara privatkristna (eller privatreligiösa i annan tappning).

Bokens bakgrund och upplägg

Den här boken skall ses inplacerad i den så skisserade kulturella utvecklingen. Texterna i boken bygger på föredrag som hölls vid en konferens för doktorander och forskare i teologins olika discipliner vid Åbo Akademi i september 2011. Temat var teologi i tre bemärkelser, teologi som historisk vetenskap, teologi som samtidsvetenskap samt teologi mellan akademi och kyrka. Jag tror inte det är en tillfällighet att detta var första gången på mycket länge (minst 50 år) som de olika disciplinerna vid teologiska fakulteten i Åbo samlades kring en gemensam konferens.

De förändringar i klimatet, både inom akademien och i kyrka och kultur, som ovan antydningssvis beskrivits har öppnat dörrarna för en ny öppenhet mellan disciplinerna. Två av texterna i det följande berör teologin som historisk vetenskap, de två följande teologin som samtidsvetenskap och de två sista den mera generella frågan om teologin mellan teologi och kyrka.

Magnar Kartveit (professor i gammaltestamentlig teologi vid Misjonshögskolan i Stavanger) pekar i sin artikel "Det gamla testamentet och aktuell historisk forskning" bl.a. på tillkortakommanden i den positivistiska vetenskapstraditionen. Med exempel ur sin egen forskning kring Krönikeböckerna vill han åskådliggöra hur tidigare forskning varit alltför optimistisk när det gällt möjligheterna att nå historiska sanningar. Han hävdar att både det sätt på vilket arkeologiska fynd idag tolkas, och den betydelse narrativ analys fått i samtida historieforskning, lyfter fram forskarens beroende av sin egen kontext tydligare än i tidigare forskning. Därigenom understryker Kartveit den hermeneutiska medvetenhet som varit en viktig sida av uppgörelsen med ett "positivistiskt" ideal i modern historisk vetenskap.

Docent Carola Nordbäck (kyrkohistoria vid Åbo Akademi) utvecklar i "Den kyrkohistoriska vetenskapens utmaningar och möjligheter: Reflexioner kring historiografi, begreppshistoria och historiebruk" ett program för en rad nya satsningar inom nordisk kyrkohistorisk forskning. Ett bärande tema i hennes framställning är en betoning av de kyrkohistoriska forskarnas kritiska självreflexion. Hon vill fördjupa historieforskningens medvetenhet om den roll som forskningen i sig kan spela för den verklighet vars historiska bakgrund den beskriver.

Efter att kort ha skisserat kyrkohistoriens historia alltsedan 300-talet e Kr och Eusebius, kommer hon så småningom fram till 1900-talets moderna kyrkohistoriska verksamhet med tyngdpunkt på Sverige. Mycket av den kyrkohistoriska forskningen följde profan-historisk tradition i val av uppgifter, material och metoder. Samtidigt konstaterar hon att ingen undersökt i vilken utsträckning en speciell teologisk dimension eventuellt också funnits med. Det vore en uppgift för historiografisk forskning kring närhistorien. I studiet av kyrkorna och deras praxis vill hon framför allt lyfta fram en dimension av historiebruk, som måste finnas med, men som hittills tematiserats i väldigt liten utsträckning i forskningen. Genom en betoning av ökad språklig medvetenhet vill Nordbäck vidare fördjupa inrikt-

ningen på begreppsanalys. En sådan inriktning ger enligt henne också ökade förutsättningar för en samverkan med andra teologiska discipliner.

Professor Ola Sigurdson (Tros- och livsåskådningsvetenskap, Göteborgs universitet) och lektor Hans Raun Iversen (Praktisk teologi, Köpenhamns universitet) pekar på två rätt olika sätt att närma sig samtiden i teologisk forskning.

Iversen, som själv deltagit i kyrkosociologisk forskning, lyfter fram metoder inom denna, i grunden empiriskt inriktade, tradition som ger utrymme åt forskarens närhet till forskningsobjektet. Det leder honom i riktning mot arbetssätt som utvecklats i klassisk antropologisk forskning och experimenterande sociologi. Hit hör deltagande observation och aktionsforskning, vilka han exemplifierar bl.a. från England respektive Norge. Han tar upp den postsekulära tanken att religiöst liv inte längre kan förstås som en isolerad sektor i samhället. Det innebär enligt honom att s.k. empirisk samtidsforskning har sin givna plats inom teologisk forskning. Att kristendomen måste förstås integrerat i samhälle och kultur, insatt i ett helhetsperspektiv motiverar han teologiskt med inkarnationstanken.

Sigurdson utvecklar ännu tydligare tanken att den specifikt teologiska forskningen kan göra mycket mera än bara reproducera vad som redan skett i religionens namn. Via teologin kan man göra nyupptäckter angående människan och hennes kulturella belägenhet i nuet. Han vänder sig medvetet bort från ett historicerande grepp i teologin. Därmed möter vi bilden av en teologi som tar sin positionering på allvar. Han ser en speciell möjlighet i det faktum att de teologiska vetenskaperna under ett halvt sekel levat i utkanten av det vetenskapliga samfundet. Här öppnar sig möjligheter för relationer till nya samtalspartners inom samhälls- och kulturvetenskaperna. Det tycks inom vetenskapssamfundet finnas ett gemensamt intresse över ämnesgränserna att ifrågasätta mycket av den positivistiskt färgade idén om universell kunskap. Då skrankor mellan vetenskapsgrenar bryts ned, kan man också få syn på det som binder kyrka och omgivande kultur samman. Sigurdson pekar på en rad kulturella

fenomen och centrala kulturteoretiker vilka tydligt visar på ett förnyat kulturellt intresse för människan som religiös varelse, och därmed också på ett intresse för den kristna tradition som kyrkan alltid stått för, och som teologin försöker tolka. Sigurdson försöker alltså bryta ned gränserna mellan teologin i akademien och den samtida kulturen.

Professor Werner Jeanrond (professor i "Divinity" vid Universitetet i Glasgow) exemplifierar med sitt inlägg en systematisk teologisk framställning där teologen som subjekt blir en del av det som han försöker artikulera. Vad han därvid bl.a. vill exemplifiera är hur gränsen mellan akademi och kyrka bryts ned. Teologisk verksamhet blir till ett inlägg som kyrkan i sin självreflexion inte kan låta bli att ta hänsyn till. Han tar bl.a. fasta på pågående tendenser i dagens kultur- och moralfilosofi. Det kan han koppla till begreppet kärlek som ett centralt kristet motiv. Ett viktigt element i denna kärlekstanke måste i dagens pluralistiska värld bestå i respekten för andra människors "annorlundahet", hävdar han. Han pekar antydningssvis på hur denna kyrkans kärleksgemenskap kan ta sig gestalt i samtiden. Den samtida kulturen beskriver han genom fem karakteristiska drag. Vi har att göra med: en mobil kultur, en prestationskultur, en upplevelsekultur, en medial kultur, och en global kultur. Jeanrond ger med sitt inlägg ett prov på hur akademisk teologi kan söka finna svar på var en kristen kyrka har en plats och uppgift i en så beskriven kulturell situation. Han hävdar att (den systematiska) teologin alltid har en dubbel uppgift: att tolka den kristna tron i ständigt föränderliga och därmed nya situationer, men också att tolka dessa situationer där kristet liv skall levas.

Björn Vikström (docent i systematisk teologi vid Åbo Akademi samt biskop i Borgå stift) har haft till uppgift att reagera på Jeanronds framställning. Också han går in i en teologisk verksamhet som försöker reda ut var en Kristi kyrka kan stå i dagens västerländska samhälle och kultur. Hans inlägg blir en kritisk uppgörelse med en rad drag i Jeanronds framställning. Jeanrond kritiserar vad han kallar en instrumentell syn på kyrkan. Han tycker sig se en sådan syn i det svenska samhällets sätt att använda kyrkan som en nöd-

utgång när välfärdssamhället drabbas av kriser som det inte kan tackla av egen kraft. Men Jeanrond ser det också i utnyttjandet av servicekyrkans trygghetsskapande funktion. Mot detta betonande av en kärleksgemenskap utan egentlig trygghet ställer Vikström kyrkans och de kristnas solidaritet med de svaga, och kyrkan som en trygghetsskapande symbol mitt i samhället och kulturen.

De olika bidragen visar vart och ett på sitt sätt hur de förändringar som sker i förståelsen av religion och vetenskap på ett fruktbart sätt inverkar på de olika teologiska disciplinernas möjligheter att tänja på sina gränser, och tematisera det ökade intresset i kulturen för en religion som lever med i samhälle och kultur utanför religiösa institutioner i snäv mening. Därmed har den teologiska fakulteten vid Åbo Akademi genom sin första interteologiska konferens kunnat ge ett litet bidrag till den mest aktuella utvecklingen inom teologin.

Teologi som historievetenskap

2 Den kyrkohistoriska vetenskapens utmaningar och möjligheter: Reflexioner kring historiografi, begreppshistoria och historiebruk

Docent Carola Nordbäck, Åbo Akademi och Umeå universitet

Vilka spännande utmaningar och potentiella utvecklingsprocesser står den kyrkohistoriska forskningen inför? Vilka metoder och teoretiska ansatser kan beskrivas som aktuella, utmanande, nydanande – och varför? Jag skall försöka ge ett svar på dessa frågor i följande text. Det blir ett svar i form av en personlig tolkning där jag utgår från den verklighet jag själv står i som kyrkohistoriker, verksam vid universitet i både Finland och Sverige, och med ett särskilt intresse för begreppshistorisk, historiedidaktisk och historiografisk forskning. Den kyrkohistoriska ansats som jag vill beskriva låter sig inte inordnas i alltför strikta disciplingränser. Sådana gränser har för min del ofta känts som ett hinder. Visst måste det få finnas disciplingränser – så länge vi ser att de just är konstruerade gränser. Dessa hinder måste vi kunna riva eller hoppa över, när vi behöver hämta något på andra sidan.

Inledningsvis diskuterar jag termen *kyrkohistoria* och anknyter till den aktuella situationen i Finland och Sverige. Nulägesbeskrivningen kommer därefter att följas av en tillbakablick på kyrkohistorieämnets ursprung. Efter denna historiska exposé kommer jag att blicka mot vår egen tid och diskutera några spännande teoretiska och metodologiska utmaningar som jag ser att ämnet kyrkohistoria står inför. Artikeln mynnar ut i en sammanfattande reflexion kring aktuella problem, konkreta möjligheter och fromma förhoppningar om framtida kyrkohistorisk forskning.

Vad är kyrkohistoria?

Man skulle kunna definiera kyrkohistoria som den teologiska vetenskap som med historievetenskapens metoder undersöker den kristna trons framväxt, utveckling och historiska sammanhang.¹ En sådan definition utgår från den traditionella akademiska indelningen av ämnen vid teologiska fakulteter. Kyrkohistoria är en vetenskaplig disciplin med mycket lång tradition och utgör forskarutbildningsämne vid två svenska universitet – Lund och Uppsala.² I Sverige är kyrkohistoria ett relativt litet ämne medan det har betydligt större resurser i Finland.³ Vid Åbo Akademi finns exempelvis fler doktorander i kyrkohistoria än vid samtliga universitet i Sverige – tillsammans. Den största kyrkohistoriska forskningsmiljön i Finland finns vid Helsingfors universitet.

Vid sidan av den snäva definitionen ovan har ordet *kyrkohistoria* också en bredare betydelse. Det används som övergripande benämning på sådan historisk forskning som behandlar kyrklig tematik och inkluderar därmed forskning från olika vetenskapliga discipliner som behandlar kristendomens historia. En sådan definition återfinns exempelvis i Nationalencyklopedin där kyrkohistoria beskrivs med orden "studium av kyrkans utveckling och roll i samhället".

¹ Jfr Bexell, Oloph, "Kyrkans ansvar för sin historia", i *Kyrkohistoria - perspektiv på ett forskningsämne*, Jarlert, Anders (red.), Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, Stockholm, 2009, s. 79.

² För en kort historik se Ingemar Broheds inledning och referenser i antologin *Kyrkohistoria - perspektiv på ett forskningsämne*, 2009.

³ I Högskoleverkets granskning av teologiutbildningarna 2008 var det totala antalet doktorander omräknat till heltidsekvivalenter 105 (eg 148 pers). Av dessa var 13 personer (ca 9 %) kyrkohistoriker. De 13 doktoranderna i kyrkohistoria kan jämföras med de ca 200 forskarstuderande i historia samma år. Se *Granskning av utbildningarna inom religionsvetenskap och teologi*, Rapport 2008:41 R; *Granskning av utbildningarna i historia*, Rapport 2008:47 R.

Hur presenterar kyrkohistoriker själva sitt ämne för blivande studenter? Om man söker på svenska och finländska universitets hemsidor efter ämnesbeskrivningar finner man beskrivningar likt de som formuleras nedan:

- Kyrkohistoria undersöker hur den kristna tron har kommit till uttryck i historien ända från Jesu tid till våra dagar.
- Det är en teologisk disciplin där den världsvida kyrkans 2000-åriga historia, tillsammans med dess omgivande kulturer, ideologier och politiska system, är föremål för studium och forskning.
- Ämnet syftar till att undersöka kristendomen som historisk företeelse med särskild hänsyn till växelspelet mellan religiösa, kulturella, politiska och ekonomiska faktorer.
- Ämnet handlar ytterst om hur kristna människor i olika tider, kulturer och samhällen "trott på Gud" och låtit detta få konkreta konsekvenser för deras gemensamma agerande, internt och externt.
- Kyrkohistorien vill alltså beskriva, förklara och förstå hur kyrkan och det omgivande samhället ömsesidigt påverkat varandra.

Som vi ser ovan är ämnesbeskrivningarna mycket vida. I stort sett inkluderas i begreppet kyrkohistoria allt som skett i fråga om kristen tro sedan Jesu tid. Dessutom står kyrkans relation till samhället i fokus för många beskrivningar.⁴ Det framgår även att *kyrka* både uppfattas som den världsvida kristna tron i alla dess former, och som en avskild organisatorisk enhet – en samhällelig aktör som kan skiljas såväl från andra aktörer som från samhället i dess helhet. Det talas inte om kyrkor i pluralis, trots att de existerande samfundet är många.

⁴ För en liknande diskussion kring ämnet kyrkohistoria, men ur ett amerikanskt perspektiv, se Bradley, James E. & Muller, Richard A., *Church history. An introduction to research, reference works, and methods*, Grand Rapids, Mich., 1995, s. 5ff.

Kyrkohistorien är därmed en historia om en global rörelse som också kan undersökas på lokal nivå. Det innebär att kyrkohistoria har förutsättningar att utgå från ett komparativt perspektiv där de kyrkliga förhållandena i olika länder kan jämföras.

Om man fogar samman dessa båda nivåer av ordet kyrkohistoria kan man säga att disciplinen kyrkohistoria är relativt liten i Sverige – med få föreläsare – men ämnet kyrkohistoria är mycket brett. Det är därför inte bara kyrkohistoriker som forskar om kyrkohistoria. Vid en jämförelse med de övriga teologiska ämnena finner vi att det också bedrivs en mängd kyrkohistorisk forskning inom dessa. Forskning inom såväl praktisk som systematisk teologi utgår ofta från ett historiskt perspektiv. Detsamma gäller inom exegetiken. Dessutom har man vid Uppsala universitet (och tidigare även vid Lunds universitet) valt att föra samman forskning från olika ämnen under en gemensam benämning – *kyrkovetenskap*. Inom detta ämne integreras ett antal olika vetenskapliga perspektiv på kyrkan. I centrum för denna integration står *ecklesiologin* – olika sätt att uppfatta vad kyrka är och vad kyrka kan vara samt de praktiska former som detta fått genom historien. Inom kyrkovetenskapen pågår följaktligen också kyrkohistorisk forskning. Till skillnad från forskningsämnet kyrkohistoria är kyrkovetenskapens perspektiv inte i huvudsak historiskt utan det är ofta riktat mot vår egen tid.⁵ Men om man inkluderar den historiska forskning som produceras i de övriga teologiska disciplinerna sväller den kyrkohistoriska forskningen i Sverige betydligt.

⁵ Kyrkovetenskap är en benämning på vad som tidigare kallats "Kyrko- och samfundsvetenskap", samt "Praktisk teologi". Där ställs frågor om gudstjänstliv, ämbetssyn, själavård, kyrkoorganisation, rättsutveckling, församlingsuppbyggnad, ekumeniska strävanden, konfessionella strukturer, utformningen av gudstjänstrum och kyrkliga föremål. Se *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen*, Borgehammar, Stephan & Bexell, Oloph (red.), Uppsala, 2001; *Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin. Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12-13 november 1998*, Selander, Sven-Åke (red.), 2001.

Dessutom kan vi – med den utgångspunkten i den vida förståelsen av begreppet – säga att kyrkohistorisk forskning även bedrivs inom många andra discipliner utanför de teologiska fakulteterna. Exempelvis historiker, idéhistoriker, konsthistoriker, arkeologer, litteraturvetare och statsvetare kan bedriva forskning som låter sig infogas under temaområdet kyrkohistoria.⁶ Eftersom dessa discipliner har delvis olika utgångspunkter, perspektiv och betoningar, har skillnaderna ibland varit stora mellan de angreppssätt som använts inom det kyrkohistoriska temaområdet. När en statsvetare eller en arkeolog tar sig an källmaterial som hämtats från det kyrkliga arbetsfältet eller ur kyrkliga arkiv är deras utgångspunkter ofta annorlunda, vilket också färgar forskningsresultaten.

För att få en djupare kunskap om disciplinen kyrkohistoria är det därmed befogat att ställa frågan vilket angreppssätt som är kyrkohistorikernas eget specifika sätt att angripa kyrkans historia. Finns det överhuvudtaget något sådant? Både ja och nej. Kyrkohistoriker är historiker som förutom sina kunskaper i historisk teori och metod dels har teologiska kunskaper, dels har fördjupade kunskaper om kyrkans historia ur ett längre tidsperspektiv. Denna specifika kompetens är sällsynt utanför de teologiska fakulteterna. Genom sina kunskaper i teologi kan kyrkohistoriker tolka de teologiska utsagorna i de historiska dokumenten, relatera dem till liknande utsagor och urskilja mönster. Med hjälp av sina fördjupade kunskaper i kristendomens och de olika kyrkornas historia kan också kyrkohistoriker förklara, jämföra och analysera kyrkorelaterade förändringsförlopp. Kyrkohistoriker använder således sina teologiska kunskaper som ett tolknings- och analysredskap. De formulerar mycket sällan teologiska utsagor på basis av det historiska källmaterialet. Inte heller den historiesyn som speglas i kyrkohistorisk

⁶ Detta blir tydligt i exempelvis det senaste kyrkohistoriska samlingsverket om Sveriges kyrkohistoria. Där samarbetar författare från en rad olika discipliner. Se *Sveriges kyrkohistoria*, Tegborg, Lennart (red.), 8 volymer, Stockholm, 1998-2005.

forskning är teologiskt färgad. Gud, såsom verksam historisk kraft, är osynlig i den kyrkohistoriska forskningens arsenal av tolkningsmodeller och förklaringsfaktorer.⁷ Detta illustrerar kyrkohistorieämnets grundläggande vetenskapssyn och de vetenskapsteoretiska ramar som omgärdar den kyrkohistoriska forskningen i Norden.⁸ Det kan uppfattas som att jag här betonar självklarheter. Men som vi skall se i det följande avsnittet har det inte alltid varit på detta sätt. Dessutom är den historievetenskapligt förankrade kyrkohistoria som jag beskrivit ovan en relativt ny företeelse.

Kyrkohistoriens historia

All förklarande samtidsanalys berikas av någon form av tillbakablick. Omsatt till ämnet för denna artikel – kyrkohistoriens utmaningar – innebär denna tes att det är genom att undersöka forskningsämnets historiska sammanhang som vi kan vi förstå de problem och utmaningar som den kyrkohistoriska vetenskapen står inför i dag. Vi

⁷ För en diskussion om övergången från ett teistisk till ett agnostiskt vetenskapsbegrepp, se Tergel, Alf, *Tro och religion i historia och samhälle*, Nora, 2002, s. 156ff, 175ff.

⁸ Detta innebär inte att kyrkohistoriker helt avstår från teologiska tolkningar. Se exempelvis Samuel Rubensons försvar för en teologisk kyrkohistoria, i Rubenson, Samuel, "Kyrkohistoria som teologi" i *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne*, Jarlert, Anders (red.), 2009, s. 87-93. Men den typ av teologiska tolkningar som kyrkohistoriker kan göra handlar mer om antydningar om teologiska mönster i det historiska skeendet än teologiska förklaringar av historiska förlopp och händelser. Detta innebär dock att vi kan ana konturerna av en teologisk historiefilosofi som sällan formuleras explicit. I centrum för denna teologiska syn på kyrkan finns föreställningen om kyrkan såsom *Kristi kropp*. Sådana olika historiskt-teologiska synsätt formuleras tydligare av teologer. För ett exempel, se Bexell, Peter, *Kyrkan som sakrament. Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi*, Stockholm, 1997. Ett annat sätt att betrakta kyrkohistorien ur ett teologiskt perspektiv kan ses i Williams, Rowan, *Why study the past?*, London, 2005.

kan således försöka förstå vad kyrkohistorisk forskning är – genom att förstå vad det har varit tidigare.⁹

Den kyrkohistoriska vetenskapens ursprung kan sökas i den tidiga kristna kyrkans ambitioner att skriva sin egen historia under 300-talet e.Kr. Redan i den första sammanhängande kyrkohistoriska skildringen – som skrevs av Eusebios av Caesarea (ca 263–340) – finner vi ett historiskt tolkningsmönster och en kristen självförståelse som skulle komma att färga kyrkohistoriska skildringar de följande 1500 åren.¹⁰

Eusebios *Kyrkohistoria* var den första i sitt slag och skildrade kyrkans historia från Jesus till Eusebios egen tid. Samtidigt som han fogade samman en rad historiska händelseförlopp till en enhetlig historia bidrog han till formandet av kyrkan som en kollektiv identitet. Detta var en födelseprocess och det framgår av förordet att Eusebios var medveten om det nyskapande i hans verk. Historiker och historie-skrivning var givetvis inget nytt – såväl greker som romare hade utvecklat denna skriftliga berättelse- och kunskapsform.¹¹ Det som gav hans arbete en pionjärkvalitet var snarare att ingen tidigare hade fogat samman de kristna gruppernas erfarenheter och öden till en enhetlig berättelse och fogat in denna skildring i ett teologiskt-historiskt perspektiv.

Jag är den förste som ger mig på den uppgiften; vägen är öde och obeträdd och jag ber Gud att visa mig vägen och bistå med sin kraft. Jag kan inte se några tydliga spår efter andra på den vägen utom några små försök, där några har skildrat händelser i sin egen tid. De höjer sina röster långt borta som fyrbåkar och ropar liksom från ett avlägset

⁹ Jfr González, Justo L., *The changing shape of church history*, St Louis, Missouri, 2002, s. 83ff.

¹⁰ Eusebios av Caesarea, *Kyrkohistoria*, Skellefteå, 1995.

¹¹ Lemon, Michael C., *Philosophy of history. A guide for students*, London & New York, 2003, s. 28-44; González 2002, s. 99-117; Williams 2005, s. 12ff.

vaktorn för att säga mig var jag bör gå och styra min framställning utan att fara vilse eller råka i fara.¹²

Man kan inte undgå att fascineras av Eusebios beskrivning och fantasieggande metaforbruk. Han uppfattade sin skildring som den första av sitt slag. Han såg de kristna som ett folkslag, i likhet med exempelvis greker, judar och romare. Men till skillnad från de sist-nämnda folkslagen var de kristna, enligt Eusebios, Guds eget utvalda och heliga folk. Det var detta unika folkslags historia som han försökte nedteckna.¹³

I samband med att hans kyrkohistoriska skildring blev spridd, befastes en kollektiv identitet som baserades på ett gemensamt förflutet och en kollektiv framtidsvision. Med modern historiedidaktisk terminologi skulle vi kunna säga att Eusebios, via sin kyrkohistoriska skildring, bidrog till formandet av ett specifikt kristet *historiemedvetande*. Att utveckla en sådan historisk medvetenhet är att utveckla meningsskapande mönster som förklarar, ger en bakgrund, bildar ett sammanhang och skapar en identitet. Den egna livshistorien länkas på så sätt samman med andra människors livshistoria, med andra gruppers historia, med övergripande förlopp och processer på andra nivåer.¹⁴

Historiemedvetandet är därmed en sammanhangsskapande och meningsalstrande aspekt av vårt medvetande. Det innehåller uppfattningar om relationen mellan det som sker i nuet, det som har skett i det förflutna och det som skall ske i framtiden. Det är helt enkelt en slags orienteringsförmåga i tid och rum. En viktig egenskap hos denna förmåga är att den utgör en central del av konstruktionen

¹² Eusebios 1995, s. 21.

¹³ Tergel 2002, s. 50.

¹⁴ Jensen, Bernard Eric, "Historiemedvetande – begreppsanalys, samhälls-analys och didaktik", i *Historiedidaktik*, Karlgård, Christer & Karlsson, Klas-Göran (red.), Lund, 1997, s. 49-81; Zander, Ulf, *Förstora dagar, moderna tider. Bruk av och debatter om svensk historia från sekelskifte till sekelskifte*, Lund, 2001, s. 41ff.

och vidmakthållandet av identiteter. Kollektiva identiteter, eller med ett annat uttryck – *föreställda gemenskaper* – är bärande element i sådana gemensamma föreställningar som skapar sammanhang genom tid och rum. De skapas bland annat genom berättelser som förenar nuet med bilder av det förflutna och som dessutom alstrar en handlingsberedskap inför framtiden.¹⁵

En sådan identitetsskapande berättelse kan vi se i Eusebios kyrkohistoria. Han formulerade ett sätt att betrakta historien som kan sägas vara specifikt kristet.¹⁶ Den självbild som han formade utgick från de erfarenheter som de kristna hade erhållit innan kristendomen fick status som officiell statsreligion i det romerska riket. Den byggdes upp kring martyrskap, kamp och förföljelse. Detta tolkningsmönster utgick bland annat från tanken på Guds synbara verkningar i historien. Det formulerades som en teologisk tolkning av historiens skeende och knöts samman med föreställningar om framtiden i termer av det eskatologiska hoppet.¹⁷ Den cykliska historiesyn som de grekiska och romerska historikerna utgick från kompletterades här med en mer lineär historieuppfattning. Historien kom att ses som ett uttryck för Guds vilja. Den gavs en början och ett framtida slut. Vägen mellan dessa tidpunkter hade formats och skulle komma att präglas av Guds försyn.¹⁸

När Eusebios kyrkohistoria började spridas pågick en fundamental omvandling av positioner och roller i det romerska riket – likt en peripeti ur ett klassiskt antikt drama. Från att ha varit marginaliserad kom den kristna kyrkan att allieras med den politiska

¹⁵ Aronsson, Peter, *Historiebruk – att använda det förflutna*, Lund 2004, s. 17f; Jensen 1997, s. 49-81. Sådana föreställda gemenskaper är exempelvis nationell tillhörighet och etnicitet. Se Eriksen, Thomas Hylland, *Etnicitet och nationalism*, Nora, 1993; Anderson, Benedict, *Imagined communities*, London & New York, 2006.

¹⁶ Liknande historiesyn hade formulerats andra kristna, se Gonzáles 2002, s. 99ff.

¹⁷ Tergel 2002, s. 49ff.

¹⁸ Lemon 2003, s. 45-73.

makten. Denna omvandling innebar samtidigt att den kristna gemenskapens villkor förändrades. En av dem som med intresse läste Eusebios kyrkohistoria var Aurelius Augustinus (354-430). Men i takt med att det romerska rikets maktbas började vackla grusades de förhoppningar som Eusebios hade knutit till imperiet. Augustinus påverkades av de politiska förändringarna som skedde i hans omgivning och intog en mer negativ position i förhållande till den politiska makten. Han har kommit att betraktas som den första kristne historiefilosofen eftersom han vidareutvecklade den spekulativa sidan av den historiebeskrivning som Eusebios hade inlett. I Augustinus mycket inflytelserika bok *De Civitate Dei* fanns en systematisering av den bibliska frälsningshistorien omsatt i ett historiefilosofiskt mönster. Det byggde på dikotomin mellan Guds stad och den jordiska staden.¹⁹ Dessa två beskrivningar handlar snarast om två tillstånd där det senare var riktat mot jaget och det materiella, medan det förstnämnda var riktat mot Gud och människans andliga liv. I mänsklighetens historia flätades också kampen mellan dessa två positioner. De kunde visualiseras i organisationer och yttre samhällseliga strukturer, men de handlade i grunden om människors svårigheter att fullfölja sin dragning till Gud och hennes ständiga impuls att gå i motsatt riktning.²⁰

Varför är det nödvändigt att gå tillbaka till Eusebios och Augustinus för att kunna säga något om kyrkohistoriens situation idag?²¹ Skälet är att den form som kyrkohistorien fick från början har haft stor betydelse för historieskrivningen alltsedan dess. Jag syftar här både på de kyrkohistoriska skildringarnas innehåll, tematik, tolkningsmodeller, historiesyn och på historieskrivningens funktion. Den kristna självbilden och synen på den Andre, på exempelvis judarna, fick också sin form i dessa första verk.

¹⁹ Augustinus, *Guds stad. De utfästa målen*, Bok IXX-XXII, Skellefteå, 1997.

²⁰ Lemon 2003, s. 61-69; Löwith, Karl, *Meaning in history*, Chicago, 1949, s. 160-173; Augustinus 1997, s. 9-45.

²¹ Jfr Gonzáles 2002, s. 106ff.

Exemplet Eusebios visar med all önskvärd tydlighet hur det inom den kyrkohistoriska traditionen har inkapslats och vidarebefordrats teman, traderingsformer och specifika kausaliteter. För att förstå vår egen forskningstradition och historieskrivningens betydelse för produktionen av kollektiva självbilder är det alltså nödvändigt att blicka bakåt. Genom att lyfta fram dessa mönster vill jag försöka stimulera andra kyrkohistoriker att också rikta den kritiska blicken mot den egna forskningstraditionen.

Låt oss återkalla i minnet de beskrivningar av ämnet kyrkohistoria som diskuterades i inledningen av denna artikel. Jag uppfattar först och främst kyrkohistoria som den teologiska vetenskap som med historievetenskapens metoder undersöker den kristna trons framväxt, utveckling och historiska sammanhang. Kyrkohistoria är dessutom en övergripande term som syftar på ett forskningsfält där kristendomens historiska utveckling, dess lära, praxis och identitetsformationer undersöks inom skilda discipliner, ur olika perspektiv och med skilda vetenskapliga verktyg.

Så långt går min definition i linje med de ämnesbeskrivningar som citerades tidigare. Men en fundamental dimension av ämnet fattas fortfarande och jag vill därför komplettera den kyrkohistoriska ämnesbeskrivningen med denna aspekt. Den dimension som jag saknar är den kyrkohistoriska vetenskapens ansvar för studiet av den egna forskningstraditionens utveckling, historievetenskapens kyrkliga funktion och dess utveckling, terminologi och innehåll. Det kan lämpligen ske i form av historiografisk, historiedidaktisk och begreppshistorisk forskning inom ramen för ämnet kyrkohistoria. Sådana metoder att angripa den egna historien utgör för övrigt omistliga delar av en historievetenskaplig disciplins nödvändiga självreflexion. När de saknas fattas även förmågan att känna igen mönster. Förändring och kontinuitet blir omöjligt att rekonstruera och det generella kan inte skiljas från det unika. Dessa perspektiv på kyrkohistorisk historieförmedling är dessutom viktiga vägar till kunskap om kyrkans framväxt och identitetsbildning. Jag kommer i det följande att

i tur och ordning fördjupa beskrivningen av dessa tre sätt att undersöka den kyrkohistoriska historieförmedlingen. Som vi kommer att märka är de synnerligen väl lämpade att kombineras i sökandet efter en djupare förståelse av kyrkohistoriens historia, funktion och centrala tolkningsramar.

Kyrkohistoriens glömska – om behovet av kyrkohistorisk historiografi

Om historien blott vore den döda avlagringen av ett förgånget, då kunde det visst vara skäl att frigöra sig ifrån den, spränga bort den, som man gör med ett väldigt stenblock, som ligger till hindern på vägen fram. Men det förunderliga är, att om vi så sprängde bort det förflutna med dynamit – och det finns katastrofer i historien, då detta just är vad som försökts – så rör den sig alljämt med oss ändå. Vi bära den i oss, trots allt!

Orden ovan är hämtade ur ett föredrag som en kvinna höll för snart hundra år sedan. Hennes namn var Emilia Fogelklou (1878–1972) och hon höll sitt föredrag – som hette ”Ur historiens verkstad” – vid ett ABF-möte i Birkagården, Stockholm, 1917.²² Fogelklou hade år 1909, som första kvinna i Sverige, tagit en teol. kand-examen. Dessutom blev hon år 1941 den första svenska kvinnliga hedersdoktorn i teologi. Hennes historiska intresse var mycket stort och hon var en av de första kvinnorna som gav sig in på det kyrkohistoriska forskningsfältet.²³

²² Fogelklou, Emilia, *Ur historiens verkstad. Den historiska kunskapens bildningsvärde*, Skrifter utgivna av Birkagården VI, Stockholm, 1919.

²³ Fogelklou föddes 1878. Efter att ha gått på högre lärarinneseminariet i Stockholm avlade hon studentexamen och fortsatte sina studier i Uppsala. Hon blev filosofie kandidat 1906, teologie kandidat (första kvinnliga i Sverige) 1909, och teologie hedersdoktor (som första kvinna), i Uppsala 1941. Fogelklou kom att arbeta som debattör, religions- och kyrkohistoriker samt skönlitterär författare. Hon dog 1972. Se Andrews Bergman, Malin, *Emilia Fogelklou – människan och gärningen. En biografi*, Skellefteå, 1999; *Emilia Fogelklou läst i dag: nio essäer*, Jeffner, Anders (red.), Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, Stockholm, 2010; Koivonen Bylund, Tuulik-

Jag inleder med detta citat för att jag i Fogelklous diskussion tycker mig känna igen så mycket av vår tids historieteoretiska diskussioner. Ytterligare ett skäl är att jag i min text vill göra precis det som hon uppmanar oss i sitt föredrag om historiens verkstad – nämligen att utveckla vårt *historiska sinne* genom att ständigt arbeta med vårt förflutna. Det handlar alltså om att våga och att vilja se och lyssna bakåt.

Fogelklou uppmanar sina åhörare att inte blunda bakåt – inte "hysa okunnighetens förakt" för det förflutnas ingripande makt i nuet. Hon varnar också för att tro att historien är skriven en gång för alla och menar i stället att arbetet med historien alltid pågår. Ständigt måste det tillföras nya tolkningar, annorlunda perspektiv, fler typer av källmaterial och oprövade frågor.²⁴ Hon betonar att tillbakablicken är nödvändig för att kunna ta ett steg framåt. Bättre kan det inte sägas. Jag får emellertid ibland den paradoxala känslan att den kyrkohistoriska vetenskapen är drabbad av en djup glömska. Den ägnar sin kraft åt att granska kyrkan samtidigt som den alltför ofta förbiser sitt eget ursprung. Jag har försökt att fördjupa mig i kyrkohistorieskrivningens historia – liksom jag varit van att inom historieämnet kunna blicka tillbaka på tidigare epokers historieskrivning och där spåra förändringar och mönster. Men jag har tvingats inse att stora delar av den kyrkohistoriska historieskrivningens utveckling ännu inte är undersökt. Ett skäl till detta är att den historiografiska forskningen inom såväl svensk som finländsk kyrkohistoria har fört en tynande tillvaro under lång tid.²⁵

ki, "Möte med Emilia Fogelklou", i *12 kvinnor i 1900-talets svenska kyrkohistoria*, Skellefteå, 2010, s. 35-46.

²⁴ Fogelklou 1919, s. 4.

²⁵ Det har gjorts enstaka forskningsarbeten som innehåller fördjupade analyser av specifika verk, tematiska analyser över lite längre tid eller undersökningar av enskilda historikers historiesyn. Dessa undersökningar undersöker historieskrivning från såväl 1700-talet som 1900-talet. Se exempelvis Urpilainen, Erkki, "Algot Scarin och historievetenskapen i början av 1700-talet.", *Historisk tidskrift för Finland*, 1991 (76), s. 347-357; Göransson,

Den historiografiska glömskan är anmärkningsvärd av flera skäl. Vi såg i beskrivningen av Eusebios *Kyrkohistoria* att själva historieskrivandet var en del av konstruktionen av den kyrka han beskrev. Samma sak kan sägas om den kyrkohistoria som följt i Eusebios spår. Fram till 1900-talets början har kyrkohistorisk historieskrivning bidragit till skapandet av svenska kyrkans självbild, upprätthållit den samhälleliga statusen och skänkt legitimitet åt olika kyrkliga projekt. Detta innebär att innehållet i den kyrkohistoriska historieskrivningen är en viktig aspekt av kyrkornas egen historia. När kyrkohistoriker vänder den vetenskapliga granskande blicken mot den egna forskningstraditionen genererar det därför också ny kunskap om de kyrkor som historien har skrivits för.

Det första steget i en sådan forskningsansats är av historiografisk natur.²⁶ Det historiografiska perspektivet innebär i detta sammanhang exempelvis en fokusering på historiesynen i den kyrkohistoriska litteraturen. Med historiesyn avses här det perspektiv på historien som anläggs. Det avspeglas exempelvis i de förklaringsmodeller, avgränsningar, centrala begrepp, ämnesval, dispositions-tekniker och de kronologiska utgångspunkter som den historiska skildringen utgår från.

Låt oss exempelvis återvända till Eusebios kyrkohistoria och betrakta hans historiesyn – den form som han stöpte sin berättelse i. De teman som han lyfte fram i sin kyrkohistoria har nämligen

Sven, "Brilioth som kyrkohistoriker.", i Yngve Brilioth - *historiker, teolog, kyrkoledare*, Bexell, Oloph (red.), Skellefteå, 1997, s. 37-79; Svärd, Björn, *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap: exemplet Sven Göransson*, Uppsala, 2003; Svärd, Björn, *Med sikte på reform: ett studium av förförståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistorieskrivning samt jämförelser med Sven Göranssons trosinterpretation*, Uppsala, 2007; Jarlert, Anders, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, Lund, 1987.

²⁶ Med termen historiografi kan man mena antingen själva historieskrivningen eller den vetenskapliga analysen av historieforskningen och historieförmedlingen. Jag använder ordet i den senare betydelsen – historieskrivningens historia.

ständigt återkommit i den efterföljande kyrkohistoriska litteraturen.²⁷ Han lyfte fram tre sådana huvudteman. De var 1) kyrkans organisation, ledarskap och martyrer, 2) kyrkans motståndare, 3) den stora berättelsen om Guds utvalda folk. Inom ramen för det första temat hanterade Eusebios "allt som sägs ha hänt i kyrkohistorien". Denna tidsperiod var relativt kort – det handlade om "tiden från vår Frälsare intill den senaste tiden". Där ingick vad han beskrev som "de heliga apostlarnas efterföljare" och berättelser om sådana personer som "på ett utmärkt sätt har lett kyrkan" samt "de som "förkunnat Guds ord i varje släkte muntligt och skriftligt". Dessutom menade han att de "som utstått kamp under blodsutgjutelse och tortyr" skulle bli ihågkomna i en kyrkohistoria. Detta tema handlade därmed om de goda krafterna – de som utgjorde kyrkans sanna representanter.²⁸

Det andra temat handlade i stället om kyrkans fiender. Här återfanns de som "hemfallit åt grova villfarelser" och beskrivningar av "hur Guds ord bekämpats av hedningarna". Dessutom pekade Eusebios ut en speciell grupp vars bestraffning Gud lade ned särskild möda på. Det var det judiska folket.²⁹

Det tredje temat handlade om frälsningshistorien – den teologiska överbyggnad som Eusebios vävde runt de historiska händelserna. Där fanns två centrala moment – Skapelsen och Guds frälsningsplan, så som den konkretiserades i Kristus. Denna historia handlade dessutom om kampen mellan Gud och Djävulen. I kyrkohistorien gick det, menade Eusebios, att iaktta Guds konkreta vilja och verkan i form av de straff, vedergällningar och hjälpinsatser som människor erhöill. Ett viktigt inslag i det tredje temat var också kyrkans/sanningens triumf och seger.³⁰

Den dialektiska och apologetiska karaktär som Eusebios gav sin historia har varit en återkommande dimension i historie-

skrivningen. De framträdande gestalterna, lärostriderna, fienderna och troshjältarna har varit ständigt aktuella teman. Likaså har kyrkohistoriker strävat efter att synliggöra kyrkans yttre och inre fiender. Exempelvis har listan över kättare, svärmare, entusiaster och separatister blivit längre för varje århundrade. Här finns en mycket stark historiografisk kontinuitet.

I likhet med de kyrkohistoriska skrifter som skapades under 300- och 400-talet framställdes de tidigmoderna kyrkohistoriska skildringarna såsom speglingar av en teologisk självförståelse sprungen ur en kristen världsbild som projicerades på det förflutna. Historiens teologiska meningsfullhet uttolkades av kyrkohistoriker som samtidigt var präster och teologer. Det fanns ingen konflikt mellan kyrkohistoriens vetenskapliga sida och dess teologiska och apologetiska kvaliteter.³¹ Jag menar dessutom att det mönster som har beskrivits ovan har gett avtryck i historieskrivningen ända fram till 1900-talet.

En avgörande förändring inleddes under 1700-talet, då rötterna till den vetenskapssyn som har präglat 1900-talets historievetenskap började framträda. Den svenska historiografiska forskningen har betraktat den politiska historieskrivningen, företrädd av exempelvis Sven Lagerbring (1707–1787), som en del av en större vetenskaplig förändringsprocess. Man har beskrivit 1700-talets historieskrivning som starten för en modernare och mer kritisk forskning rörande svensk historia.³² Under 1800-talet fortsatte denna utveckling av den politiska historieskrivningen i riktning mot en ökad akademisering och professionalisering.³³

³¹ Nordbäck, Carola, *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781-82*, Åbo, 2009.

³² Se exempelvis Eriksson, Nils, *Dalin - Botin - Lagerbring. Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747-1787*, Göteborg, 1976; Hallberg, Peter, *Ages of liberty. Social upheaval, history writing, and the new public sphere in Sweden, 1740-1792*, Stockholm, 2003; Stavenow, Ludvig, *Den moderna vetenskapens genombrott i svensk historieskrivning: några konturer*, Göteborg, 1937.

³³ Se exempelvis Torstendahl, Rolf, *Källkritik och vetenskapssyn i svensk historisk forskning 1820-1920*, Uppsala, 1964.

²⁷ För beskrivningen av Eusebios teman, jfr Tergel 2002, s. 49ff.

²⁸ Eusebios 1995, s. 21.

²⁹ Eusebios 1995, s. 21.

³⁰ Eusebios 1995, s. 21.

Denna vetenskapliga utvecklings- och förändringsprocess pågick även inom kyrkohistorieskrivningen. Redan vid mitten av 1700-talet hävdade exempelvis kyrkohistorikern Johann Lorenz Mosheim (1694-1755) att kyrkohistoriker borde använda naturliga – inomvärldsliga – förklaringsmodeller i stället för att tolka händelseförlopp som uttryck för gudomligt ingripande.³⁴ Successivt gick utveckling i den riktning som han utpekade. Detta medförde att kyrkohistorien delvis avteologiserades. Även om kyrkohistoriker blev alltmer noggranna i sina källstudier och förklaringsmodellerna blev alltmer inomvärldsliga, förblev dock den kyrkohistoriska tematiken likartad. Dessutom behöll den en teologisk överbyggnad som sällan uttrycktes explicit. Gud fanns kvar – men på en högre och mer osynlig nivå.

Även i det svenska riket skrevs det kyrkohistoriska verk under 1700-talet. Exempelvis ärkebiskopen Eric Henrik Benzelius d.ä. var skapare av det historiska översiktsverket *Kyrkio-historia* från år 1734.³⁵ Detta verk skrevs innan Mosheims nya forskningsprogram hade formulerats och spridits bland kyrkohistoriker i Europa, vilket avspeglas i innehållet. I Benzelius kyrkohistoria finner vi influenser från Eusebios och Augustinus men också från många andra äldre kyrkohistoriker. Kyrkohistorien var i Benzelius tappning en kamp mellan de trognas församling (Guds stad) – och Satans rike. Dessutom utgår den historiska skildringen från begreppen *Guds församling* och *kyrka*. Dessa används synonymt. Guds församling/kyrka föddes i paradiset och de första församlingsmedlemmarna var följaktligen Adam och Eva. Kyrkans historia var därmed lika lång som världens historia. Världshistorien/kyrkohistorien omfattade 4003 år och var

³⁴ Tergel 2002, s. 51ff; Bradley & Muller 1995, s. 14ff.

³⁵ Boken utgjorde en svensk översättning av Benzelius äldre verk skrivet på latin. Den fullständiga titeln var *Dr. Erici Benzeliü fordom Sweriges rikes archie-biskops Kyrkio-historia, sammanskrefwen först på latin; men nu efter mångas åstundan på svensko utgifwen, samt til närvarande tid fortsatt, med bifogad berättelse om propheterna, frälsaren Jesu Christo, ewangelisterna, apostlarna och the siuttio lärjungar.*

indelad i två perioder – det *gamla förbundet*, som Benzelius kallade den judiska församlingen, och det *nya förbundet* som han kallade den kristna församlingen. Det nya förbundet var därmed benämning på den epok som Benzelius själv levde i.

De teman som han formulerade som viktiga i kyrkohistorien innehöll samtliga teman från Eusebios kyrkohistoria samt några nya teman som hade utvecklats ur de äldre. Den traditionella tematiken handlade om kristendomens utbredning under varje epok, lärans innehåll samt viktiga lärofäder och teologer. Ytterligare viktiga teman var sådant som hade att göra med den kyrkliga organisationen och hierarkin samt de kyrkliga traditioner som hade utvecklats genom århundradena. Det innefattade exempelvis gudstjänstens utseende, kyrkliga möten, kyrkans organisation och ämbeten.

Den stora berättelse som Eusebios utgick från återfinns också i Benzelius kyrkohistoria. Han lyfter fram sådana teman som Guds hjälp till de trogna, mirakel som skett samt Guds straff av syndare. Även församlingens fiender hade sin givna plats i den kyrkohistoriska berättelsen. Dessa fiender fanns såväl inom som utanför kyrkan. De kristna troshjältarna som förföljdes och led för sin tro var också en central del av den stora övergripande berättelsen om de kristnas kamp och martyrskap.³⁶

Benzelius kyrkohistoriska verk omgavs av andra liknande verk under 1700-talet. Det finns en stor spännvidd i deras innehåll, men likheterna i historiesyn, tematik och utgångspunkter är omfattande. Om vi går till 1800-talets kyrkohistoriska historieskrivning finner vi ett ännu mer omfångsrikt men lika spännande material att utforska ur ett historiografiskt perspektiv. Den svenska kyrkan – liksom samhället i övrigt – var under omvandling. Kyrkans politiska makt minskade. Teologiska förändringsprocesser pågick samtidigt som väckelserörelsernas inflytande växte. Den religiösa mångfalden

³⁶ Benzelius 1734. Uppräkningen av teman finns i inledningen till andra delen – *Kort begrep af historien om nya testamentets församling.*

ökade, kristendomskritiken växte och kraven på religionsfrihet blev allt starkare. Under samma period förändrades också synen på historisk vetenskap och den historisk-kritiska bibelforskningen nådde nya höjder.³⁷

Även om de samhälleliga och vetenskapliga förändringarna var stora präglades också 1800-talets kyrkohistorieskrivning av kontinuitet på många plan. Att bedriva kyrkohistoriska undersökningar var exempelvis i Sverige och Finland ända fram till 1900-talets första hälft en verksamhet som skötts av teologer och präster inom respektive lands nationellt samlande kyrka. Den kyrkohistoriska forskningen hade därmed en tydlig konfessionell prägel ända fram till 1900-talets första hälft. Författandet av centrala kyrkohistoriska handböcker och översiktsverk var en kyrklig verksamhet som bedrevs vid universiteten, på samma sätt som annan samhällsviktig utbildning och historieforskning pågick vid de centrala lärosätena.

De kyrkohistoriska författarnas dubbla verksamhetsfält speglade den teologiska utbildningens konstruktion. Tillsammans med klassiska språk, exegetik och dogmatik utgjorde kyrkohistoria grunden för en traditionell teologisk utbildning. Tre av Sveriges mest framträdande kyrkohistoriker under 1800-talet – Lars Anton Anjou, Carl Alfred Cornelius och Henrik Reuterdaahl – var biskopar, varav den sistnämnde även blev ärkebiskop. Denna starka koppling mellan skrivandet av handbokslitteratur och ämbetsinnehav inom kyrkan minskade dock något under 1800-talets slutskede. Personer med koppling till såväl inom- som utomkyrkliga väckelserörelser började då skriva kyrkohistoriska verk. Detta kom också att påverka kyrkohistoriens inriktning och val av forskningsfrågor. Här finns även en genusaspekt som bör lyftas fram. Den kyrkohistoriska handbokslitteraturen har till allra största del skrivits av män. Det var först under

³⁷ Gelfgren, Stefan, *Kristendom och den moderna världsbilden. Norra Europa 1500-2000*, Lund, 2005.

1900-talets första decennier, när kvinnor tilläts studera vid teologiska fakulteter, som de började skriva kyrkohistoria.³⁸

De kyrkohistoriska översiktsverken under 1800-talet var inte bara riktade till blivande präster. Det var många kyrkohistoriska verk som var ämnade att läsas i hemmen och handboks författarna försökte därigenom presentera och levandegöra kyrkohistorien för en bredare allmänhet. Handböckerna har på så sätt levererat inflytelserika beskrivningar av den svenska kyrkan och dess historia för den kyrkohistoriskt intresserade allmänheten, samtidigt som de har kunnat påverka blivande präster, historiker och lärare. Slutligen har översiktsverken även utgjort den kunskapsplattform som nästa generation kyrkohistoriker har utgått från. Detta förhållande visar att den kyrkohistoriska handbokslitteraturen har haft en stor betydelse för formandet av kyrkans självbild i utbildningen av präster och lärare, men också i förhållande till en bredare allmänhet.

Den nationella kyrkohistoria som skrevs i Sverige fram till 1900-talet hade oftast den lutherska statskyrkan som självklar utgångspunkt. Det fanns dock ett par undantag. De skrevs ett begränsat antal böcker som avvek från detta mönster. Det var sådana verk som fokuserade på grupper av s.k. sanna kristna genom historien och dessa skildringar utmynnade till slut i de väckelserörelser som pågick i 1800-talets Sverige. Men sådana väckelsecentrerade kyrkohistoriska skildringar skrevs av författare som fanns utanför universiteten och de riktades mot en bredare allmänhet. En historiografiskt fascinerande aspekt är att Eusebios mönster även kan återfinnas i frikyrkornas historieskrivning och i väckelserörelsernas försök att gestalta den egna historien. De startar vid samma punkt som Eu-

³⁸ Eva (Margareta Theodora) Åsbrink (1912-2001), född i Helsingfors, blev den första kvinnliga teologie doktorn i Sverige. Hon disputerade vid Lunds universitet, år 1962. Det skulle dröja ända till 1978 innan en kvinna blev professor i kyrkohistoria. Det var Ingun Montgomery vid Uppsala universitet. Hon var samtidigt den första kvinna som blivit professor i teologi vid ett nordiskt universitet.

sebios gjorde genom att utgå från tanken på gruppen av sanna – men förföljda – kristna. Nya testamentets beskrivningar av de första kristna gemenskaperna och kyrkohistoriens övergripande tematik har genomsyrat de nya kollektiva självbilder som formulerats av kristna minoriteter. Dessa böcker hade samtidigt ett uppbyggligt, identitets-skapande och trosstärkande syfte.³⁹

Vi kan iaktta en förändring av den nära relationen mellan svenska kyrkan och akademien under 1900-talet. Samtidigt har centrala delar av det traditionella kyrkohistoriska tolkningsmönstret omvandlats. Förhållandena vid de teologiska fakulteterna har också förändrats samtidigt som den kyrkohistoriska forskningens tematik och val av forskningsfrågor har breddats betydligt. Fler perspektiv blev tillämpbara, nya forskningsfrågor ställdes och gruppen kyrkohistoriker blev alltmer heterogen. En ökad mångfald kan skönjas under första hälften av 1900-talet, även om den var begränsad. Men de största förändringarna har skett under 1900-talets senare del. De teologiska vetenskapernas roll, utgångspunkter och metoder har ifrågasatts, samtidigt som kyrkans samhällsinflytande och position har förändrats. Under denna period har såväl det religiösa landskapet som det vetenskapliga forskningslandskapet förändrats. Den situation som kyrkohistoriker befinner sig i idag präglas av samhälleliga, organisatoriska, vetenskap-

³⁹ Thomaes, Jöran Jacob, *Märkvärdigheter utur allmänna kyrko-historien, en läsbok för alla folk-klasser*, Göteborg, 1-2, 1827. Se även Ekman, Erik Jakob, *Den inre missionens historia*, Stockholm, 1896-1902. För en intressant historiografisk översikt från 1850-talet, se Schaff, Philip, *History of the apostolic church. With a general introduction to church history*, 1853.

⁴⁰ För en beskrivning av teologins förändrade position vid svenska universitet under 1900-talet, se Girmalm, Thomas, *Teologi och det moderna universitetet. Perspektiv på polariseringen mellan teologi och religionsvetenskap under svenskt 1900-tal*, Umeå, 2006; *Modern svensk teologi – strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*, Eilert, Håkan (red), Stockholm, 1999. Dessa böcker behandlar främst de förändringar som skett under 1900-talet inom systematisk teologi och exegetik. Men de förändringar som skedde inom dessa ämnen fick också konsekvenser för kyrkohistorieämnet.

liga och kyrkliga strukturer som bestått mycket länge, och av nya inslag som vuxit fram under det senaste seklet.⁴⁰

Eftersom kyrkohistorien ständigt har tillförts inspiration från den historiska vetenskapens domäner kan de svenska kyrkohistoriska verken jämföras med andra samtida historiska översiktsverk, exempelvis inom den politiska historieskrivningen. Förmodligen uppvisar den kyrkohistoriska vetenskapens utveckling under perioden 1700–1900 många likheter med den förändringsprocess som historieämnet genomgick vid samma tid. Men samtidigt är det rimligt att anta att kyrkohistorien till viss del har utgått från teologiska utgångspunkter och perspektiv på historien. En tänkbar hypotes är att kyrkohistorien har präglats av en annorlunda historiesyn än den profana historieskrivningen trots att historikerna har använt liknande vetenskapliga undersökningsmetoder. Det står dock alldeles klart att analyser av den historiesyn som har präglat kyrkohistorien kan kasta nytt ljus över fundamentala processer inom historieskrivningens domäner.

Inspirationen till diskussionen ovan kring historiografiska utvecklingsprocesser och förändringsförlopp är hämtad från de forskningsresultat som har producerats av den historiografiska forskning som har sysslat med framväxten av den moderna historievetenskapen, de kollektiva identiteter och det historiemedvetande som präglat 1800- och 1900-talets historieskrivning. Denna forskning har dock främst fokuserat på den allmänna och politiska historieskrivningen. Samtidigt har den kyrkohistoriska vetenskapen inte frambringat någon liknande historiografisk forskning. Den parallella ut-

⁴⁰ För en beskrivning av teologins förändrade position vid svenska universitet under 1900-talet, se Girmalm, Thomas, *Teologi och det moderna universitetet. Perspektiv på polariseringen mellan teologi och religionsvetenskap under svenskt 1900-tal*, Umeå, 2006; *Modern svensk teologi – strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*, Eilert, Håkan (red), Stockholm, 1999. Dessa böcker behandlar främst de förändringar som skett under 1900-talet inom systematisk teologi och exegetik. Men de förändringar som skedde inom dessa ämnen fick också konsekvenser för kyrkohistorieämnet.

vecklingen inom den svenska kyrkohistorien har inte kartlagts eller analyserats utifrån ett liknande historiografiskt perspektiv, trots att den kyrkohistoriska forskningen genomgått mycket stora förändringar under samma tid. Här finns ett stort vetenskapligt tomrum – en process som ingen forskare har undersökt. Det har förvisso gjorts enstaka forskningsarbeten som innehåller fördjupade analyser av specifika verk, tematiska analyser över lite längre tid eller undersökningar av enskilda historikers historiesyn. I dessa arbeten undersöks historieskrivning från såväl 1700-talet som 1900-talet.⁴¹ Men vägen från den tidigmoderna och teologiska kyrkohistorien till 1800-talets historievetenskapliga genombrott och 1900-talets avteologiserade kyrkohistoria är därför höljad i dunkel.⁴² Det är uppenbart att den kyrkohistoriska historiografiska forskningen är outvecklad – samtidigt som det kyrkohistoriska källmaterialet är mångfacetterat och omfångsrikt.

Kyrkohistoriens funktion – om konstruktionen av religiöst historiebruk

Människan speglar sig oavbrutet i historien. Hon identifierar sig med gestalter och grupper i det förflutna, legitimerar sina handlingar med utgångspunkt i förflutna händelser, låt sig inspireras, finner nya alternativ, argument och tolkningsmodeller i historien. Därför måste vi också ta kyrkans relation till det förflutna på allvar och lära oss mer

⁴¹ Den forskare som hittills har producerat den mest omfattande historiografiska 1800- och 1900-talsforskningen är Kjell Blücker. Se Blücker, Kjell, "Att låta sakerna tala. Vetenskaps- och historieuppfattning hos Henrik Reuterdaahl", Ingår i: *Kyrkohistorisk årsskrift*, 1995 (95), s. 63-95; Blücker, Kjell, *The church as nation. A study in ecclesiology and nationhood*, Frankfurt am Main, 2000; Blücker, Kjell, "Källkritisk kyrkohistoriker", ingår i *Svenska historiker. Från medeltid till våra dagar*, Ragnar Björk och Alf W. Johansson, Stockholm, 2009; Blücker, Kjell, "Hermeneutisk kyrkohistoriker", ingår i *Svenska historiker. Från medeltid till våra dagar*, 2009.

⁴² Se Tergel 2002 och Bradley & Muller 1995, för en beskrivning av den internationella utvecklingen inom kyrkohistoria.

om hur religiös historieförmedling egentligen fungerar. Detta sätt att resonera om historisk verksamhet i termer av identitets- och legitimitetsförstärkande faktor används inom det forskningsfält som kallas historiedidaktik. Kanske det sker allra tydligast inom den snabbt växande historiebruksforskningen.⁴³ Medan den historiografiska forskningen undersöker hur historiker i det förflutna har tolkat och förklarat historien, fokuserar historiedidaktiken på hur historisk kunskap har framställts, använts, vidareförmedlats och uppfattats. Tidigare var historiedidaktik främst inriktad på historieförmedlingen inom skolvärlden. I dag breddas det historiedidaktiska forskningsfältet alltmer och inbegriper nu hur människor förstår och kommunicerar historia på alla tänkbara arenor. Därmed inkluderas exempelvis historiekommunikation och historiskt lärande via konst, skönlitteratur och massmedia.⁴⁴

Inom den historiedidaktiska forskningen har även flera intressanta begrepp vuxit fram de senaste decennierna. Jag syftar bland annat på begreppen *historiekultur* och *historiemedvetande*. Historiekultur, skriver Peter Aronsson, "är de artefakter, ritualer, sedvänjor och påståenden med referenser till det förflutna som erbjuder påtagliga möjligheter att binda samman relationen mellan dåtid, nutid

⁴³ För konkreta exempel på historiebruksforskning, se exempelvis Aronsson, Peter, *Historiebruk. Att använda det förflutna*, Lund, 2004; Linderborg, Åsa, *Socialdemokraterna skriver historia. Historieskrivning som ideologisk maktesurs 1892-2000*, Stockholm, 2001; Zander 2001; Karlsson, Martin, *Att projicera det förflutna. Historiebruk och historieförmedling i svensk skolfilm 1970-2000 utifrån de regionala AV-centralernas utbud*, Uppsala, 2011; Minne och myt. *Konsten att skapa det förflutna*, Ahlbeck, Mattias & Gill, Alexander, Berggren, Åsa, Arvidsson, Stefan & Hållans, Ann-Mari (red.), Lund, 2004; *Historieforskning på nya vägar*, Karlsson, Klas-Göran, Ulvros, Eva Helen & Zander, Ulf (red.), Lund, 2006; *Den dubbla blicken. Historia i de nordiska samhällena kring sekelskiftet 1900*, Gustafsson, Harald (red.), Lund, 2007.

⁴⁴ Karlsson & Karlegård 1997; Nordgren, Kenneth, *Vems är historien? Historia som medvetande, kultur och handling i det mångkulturella Sverige*, Umeå, 2006; Aronsson, Peter (red.), *Makten över minnet: historiekultur i förändring*, Lund, 2000.

och framtid”.⁴⁵ Historiekulturen är således det kommunikativa sammanhang som producerar historiska berättelser och påståenden. Det kan vara ett formellt sammanhang (en skola) eller ett informellt (exempelvis familjen). Varje historiekultur regleras av specifika tanke-mönster eller traditioner som samtidigt utgör både en förutsättning för ömsesidig förståelse och en gräns för det acceptabla.

Begreppet *historiemedvetande* syftar på den medvetandeaspekt som skapar ett sammanhang mellan tidsdimensionerna dåtid, nutid och framtid. Denna upplevelse av sammanhang utgör även en form av kompass – med hjälp av historiemedvetandet orienterar vi oss i tid och rum. Det är därmed även en central del av människors identitet. Det handlar inte enbart om sakkunskaper utan lika mycket om diffust, icke-reflekterat tänkande och känslomässiga förhållningssätt.⁴⁶ Detta begrepp kan också tillämpas inom kyrkohistorisk forskning. Kyrkohistoria är en teologisk disciplin. Det leder exempelvis till frågor om hur det historiemedvetande som har genomsyrat den kyrkohistoriska litteraturen har varit konstruerat och i vilken grad det anknyt till kyrkans teologiska tolkningsramar. Har det funnits ett annorlunda historiemedvetande i kyrkohistorieskrivningen än i den allmänna historieskrivningen?

De historiedidaktiska begreppen ovan är relaterade till varandra på ett specifikt sätt. Historiemedvetandet existerar alltid i relation till ett meningsskapande sammanhang – en historiekultur. När vissa delar av en historiekultur tas i anspråk – aktiveras för bestämda ändamål – talar man om *historiebruk*.⁴⁷ Historiebrukets effekter kan bli ett förstärkt eller kanske rent av ett förändrat historiemedvetande hos de personer som tar del av den historieförmedling som historiebruket utgör.

⁴⁵ Aronsson, Peter, ”Historiekultur, politik och historievetenskap i Norden”, i *Historisk tidskrift*, 2002(122):2, s. 189-208; Aronsson 2004.

⁴⁶ Rüsen, Jörn, *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*, Göteborg, 2004.

⁴⁷ Aronsson 2002.

Historiebrukets forskning undersöker hur historisk kunskap används meningsskapande för olika ändamål av skilda samhälls-aktörer.⁴⁸ Den svenska historiebrukets forskning har dock hittills inte behandlat kyrkliga förhållanden i någon nämnvärd utsträckning. Samma förhållande gäller för den teoretiska utvecklingen inom detta fält. I centrala historieteoretiska texter som de flesta historiedidaktiker hänvisar till nämns överhuvudtaget inte det religiösa historiebruket inom kyrkan.⁴⁹ Detta innebär att det kyrkohistoriska forskningsfältet är förbisett av historiebrukets forskning, trots kyrkohistorieskrivningens stora samhälleliga relevans. Men det betyder också att analyser av det historiemedvetande som har präglat kyrkohistorieskrivningen kan kasta nytt ljus över fundamentala förändringsprocesser inom historievetenskapen och bidra till teoriutvecklingen inom det historiedidaktiska forskningsfältet.

Jag vill därför betona att historiebrukets perspektivet kan bidra med ny kunskap inom den kyrkohistoriska forskningen genom att det synliggör den kyrkohistoriska historieförmedlingens identitets-skapande aspekter i olika samhälleliga sammanhang.⁵⁰ Det finns, så vitt jag vet, endast ett pågående projekt om kyrkohistoriskt historiebruk där finländska och svenska förhållanden undersöks och det är det nystartade fyraåriga projektet *Toleransens gränser: Inklusion och exklusion i en nordisk kyrkohistorisk kontext, 1750–2000*. Projektet, som

⁴⁸ Aronsson, Peter, ”Historiebrukets källor: perspektiv och material”, i *Historiebruk i Norden. Föredrag vid nordiska arkivdagarna i Uppsala 2006*, s. 9-24; Aronsson 2002; Aronsson 2004; Zander 2001.

⁴⁹ Exempelvis Rüsen 2004.

⁵⁰ Emellertid finns det exempel på kyrkohistoriker som har börjat anamma de historieteoretiska angreppssätt som Jörn Rüsen har formulerat. Se exempelvis Neuhaus, Sinikka, *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527-1542*, Lund, 2009. I en relativt färsk presentation av forskningsämnet kyrkohistoria pekar också flera av författarna, bland andra Oloph Bexell, Samuel Rubensson och Sinikka Neuhaus, på vikten av kyrkohistorisk forskning som problematiserar historiens roll för såväl kyrka som samhälle. Se *Kyrkohistoria - perspektiv på ett forskningsämne*, 2009.

har startats av kyrkohistoriker vid Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi och som finansieras av Finlands Akademi, innehåller ett samarbete med historiker och religionsvetare vid Umeå universitet. Inom ramen för detta projekt undersöks både den kyrkohistoriska litteraturen ur ett historiografiskt perspektiv och hur religiösa identiteter konstrueras, vidmakthålls och legitimeras via historiebruk.⁵¹ Därigenom kommer en viktig kompetens att byggas upp inom ramen för detta projektsamarbete som i nästa skede kan utgöra en grund för framtida projektsökningar, utbildningsinsatser och utveckling av nya teoretiska verktyg.

Kyrkohistorisk historiebruksforskning skulle kunna medverka till en utvidgning av historiebruksforskningens fokus så att det även kommer att inbegripa historieförmedling och kommunikation inom religiösa samfund och grupperingar. Genom denna utvidgning formeras samtidigt ett nytt och viktigt forskningsfält – studier av historiemedvetandets roll och betydelse för utvecklingen, befastandet och vidmakthållandet av religiösa gruppidentiteter. Denna ambition finns också uttalad inom ett nystartat bokprojekt där företrädare för flera olika teologiska discipliner har gått samman för att skriva en antologi om religiöst historiebruk. Initiativet till projektet har kommit från Hanna Stenström och Urban Claesson som är forskare vid Svenska kyrkans forskningsenhet. Inom ramen för projektet samarbetar ett tiotal teologer och historiker från ett flertal svenska universitet med kyrkohistoriker från Åbo Akademi.

Det står klart att detta forskningsfält som nu är på väg att växa fram kan bidra till fördjupad kunskap inom flera olika områden, exempelvis kyrkohistoria, historiografi och historiebruk. Men fältet har också potential att öka våra kunskaper om historiebruk och identitetsprocesser inom nutida religiösa rörelser och därigenom bli ett bidrag till nutida samhällsanalys.

⁵¹ Projektledare är professor Ingvar Dahlbacka, Åbo Akademi.

Det finns ett bra exempel på det sistnämnda i en relativt färsk avhandling från Uppsala. Det är Ulrika Svalfors avhandling *Andlighetens ordning. En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim* (2008).⁵² I denna bok undersöker hon den religiösa diskurs som genomsyrar den svenska tidskriften *Pilgrim* och den rörelse som finns runt tidskriften. *Pilgrim* präglas bland annat av ett stort historiskt intresse för kyrkans första århundraden.

Svalfors finner ett specifikt sätt att hantera historien i *Pilgrim*. Hon använder ingen historiedidaktisk teori i sin analys, men synliggör likväl ett mycket intressant historiebruk. Skribenterna använder sina historiska kunskaper i ett slags sökande efter äldre perioder då allt var mer äkta, mer djupt, mer kristet. Samtidigt kontrasteras denna positiva bild av det förflutna mot en negativ bild av vår egen tid och de kyrkliga förhållanden som råder i dag. Den andliga längtan som den moderna människan ger uttryck för får enligt skribenterna inte sitt utlopp inom den nutida kyrkan. Denna längtan måste i stället riktas mot de historiska källorna och kristendomens tidiga historia, menar Pilgrims skribenter. I tidskriften används ofta ord som "rötter" och "klassisk" för att skapa en känsla av att det i tidigare skeden av kyrkohistorien har funnits en kristen autenticitet som i vårt ytliga nutidssamhälle har gått förlorad. Den spiritualitet som man tycker sig finna i det förflutna saknas idag. Pilgrims skribenter identifierar sig därför med de första kristna och andra "gudsälskare" genom historien, och försöker att inte bli besmittade av vår egen tids frågor och problem.

I Svalfors undersökning ser vi hur historien blir en tillflyktsort där människor kan avskärma sig från nutiden. Historien blir en väg att finna ett ursprung i form av en andlig livskälla och något som är bättre, starkare och mer genuint än den världsliga och sekulariserade kyrka man tycker sig se idag. I tidskriften *pilgrim* blir historien

⁵² Svalfors, Ulrika, *Andlighetens ordning. En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*, Uppsala, 2008.

en slags plats för längtan, igenkänneelse och en idealisering av det förflutna.

I Svalfors avhandling ser vi tydligt hur ett specifikt historiebruk vuxit fram och hur detta används för att legitimera teologiska anspråk och skapa gruppbyggnader i vår egen tid. Dessutom kan vi konstatera att denna typ av historiebruk inte finns beskrivet inom den svenska historiebruksforskningen.⁵³ Däremot kan vi se liknande historiebruk i äldre tiders kyrkohistoria, där igenkännandet av sanna kristna varit ett ständigt kännetecken. Den alienation som beskrivs i Pilgrim inför de rådande kyrkliga förhållandena och det andliga sökandet riktning bakåt i historien kan också igenkännas i olika väckelsers försöka att formulera en kollektiv identitet med rötter bakåt i historien. De centrala dragen i detta historiebruk är dels det teologiska angreppssättet (där den kristna tron är själva utgångspunkten för betraktandet av kyrkohistorien), dels tanken på att det är möjligt att möta äkta kristen tro hos specifika historiska gestalter, dels att dessa möten kan alstra samma slags tro i det nutida samhället. I samband med dessa möten med historiens "gudsälskare" blir de långa tidsavstånden osynliggjorda och den kristna trons kärna upplevs som ständigt tidlös och alltid aktuell. Dessutom används de historiska gestalterna som förebilder, goda exempel och inspiratörer.

Exemplet ovan visar att det finns mycket intressanta företeelser i den religiöst förankrade historieförmedlingen som bör lyftas fram och analyseras. Det är också troligt att det historiedidaktiska angreppssättet kan användas för att synliggöra centrala aspekter av kyrkans inre liv och verksamhet som inte synliggjorts tidigare. Man kan här exempelvis peka på att den kristna tron *per se* kan betraktas som förmedlare av ett specifikt historiemedvetande –

⁵³ Se exempelvis i *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*, Karlsson, Klas-Göran & Zander, Ulf (red.), Lund, 2004, s. 56. Där talas exempelvis om vetenskapligt, existentiellt, moraliskt, ideologiskt, icke-bruk, politiskt-pedagogiskt och kommersiellt historiebruk. Men ingen av dessa kategorier går att applicera på det historiebruk som Svalfors funnit i sitt källmaterial.

en särskild kombination av föreställningar som binder samman det förflutna, det nuvarande och det kommande. Både tidsuppfattning och historiesyn utgör bärande element i den teologiska världsbilden. Dessa föreställningar har varierat över tid men är likafullt viktiga aspekter av kristen tro. För att förstå detta historiemedvetande bör även en fjärde tidsdimension lyftas in. Jag syftar på begreppet *evighet*. Denna dimension används ofta i kristen predikan och teologi. I mötet mellan dessa fyra tidsdimensioner alstras ett religiöst historiemedvetande som ännu inte har undersökts utifrån ett historiedidaktiskt perspektiv.

Ett annat fält som kan analyseras inom ramen för historiedidaktikens grundläggande historiesyn är homiletiken. I varje predikan finns ett historiskt element som innebär att den predikande prästen hänvisar till bibelberättelser och formulerar utsagor om biblisk historia för att i nästa led sammankoppla detta med det liv som levs i dag. De historiska berättelserna skapar mening, sammanhang och handlingsberedskap för den som lyssnar. Detta sätt att utgå från det förflutna för att förstå samtiden – att göra *då* till *nu* – är uttryck för ett specifikt historiebruk baserat på ett historiemedvetande som är präglad av kristen tro.

Det är även möjligt att applicera termen *historiekultur* på kyrkans övriga verksamhet, exempelvis i form av kyrkliga symboler, ceremonier och heliga texter. Här kommer givetvis också kyrkohistorien in. Därmed är även termen historiebruk mycket relevant i en analys av det kyrkligt baserade och förmedlade historiemedvetandet. Man kan exempelvis peka på kyrkoårets uppbyggnad av samtidighet och samband mellan den historiska berättelsen om Jesu liv och årets indelning i dagar, månader och årstider. Inom ramen för det kristna historiemedvetandet finns därmed en ständigt pågående cirkelrörelse som handlar om återberättandet och återupplevandet av den kristna urberättelsen om Jesu liv, död och uppståndelse.

Ett annat exempel på tänkbar historiebruksforskning med kyrkohistorisk inriktning är sådan forskning som fokuserar på

kyrkans iscensättande av olika typer av minneshögtider och jubileer.⁵⁴ Historikern Eva Ahl-Waris har exempelvis skrivit en intressant avhandling med titeln "*Historiebruk kring Nådendal och den kommemorativa anatomin av klostrets minnesplats*" (2010), där hon analyserar hur platsen för lämningarna av det medeltida birgittinerklostret Nådendal i Finland förvandlades till ett nationellt kulturarv och minneslandskap. Det historiebruk som hon studerar är kanske inte främst det kyrkliga, men det kommer in som en kategori i hennes analys. Det är främst representanter för den svenska och den finländska högkyrkliga rörelsen som är aktiva inom detta historiebruk.

Ahl-Waris avhandling visar att det är möjligt att synliggöra historiebruket kring kyrkliga lämningar och byggnader. Kyrkans sätt att presentera det kyrkliga kulturarvet för allmänheten kan därmed också ses som ett historiebruk. Varje kyrka fungerar i princip som ett museum innehållande kyrklig konst, textilier etc. De lokala församlingskyrkorna är djupt förankrade i den lokala historien, där kyrkobyggnaden ofta är traktens äldsta ibrukvarande byggnad. Allt detta skapar goda förutsättningar för en lokalt förankrad kyrklig historieförmedling.

Jag menar att här finns utrymme för etablerandet av ett offensivt kyrkohistoriskt forskningsfält i form av historiedidaktisk forskning med särskild inriktning mot kyrkohistorisk historieförmedling och ett religiöst förankrat historiebruk. Ett sådant forskningsfält skulle bland annat undersöka den kyrkohistoriska litteraturen utifrån ett historiografiskt och ett historiedidaktiskt perspektiv. Detta innebär i korthet att den kyrkohistoriska historieförmedlingen skulle analyseras med utgångspunkt i två teman. Det första är historiografiskt orienterat och handlar om att rekonstruera den historiesyn som kyrkohistorien har präglats av. Här riktas undersöknings-

⁵⁴ Ahl-Waris, Eva, *Historiebruk kring Nådendal och den kommemorativa anatomin av klostrets minnesplats*, Vadstena, 2010. Se även Lindaräng, Ingemar, *Helgonbruk i moderniseringstider. Bruket av Birgitta- och Olavstraditionerna i samband med minnesfiranden i Sverige och Norge 1891-2005*, Norrköping, 2007.

fokus mot exempelvis de förklaringsmodeller, kollektiva identiteter, ämnesmässiga avgränsningar, teman och kronologiska indelningar som används i historieskrivningen. Även hotbilder, dispositionstekniker, terminologi, metaforer och de gestaltningssätt som den historiska skildringen har utgått från undersöks i en kombinerad historiografisk-historiedidaktisk analys. De frågor som utgår från identitetsbegreppet hör sådana aspekter av kyrkohistorien som handlar om hur den kollektiva självbilden som förmedlas i historieskrivningen har varit konstruerad och avgränsad. Vilka hotbilder och konfliktsce-narion tecknades med utgångspunkt i identitetsformationerna? Här kommer också frågan om perspektiv in. Ur vilket perspektiv har kyrkohistorien skrivits? Hur har relationerna mellan det globala, det nationella, det regionala och det lokala sett ut i den kyrkohistoriska historieförmedlingen? Hur stark har den konfessionella identiteten varit i förhållande till den nationella?

Som avslutning på denna diskussion kring historiebruk och historiemedvetande vill jag peka på ytterligare en företeelse – *historiemissbruk*. Begreppet är inte lätt att definiera men kan sägas vara sådant historiebruk som "direkt eller indirekt, i dess konsekvenser, våldför sig på allmänmänniskliga rättigheter och värden". När historieskildringar stigmatiserar eller diskriminerar grupper på olika sätt och därigenom skapar konflikter är det också historiemissbruk.⁵⁵ Rent generellt kan man konstatera att risken för att historiemissbruk får stå oemotsagt minskar ju livaktigare historieforskningen och historiediskussionen är i ett samhälle. Detta är förmodligen historikerns främsta uppgift – och samtidigt historikerns största utmaning.

Men det fattas ännu en aspekt för att forskningsfältet skall bli komplett. Jag syftar på studiet av kyrkohistorikerns kanske allra viktigaste arbetsredskap – de analytiska begreppen.

⁵⁵ Karlsson, Klas-Göran, "Historiedidaktik. Begrepp, teori och analys", i *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*, Karlsson, Klas-Göran & Zander, Ulf (red.), Lund, 2004, s. 65f.

Kyrkohistoriens terminologi – om begreppens historia

Det begreppshistoriska angreppssättet – formulerat av exempelvis Reinhart Koselleck och Quentin Skinner – kan sägas vara en del av den språkliga vändningen inom de humanistiska vetenskaperna som pågick under 1900-talets senare del. Denna rörelse mot alltmer språk-inriktade analyser och intresset för språkfilosofiska tolkningsmodeller har endast haft marginell påverkan på den kyrkohistoriska forskningen i Sverige och i Finland. Däremot har den varit mycket märkbar inom historieämnet och idéhistorien.⁵⁶

Begreppshistorisk analys innebär att fokusera på språkets föränderlighet och historiska dimensioner. Det handlar om att se språket som redskap för samhällsförändring och som bärare av inkapslade kollektiva erfarenheter och förväntningar. En historisk text kan ur detta perspektiv beskrivas som en språklig artefakt – en rest av ett dåtida värdesystem – som är genomsyrat av meningar och innebörder, vars innehåll vi måste rekonstruera innan vi kan förstå dem. Detta gäller texter från 1900-talet likaväl som texter från 1700-talet.

Denna språkets historiska förankring – dess historicitet – gäller således också vårt eget sätt att tala och tänka. Vi har bara så lätt att glömma det eftersom vår terminologi känns så självklar. Men i läsningen av historiska texter möts begrepp från olika tidsepoker, där våra egna begrepp ställs mot källmaterialets, och det är forskarens uppgift att rekonstruera detta möte. Man kan därför beskriva den begreppshistoriska analysen av källmaterialet som en semantiskt lyhörd läsning med blick för språkets historiska dimensioner – både det egna språket och källmaterialets språk.

⁵⁶ För exempel på begreppshistoriska analyser inom kyrkohistorisk forskning, se Nordbäck 2009; Nordbäck, Carola, "Waka up tu som sofwer! Till frågan om väckelsebegreppets historia och Anders Chydenius teologiska hemvist", i *Biografen i väckelseforskningen. Rapport från NORDVECK:s konferens i Åbo den 28-29 augusti 2009*, Dahlbacka, Ingvar och Nordbäck, Carola (red.), Åbo, 2010.

När man läser en historisk text stöter man både på välkända och obekanta termer och begrepp. De begrepp som är obekanta måste undersökas med varsamhet och utifrån sin historiska kontext. Denna lexikaliska och etymologiska analys är en viktig del av tolkningen. Men det är de välbekanta begreppen som ställer till de största svårigheterna. Vi blir vilseförda av vår inlärda förmåga att genast igenkänna ord och uttryck. Denna förmåga förleder oss. Det som på ytan uppfattas som välbekant i historiska texter rymmer i de flesta fall ett innehåll som inte korresponderar med vår förförståelse. Vi måste därför betrakta texterna som bärare av ett främmande språk. Då framträder plötsligt den distans mellan läsare och text som de facto finns där, men som lätt osynliggörs.

Den begreppshistoriska analysen riktas också mot de bilder och metaforer som återfinns i källmaterialet. Eftersom de är laddade med betydelser som är historiskt betingad är det begreppshistorikerns uppgift att söka metaforenas historiska innebörder. Dessa innehåller en rad meningsmarkörer, referenser och diskursiva signaler som är särskilt viktiga för tolkningens resultat.

Själva utgångspunkten för begreppshistorisk forskning är således insikten om språkets historicitet. Begreppens innehåll förändras oupphörligt över tid. Nya begrepp tillkommer och andra glöms bort. För att förstå de texter som utgör vår länk till det förflutna måste vi därför även ta vår utgångspunkt i språkets föränderlighet. Dessutom är förändringarna av de centrala begreppen sammankopplade med samhällsomvandlingar och förändringsprocesser. Därför är också ordens skiftande valörer i det historiska källmaterialet indikatorer som pekar på förändringar i textens kontext. Slutligen har begreppshistoriens fokus på begreppens historia mycket att lära oss om vår egen tid och vårt sätt att använda språket. Kontrasten mellan deras aktuella användning och deras ursprung blir därmed intressant och kastar ljus över de samhällsförändringar som vi upplever i vår egen tid.

Språket är både en indikator på samhällsförändringar och en bidragande faktor till sådana förändringar. Det är ett "aggregat av historisk erfarenhet" i vilket det ständigt pågår en smygande översättningsprocess som innebär att begreppens innebörd skiftar och anpassas efter nya erfarenheter. Samtidigt är språket vår länk till framtiden eftersom det föregriper de erfarenheter som framtida generationer skall göra.⁵⁷

Varje vetenskap har en uppsättning centrala begrepp till sitt förfogande. Dessa utgör självklara redskap för analys och har ofta en lång utvecklingshistoria. Arne Næss skriver apropå sådana analytiska verktyg att djupare insikter i en vetenskap "förutsätter kunskap om hur de viktigaste begreppen har uppstått, vilka ändamål de har tjänat och vilka förändringar de har genomgått".⁵⁸ Med denna utgångspunkt blir det av stor vikt att försöka rekonstruera den kyrkohistoriska vetenskapens centrala verktyg i form av de begrepp som historiker har använt för tolka, sortera, problematisera sitt källmaterial och för att avgränsa sina undersökningar.

En naturlig följdfråga är därför hur den kyrkohistoriska begreppsarsenalen ser ut och hur den har använts. Det är lättare att se hur det vetenskapliga språket är färgat av tidens aktuella begrepp när man läser äldre forskning. Låt oss därför dyka ned i det tidiga 1900-talet för att där studera ett par exempel på historievetenskapligt språkbruk. I diskussionen nedan lyfts såväl historiografiska som begreppshistoriska aspekter fram för att synliggöra det nära sambandet mellan historiografisk analys och begreppshistorisk analys.

Det första exemplet är en skrift av Harald Hjärne (1848–1922), känd historieprofessor i Uppsala, riksdagsman samt ledamot av Svenska akademien. År 1912 lät Hjärne publicera en bok med titeln

⁵⁷ Jordheim, Helge, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Gråbo, 2003, s. 154ff.

⁵⁸ Næss, Arne, *Empirisk semantik*, Stockholm, 1970, s. 54.

Stat och kyrka. Historiska utkast där han beskrev förhållandet mellan stat och kyrka under hela kristenhetens historia.⁵⁹

I Hjärnes skildring präglas historien av en dialektisk process. Det är en ständig konflikt mellan motsatser som leder historien framåt. Kristendomen är således enligt Hjärne sammansatt av motsatser samtidigt som den utkämpat en motsägelsefull kamp mot de krafter som velat stärka statens maktsfär på kyrkans bekostnad. Verkligheten uppfattas därmed som uppbyggd av en rad överindividuella dikotoma krafter. Trots att Hjärne på många sätt var framåtblickande och radikal blir hans skildring av historien märkligt svårtydd för en modern läsare. De förklaringsmodeller han använder är helt enkelt inte relevanta för vår tids sätt att betrakta historien, staten eller kyrkan.

Men även om Hjärnes beskrivning uppfattas som avlägsen för en nutida läsare, räcker det med att gå till hans kollega Emanuel Linderholm (1872–1937), professor i kyrkohistoria i Uppsala, för att finna en historisk beskrivning som känns ännu mera dunkel. I Linderholms bok *Reformation och världsutveckling* (1918) beskrivs delvis samma händelseförlopp som i Hjärnes kyrkohistoriska verk, men på ett helt annorlunda sätt. I Linderholms analys tillmäts i stället individerna ett stort utrymme. Det innebär att den historiska skildringen ofta kopplas till enskilda män med varierande inre kvaliteter. Stora och ädla män lyfts fram, samtidigt som Linderholm frispråkigt kritiserar de personer som inte haft samma inre styrka. I synnerhet de katolska påvarna tycks ha varit behäftade med allehanda inre lyten, åtminstone om man får tro Linderholm. De beskrivs som osjälvständiga, karaktärlösa, tarvliga, obeslutsamma, svaga, härsklystna, äregiriga, lyxälskande, måttlösa och omoraliska.⁶⁰

Men det var inte bara påvarna som var depraverade, också själva tron var djupt förfallen. Djävulstro, häxtro och vidskepelse var

⁵⁹ Hjärne, Harald, *Stat och kyrka. Historiska utkast*, Stockholm, 1912.

⁶⁰ Linderholm, Emanuel, *Reformation och världsutveckling. D. 1*, Stockholm, 1918. Se exempelvis kapitel 13–14.

typiska kännetecken för den katolska kyrkan vid denna tid, enligt Linderholm.⁶¹ Lyckligtvis hände något mycket speciellt under den period som de gudlösa påvarna ägnade sig åt sina utsvävningar. Linderholm skriver att "just i denna tiden, under denne påves sista höst, långt borta från hela denna lysande men gudsförgätna värld och all dess vansinniga jakt efter makt och njutning, bland enkla gammaldags fromma människor, där föddes till denna världen den man, som i sin tid skulle stöta detta påvedöme".⁶² Historiens förlopp ändrades plötsligt när de odugliga påvarna mötte sin överman i form av "munken från Wittenberg". Den inre resningen hos Luther var så stark att den betvingade både påvemakt och lastbarhet.⁶³

Linderholms beskrivning utgör därmed en skildring av kristendomens utvecklingshistoria – en skildring som till största del speglar den dåtida lutherska kyrkans självbild. Han formulerar även en förklaringsmodell som får utgöra den främsta orsaken till reformationen och därmed kristenhetens utveckling från osund vidskepelse till "en helt ny och sundare naturlig och andlig jordmån".⁶⁴ Linderholm skriver:

Att det nu kom till en verklig reformation, det har allra först och allra ytterst sina stora världshistoriska förutsättningar i de germanska folkens anlag och inre utveckling. Den medeltida kristendomen var ett barn av den latinska eller romanska anden, som noga bevarat sambandet mellan klassiska gamla kyrkan och dess religiositet. Vad månne nu komma, när nya folk som de germanska och västeuropeiska varit kristnade nog länge för att självständigt börja tänka över kristen tro och dess rätta väsen? Tiden var nu inne för dessa folk att själva skapa något nytt och originellt inom den kristna kyrkoutvecklingen, ägnat att tillfredsställa det inre behovet av religiös sanning och frihet.⁶⁵

⁶¹ Linderholm 1918, s. 271, 281ff.

⁶² Linderholm 1918, s. 207.

⁶³ Linderholm 1918, s. 191.

⁶⁴ Linderholm 1918, s. 271, 281.

⁶⁵ Linderholm 1918, s. 271, 316.

Förutsättningarna för framgång, sanning och utveckling låg "i den germanska folkstammens anlag och inre utveckling". När germanerna kastade av sig det sydeuropeiska (romanska) oket och började tänka fritt uppstod således protestantismen. Linderholm menar även att detta förlopp var "förunderligt lik den, som förelåg i senjudendomen, när Jesus framträdde och bröt staven över det fariseiska laglivets förtjänst-, löne och tempelreligiositet".⁶⁶

I Linderholms skildring finner vi en beskrivning av kyrkolivets framåtskridande processer. Tidigare reformrörelser uppfattas som förebådande tecken inför det stora som var att vänta samtidigt som den germanska folkstammen bar mänsklighetens utveckling på sina axlar. Begrepp som *folkstam*, *ande* och *anlag* klingar inte lika naturligt i våra öron som i den forskning som pågick kring sekelskiftet 1900. Folkstam började användas i det svenska språket redan under 1800-talets första hälft för att benämna en grupp av människor med gemensam härstamning och som därmed utgjorde ett folk.⁶⁷ Talet om den "germanska folkstammens anlag" innebär, enligt min tolkning, att Linderholm syftar på en *naturlig fallenhet och inneboende förmåga som han menar finns i den tyska folkstammen*. Hans tal om "den romanska anden" är ett uttryck som bygger på föreställningen om att vissa folk har specifika karaktärsdrag och psykiska egenskaper. När Linderholm ställer den germanska folkstammens positiva anlag emot den romanska andens urartade tillstånd finner vi ett resonemang som har mycket tidstypiska drag.

⁶⁶ Linderholm 1918, s. 337. Det var inte bara den sydeuropeiska kulturen som kritiserades, även den östeuropeiska kyrkan fick utstå svår kritik. Linderholm slår exempelvis fast att den grekisk-ortodoxa kyrkans folk "stannat kvar på en lägre kulturnivå än de västerländska folken" (s. 17). Dessutom var det vara en "tunn fernissa" som skiljde den ryska kyrkans folkkultur från hedendomen, vilken den konserverat "i lindrigt kristna former" (s. 17f). Linderholm beskriver således en utvecklingstrappa där den västerländska (eg. germanska) kyrkan och kulturen stod på översta trappsteget som mänsklighetens fanhärare.

⁶⁷ *Svenska akademins ordbok*, uppslagsord *folkstam*.

Med utgångspunkt i Linderholms kyrkohistoriska beskrivning ställs Hjärnes dialektik i ett annat sken. Hjärne formulerar en radikalt annorlunda beskrivning av kyrkohistorien. Där finns ingen antikatholicism eller lutherdyrkan utan förklaringarna kopplas till samhällets övriga liv. Hjärne skriver bland annat följande:

Den hävdvunna åtskillnaden emellan kyrkohistoria och politisk historia har sitt stora värde såsom hvad man plägar kalla en "arbetshypotes", men leder till missförstånd, om därmed förknippas ett ensidigt bedömande af sådana företeelser, som falla inom båda dessa historiska områden. Enligt en, såvidt möjligt, objektiv uppfattning måste hvarje gifvet samfund skärsådas med hänsyn till de förhandenvarande villkoren för dess bestånd och verksamhet, med hvilka andra makter det än sålunda råkat i konflikt, till och med om dess ursprungliga väsen blifvit fördunkladt genom en motsägelsefull kamp om tillvaron.⁶⁸

Hjärne pläderar här för en ny typ av analys, där forskaren strävar efter att vara objektiv och överskrida de gängse gränserna mellan kyrkohistorisk och politisk historieforskning. Hjärnes sätt att betrakta forskning har i ett historiografiskt perspektiv beskrivits som banbrytande. Han introducerade bland annat den tyska källkritiken inom svensk forskning.⁶⁹ Man kan därmed säga att hans föreslagna metod att skriva historia pekar framåt mot den utveckling som skulle följa inom historieforskningen under 1900-talet. Av detta skäl blir hans teori om motsatserna ännu intressantare. Vad var det för överindividuella krafter som han ersatte äldre förklaringsmodeller med? En ledtråd ger Hjärne i sitt förord. Han skriver där att hans syn på relationen mellan staten och kyrkan grundar sig i ett åskådningssätt "enligt hvilket en varaktig utjämning af alla sambällsmotsatser icke är från historisk synpunkt förklarlig eller rimlig. Dess förverkligande skulle ju betyda detsamma som lifvets stillastående, någonting i samma väg som den 'entropi' hvarom den moderna naturforskningen stundom

⁶⁸ Hjärne 1912, s. 44.

⁶⁹ Nationalencyklopedin, uppslagsord *Harald Hjärne*.

plägar tala såsom slutsumman af all den energi och rörelse inom världen".⁷⁰

Den naturvetenskap som Hjärne talar om är *termodynamiken* som började använda begreppet *entropi* som en tillståndsfunktion på 1860-talet. Den har sedan dess kommit att bli en fundamental term inom fysik och kemi och används även i överförd bemärkelse inom t.ex. informationsteori, psykologi och sociologi. Termen syftar på en "tendens hos ett system att förändras i riktning mot sin mest sannolika (och därmed mest oordnade) fördelning".⁷¹

Här finner vi även att Hjärne kanske visar sig vara en föregångare i fallet med kopplingen mellan begreppet *entropi* och historieforskning. Inom astrofysiken har man nämligen fört samman termodynamikens entropibegrepp med studiet av tiden som fenomen. Eftersom man funnit att entropin är "enkelriktad i tiden" genom att den ständigt tycks öka i takt med att tiden fortskrider betraktar man entropin som en "tidspil" som anger tidens riktning. Den astrofysiska slutsatsen är därmed att "tiden går åt det håll entropin ökar".⁷² *Entropi* tycks därmed vara ett begrepp som, alltsedan det formulerades i slutet av 1800-talet, vuxit i betydelse och nyttjats som term inom både

⁷⁰ Hjärne 1912, förordet.

⁷¹ *Nationalencyklopedin*, uppslagsord *entropi*. Rudolf Clausius hette den man som 1865 formulerade termodynamikens andra lag eller *entropilagen*. Den går enligt NE ut på att "entropin, som kan sägas vara ett mått på oordning, hela tiden ökar inom ett slutet system. Ordning kan tillskapas, t.ex. genom industriella processer där energi koncentreras eller materia anrikas eller formas, inom delar av ett system men bara till priset av än mer oordning inom andra delar av systemet så att nettoeffekten blir ökad entropi. En konsekvens av lagen är att spontana händelser går i sannolik riktning mot ökande oordning. Tillskapande av ordning är en tvingad process i osannolik riktning. Entropilagen har fundamental betydelse för förståelsen av processer och händelser. Att vi måste städa och damma är ytterst en följd av entropilagen".

⁷² *Nationalencyklopedin*, uppslagsorden *entropi* och *tid*.

naturvetenskaplig och samhällsvetenskaplig analys för att beskriva processer och relationen mellan ordning och oordning.⁷³

Men vad innebar kopplingen till naturvetenskap för Hjärnes syn på historien? Enligt honom själv fann han historien fylld av krafter som stred mot varandra och det var omöjligt att sja om utgången, särskilt med tanke på förekomsten av det irrationella och dess möjligheter att ständigt påverka historiens gång. Jag tolkar Hjärnes tal om det irrationella som att han syftar på de mänskliga föreställningar och aktiviteter som inte grundar sig på eller kan förklaras utifrån förnuftet och den mänskliga logiken. Han nämner även en sådan irrationell faktor som ständigt påverkar relationen mellan stat och kyrka, nämligen det faktum att tron på "Kristi uppståndelse" var ett grundläggande element i kyrkans världsbild. Kyrkan har därmed en irrationell grundval som samtidigt har utgjort "stöttestenen för hvarje rationalistisk världsbetraktelse".⁷⁴ Här kan vi således se hur Hjärne pekar ut rationalitet och irrationalitet som två motsatta krafter i människans tillvaro. Dessutom tycks centrala aspekter av den kristna trons innersta väsen vara relaterade till irrationalitet. Kampen mellan dessa krafter resulterar i att människor formulerar mål och utopier men att utvecklingen oftast går åt ett annat håll när det gäller att förverkliga målsättningarna. Eftersom det irrationella ständigt påverkar utfallet och styr historien i oväntade riktningar blir det omöjligt att formulera teorier eller lagar som kan förutsäga de samhälleliga processerna.

Vi har sett i exemplen ovan hur två historieprofessorer vid 1900-talets början försökte tolka och förklara kyrkans historia. Hjärnes och Linderholms texter illustrerar dessutom historiciteten i det historievetenskapliga språket från 1910-talet. Men samma förhållanden gäller givetvis för de texter som vi själva skapar. De termer,

⁷³ För dess användning inom samhällsvetenskaplig analys, se Guneriusen, Willy, *Aktör, handling och struktur. Grundproblem i samhällsvetenskapen*, Lund, 1997, s. 76.

⁷⁴ Hjärne 1912, förordet.

förklaringsmodeller och teorier som vi använder är – vare sig vi vill det eller ej – präglade av den tid vi lever i. De begrepp som vi använder, och som vi uppfattar som naturliga och självklara redskap för analys och beskrivning, bär alltid på en historia.

Avslutande reflexioner

År 2008 samlades svenska kyrkohistoriker för en ämneskonferens i Stockholm. Dessutom fanns flera inbjudna kyrkohistoriker från andra europeiska länder vid mötet. Detta resulterade i boken *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne* (2009). Där ger ämnesföreträdarna uttryck för såväl oro som framtidstro. Jag kan känna igen de svenska kyrkohistorikernas iakttagelser från mina egna erfarenheter. Främst gäller det oron för ämnets framtid. Kyrkohistorikerna påtalar ett minskat intresse för kyrkohistorisk kunskap inom den moderna teologin eftersom ämnet har marginaliserats i de svenska teologiska forskningsmiljöerna. Men det handlar inte bara om ett minskat intresse för kyrkohistoria, utan för det historiska perspektivet överlag. Den systematiska teologins intresse för teologihistoriska frågor har under 1900-talets sista decennier minskat till förmån för inspiration från exempelvis litteraturvetenskap och filosofi. Man kan även iakta detta inom den praktiska teologin, som hämtat inspiration från sociologi, psykologi och pedagogik.⁷⁵

Ett problem som jag också vill peka på är den långsamma utvecklingstakten inom ämnet kyrkohistoria. Eftersom så få disputerar i Sverige blir den vetenskapliga och teoretiska utvecklingen långsam. Dessutom har den kyrkohistoriska forskningen av tradition varit empirinära och inte tillgodogjort sig så mycket av den teoretiska utveckling som exempelvis historieämnet präglats av. Inom ämnet historia finns exempelvis det historiografiska och historiedidaktiska perspektivet med som självklara delar. Men den kyrkohistoriska

⁷⁵ Rubenson 2009, s. 88.

forskningens historiografi och historiebruk har förblivit kvar i en slags forskningsskugga. Varken historiker eller kyrkohistoriker studerar dessa frågor – vilket är minst sagt problematiskt.

Ytterligare ett problem som lyfts fram i boken *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne* är det minskade utrymmet och intresset för kyrkohistoria inom kyrkan och inom ramen för prästutbildningen. Kyrkohistorikerna talar om en avhistorisering. De syftar på en strukturell marginalisering av det historiska perspektivet och av ämnet kyrkohistoria. Det synkrona perspektivet har tagit över på bekostnad av det diakrona perspektivet. Men för att kunna arbeta som präst är det lika viktigt med kunskaper i kyrkohistoria som i systematisk teologi, menar exempelvis Oloph Bexell.⁷⁶

Jag ser också dessa tendenser. Det finns en misstänksamhet och skepsis inför kyrkohistoriens potential. Det är nuet som är viktigt, säger människor till mig ibland – sådana personer som är kritiska till alltför mycket historiskt tillbakablickande. De vill frigöra sig från historien. Ibland tycks man också mena att det främst är traditionaler som vill blicka bakåt. Vi som vill förändra måste släppa det förflutna, blicka framåt och hitta nya lösningar, säger man. Därmed uppfattas själva tillbakablickandet som en slags konserverande attityd. Men jag menar inte att kyrkan skall minnas i syfte att okritiskt reproducera traditioner eller dogmer. Tvärtom anser jag att historisk medvetenhet är ett viktigt redskap när människor vill försöka frigöra sig från strukturer eller traditioner som spelat ut sin roll. Det finns således flera sätt att betrakta relationen mellan samtidsfokusering och historisk medvetenhet. Kyrkohistorikern Samuel Rubensson skriver exempelvis apropå samtidsfixeringen att den ”stänger en inne i nuet”. En sådan nufångenskap är riskabel eftersom nuets referensramar är så trånga.⁷⁷ Jag kan bara instämma i detta synsätt och betona – liksom

⁷⁶ Bexell 2009, s. 79-85.

⁷⁷ Rubensson 2009, s. 92.

Emilia Fogelklou gjorde – vikten av att ständigt bearbeta vårt förflutna.

Dessutom vill jag, liksom del flesta andra kyrkohistoriker, betona att kyrkan behöver sin historia. Om kyrkan stänger dörren till det förflutna stängs samtidigt dörren till kyrkans livsrum. Ibland liknas samhällets historieforskning vid en människas minne.⁷⁸ Den liknelsen tydliggör på ett sätt vad historia är både för enskilda individer, för kyrkor och för hela samhällen. Liknelsen säger även att minnet – och därmed historien – inte bara är hågkomster av det förflutna. Minnet är något mycket mer – det är en central del av vår orienteringsförmåga. Minnet är förenat med tolkningen av nuet och sträcker sig in i framtiden eftersom våra handlingar styrs via denna temporala orienteringsförmåga. Vad händer med en kyrka som förlorar denna förmåga?

Liknelsen kan även relateras till de historiedidaktiska begrepp som presenterats i denna artikel. Inom historiedidaktiken menar man att varje människa har ett individuellt historiemedvetande som hjälper henne att orientera sig i tillvaron och bygga en identitet. Denna förmåga att reflektera över och att integrera vår historia i vår identitet är en förutsättning för att vi skall kunna fungera både som individer och som samhällsvarelser. Alla människors och grupperns handlingar kan därmed relateras till deras historiemedvetande. Om vi accepterar tesen att historiemedvetandet är en central del av identiteten, såväl på individnivå som på gruppnivå, måste vi också godta att kyrkohistoria är en fundamental aspekt av kyrkans identitet. Vi såg även att historiemedvetandet skapas bland annat via det vetenskapliga historiebruket. Det innebär att en kyrkohistorisk forskning, debatt, undervisning osv borde vara en livsnödvändighet för en kyrka, och

⁷⁸ Jfr Bexell 2009, s. 80.

inte bara för kyrkan som institution, utan också för alla de aspekter av kyrkans verksamhet som också kan belysas historiskt.

Kyrkans historia kan också ses som en livstråd tvinnad av två strängar – historiska berättelser och teologiska tolkningar. Om den ena strängen brister suddas minnena ut, vilket får djupgående konsekvenser för den kollektiva identiteten. Jag efterlyser därför en kyrkohistoria och en teologi som ständigt bearbetar sitt arv och sin tradition. Men det bör inte ske på ett antikvariskt och dätidsfixerat sätt – utan i en ständig dialog med nuet. Jag vill också se en kyrkohistoria och teologi som inte förtränger sitt eget förflutna eller projicerar det, utan som öppet och ärligt försöker minnas hur saker skett och varför.

Dessutom skulle jag vilja se fler kyrkohistoriker som vågar utmana och problematisera kollektiva identiteter. I detta ingår även att utveckla förståelsen för de centrala kyrkohistoriska begreppen genom att undersöka deras historia och funktion. Något som ytterligare behöver utvecklas är den historiografiska analysen som kan bidra till vetenskaplig självreflexion. Detta alstrar också en inomvetenskaplig disciplinär identitetsbildning.

Jag vill även se en mer historiedidaktiskt medveten kyrkohistoria där såväl det historieskapade som historieskapandet integreras i analysen. Kyrkohistoriker bör därmed granska sin egen roll som historiebrukare och undersöka kyrkan utifrån denna förståelse. Här ingår också att analysera det historiemedvetande och den historiesyn som genomsyrar den egna forskningstraditionen och att synliggöra kyrkohistorikernas historiska roll som medaktörer i kyrkans historiebruk.

Litteratur

Ahl-Waris, Eva, *Historiebruk kring Nådendal och den kommemorativa anatomin av klostrets minnesplats*, Vadstena, 2010.

Anderson, Benedict, *Imagined communities*, London & New York, 2006.

Andrews Bergman, Malin, *Emilia Fogelklou – människan och gärningen. En biografi*, Skellefteå, 1999.

Aronsson, Peter, *Historiebruk. Att använda det förflutna*, Lund, 2004.

Aronsson, Peter, "Historiebrukets källor. Perspektiv och material", i *Historiebruk i Norden. Föredrag vid nordiska arkivdagarna i Uppsala 2006*.

Aronsson, Peter, "Historiekultur, politik och historievetenskap i Norden", i *Historisk tidskrift*, 2002(122):2.

Augustinus, *Guds stad. De utfästa målen*, Bok IXX-XXII, Skellefteå, 1997.

Benzelius, Eric d.ä., *Dr. Erics Benzelijs fordom Sweriges rikets archie-biskops Kyrkio-historia, sammanskrefven först på latin; men nu efter mångas åstundan på swensko utgifven, samt til närwarande tid fortsatt, med bifogad berättelse om propheterna, frälsaren Jesu Christo, ewangelisterna, apostlarna och the siuntio lärjungar*, Stockholm, 1734.

Bexell, Oloph, "Kyrkans ansvar för sin historia", i *Kyrkohistoria - perspektiv på ett forskningsämne*, Jarlert,

Anders (red.), *Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien*, Stockholm, 2009.

Bexell, Peter, *Kyrkan som sakrament. Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi*, Stockholm, 1997.

Blückert, Kjell, "Att låta sakerna tala. Vetenskaps- och historieuppfattning hos Henrik Reuterdaahl", i *Kyrkohistorisk årskrift*, 1995 (95).

Blückert, Kjell, *The church as nation. A study in ecclesiology and nationhood*, Frankfurt am Main, 2000.

Blückert, Kjell, "Källkritisk kyrkohistoriker", ingår i *Svenska historiker. Från medeltid till våra dagar*, Ragnar Björk och Alf W. Johansson (red.), Stockholm, 2009.

Blückert, Kjell, "Hermeneutisk kyrkohistoriker", ingår i *Svenska historiker. Från medeltid till våra dagar*, Ragnar Björk och Alf W. Johansson (red.), Stockholm, 2009.

Bradley, James E. & Muller, Richard A., *Church history. An introduction to research, reference works, and methods*, Grand Rapids, Mich., 1995.

Den dubbla blicken. Historia i de nordiska samhällena kring sekelskiftet 1900, Gustafsson, Harald (red.), Lund, 2007.

Ekman, Erik Jakob, *Den inre missionens historia*, Stockholm, 1896-1902.

Emilia Fogelklou läst i dag. Nio essäer, Jeffner, Anders (red.), Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, Stockholm, 2010.

Eriksson, Nils, *Dalin - Botin - Lagerbring. Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747-1787*, Göteborg, 1976.

Eriksen, Thomas Hylland, *Etnicitet och nationalism*, Nora, 1993.

Eusebios av Caesarea, *Kyrkohistoria*, Skellefteå, 1995.

Fogelklou, Emilia, *Ur historiens verkstad. Den historiska kunskapens bildningsvärde*, Skrifter utgivna av Birkagården VI, Stockholm, 1919.

Gelfgren, Stefan, *Kristendom och den moderna världsbilden. Norra Europa 1500-2000*, Lund, 2005.

Girmalm, Thomas, *Teologi och det moderna universitetet. Perspektiv på polariseringen mellan teologi och religionsvetenskap under svenskt 1900-tal*, Umeå, 2006.

González, Justo L., *The changing shape of church history*, St Louis, Missouri, 2002.

Granskning av utbildningarna inom religionsvetenskap och teologi, Högskoleverket, Rapport 2008:41 R.

Granskning av utbildningarna i historia, Högskoleverket, Rapport 2008:47 R.

Guneriusen, Willy, *Aktör, handling och struktur. Grundproblem i samhällsvetenskapen*, Lund, 1997.

Göransson, Sven, "Brilioth som kyrkohistoriker", i *Yngve Brilioth - historiker, teolog, kyrkoledare*, Bexell, Oloph (red.), Skellefteå, 1997.

Hallberg, Peter, *Ages of liberty. Social upheaval, history writing, and the new public sphere in Sweden, 1740-1792*, Stockholm, 2003.

Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken, Karlsson, Klas-Göran & Zander, Ulf (red.), Lund, 2004.

Historieforskning på nya vägar, Karlsson, Klas-Göran, Ulvros, Eva Helen & Zander, Ulf (red.), Lund, 2006.

Hjärne, Harald, *Stat och kyrka. Historiska utkast*, Stockholm, 1912.

Jarlert, Anders, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, Lund, 1987.

Jensen, Bernard Eric, "Historiemedvetande - begreppsanalys, samhällsanalys och didaktik", i *Historiedidaktik*, Karlegård, Christer & Karlsson, Klas-Göran (red.), Lund, 1997.

Jordheim, Helge, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Gråbo, 2003.

Karlsson, Klas-Göran, "Historiedidaktik. Begrepp, teori och analys", i *Historien är nu. En introduktion till historiedidaktiken*, Karlsson, Klas-Göran & Zander, Ulf (red.), Lund, 2004.

Karlsson, Martin, *Att projicera det förflutna. Historiebruk och historieförmedling i svensk skolfilm 1970-2000 utifrån de regionala AV-centralernas utbud*, Uppsala, 2011.

Koivonen Bylund, Tuulikki, "Möte med Emilia Fogelklou", i *12 kvinnor i 1900-talets svenska kyrkohistoria*, Lundstedt Göran (red.), Skellefteå, 2010.

Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen, Borgehammar, Stephan & Bexell, Oloph (red.), Uppsala, 2001.

Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin. Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12-13 november 1998, Selander, Sven-Åke (red.), 2001.

Lemon, Michael C., *Philosophy of history. A guide for students*, London & New York, 2003.

Lindaräng, Ingemar, *Helgonbruk i moderniseringstider. Bruket av Birgitta- och Olavstraditionerna i samband med minnesfiranden i Sverige och Norge 1891-2005*, Norrköping, 2007.

Linderborg, Åsa, *Socialdemokraterna skriver historia. Historieskrivning som ideologisk maktresurs 1892-2000*, Stockholm, 2001.

Linderholm, Emanuel, *Reformation och världsutveckling. D. 1*, Stockholm, 1918.

Löwith, Karl, *Meaning in history*, Chicago, 1949.

Makten över minnet. Historiekultur i förändring, Aronsson, Peter (red.), Lund, 2000.

Minne och myt. Konsten att skapa det förflutna, Ahlbeck, Mattias & Gill, Alexander, Berggren, Åsa, Arvidsson, Stefan & Hållans, Ann-Mari (red.), Lund, 2004.

Modern svensk teologi – strömningar och perspektivskiften under 1900-talet, Eilert, Håkan (red.), Stockholm, 1999.

Neuhaus, Sinikka, *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527-1542*, Lund, 2009.

Nordbäck, Carola, *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781-82*, Åbo, 2009.

Nordbäck, Carola, "Waka up tu som sofwer! Till frågan om väckelsebegreppets historia och Anders Chydenius teologiska hemvist", i *Biografen i väckelseforskningen. Rapport från NORDVECK:s konferens i Åbo den 28-29 augusti 2009*, Dahlbacka, Ingvar och Nordbäck, Carola (red.), Åbo, 2010.

Nordgren, Kenneth, *Vems är historien? Historia som medvetande, kultur och handling i det mångkulturella Sverige*, Umeå, 2006.

Næss, Arne, *Empirisk semantik*, Stockholm, 1970.

Rubenson, Samuel, "Kyrkohistoria som teologi" i *Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne*, Jarlert, Anders (red.), 2009.

Rüsen, Jörn, *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*, Göteborg, 2004.

Schaff, Philip, *History of the apostolic church. With a general introduction to church history*, New York, 1853.

Sveriges kyrkohistoria, Tegborg, Lennart (red.), 8 volymer, Stockholm, 1998-2005.

Stavenow, Ludvig, *Den moderna vetenskapens genombrott i svensk historieskrivning: några konturer*, Göteborg, 1937.

Svalfors, Ulrika, *Andlighetens ordning. En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*, Uppsala, 2008.

Svärd, Björn, *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. Exemplet Sven Göransson*, Uppsala, 2003.

Svärd, Björn, *Med sikte på reform. Ett studium av förståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistorieskrivning samt jämförelser med Sven Göranssons trosinterpretation*, Uppsala, 2007.

Tergel, Alf, *Tro och religion i historia och samhälle*, Nora, 2002.

Thomaeus, Jöran Jacob, *Märkvärdigheter utur allmänna kyrko-historien, en läsbok för alla folk-klasser*, Göteborg, 1-2, 1827.

Torstendahl, Rolf, *Källkritik och vetenskapssyn i svensk historisk forskning 1820-1920*, Uppsala, 1964.

Urpilainen, Erkki, "Algot Scarin och historievetenskapen i början av 1700-talet.", *Historisk tidskrift för Finland*, 1991 (76).

Williams, Rowan, *Why study the past?*, London, 2005.

Zander, Ulf, *Fornstora dagar, moderna tider. Bruk av och debatter om svensk historia från sekelskifte till sekelskifte*, Lund, 2001.

3 Gamla testamentet och aktuell historisk forskning

Professor Magnar Kartveit, Misjonshøgskolen, Stavanger

När jag började arbeta med min doktorsavhandling, gjorde jag i början ett stort misstag.⁷⁹ Jag avsåg att skriva om Israels land i hela det kronistiska historieverket, förstått som Krönikeböckerna, Esra och Nehemja. Jag var fullt medveten om den kontrovers som rådde om omfånget av det förmodade historieverket, men hade ändå beslutat inkludera Esra och Nehemja i mitt arbete. Efter att ha arbetat ett tag med detta projekt, upptäckte jag att det var alldeles orealistiskt, och reducerade källmaterialet till att omfatta endast Krönikeböckerna. I sista hand visade sig detta också att vara för stort, och jag fick begränsa mig till de första nio kapitlen av första Krönikeboken, det som Wilhelm Rothstein kallar "den genealogiska förhallen," som är en översikt över världens folk, Israels stammar och Jerusalems invånare.⁸⁰ I själva verket är det en lång lista med namn, som om syftet var att avskräcka läsarna redan i början. Vem orkar väl läsa en bok med denna begynnelse: Adam, Set, Enosh, Kenan, Mahalalel, Jered, Henok, Metushelach, Lemek och Noa. Och likadant fortsätter framställningen sida efter sida. Men mitt i denna förhall av personnamn fanns det tillräcklig med material om Israels land för mitt ändamål

⁷⁹ Tack till teol. stud. Karin Hakalax för hjälp med svenska språket i artikeln.

⁸⁰ Uttrycket blir oftast tillskrivet Julius Wellhausen, men han använder det inte i *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: de Gruyter 1878, eller i doktorsavhandlingen *De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chr. 2.4. enumerantur*, Göttingen 1870. Man får snarast intrycket av att Rothstein har lanserat uttrycket: "Den ersten Abschnitt ... habe ich als 'Vorhalle' des chronist. Werkes bezeichnet," *Das erste Buch der Chronik*, KAT 18/2, Leipzig: 1927, 2. Hans första överskrift är "Genealogische Vorhalle zum Werke der Chronik (c. 1-9)," *ibid.*, 3.

och eftersom Uppsala universitet inte gav ekonomiskt stöd för mer än 176 sidor, inklusive bibliografi, hade jag lagom med källmaterial. Men det var en dramatisk reduktion av den ursprungliga planen.

Det var också min idé att behandla Israels land ur alla synvinklar, bl.a. en historisk, men jag upptäckte snart att man måste ta itu med frågan om vem som hade skrivit de här kapitlen i fall man ville placera dem i tid och ordning, och därmed hamnade jag i diskussion med Martin Noth. Han hade ju publicerat sin forskning runt det kronistiska historieverket i sina *Überlieferungsgeschichtliche Studien* från 1943 och ansåg att det mesta av den genealogiska förballen var sekundärt stoff, inte skrivet av Kronisten.⁸¹ Noth byggde denna tes på den generella synpunkten att 1 Krönikeboken 2-9 ursprungligen byggde på 4 Moseboken 26, 39 ff när det gäller ordning och omfång av uppgifterna om Israels stammar. Texten skulle då ursprungligen ha varit ganska kort, men den fick många tillägg. Om man faktiskt ser på texten i 1 Krön 1-9, är den visserligen full av skarvar och ojämnheter, och detta måste diskuteras. När jag var färdig med min litterärkritiska analys, och menade att jag hade nedkämpat Noths argument och synpunkter med det resultat att kapitlen för det mesta var ursprungliga, då var 105 av de planerade sidorna redan fulla, och jag hade endast 55 sidor kvar för Israels land. De sista 16 sidorna behövde jag för bibliografi och sådana saker.⁸² På 55 sidor blev det inte mycket rum för de historiska aspekterna av landteologin, men å andra sidan hade jag under arbetet gjort en viktig observation med relevans för historien.

Det kronistiska historieverket, oberoende av huruvida man räknar in Esra och Nehemja eller inte, används i vår tid inte som källskrift till Israels historia i samma mån som Pentateuken, Josuaboken, Domarboken, Samuels- och Kungaböckerna. Om man jämför med Nya testamentet, är detta mycket påfallande.

⁸¹ Noth 1943.

⁸² Kartveit 1987/1989.

Evangelierna har alla fyra blivit föremål för intensiva historiska analyser, diskussioner och rekonstruktioner, även om Johannesevangeliet givetvis inte spelat samma roll som de synoptiska. På detta sätt har man försökt rekonstruera Jesu liv, död och möjliga uppståndelse. Men när det gäller Israels historia, har Pentateuken och det så kallade deuteronomistiska historieverket spelat huvudrollen, och Kronisten har oftast negligerats. Esra och Nehemja kommer in, därför att man har så litet material för den efterexiliska perioden, men Krönikeböckerna blir ofta hellre betraktade som en kuriositet än tillhörande huvudscenen för det historiska arbetet. Det är ju ett faktum att inte bara Nya testamentet, utan också Gamla testamentet innehåller synoptiska texter. Som redan antytts, innehåller 1 Krön 1-9 stoff som är synoptiskt med texter i Pentateuken, och 1 Krön 10 – 2 Krön 36 är till stor grad synoptiskt med Samuels- och Kungaböckerna. Synoptiska studier med tanke på litterära och teologiska frågor finns, men knappast synoptiska studier med tanke på Israels historia.

Tio år efter mitt arbete publicerade Kai Peltonen i sin doktorsavhandling, *History Debated*, sin analys av den här frågan.⁸³ Han sammanfattar sitt resultat på detta sätt: "I forskningen har Krönikeböckernas historiska värde [därför] helt förnekats eller de har högst ansetts innehålla tillförlitlig vetskap om några 'profanhistoriska' omständigheter (konungarnas byggnadsarbete o. dyl.)."⁸⁴ Varför är det så? Vi kan formulera några möjliga svar.

Redan under antiken funderade man tydligen på varför man skulle ha två framställningar av Israels historia. Så hamnade Krönikeböckerna i den delen av GT som kallas Skrifterna, medan Josua, Domarboken, Samuels- och Kungaböckerna räknades som de förra profeterna – det som vi kallar historiska böcker. När Krönikeböckerna översattes till grekiska, fick de namnet Paralipomena, "det som utelämnats." Denna beteckning kan ha inspirerats av den hälft av stoffet

⁸³ Peltonen 1996.

⁸⁴ Citerat från stencilerat referat av Peltonens avhandling.

som är särstoff, som är unikt för dessa böcker, men inte för andra hälften, som är synoptisk med Samuels- och Kungaböckerna. Både placeringen bland Skrifterna och namnet "Det som utelämnats" tycks ha bidragit till att Krönikeböckerna inte uppmärksammats såsom källa till Israels historia, i varje fall inte i samma mån som de förra profeterna. Detta trots att det hebreiska namnet är *Divre hajjammim*, vilket vi kan översätta "historieberättelse," "annaler." Man kunde kalla dem för Rewritten Bible; de övertar mycket stoff från Penta-teuken och det deuteronomistiska historieverket, och förser det med lika mycket nytt stoff. Det nya är dock inte kommenterande, men det är tolkande på så sätt att till exempel Nordrikets historia saknas, och Judas historia utvidgats avsevärt.

Självklart har historiker använt Krönikeböckerna såsom historisk källa, men då till Krönikeböckernas egen samtid, och såsom en indirekt källa, som, utan att ha det som syfte och utan att kunna hindra det, avslöjar vissa drag från deras egen tid, och kanske också speglar samtida historiska händelser och projicerar dem till det förflutna. Men som källa till den tiden de talar om, från Adam till Kyros-ediktet, har de oftast stått lågt i kurs.

Evangelierna har blivit föremål för många harmoniseringar, från Tatianus Diatessaron till försök i våra dagar, men de synoptiska texterna i Gamla testamentet har inte behandlats på motsvarande sätt. De fick inte ens en synops, före Primus Vannutellis *Libri Synoptici Veteris Testamenti*⁸⁵ (Gamla testamentets synoptiska böcker eller Kungaböckernas och Krönikeböckernas parallellställen) från 1931. Det var därför inte utifrån ett studium av synoptiska texter och ett behov av att lösa de därmed följande historiska problemen som man började skriva en Israels historia som var självständig i förhållande till Gamla testamentets framställning. Men jag skulle vilja säga att existensen av två skilda och olika historier till Israels historia i Gamla testamentet betyder att vi *måste* driva ett studium av Israels historia. När Bibeln

⁸⁵ Vannutelli 1931, 2. Band 1934.

bjuder oss två framställningar, börjar man fråga sig: varför är de olika? Vad betyder det för varderas tendens och viktläggning?

När jag började mitt arbete med samaritanernas historia, mötte jag en forskning som hade stort förtroende för vissa relevanta texter. Både i *Det judiska kriget* och i *Antiquitates* omtalar Josefus samaritanerna många gånger.⁸⁶ Forskarna tog Josefus framställning av hur samaritanerna uppkom mycket allvarligt. Somliga forskare hyste stort förtroende för de samaritanska krönikorna. Läget var i detta fall det rakt motsatta av det man upplever omkring Krönikeböckerna i GT. Forskarna är skeptiska till deras historiska källvärde, medan många forskare litade mer på källorna till samaritanernas tidiga historia.

De samaritanska krönikorna är från medeltiden eller senare, men handlar om tiden från Adam eller Abraham eller Mose, eller i varje fall från mycket tidig historia. Den äldsta är *Tolidah*, där huvudtexten börjar med "Adam, Set, Enosh, Kenan, Mahalalel, Jered, Henok, Metushelach, Lemek," precis som Krönikeböckerna i GT, och också denna bok är en lång namnlista med till exempel en lista över översteprästrarna. Boken härstammar från 1346, men påbörjades troligen två hundra år tidigare.⁸⁷ Från 1355 kommer *Kitab al-Tarikh*, av Abu 'l'Fath, som är skriven som en historiebok för tiden från Adam till Muhammed.⁸⁸ *Den arabiska Josuaboken* berör perioden från Moses död till Alexander den Store. Den dateras till 1362/3.⁸⁹ Inom en kort period i mitten av 1300-talet producerades alltså tre historiska framställningar till den tidigaste historien, och forskare har ofta ansett att dessa innehåller tillförlitlig information om hur samaritanerna uppstod och hur förhållandena var i det gamla Israel samt mellan samaritanerna och judarna. En sådan parallellhistoria till GT vore mycket värdefull. Man kan därför förstå forskarnas öppenhet, och i vissa fall entusiasm, för de samaritanska krönikornas historiska värde.

⁸⁶ Pummer 2009.

⁸⁷ Florentin 1999.

⁸⁸ Stenhouse 1985.

⁸⁹ Juynboll 1848.

Från 1800-talets slut och 1900-talets början kommer ytterligare samaritanska historieframställningar. *Den nya krönikan* eller *Adler-Krönikan*, uppkallad efter utgivaren E. N. Adler, komponerades troligen 1899-1900.⁹⁰ *Chronicle II* eller *Sepher hay-yammim*, ansågs av dess utgivare John Macdonald härstamma från mycket tidig tid, medan andra forskare har daterat den till ca 1908.⁹¹ Från samma tid kommer *Den bebreiska Josuaboken*, som Moses Gaster höll för att vara äldre än *Den arabiska Josua-boken*.⁹²

Så länge jag följde de vanliga spåren i läsningen av dessa texter, förstod jag inte på vilket sätt jag skulle kunna bidra med något nytt till forskningen. Det var först när jag insåg att Josefus hade en agenda, ett ändamål med sina verk, som jag såg samaritanernas plats i hans framställning, och vilken plats de har i hans övergripande plan. Därmed kunde jag också se vilken betydelse hans uppgifter har för en rekonstruktion av händelserna.⁹³

När det gäller de samaritanska krönikorna, blev det efterhand klart att de inte kan anses innehålla källmaterial från antiken om inte något sådant kan bevisas utifrån texten. De tre från medeltiden är präglade av sin tid, och man måste kunna bevisa det på ett trovärdigt sätt om man vill hävda att det finns antikt material inom denna ram. Det har man inte gjort. När det gäller samaritanernas uppkomst och framställningen av detta, kom jag till att författarna bygger på en av Josefus historier om densamma, och att den därför inte är mycket äldre än själva skriften, i alla fall inte äldre än Josefus.

Josefus har tre olika förklaringar på hur samaritanerna uppstod. För det första var de ättlingar till de som blev deporterade från Mesopotamien av den assyriska kungen på 700-talet f. Kr. Här använde Josefus 2 Kungaboken 17 som bastext. För det andra hade de rymt från Jerusalem på Alexander den Stores tid, och för det tredje

⁹⁰ Adler och Séligsohn 1903.

⁹¹ Macdonald 1969.

⁹² Gaster 1908.

⁹³ Här och i det följande: Kartveit 2009.

var de sidonier utan anknytning till judarna. Den första historien har lett till att forskare och andra har använt 2 Kungaboken 17 för att finna mer material om samaritanernas upphov. Den andra har ingått i mycket forskning som fundament för en rekonstruktion: samaritanerna kom i hög grad från prästerskapet i Jerusalem. I denna framställning spelar Josefus på en annan gammaltestamentlig text, Neh 13,28: "En son till Jojada, son till översteprästen Eljashiv, var svärson till horoniten Sanvalla; honom skickade jag bort." Denna korta notis i slutet av Nehemjaboken blir i Josefus version utvidgad till en längre framställning av byggandet av templet på Gerisim och det egentliga grundandet av samaritanernas grupp. För forskningen verkade denna framställning tillförlitlig, och man har på denna bas försökt rekonstruera den tidiga historien.

Också i fallet Josefus fann jag orsak till att se närmare på hans litterära metod, och kom efterhand fram till att han med GT som grundtext gestaltar sina historier om samaritanernas uppkomst. Tre skilda teorier om deras bakgrund: en från Mesopotamien, en från Jerusalem och en från Sidon torde vara tillräckligt för att väcka detektivens misstänksamhet. Och med denna misstankens eller tvivlets hermeneutik går hon eller han till vittnet Josefus med alla sinnen öppna för att värdera hans vittnesbörd. Ett vittne som producerar tre skilda svar på en fråga är inte särskild förtroendeingivande. När man så ser att han flera gånger beskriver samaritanerna som opportunist, ger dem flera olika namn och omtalar det ena namnet, Sikemiter, i mycket negativa ordalag redan från början, vet man att han inte ger neutral information, utan att författaren driver sin egen sak. För Josefus är det viktigt att upproret mot romarna orsakats av folk som närmast var banditer, medan de förnuftiga judarna höll sig lugna och med tiden accepterade romarnas ockupation som Guds straffdom. I denna bild utgör samaritanerna en annan opålitlig grupp, som försökte spåra vart vinden blåste och hålla med det vinnande laget. De skilda upphovshistorierna går då in i samaritanernas CV med ett samlat budskap: de hade ett tvivelaktigt upphov: antingen från ocku-

panterna på 700-talet eller från de präster på 300-talet som hade gift sig utanför det egna folket eller från Sidon, som hade dåligt anseende redan genom profeternas orakel mot nationerna. I Jeremia är Sidon direkt offer för Guds vredes bågare, 25, 22.

Två av de medeltida samaritanska krönikorna, *Kitab al-Tarikh* och den arabiska Josua-boken har ungefär samma framställning av samaritanernas uppkomst: översteprästen Eli offrade en gång utan salt, och när han blev förebrådd för detta av Uzzi, blev han förnärad och drog från Gerisim och startade en schismatisk kult i Silo. Denna historia finns också i de senare samaritanska krönikorna. Den bygger på 1 Samuelsboken 1-3, men med åtskilliga tillägg. Jag tror den är inspirerad av Josefus metod. Precis som Josefus tar författaren av de senare krönikorna en text från GT och utbroderar den, precis som Josefus nyttjar krönikern en historia som i ursprungstexten sätter motparten i dålig sken, och precis som Josefus skapar han ett skinande förflutet för den egna gruppen.

För mitt projekt fann jag då att Josefus hade använt GT som bastext för sin framställning av samaritanerna, och de samaritanska krönikorna hade gjort det samma, troligen inspirerade av Josefus metod. Detta betyder att både Josefus och de samaritanska krönikorna inte utan vidare berättar hur samaritanerna och judarna uppkom, utan kanske ger oss sann information dold i polemik. Josefus polemiserar mot samaritanerna, de samaritanska krönikorna polemiserar mot judarna. Hur skall man då kunna skriva en historisk rekonstruktion som är mer pålitlig eller mer sannolik än källorna?

Debatten under de senaste åren om historisk forskning är i detta sammanhang till stor hjälp.⁹⁴ Man skiljer mellan science – naturvetenskap – och humanistisk forskning. Denna skiljelinje är institutionaliserad i många universitet i världen. Det vi i Norge kallar "realfag", motsvarar ungefär science, och våra humanistiska ämnen är på engelska Humanities – humaniora. Men dessa ord är mer

⁹⁴ T. ex. Barstad 2008; Williamson 2007; Kofoed 2005.

än en beteckning för ämnen. De betecknar olika sätt att gå till väga. Traditionell historisk forskning av GT anklagas för att vara inspirerad av science, man försökte hitta giltiga, fasta resultat, som man kunde bygga vidare på. Detta är det positivistiska projektet, modellerat efter naturvetenskapen tidigt på 1800-talet och i opposition till idealismen. Hårda fakta skulle presenteras och utgöra en bas för allmängiltiga lagar. Detta projekt har visat sig vara en illusion i humaniora. Dels är källmaterialet inte av en sådan karaktär att resultat av denna typ kan uppnås, dels är våra förutsättningar bristfälliga. Man kan uttrycka det så som Peltonen gör i fallet Krönikeböckerna: forskningshistorien visar att "värderingen av Krönikeböckernas historiska tillförlitlighet har ofta varit bunden av såväl vidlyftigare vetenskapshistoriska trender som av frågeställningar som antagits av undersökningar av andra historiska böcker i Gamla testamentet och vilket lineärt tillämpat har lett till bristfällig förståelse för eller t.o.m. till negligerande av Krönikeböckernas historiografiska helhetskaraktär". Den historiografiska helhetskaraktären har jag kort antytt i fallen Josefus och de samaritanska krönikorna, och samma sak gäller GT. Forskarna är i stort sett ense om att Krönikeböckernas historiska grundkaraktär är "teologiska historietexter i vilken skribenten tolkar och formar sitt folks förflutna i avsikt att försäkra sin läsare om den religiösa åskådning han håller som väsentlig", säger Peltonen, och tillfogar att man kan emellertid "inte stämpla dem som medvetet förvrängd historia enligt 1800-talets kutym".⁹⁵ Enligt forskarna måste vi undvika sådana anakronistiska metoder i arbetet med de gamla källorna, och vi kan snabbt enas om att 1800- och mycket av 1900-talet präglades av en alltför optimistisk positivism. Man hoppades nå *scientific results*, och detta är inte möjligt.

Jag har brukat en del utrymme och tid för att skissera de gammaltestamentliga Krönikeböckernas, Josefus och de samaritanska krönikornas karaktär. Forskarna har ofta läst dem för naivt, eller föga

⁹⁵ Citerat från stencilerat referat av Peltonens avhandling.

källkritiskt. En blick för deras litterära metod, deras sannolika källor och deras tendens kan hjälpa oss att förstå bättre på vilket sätt de kan utnyttjas som historiska källor.

Vi kan arbeta historiskt med texterna. Inte så att vi kan hitta en historisk sanning, i ordets positivistiska betydelse, det vill säga en scientific mening. Men vi kan åtminstone undanröja några missförstånd och bereda vägen för att skapa ett intryck av skeendet.

Här har en annan forskningsriktning kommit in, den narrativa analysen. Våra texter är ofta narrativa, och en analys av deras metod, särprägel och profil är nödvändigt för en källkritisk värdering av dem. Vi är på ett sätt tillbaka vid den gamla källkritikern, som ville läsa texterna med kritisk blick och med misstankens hermeneutik, men vi har fått nya redskap i narrativ analys för att komma ett stycke vidare på denna väg. Bland de många definitionerna av narrativer finns L. Stones från 1979: "Narrative is taken to mean the organization of material in a chronologically sequential order and the focusing of the content into a single coherent story, albeit with subplots."⁹⁶ I ljus av modern romanteknik kan en sådan definition tyckas vara helt fel, som när framställningen växlar mellan flera skeenden från helt olika tider, som t.ex. i *The God of Small Things* av Arundhati Roy. Men den innehåller trots allt vissa element som är nyttiga att ha med: organiseringen av materialet, en viss ordning, sekventiell (och man är benägen att tillfoga: eller helt osekventiell), fokusering av innehållet samt en sammanhängande historia. Det är klart att både Krönikeböckerna och Josefus och de samaritanska krönikorna passar i en sådan definition.

Nils Peter Lemche vill då dra den slutsatsen att det i narrativt material inte finns historiska upplysningar. Bibeltexterna om Israels äldste historia är, enligt Lemche, inte författade som historiska källor, utan måste gälla som litterära fiktioner, litterära konstprodukter. Det

⁹⁶ Citerat från Barstad 2008, 16.

röjer sig om äventyr och förutbestämt berättarmotiv.⁹⁷ Det har aldrig funnits en Abraham, Isak, eller Jakob, exodus eller ökenvandring. Berättelserna är resultat av litterär konstruktion. Pentateuken innehåller många vackra historier, men ingen historia.⁹⁸

Denna enkla distinktion mellan litteratur och historia kan i verkligheten inte behållas. Varje historiker, antik eller aktuell, följer narrativa principer vid framställningen, men det betyder inte att framställningen endast skapats för att vara "Abenteuergeschichten und Legenden ... um Publikum ... zu unterhalten und belehren".⁹⁹

Historiskt arbete på Israels historia började med Wilhelm Martin Leberecht de Wettes inledning till GT i två volymer 1806-1807. Han fann att ingen av böckerna i GT hade något historiskt värde, därför att de endast innehåller myter och traditioner och därför inte är äkta historiska vittnesbörd. En modern parallell till denna synpunkt kunde man nyligen höra i en TV-serie från England med titeln *Christianity – A History*. Varje program presenterades av en person som hade en negativ attityd till sitt ämne, och i en kommentar till Bibeln hånade man kyrkan som fortfarande tror på Bibeln även om den innehåller stoff som inte är historiskt. Alternativen var tydligen att Bibeln måste vara antingen historisk eller ohistorisk. Här var programledaren helt på samma linje som de Wette. Den senare bibelforskningen har dock snarare intresserat sig för frågorna: på vilket sätt är detta stoff historiskt? Vad kan vi indirekt läsa ut av den här texten, och vad kan vi läsa direkt? Vilka seder, vilka tankemönster, vilka sociala förhållanden osv. ligger implicit i texten? Här får man naturligtvis akta sig så man inte tror att man hör gräset gro, som Wellhausen spottande bemärkte till någon meningsmotsståndare. Men där är mycket att lära indirekt från alla texter, och mycket kan man direkt läsa ut.

⁹⁷ Lemche 1996, 68f.

⁹⁸ Ibid., 219f.

⁹⁹ Ibid.

Ernst Troeltsch formulerade år 1914 några regler för varje historiskt arbete, och dessa är värda att repeteras; a) kritik-principen, dvs. att våra värderingar av det förflutna är mer eller mindre sannolika och öppna för revision, b) analogiprincipen, enligt vilket förtiden och nutiden delar fundamentala likheter, samt c) korrelationsprincipen, vilket innebär att vår förståelse av förtiden bygger på orsak och verkan eller konsekvens. Man måste alltså utgå från en misstankens hermeneutik, man måste alltså göra sannolikt vad en läsning av en text kan betyda. Att det inte finns bevis för en motsats, betyder inte att ett material kan användas okritiskt. Vidare är det en förutsättning att det som händer idag inte skiljer sig från det som hände i det förflutna. Orsak och verkan var och är en viktig princip.¹⁰⁰

Troeltsch kan tolkas som en förespråkare för en rent ut ateistisk metod, eller i varje fall en metod som utesluter allt som inte kan förklaras i orsak och verkan-kategorier, och där ingår inte övernaturliga orsaker (historieskrivning som om Gud inte fanns, *sicut deus non esset*). Gud torde då inte figurera på ett historiskt plan.

Historiker som arbetar med icke-biblisk historia använder givetvis vissa av de tankar som Troeltsch formulerade, utan att alltid använda dem till fullo. När det t.ex. gäller Jesu uppståndelse, vill man registrera att det finns vittnesmål om att människor påstod sig ha sett och mött den uppståndne. En troeltschsk konklusion ville då vara att förklara detta som hallucinationer eller dylikt, medan en annan historiker skulle säga att det rör sig om något som man inte kan kommentera vidare. Vittnena säger så, och vi vet inget därutöver.

I det nuvarande så kallade postkritiska klimatet kunde man tänka sig att allt flyter och allt är möjligt. I realiteten arbetar historiska forskare vidare med ett starkt modifierat positivistiskt ändamål, inte så att man tänker hitta *the gospel truth* i historiska frågor, men så att man kan beskriva vad som sannolikt har hänt och säga något om vad som är osannolika skeenden. Den postkritiska kritiken kan givetvis

¹⁰⁰ Troeltsch 1913, 2: 729-753; Troeltsch 1914, 6: 716-723.

drivas åt det hållet att historisk forskning är omöjligt, men talrika forskare arbetar vidare med en mer optimistisk metod, innanför en ram där man tänker sig kunna förstå texter och kunna finna vilken historisk information de innehåller, direkt eller indirekt.

Någon läsare kanske undrar varför jag inte nämnt arkeologin. Så här kommer den. När striden mellan maximalister och minimalister tycktes sluta i remi eller schack matt, allt enligt vilken utgångspunkt man hade, dök Israel Finkelstein och Neil Silberman upp med *The Bible Unearthed*.¹⁰¹ Boken låg på bästsäljarlistorna i USA och Europa under långa tider, och har gett upphov till en ny strid, som nu går in i sitt andra årtionde. Samma författare har också publicerat *David and Solomon*.¹⁰² De använder arkeologin inte bara som läshjälp till GT utan som bas, på vilken man kan förstå GT. Man använder kunskap om när kamelen blev domesticerad, nämligen ungefär 1000 f. Kr., när Kadesh Barnea existerade, nämligen i kungatiden och inte under ökenvandringen, osv. för att inordna GT i ett historiskt skeende. Resultatet av deras analys är att den första verkliga makten i Israel fanns under Omris dynasti i Nordriket som varade i hundra år tills assyrierna gjorde slut på det. Många från Nordriket flydde då till Jerusalem, som fick en stor tillgång på intellektuell och materiell kapacitet, och under kung Josia på slutet av 600-talet fick riket i söder en kort blomstringstid. Då skapades litteraturen om Israel i form av Pentateuken och det deuteronomistiska historieverket, självklart med användande av äldre källor. Hjältar från historien är egentligen transparenta för Josia, som är GTs öppna och dolde hjälte. Moses, Josua och David är egentligen folier för Josia. I denna historieskrivning gjordes Nordriket till ett ogudaktigt rike, och Sydriket blev det egentliga Israel. David har existerat, jfr Tel Dan-stelen, men Jerusalem var i början en liten stad.

¹⁰¹ Finkelstein och Silberman 2001.

¹⁰² Finkelstein och Silberman 2006.

Finkelstein och Silberman har nog överdrivit sin tes, Josia får en alltför stor börda på sina unga axlar. Vidare kan de misstänkas för att ha en för optimistiskt syn på arkeologins bevisförmåga. Inte heller den är *hard facts*, utan fakta som tolkas.

En annan impuls från ett helt annat håll får också nämnas, nämligen Fernand Braudels *Annales*, eller fransk Ny Historia från 1920-talet och senare.¹⁰³ Den har som första steg en beskrivning av fjäll, dalar, slätter osv., kort sagt nästan en geografi. Ett andra steg är social historia, dvs. ekonomi, samhällen, civilisationer osv. Det tredje steget utgörs av händelser, *histoire événementielle*. Denna historieskrivning har inte slagit igenom, men är en påminnelse om hur viktiga geografiska och ekonomiska samt många liknande förhållanden är för att förstå skeendet. *La longue durée* är viktig för de många mindre skeendena.

Som det framgår av det föregående, är narrativ analys av texterna mycket relevant för en värdering av dem med tanke på Israels historia. Slutligen kommer arkeologin att ge oss nya utmaningar hela tiden. Vi måste leva med detta och veta hur vi kan läsa GT på ett sätt som inte är beroende av en konstant skiftande bild av Israels historia. Arkeologin är också tolkade fakta, och vi kan inte bara acceptera dess påståenden som en slags myntfot för historieskrivningen.

Sammanfattning

Låt mig avsluta med några konklusioner.

1. Forskarna håller fortfarande på med historisk forskning. Det finns ingen orsak att ge upp denna aktivitet. Vi behöver hela tiden mer historisk kunskap. På grund av diskussionerna har emellertid blicken skärpts för a) källornas karaktär (vi har fått en klarare källkritik), b) forskarens begränsning i att förstå källorna och förtiden och c) forskarens beroende av sin egen tid och sina egna frågeställningar.

¹⁰³ För en presentation och kommentarer, se Koefoed 2005, 5-10.

2. Arkeologin kommer att presentera nya framställningar av vad som egentligen har hänt, men vi bör inte bara acceptera dessa och inrikta oss efter dem, utan också här kritiskt värdera vad som är mer eller mindre sannolikt.

3. Geografiska, ekonomiska, sociala och många andra förhållanden måste beaktas i läsningen av texterna. Sådana förutsättningar för förståelsen av texterna är viktiga att ha med.

Jag efterlyser mer historisk läsning av Gamla testamentet, och hoppas att också de systematiska teologerna och religionsforskarna kommenterar läget, båda när det gäller vilka konsekvenser man kan dra från en sådan läsning av texterna och vilka konsekvenser som ges för en framställning av den kristna tron på basis av en sådan läsning av Bibeln. Detta har systematiska teologer alltid gjort, och vi behöver mer av det, grundat i dagens metodologiska situation.

Bibliografi

Adler, Elkan Nathan och M. Sélignon. *Une nouvelle chronique samaritaine*. Paris, 1903.

Barstad, Hans Magnus. *History and the Hebrew Bible*. Forschungen zum Alten Testament 61. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Finkelstein, Israel och Neil Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. New York, NY: Touchstone, 2001.

--- *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York, NY: Free Press, 2006.

Florentin, Moshe. *The Toldot: A Samaritan Chronicle: Text . Translation . Commentary*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1999.

Gaster, Moses. *Das Buch Josua in hebräischer-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben*. Leipzig, 1908.

Juynboll, Guil. *Chronicon Samaritanum, Arabice conscriptum cui titulus est Liber Josuae*. Leiden, 1848.

Kartveit, Magnar. *Israels Land in I Chronik 1-9*. Dissertation Uppsala, 1987.

--- *Motive und Schichten der Landtheologie in I Chronik 1-9*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 28. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1989.

--- *The Origin of the Samaritans*. Supplements to Vetus Testamentum 128. Leiden: Brill, 2009.

Kofoed, Jens Bruun. *Text & History: Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005.

Lemche, Niels Peter. *Die Vorgeschichte Israels: von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts*. Walter Dietrich (ed.), Biblische Enzyklopädie 1. Stuttgart: Kohlhammer, 1996.

Macdonald, John. *The Samaritan Chronicle No. II (or. Sepher HaYamim) From Joshua to Nebuchadnezzar*. Beiheft zur Zeitschrift der altTestamentlichen Wissenschaft 107. Berlin: de Gruyter, 1969.

Noth, Martin. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Königsberg, 1943.

Peltonen, Kai. *History Debated: The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research*. Volume 1 and 2. Publications of The Finnish Exegetical Society in Helsinki 64. Göttingen, 1996.

Pummer, Reinhard. *The Samaritans in Flavius Josephus*. Texts and Studies in Ancient Judaism 129. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Rothstein, Wilhelm. *Das erste Buch der Chronik*. W. Rothstein, J. Hänel, Kommentar zum alten Testament 18/2. Leipzig: Deichert, 1927.

Stenhouse, Paul. *The Kitāb al-Tarikh of Abū 'l-Fath: Translated into English with Notes*. Studies in Judaica 1. Sydney: Mandelbaum Trust, 1985.

Troeltsch, Ernst. *Gesammelte Schriften*. Tübingen: Mohr, 1913.

-- "Historiography," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, vol. 6, 1914.

Vannutelli, Primus. *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum Loci Paralleli*. Scripta pontificii instituti biblici. Roma, Vol. 1, 1931; Vol. 2, 1934.

Wellhausen, Julius. *De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chr. 2.4. enumerantur*. Göttingen, 1870.

--- *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: de Gruyter, 1878.

Williamson, Hugh G. M. (ed.). *Understanding the History of Ancient Israel*. Proceedings of the British Academy 143. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Teologi som samtidsvetenskap

4 Teologi och kultur – Från kulturella artefakter till ideologikritik och tillbaka igen

Professor Ola Sigurdson, Göteborgs universitet

Vad är teologi? Svaret på den frågan beror givetvis på vad man frågar efter eller vem man frågar. Jag skall här inte ge något definitivt svar annat än påpekandet att teologi som begrepp knappast kan begränsas till att omfatta ett tankesystem eller en teori. En människas uppfattning om Gud kommer inte bara fram i hennes idéer om Gud utan lika mycket artikuleras den i hennes handlingar. Det är en idealistisk illusion som jag menar alls inte har någon förankring i den kristna traditionen, att teologin endast skulle röra frågor om lära och inte om praktik.¹⁰⁴ En praktik är också en form av teologi i den mån som den faktiskt förkroppsligar en viss föreställning om exempelvis Gud. Det finns, i den kristna kyrkans historia, hela tiden en dialektik mellan teori och praktik, där praktikerna utarbetar de antropologiska implikationerna av en viss lära men där praktikerna i sin tur också ger upphov till teoretisk teologisk reflektion. Med andra ord: en människas teologiska uppfattningar får vi tag på inte bara i vad hon säger och skriver utan också i hur hon rör sig, går och står, i de konstverk hon framställer, i de byggnader hon konstruerar och de platser hon föredrar, i de förhoppningar och bekymmer hon gör sig inför framtiden och i hennes politiska föreställningar. Att teologi under moderniteten associerats med just teori har förmodligen mindre att göra med själva människans livsvärld än med en tendens hos delar av moderniteten att vilja skilja det enskilda från det universella, det and-

¹⁰⁴ Jfr Sigurdson 2006, 41–49.

liga från det rationella och det teoretiska från det praktiska.¹⁰⁵ Jag skulle tro, och detta är min utgångshypotes, att intresset för relationen mellan teologi och kultur rör just en återerövring av en vidare förståelse av teologi som inte begränsar den till att omfatta människans teoretiska uttryck.

I den här artikeln skall jag resonera kring relationen mellan teologi och kultur på ett sätt som jag hoppas skall belysa min utgångshypotes. Detta kommer att ske i fyra steg. Till att börja med diskuterar jag själva kulturbegreppet för att visa på dess komplexitet och behovet av tydliga definitioner av kulturbegreppet för att vi skall veta vad det är vi talar om. Sedan går jag över till att diskutera en teologi som undersöker olika kulturyttringar eller kulturella artefakter – litteratur, film, teater, konst – och försöker visa hur en sådan undersökning av konkreta kulturyttringar också kallar på en fördjupad framställning av kultur som ett system för meningsskapande som en förutsättning för ett kritiskt studium av olika kulturyttringar. Det är här det blir relevant att tala om en kulturteologi. En kulturteologi kan emellertid inte nöja sig med att bara beskriva ett kulturellt tillstånd utan kallar också på ett kritiskt studium av detta och således även en kulturkritik eller, med en marxistisk term, ett ideologikritiskt studium. Efter detta fjärde steg skall jag med några avslutande observationer föreslå områden för framtida forskning.

Kulturbegreppet

Vad kännetecknar relationen mellan teologi och kultur? Svaret på frågan beror naturligtvis på vad vi menar med kultur. Givetvis beror det också på vad vi menar med teologi, men här skall jag koncentrera mig på kulturbegreppet, ett begrepp som är notoriskt svårdefinierat och som därför måste ges olika innebörder beroende på vilken uppgift det skall fylla. Ordet kultur har en lång historia där det har

¹⁰⁵ Jfr Toulmin 1995, 54–62, 263–271.

givits högst varierande innebörder.¹⁰⁶ Som en av dess uttolkare, den brittiske litteraturvetaren Terry Eagleton skrivit, handlar ordet från början om en aktivitet, att kultivera eller att odla, och har först senare blivit en entitet.¹⁰⁷ En av de ting som är anmärkningsvärda hos den här processen är hur termens semantiska fält förflyttat sig från det materiella eller agrikulturella till det andliga. Kultur, åtminstone såsom vi ofta använder ordet i dag, är en fråga om det vi gör *efter* att vi tillgodosett våra materiella behov. Den motsättning som finns mellan natur och kultur behöver därmed, konstaterar Eagleton, knappast dekonstrueras, eftersom termen redan är en sådan dekonstruktion.

När vi talar om begreppet kultur i relation till teologi rör det sig sällan om bakteriekulturer eller om växtodling. Men ordet bevarar något av sina rötter i en mer agrar mylla när vi tänker på hur ordet används som ett uttryck för det man uppnår eller skaffar sig genom "bildning". Att bli "kultiverad" är, tror jag, i stor utsträckning en synonym till bildning, och bildning är en form av odling av vissa mänskliga potentialer. Definitionen av begreppet blir här tämligen vid, eftersom det är få saker som inte kan omfattas av människans bildning. När man i samtidens svenska politiska debatt talar om kultur, exempelvis i relation till frågan om människor skulle bli friskare om man skrev ut kultur på recept, då tänker man främst på kulturella upplevelser eller kulturella artefakter, dvs. konstnärliga uttryck som musik, bild, film, skönlitteratur och så vidare. Här återfinns också mycket av den diskussion som vanligtvis brukar avses när man talar om teologi och kultur. Ett exempel här skulle kunna vara vad som kännetecknar relationen mellan kyrkan och skönlitteraturen eller, för att ta ett annat exempel, hur präster skildras i samtida nordisk film eller vad Lars Ahlins romaner uttrycker för ett slags livshållning. Detta är vad som på engelska skulle kunna kallas för *theology and the arts*. Eagleton, som menar att detta är ett första modernt kultur-

¹⁰⁶ Se Tanner 1997 men även Eagleton 2000.

¹⁰⁷ A.a., s. 1 f.

begrepp av tre, definierar kultur som "en samling av konstnärliga och intellektuella verk med erkänt värde, och de processer där dessa verk utförs och delas".¹⁰⁸ Detta kulturbegrepp som utgår från kultur i termer av konkreta artefakter har givetvis en del att göra med ett kulturbegrepp som rör människans bildning. En "bildad" person är en person som är "kulturellt medveten" och som alltså både känner till och i viss mån förmår värdera vissa kulturella uttryck.

Emellertid finns det också minst ett ytterligare kulturbegrepp i samtiden där kultur snarare har innebörden av ett menings-system. Vi kan ta som exempel Samuel P. Huntingtons berömda bok *Civilisationernas kamp: Mot en ny världsordning* från 1996.¹⁰⁹ Här är det snarast "civilisation" som blir en synonym till "kultur". Enligt Huntington kännetecknas olika civilisationer av olika sätt att värdera tillvaron, vare sig det rör sig om ekonomi, kultur, politik eller religion. Det blir i så fall relevant att tala om den västerländska kulturen som ett kulturellt projekt som kännetecknas av vissa värden som individualism, liberalism, demokrati, mänskliga rättigheter, jämlikhet och frihet. En civilisation eller en kultur kan sägas vara ett slags identitetsprojekt i stor skala. Jag skall inte närmare gå in på en diskussion av de problematiska sidorna hos Huntingtons projekt här.¹¹⁰ Poängen med att nämna Huntington är endast att han är ett tydligt exempel på ett sätt som kulturbegreppet också används i vår tid. Detta användningsområde hos begreppet växte fram under den europeiska romantiken men kom att bli som mest betydelsefullt under 1900-talet.¹¹¹ Det blir nu möjligt att tala om kultur i pluralis och inte bara i singularis; varje nation, tänkte sig Herder, hade sin egen kultur. Här blir kulturen, med Eagletons ord, "ett samhälles 'känslstruktur', det föränderliga, ogripbara komplexet av dess levda maner, vanor, moral, värden, den

¹⁰⁸ Eagleton 1998, 104. Av någon anledning är Eagletons kulturdefinitioner mer klart utskrivna här än i den senare boken.

¹⁰⁹ Huntington 2006.

¹¹⁰ Se i stället Sigurdson 2009, 90–98.

¹¹¹ Eagleton 2000, 10–14.

genomgripande atmosfären hos dess inlärdas beteenden och övertygelser".¹¹² En teologi som reflekterar över kultur i den här bemärkelsen skulle jag vilja kalla för en kulturteologi i egentlig bemärkelse, alltså inte endast en teologi om bestämda kulturella artefakter utan en teologi om kultur som ett meningssystem. Nu utesluter inte det ena det andra, eftersom en kulturteologi måste förhålla sig också till enskilda artefakter för att tolka helheten och likaså är en teologi om kulturella artefakter förmodligen inte möjlig utan en kulturteologi i denna vidare bemärkelse. Det handlar därför snarare om en distinktion med syfte att klargöra än om en separation av de båda betydelserna.

Detta är Eagletons definition ett och två. Dessutom har han också en tredje kulturdefinition som han menar är en utvidgning av de båda tidigare och som går ut på att kultur är "totaliteten av interagerande konstnärliga, ekonomiska, sociala, politiska, ideologiska element som utgör [samhällets] totala levda erfarenhet och som definierar det som *detta* samhälle och inte något annat".¹¹³ Betoningen ligger här på ett samhälles materiella institutioner snarare än blott dess symboliska system. Eagleton menar, av goda skäl, att det symboliska systemet och de samhälleliga institutioner som producerar dessa system är ömsesidigt avhängiga och att kultur är ett begrepp som handlar om insikten om "de reciproka förmedlingarna mellan en personlig känslstruktur, en social känslstruktur och ett komplex av föränderliga sociala institutioner".¹¹⁴ Därför menar jag att en kulturteologi i utvidgad bemärkelse knappast kommer ifrån att diskutera, inte bara den "sociala känslstrukturen" utan även de sociala institutionerna som ligger till grund för denna struktur. Då är vi inne på det område som brukar kallas för kulturkritik eller ideologikritik, eftersom det inte bara handlar om att analysera ett samhälles symboliska

¹¹² Eagleton 1998, 104.

¹¹³ A.a., s. 104.

¹¹⁴ A.a., s. 104.

struktur utan också om att diskutera dess möjlighetsbetingelser och vilka som har tillträde till den kulturella arenan och kan påverka produktionen av kultur. En kultur är knappast, även om den del av definitionerna kan låta som det, en sammanhängande organism. Till kulturstudiet hör även undersökningen av kulturens interna motsägelser. Men lika litet som en människans teologi kan begränsas till det hon tänker, säger eller skriver, lika litet handlar kultur om det hon tänker, säger eller skriver. Begreppet kultur omfattar, för teologins del, alla dessa tre dimensioner av kultur, om kulturteologin skall kunna ha status som kritisk vetenskap.

Teologi och kultur

Kultur är alltså ett begrepp som kan ha många betydelser. Den första jag nämnde ovan handlar om kultur i form av kulturella artefakter. Teologins intresse blir här att utröna vilken teologi som uttrycks av en viss artefakt. Det rör sig alltså om en teologi och kultur eller, med den engelska termen, *theology and the arts*. Om utgångspunkten för ett studium här handlar om relationen mellan kyrka och skönlitteratur kan följdfrågor bli av typen: Är kyrkan något som skönlitteraturen handlat om, alltså föremål för litteratur? Inspirerar den författare av skönlitteratur genom sitt budskap? Är den en plats som på ett särskilt sätt vill gynna läsandet av skönlitteratur eller en rörelse som vill stödja författare? Vi kan också ställa frågor från andra hållet: Är kyrkan något som romanförfattare menar är ett relevant tema? Finns det något som kyrkan förkunnar som inspirerar? Är kyrkan ett hinder eller en tillgång för att odla ett författarskap?

Under det senaste decenniet har den här infallsvinkeln på kyrka och kultur eller kanske snarare teologi och kultur breddats på flera håll. Å ena sidan är det inte längre enbart eller möjligen inte ens primärt teologi och litteratur som utgör fokus för diskussionen mellan och om teologi och kultur. Teologi och bild, teologi och film, teologi och musik et cetera har allt mer gjort sig gällande inter-

nationellt. Å andra sidan har den teologiska reflektionen i allt högre grad vänt sig till det man ibland brukar kalla populärkultur, till skillnad från det tidigare intresset för "högre" eller finkulturella uttryck. Detta har att göra med främst två saker: dels det postmoderna ifrågasättandet av själva distinktionen mellan högt och lågt, dels också en ökad insikt från allmänakademiskt håll att högt eller lågt, det som kallas populärkultur är oerhört inflytelserikt vad gäller att forma människors identiteter. Här är den franske jesuiten, mystikforskaren och kulturteoretikern Michel de Certeau ett föregångsnamn, framför allt genom sin bok *L'invention du quotidien* från 1980.¹¹⁵ Certeau menade att vardagskulturen inte enbart innebar ett förtryck av människor, en kapitalistisk eller annan exploatering av deras föreställningsvärld, utan att människor använder sig av de kulturella uttryck som står till buds för att på ett aktivt och kreativt sätt skapa sina egna identiteter. Med andra ord behöver innebörden hos ett populärkulturellt uttryck inte enbart sökas hos dess avsändare, utan det handlade lika mycket om vad folk gör med dem. Alla kulturella artefakter kan så att säga användas mot deras ursprungliga intention vid produktionstillfället.

Låt mig ta ett exempel på hur dessa breddningar slagit igenom inom teologin: Gordon Lynch heter en professor i religionssociologi vid Birkbeck University of London som skrivit en introduktionsbok till ämnet med titeln *Understanding Theology and Popular Culture*.¹¹⁶ Här undersöker Lynch i var sitt kapitel ett avsnitt av den tecknade TV-serien *Simpsons* hur det presenterar innebörden av en "civil religion". Han undersöker också rapartisten Eminems musik och texter och förhållandet mellan frälsning och våld. Till sist undersöker han också klubbkulturens religiösa signifikans, dvs. vad ravepartyn och deras droggkultur betyder för den samtida ungdomens religiösa erfarenheter. Detta hade knappast varit en bok som hade sett likadan ut för ett antal år sedan, egentligen inte för att man inte

¹¹⁵ de Certeau 1990.

¹¹⁶ Lynch 2005.

skulle ha kunnat utan för att man helt enkelt inte såg den möjligheten. Lynch – som tillhör den så kallade Birminghamstraditionen inom kulturstudier – har också tillgodogjort sig ett kritiskt hermeneutiskt perspektiv med influenser från Certeau, Theodor Adorno, med flera. Här har alltså inte minst kontinental filosofi med rötter i hermeneutik och kritisk teori varit inspirerande för studiet av populärkultur.¹¹⁷

Den allmänna trenden inom området teologi och kultur i den här bemärkelsen vetter annars åt området teologi och film, som på sätt och vis verkar ha tagit över efter ett motsvarande intresse för teologi och litteratur. Ett problem med en del undersökningar om teologi och film eller teologi och litteratur är emellertid att de rör sig på en teoretiskt tämligen ytlig nivå. Det har alltid funnits diskussioner av religiösa motiv inom film, litteratur, bilder et cetera. Det har givetvis sitt intresse att undersöka om den ena eller andra filmen innehåller en kristusgestalt, en syn på frälsning, med mera. Även om det är en angelägen uppgift att kartlägga religiösa motiv i olika kulturyttringar riskerar emellertid en sådan infallsvinkel att blott se film, litteratur, bild, musik som olika illustrationer på ett redan föregivet religiöst tema. För att undvika en sådan approach har man den senaste tiden inom exempelvis området film och teologi diskuterat huruvida en film så att säga kan ställa en religiös problematik i egen rätt.¹¹⁸ Detta har gått hand i hand med en utvidgad reflektion kring kulturella medier. Film är inte bara ett sätt att förmedla ett innehåll som lika gärna kunde förmedlas av ett annat medium, till exempel en bok. Vad aktualiserar filmmediet som sådant för religiös problematik? Är biografen en alternativ gudstjänstlokal, eller är den ett voyeuristiskt spektakel? Det har blivit tydligt att reflektionen kring film och teologi har måst lämna föreställningen om film som blott en förmedling av livsåskådning, och att den också är en social och politisk apparat.

¹¹⁷ Jag har närmat mig området i några av artiklarna i min bok *Världen är en främmande plats: Essäer om religionens återkomst* (2003).

¹¹⁸ Jfr diskussionen i Axelson och Sigurdson 2005.

Därför har den senaste reflektionen i allt högre grad låtit sig informeras av samtida filmteoretisk, litteraturteoretisk och filosofisk art. En hel del tidig produktion inom området film och teologi lider av att dess teoretiska bas helt enkelt är för tunn, och att de analyser man därför presterar aldrig blir särskilt mycket mer än att konstatera det självklara. Alternativt blir studiet av teologi och kultur ett tillfälle för oss teologer att gotta oss i skräpkultur – vilket skulle innebära vad litteraturteoretikern Terry Eagleton kallar "en sömlös kontinuitet mellan intellektet och vardagslivet" och som exempel tar han "en jämförande analys av maltwhiskyns smaker" eller "sängliggandets fenomenologi".¹¹⁹ För att verkligen genomföra en kritisk analys med teologiska implikationer krävs därför en större teoretiskt medvetenhet, vilket med teologiska termer skulle kunna översättas med behovet av kulturteologi.

Med andra ord leder det teologiska studiet av kulturella artefakter över till det jag menar är en kulturteologi i mer egentlig bemärkelse, dvs. en teologi som inte endast behandlar konkreta kulturella artefakter utan även placeras in dem i deras sammanhang. För att kunna förstå ett konkret kulturellt uttryck måste vi också förstå hur det passar in i ett samhälles "känslöstruktur" liksom vilka materiella betingelser som är nödvändiga för att producera det kulturella uttrycket. Även om inte varje enskild filmanalys måste ägna sig åt film som symbolisk och materiell institution i ett samhälle, krävs någon förståelse av filmens funktion för att kunna göra en adekvat analys av filmens mening.

Kulturteologi

En kulturteologi, dvs. *a theology of culture* till skillnad från *a theology of the arts*, som ser en människas kultur som allt där hon genom sina sinnen bearbetas, odlas och bildas av alla de relationer som formar henne

¹¹⁹ Eagleton 2004, 3.

som människa, kommer givetvis att behöva diskutera enskilda kulturella uttryck, men här handlar det samtidigt om ett försök till en helhetssyn på människan som religiös, social, politisk och kroppslig varelse. Kulturteologi blir då snarare något som påminner om det vi en gång fann hos Paul Tillich eller H. Richard Niebuhrs bok *Christ and Culture* från 1951 där Niebuhr erbjuder en typologisering av olika sätt att relatera mellan Kristus och kulturen, dvs. hur den kristna kyrkan skall förstå sin relation till den omgivande kulturen.¹²⁰ Problemet med en sådan infallsvinkel är att man här i princip föreställer sig att det går att skilja mellan kyrka och kultur på ett sätt som tydligt avgränsar det ena från det andra. Därför har man i senare teologisk diskussion kommit att försöka formulera en mer allmän teologisk kulturteori som inkluderar såväl den eventuella kontasten mellan kyrka och kultur som den oundvikliga samhörigheten.

Ett sätt att göra detta finner vi hos den engelske teologen Graham Ward som är Regius Professor of Divinity vid Oxfords universitet. Särskilt hans bok från 2000, *Cities of God*, är ett ambitiöst försök att utifrån ett kristet teologiskt perspektiv diskutera den samtida kulturen och hur människans former och formas av denna, inklusive alla slag av populärkultur.¹²¹ Wards perspektiv är inte ett perspektiv inifrån teologin eller kyrkan och utanför den samtida kulturen. Han ser snarare kyrkan som en del av den samtida kulturen, en kultur som inte utgör något homogent helt och som därför innehåller möjligheter till såväl kontrast, konflikt som transformation. I en senare bok, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 2005, diskuterar Ward på ett teologiskt, filosofiskt och sociologiskt plan vad som gör en tro trovärdig, dvs. hur kristna praktiker kan hållas för sanna och möjliga ur ett samhälleligt perspektiv.¹²² Därmed rör sig Ward från analyser av film och stadsarkitektur till diskussioner av filosofi

¹²⁰ Niebuhr 1975 (1951).

¹²¹ Ward 2000.

¹²² Ward 2005.

och tillbaka och låter det ena kasta ljus över det andra. Projektet teologi och kultur som jag beskrivit det ovan blir därmed en del av en mer omfattande kulturteologi. En sådan kulturteologi skulle alltså kunna förstås som en slags teologisk samtidsanalys.

Wards projekt påminner om en annan trend i den vidare akademiska diskussionen vad gäller försök att formulera en kulturteori eller kulturfilosofi. Exempel på detta är de två filosoferna Michael Hardt och Antoni Negri från USA respektive Italien, den tyske sociologen Jürgen Habermas, den redan nämnde brittiske litteraturteoretikern Terry Eagleton eller den slovenske filosofen och psykoanalytikern Slavoj Žižek. Vad gäller den sistnämnde rör han sig i sina (många) böcker obehindrat mellan Hegels filosofi, Lacans psykoanalytiska teori och Hitchcocks filmer.¹²³ För Žižek är den samtida populärkulturen av stort intresse, eftersom den är en bärare av den ideologi vars mål det är att analysera och kritisera. Signifikant för samtliga dessa kulturteoretiker är ett allt större intresse för religion, kristendom och teologi. Den samtida kulturteologin har allt fler beröringspunkter med en allmän kulturteori, och en angelägen uppgift är att utreda varifrån det allmänna intresset för teologi bland marxistiska och ateistiska filosofer kommer och vad det står för.¹²⁴ Är det en allmän återteologisering av den kritiska kulturdiskussionen som står för dörren? Det är inte omöjligt. Hur som helst finns här ett synnerligen intressant material att anknyta till för den som är intresserad av att formulera en kulturteologi. En sådan kulturteologi är, som inte minst Žižek tydliggjort, givetvis inte oberoende av en kritisk analys av olika kulturella uttryck som film, litteratur och så vidare. Snarare än att tolka dessa enbart som konstverk – som om konsten eller populärkulturen vore en sfär oberoende av det övriga samhället – ser man dem som ett uttryck för mänsklig kommunikation och identitetsskapande.

¹²³ Jfr t.ex. Žižek 2001 och 2003.

¹²⁴ Jfr Sigurdson 2012.

En mycket allmän bestämning av ett kulturfilosofiskt eller kulturteologiskt projekt skulle kunna vara att det är ett projekt som handlar om människan som en kreativ, förkroppsligad varelse, alltså ett slags antropologi. Kultur, i betydelsen ett meningsskapande system, är både något som vi som enskilda och sociala varelser formar men samtidigt något som också formar oss, som utgör den horisont mot vilken alla våra ekonomiska, intellektuella, konstnärliga, religiösa och sociala projekt utspelar sig. I detta fall blir begrepp som "natur" och "kultur" – eller "arv" och "miljö" – inga konkurrenser utan snarare olika aspekter på en och samma verklighet. Förhållandet mellan arv och miljö är här inget nollsummespel. Snarare måste man tänka sig att vi som kulturvaror alltid är i färd med att transformera vår natur, men att vår natur därmed knappast är något som vi skapar ur tomma intet utan snarare är något som är i någon mening givet före den kulturella transformationen. Eagleton har formulerat något åt det här hållet med sedvanlig slagkraft:

Om kulturen transfigurerar naturen, är det ett projekt för vilket naturen har satt rigorösa gränser. Själva ordet "kultur" innehåller en spänning mellan att skapa och att själv skapas, mellan rationalitet och spontanitet, som läxar upp upplysningens okroppsliga intellekt lika mycket som det trotsar den kulturella reduktionismen hos så mycket av samtidens tänkande.¹²⁵

En av samtidens tänkare som kritiserats för kulturell reduktionism och för att upplösa själva materialiteten hos vår mänskliga kroppslighet i en språklig konstruktion är den amerikanska filosofen Judith Butler.¹²⁶ Om man skulle uppfatta Butler på detta sätt, skulle kroppen förlora sin jordiska vikt och hennes filosofi förstärka den moderna världens mänskliga alienation från naturen. Det finns givetvis mycket att säga om Butlers filosofi, men jag vill här endast hävda att jag inte alls tror att det för Butlers del handlar om att förneka kroppslighetens

¹²⁵ Eagleton 2000, 5.

¹²⁶ Se t.ex. Butler 1999.

materialitet och därmed upplösa naturen i kultur. Tvärtom så menar jag att hon erbjuder en tämligen sofistikerad föreställning om hur natur och kultur flätas samman med varandra på ett så intimt sätt att vi inte kan skilja det ena från det andra men samtidigt aldrig kan ge upp skillnaden mellan de båda. Vad vi konfronteras med när vi försöker tala eller skriva om naturen är inte naturen i sig, utan olika kulturella representationer av naturen. Det är inte så att vår diskurs skapar naturen i någon absolut mening, men vad naturen är för oss, i all dess materialitet, blir åtkomligt endast genom allt vi skriver och säger om naturen.¹²⁷ Det spöklika hos människans existens och alla hennes kulturella uttryck är att de samtidigt är både natur och kultur. De undflyr därför varje försök att ensidigt hävda det ena eller andra.

Den syn på relationen mellan natur och kultur som framkommer hos Eagleton med flera uppvisar vissa likheter med en judisk eller kristen skapelseteologi där människan är skapad fri men samtidigt beroende av sitt sammanhang. En sådan teologisk parallell är heller inte okänd för Eagleton som i början av sin akademiska karriär var vänsterkatolik och som allt mer de senaste åren åter har närmat sig en sådan position. Han konstaterar i anslutning till resonemanget om natur och kultur att det också ligger en teologi gömd i begreppet kultur. Människan är skapad som ett naturligt väsen, men det hör också till hennes natur att något saknas i denna natur, en brist som gör att hon måste överskrida sig själv genom kulturen och som därför gör att hennes naturliga tillstånd i en viss mening är mer "onaturligt" än andra skapade varelser. För att hon skall kunna överskrida sig själv krävs en form av nåd, men denna nåd måste anknyta till människans natur för att för att det skall bli någon kvardröjande effekt. Här hör vi ett eko av Thomas av Aquinos formulering att "nåden inte förstår naturen, utan fulländar den" (STh I q. 1 a. 8).

En kulturteologi är en teologi som inte enbart ägnar sig åt kulturella artefakter utan som försöker tolka människans existens som

¹²⁷ Jfr Sigurdson 2006, 324-351.

kulturvarelse och i och med detta även hennes relation till naturen. Därmed innebär kulturteologin ett mer genomgripande synsätt på vad som utgör den mänskliga existensen och hur natur relaterar till kultur och tvärtom. Exemplet Eagleton visar att en kulturteori som den han vill föra fram implicerar vissa teologiska ställningstaganden som givetvis är kontroversiella ur såväl en teologisk som ur en kulturell horisont. Slutsatsen man skall dra av det är inte att det skulle kunna finnas någon kulturteori eller kulturteologi som är neutral visavi vissa centrala synsätt på människan inklusive hennes relationer till natur och till Gud utan snarare att kulturteologi måste vara ett genuint kritiskt arbete (inklusive en självkritisk bearbetning av de egna utgångspunkterna) som inte bara registrerar förekomsten av olika kulturer. Som Eagleton konstaterar, med retorisk finess, finns det många kulturella former som knappast tillför något särskilt värde endast för att de är kulturella former som till exempel "polismatsalskultur", "sexuella psykopaters kultur" eller "mafiakultur".¹²⁸

Kulturkritik

I kölvattnet av en kulturteologi eller kulturfilosofi finner vi alltså frågan om ideologikritik eller kulturkritik. En filosofi eller teologi om kulturen nöjer sig knappast med att beskriva ett kulturellt tillstånd utan vill förmodligen också analysera detta för att bättre förstå hur det verkar och vilka alternativ som är möjliga. För att göra litet mer tydligt vad jag menar skall jag inleda med ett exempel som rör en central gestalt i kristen teologi, nämligen Kristus. Enligt historikern Gary R. Edgerton är "television [...] det främsta medel genom vilket de flesta i dag lär sig om historia".¹²⁹ Analogt skulle jag vilja hävda att det främsta medlet för kunskap om religion, om bibelns berättelser eller om teologiska läror för folk i allmänhet är visuella media, såsom

¹²⁸ Eagleton, a.a., 15.

¹²⁹ Edgerton 2001, 1.

TV eller film. Hur den kristna kyrkans evangelieberättelser förmedlas i dag blir därmed mycket betydelsefullt för förståelsen av dessa berättelser. Det är förmodligen inte särskilt hjälpsamt att föreställa sig att den kristna kyrkan, åtminstone i norra Europa, har någon kulturell hegemoni vad gäller föreställningarna om denna berättelse, men inte heller att föreställa sig att berättelsen berättas i ett kulturellt vakuum. När det gäller bilden av Kristus finns det många röster – vissa som identifierar sig som kristna och andra som inte gör det – som gör anspråk på att säga något om Kristus. I Sverige har ett antal böcker publicerats under senare år, varav den mest framgångsrika utan tvekan är Jonas Gardells *Om Jesus*.¹³⁰ Dessutom var Mel Gibsons film *The Passion of the Christ* från 2004 den första, kommersiella Jesusfilmen någonsin, och dess sadomasochistiska framställning av passionsberättelsen kan därför antas ha influerat synen på Kristus i det allmänskulturella medvetandet.

Den poäng jag vill slå fast är inte att Gardells eller Gibsons sinsemellan mycket olika bilder av Kristus skulle ha "fel" eller vara "mycket tidsbundna". Samma tidsbundenhet gäller i princip alla framställningar av Kristus, inklusive de som har kyrkan som avsändare. Poängen är emellertid att den västerländska kristna kyrkan i dag inte har något annat val, vad gäller sina egna berättelser, än att berätta dessa mot bakgrund av och även i vissa fall i polemik mot populärkulturella föreställningar om exempelvis Kristus. I de flesta europeiska länder är bibelkunskapen inte särskilt hög, inte ens bland regelbundna kyrkobesökare, och det innebär den "information" som de flesta människor i samtidskulturen tar emot om Kristus kommer att influeras av samtidens kulturella klichéer. *The Passion of the Christ* är förmodligen inte den enda källa från vilken herr och fru Svensson tar emot "information" om Kristus, men som den första kommersiellt framgångsrika Jesusfilmen någonsin är den givetvis en viktig källa. Detta betyder, med andra ord, att kristendomseran, när den kristna

¹³⁰ Gardell 2009.

kyrkan i Europa hade en hegemonisk status i Europa vad gäller åtminstone teologiska frågeställningar, är förbi och har ersatts av en mer pluralistisk situation. Den har inte längre "problemformuleringsprivilegi" ens vad gäller synen på Kristus utan är endast en aktör bland flera.

Med andra ord är det kulturella systemet knappast oskyldigt, vare sig i politiskt eller religiöst hänseende. När vi tänker på det kulturella systemet tror jag att det är hjälpsamt att undvika att föreställa oss det som ett slags sportslig kamp mellan kulturella föreställningar där "bäste man må vinna" (ett uttryck som genom sin androcentrism visar hur även de enklaste språkliga formuleringar kan innehålla ett implicit maktförhållande). Om kulturella föreställningar inte konkurrerar på något slags jämbördig bas innebär detta att någon av föreställningarna förmodligen har en hegemonisk status. Begreppet "hegemoni" kommer från den italienske marxisten Antoni Gramsci och betecknar just hur en dominerande ordning framställs som självklar för att därmed kunna upprätthålla *status quo*.¹³¹ Det innebär bland annat att framförandet av alternativ kultur inte sker på lika villkor, utan att det rör sig om en kamp, en kamp om just hegemoni. Så länge som en annan föreställning än den man själv vill föra fram är hegemonisk så sker det egna framförandet oundvikligen på den hegemoniska föreställningens villkor. Om vi föreställer oss att det finns en anledning att vara misstänksamma mot vissa hegemoniska föreställningar och även om vi vill framföra alternativ, är alltså ett kultur- eller ideologikritiskt arbete nödvändigt som även försöker avmystifiera de rådande föreställningarna.

Ideologikritik är ett ord som förknippas med en marxistisk tradition men som, skulle jag vilja hävda, överskrider den rent marxistiska traditionen. Även om Karl Marx på sin tid, i introduktionen till kritiken av den hegelska rättsfilosofin, hävdade att "kritiken av religionen är förutsättningen för all kritik" så visar ett uttalande av Žižek

¹³¹ Jfr Laclau och Mouffe 2008.

om att Jobsboken i Gamla testamentet är det "första exemplariska fallet av ideologikritik i den mänskliga historien" hur tidsbundet Marx uttalande var.¹³² Ideologikritik i dag, skulle man kunna säga, handlar inte längre om att vi föreställer oss att det finns en privilegierad plats utifrån vilken det är möjligt att avslöja en illusion. En sådan privilegierad plats förutsätter en tämligen klar distinktion mellan natur och kultur av det slag som jag ovan hävdade var omöjlig. För Žižek, som är en av de som förnyat diskussionen om ideologikritiken i vår tid och vars hela projekt kan sägas vara ideologikritiskt i relation till populärkulturen, är ideologikritik i dag mer av ett performativt än av ett epistemologiskt slag. Detta innebär, i korthet, att dagens ideologi kan uttryckas i formuleringen "de vet mycket väl vad de gör, men ändå gör de det". Människor i det senkapitalistiska samhället är nämligen inte vilseledda av något slags falsk eller illusorisk kunskap. För att ta ett exempel är människor av i dag helt införstådda med att det inte finns något magiskt över pengar utan att de i själva verket endast är ett uttryck för en social relation. Problemet är bara att människor fortsätter att handla såsom pengar verkligen vore ett värde i sig; människor är "fetischister i praktiken, inte i teorin".¹³³ Den cyniska distansen från det kommersiella varuutbytet blir därmed en form för ideologi just genom att själva distansen gör oss blinda för hur vi alltid redan är involverade i ideologiska praktiker.

Ideologikritik, enligt Žižek, är endast möjligt utifrån en engagerad ståndpunkt. Själv kallar sig Žižek för marxist, och på senare tid även kommunist, men samtidigt har han tagit starkt intryck av just teologi, eftersom han menar att teologin erbjuder, även för en materialistisk ateist, ett perspektiv som bryter med den kulturella hegemonin. Ideologikritikens uppgift blir att, utifrån ett givet perspektiv, "titta snett" på ett fenomen för att förnimma dess klara och distinkta form och därmed också ådagalägga hur den rådande ideo-

¹³² Marx 1978, 36; Žižek 2003, 125.

¹³³ Žižek 2001, 39.

login döljer inkonsistenserna och maktrelationerna i det kulturella systemet. Att bedriva ideologikritik blir därför att tolka symptom på samhällets fundamentala antagonism – eller, med teologiskt ordval, att "läsa tidens tecken" – med syftet att underminera självklarheterna och därmed få systemet att rämna och ge plats åt ett annat. Žižek talar ibland om kritikens möjligheter på ett sätt som lutar åt revolutionsromantik, men här vill jag bara ta fasta på möjligheten att ur ett alternativt perspektiv få syn på inkonsistenser hos den rådande ordningen; hur det kulturella systemet i namn av självklarheter faktiskt döljer att dessa självklarheter är resultatet av en maktkamp och därför inte alls några självklarheter. Man skulle kunna argumentera för att teologin i vår tid, just genom att den besitter ett perspektiv från den hegemoniska akademiska kunskapens periferi snarare än dess centrum, besitter möjligheten till ett sådant perspektiv. Men för att utföra en sådan uppgift krävs att den inte bara reproducerar kulturella uttryck utan faktiskt också hämtar hjälp där sådan finns att få, till exempel från några av de samtida kulturteorierna. Med andra ord tror jag att en kulturteologi som inspirerats av Eagleton och Žižek – som har fått vara de som varit framträdande i den här artikeln där också andra motsvarande teoretiker kunnat vara aktuella – har en stor möjlighet att fullfölja en kulturkritisk funktion vad gäller såväl traditionella som mindre traditionella teologiska frågor.

Forskningsuppgifter

Om jag till sist skall formulera några angelägna forskningsuppgifter för en kulturteologi så tror jag till att börja med att det vore önskvärt att ägna sig åt kulturteologi i alla dessa tre avseenden som jag skisserat ovan. En allmän kulturteologi skulle kunna hjälpa diskussionen av teologi och kultur avsevärt, och den konkreta analysen av olika litterära, filmiska och andra verk är en förutsättning för kulturteologin. Vi behöver både veta vad vi diskuterar, varför vi diskuterar det och hur

vi skall diskutera det. Om man bryter ned det hela till mer konkreta forskningsuppgifter skulle man kunna tänka sig följande:

- Vändningen till teologi inom filosofi, sociologi et cetera som en del av förutsättningen för att kunna formulera en kulturteologi i paritet med samtidens kulturteorier.
- En teologisk analys av populärkulturens kategorier, påverkan, spridning och innebörd. Innebörden av samtidens masskultur och även innebörden av olika religioner som förmedlare av populärkultur.

Av frågor om teologi och kultur skulle jag vilja hävda att följande vore angelägna:

- Teologi och bild, främst fotografisk bild. Här finns väldigt lite gjort vad gäller fotografisk bild. Inte minst betonas vikten av föreställningen om att vi nu lever i en visuell snarare än en textuell kultur.
- Teologi och film är internationellt ett enormt expanderade forskningsfält, vilket förmodligen delvis är avhängigt filmens ökade betydelse som identitetsskapande faktor, den ökade spridningen av filmer genom kabel-TV, hemmabioanläggningar et cetera.
- Teologi och datorspel, en kulturform som har en mycket stor genomslagskraft inte minst inom den samtida ungdomskulturen (och i takt med att ungdomar blir äldre, även i vuxenkulturen).

Jag vill slutligen också tillägga att jag inte ser någon av dessa forskningsuppgifter som begränsade till ett visst ämne såsom den nuvarande institutionella organisationen ser ut vid våra universitet. Snarare bör det röra sig om mångvetenskapliga undersökningar där teologer står i dialog med filmvetare, litteraturvetare, filosofer, sociologer och statsvetare. Det ställer givetvis stora krav på den som skall genomföra det: risken är alltid att man blir dilettant på flera områden i

stället för att vara kunnig på något. Men så ser verkligheten ut, och problemet är inte något som tidigare varit okänt.

Med andra ord: en kulturteologi i dag kan inte bara handla om kulturella artefakter, även om den givetvis måste handla om dessa också; det är förmodligen genom den noggranna tolkningen av enskilda verk som vi också får veta något av mer generell natur angående vår kultur som ett meningssystem. De kulturella upplevelserna och artefakterna är alltså inte oviktiga för en kulturteologi i denna utvidgade mening, men de vinner sin vikt just genom att placeras in i ett sammanhang. Inte minst blir det tydligt hur den ideologikritiska uppgiften måste vara en del av arbetet med att analysera de samtida kulturella uttrycken på ett fruktbart sätt. Här finns det anledning att återknyta inte bara till Jobsboken, som Žižek nämner som ett tidigt exempel på ideologikritik, utan till den samtida existensen av ikonoklasm och ikonolatri i den kristna kyrkan – eller, som man från filosofiskt håll skulle kunna formulera det, mellan misstankens hermeneutik och återvinnandets hermeneutik. Rörelsen i den kritiska kulturteologin blir därmed från kulturella artefakter till ideologikritik – och tillbaka igen.

Bibliografi

- Axelsson, Tomas och Sigurdson, Ola (red.): *Film och religion: Livstolkning på vita duken*. Örebro: Cordia, 2005.
- Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London: Routledge, 1999.
- de Certeau, Michel: *L'invention du quotidien: 1. Arts de faire*. Nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard. Paris: Gallimard, 1990.
- Eagleton, Terry: *After Theory*. London: Penguin, 2004.
- Eagleton, Terry: "The Idea of a Common Culture. I Stephen Regan (red.), *The Eagleton Reader*. Oxford: Blackwells, 1998.
- Eagleton, Terry: *The Idea of Culture*. Blackwell Manifestos. Oxford: Blackwells, 2000.
- Edgerton, Gary R.: "Introduction: Television as Historian. A Different Kind of History Altogether". I Gary R. Edgerton and Peter C. Rollins (red.), *Television Histories: Shaping Collective memory in the Media Age*. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2001.
- Gardell, Jonas: *Om Jesus*. Stockholm: Norstedt, 2009.
- Huntington, Samuel P.: *Civilisationernas kamp: Mot en ny världsordning*. Översättning: Katarina Sjöwall Trodden. Stockholm: Atlantis, 2006.
- Laclau, Ernesto och Mouffe, Chantal: *Hegemonin och den socialistiska strategin*. Göteborg/Stockholm: Glänta/Vertigo, 2008.
- Lynch, Gordon: *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford/Malden: Blackwells, 2005.
- Marx, Karl: "Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin. Introduktion". I Karl Marx och Friedrich Engels, *Filosofiska skrifter: Skrifter i urval*. Lund: Cavefors, 1978.

Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, New York: Harper Torchbooks, 1975 (1951).

Sigurdson, Ola: *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta, 2009.

Sigurdson, Ola: *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Logos/Pathos 6. Göteborg: Glänta, 2006.

Sigurdson, Ola: *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Sigurdson, Ola: *Världen är en främmande plats: Essäer om religionens återkomst*. Örebro: Cordia, 2003.

Tanner, Kathryn: *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Guides to Theological Inquiry, Minneapolis: Fortress Press, 1997.

Toulmin, Stephen: *Kosmopolis: Hur det humanistiska arvet förfuskades*. Översättning: Lars Göran Larsson. Stockholm: Ordfront, 1995.

Ward, Graham: *Cities of God*. London/New York: Routledge, 2000.

Ward, Graham: *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Žižek, Slavoj: *Ideologins sublima objekt*. Översättning: Lars Nylander. Göteborg: Glänta, 2001.

Žižek, Slavoj: *On Belief*. London/New York: Routledge, 2001.

Žižek, Slavoj: *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Short Circuits. Cambridge, Mass./London: The MIT Press, 2003.

5 The Theological Significance of Empirical Sources – Studies in Local Church Development in England, Norway and Germany as Examples

Associate professor Hans Raun Iversen, University of Copenhagen

Abstract

If Christianity is social and empirical reality, empirical studies must be a part of theological studies. The empirical slant in practical theology (and partly also in systematic theology) means that we have acquired more quantitative and qualitative empirical survey studies. Such studies may provide much data but little insight that is useful for theology and church practices. This paper introduces three projects in church development from England, Norway and Germany, where participatory observation, action research and theologically reflected questionnaire surveys are employed in the study of on-going processes of development in local church life. In this way we can secure a living interaction between empirical research and theological reflection, as well as gaining new theological sources to work with. The three projects in question are *Fresh Expressions of Church* from England, *Menighetsutvikling* (Congregational Development) from Norway and *Wie finden Erwachsene zum Glauben?* (How Do Adults Find Faith?) from Germany.

Theological points of departure

Christianity (or "Christ-Likeness" *pace* Grundtvig) is a new life in the midst of the old, a new life characterized by faith, hope and love

oriented towards Jesus Christ.¹³⁴ This means that we are Christians to the extent that we are involved in practices focusing on faith, hope and love oriented towards Jesus Christ in our social and physical lives. In brief: We have as much Christianity as we have in our bodies.¹³⁵ It is therefore clearly an important consequence of secularization when religion is being “excarnated” from our daily physical and cultural routines, as Charles Taylor puts it.¹³⁶

There is no Christianity outside its forms in human belief and practice: Christianity is always bodily and culturally incarnated. Church life as well as Christian thinking and practice are always socially embedded as well as humanly embodied. The more weakly Christianity is socially embedded and humanly embodied, the more weakly it functions in a specific setting – until it is reduced to pure Cultural Christianity, i.e. Christianity without faith. Cultural Christianity is now a major factor in the Nordic countries; indeed I have argued elsewhere that there is more Cultural Christianity in these countries than there is Islam in Saudi Arabia.¹³⁷ But for Christianity to be “Christ-Likeness” – and not merely culture with the historical stamp of Christianity – it must be characterized by faith, hope and love oriented towards Jesus Christ.¹³⁸

¹³⁴ Iversen 1982.

¹³⁵ Iversen 2011.

¹³⁶ Taylor 2007, 553.

¹³⁷ Iversen 2008, 185-216.

¹³⁸ My basic understanding of Christianity as incarnational is introduced in Iversen 2008 and Iversen 2010, and is connected to empirical studies in “Ekklesiologi og ekklesialitet. Om empiriske kirkestudiers teologiske nødvendighed” (Ecclesiology and Ecclesiality. On the Theological Necessity of Empirical Church Studies) (Iversen 2008, 173-183, first printing 1996) and “Incarnation, Congregation and Mission” (Iversen 2010, 130-153, first printing 1998).

Empirical studies in theology

However Christianity is defined, it remains a social and empirical reality. In theological work, therefore, empirical studies employing methods from the social sciences must be included alongside others if we wish for a comprehensive understanding of what Christianity means today. Among methods already widely employed in the Nordic countries are:

- a) IT-registered and professionally reported church statistics
- b) Regular surveys of church members or the population in general, as in European Value Studies
- c) In-depth interviews with special groups, e.g. church leavers
- d) Surveys on the impact of particular church activities, e.g. catechetical work and new initiatives
- e) Surveys of church practices, e.g. old and new hymns as sung on various occasions.
- f) Ad hoc surveys or opinion polls of a particular religious issue, e.g. in order to write a paper or create newspaper headlines.

The major drawback with such conventional empirical methods is that for the most part they offer only static pictures, even though data comparable to former data, (e.g. from church statistics), or parallel data, (e.g. from other countries), may give a slightly more dynamic view (e.g. in European Value Studies). For theological purposes static pictures are of little, if any, use. Rather we need methods that provide a dynamic picture of Christianity as part of a lived and living life in processes where Christian faith and practice are *developing*. One way of doing this is to undertake participatory observation of the dynamic relationship between Christianity and culture at work in the lives of individuals and congregations.

Participant observations of Fresh Expressions of Church

My first example is studies in the development of *Fresh Expressions of Church in England*, a move which is now also being initiated in Denmark under the heading *Kirke på vej i Roskilde Stift* (Church at Work in the Diocese of Roskilde).¹³⁹ The actual background for this project lies in the words from the pastor's promise at ordination in the Anglican Church to "proclaim [the Gospel] afresh in each new generation." If our old local 'villages' are changing, e.g. into new sub-cultures, the way we approach them must also change.¹⁴⁰ Fresh Expressions is not just a matter of writing new sermons; the basic forms of church life must themselves be reconsidered if the Gospel is to provide "freshness" for new generations.

In 1992 a report entitled *Breaking New Grounds* was presented to the Anglican General Synod. It counted altogether 200 alternative church 'plants' (i.e. new alternative church gatherings) inside the Anglican Church, most often in some sort of ecumenical cooperation. Following a further report in 2004 (*Mission-shaped Church*) the Synod decided to integrate this growth into the official church structure in a so-called "double economy" strategy, with parish churches and fresh expressions of church working side by side. The continuation of this policy was strongly recommended by Archbishop Rowan Williams and unanimously supported by the Synod in 2010. In the latest reports from Bishop Graham Cray, the Archbishops' Missionary and Leader of the Fresh Expressions Team, we now have a thorough, theologically reflected, understanding of this new practice.¹⁴¹

The central challenge for western churches today is, in Bishop Cray's words, that "Western consumer culture corrodes commitment, individualises, forms character, and counterfeits spirituality. It makes

¹³⁹ www.sharetheguide.org and <http://roskildestift.dk/kirke-paa-vej>.

¹⁴⁰ Cf. Luke 10:1.

¹⁴¹ Cray 2010 and 2011.

disciples better than most churches do!"¹⁴² In our present – capitalist and multicultural – situation more of the same work in churches can easily end up meaning less of the same. In England today there are now 1,200 alternative church plants under the umbrella "Fresh Expressions of Church", with 90 new church planting pastors being trained. Fresh Expressions is characterized by the following theological criteria:

- Missional – serving people outside church
- Contextual – listening to people and entering their culture
- Formational – making discipleship a priority
- Ecclesial – forming church.

The goal of Fresh Expressions, according to Bishop Cray, is that "traditional parish congregations and fresh expression congregations value one another, learn from one another, pray for one another and see their distinctive ministries complemented by one another".¹⁴³

One important way of studying how Christianity ("faith, hope and love oriented towards Jesus Christ") is being incarnated among people outside the parish churches today is to follow individuals and groups in Fresh Expressions over a longer period using participant observation as developed in social sciences.

Action research and participatory observation in developing parish congregations

My second example is the project *Menighetsutvikling* (Congregational Development), which has been initiated by Menighetsfakultetet, Norway.¹⁴⁴ It is now being introduced in a Danish version as *Lokal Kirke*

¹⁴² Cray 2011, 12.

¹⁴³ Cray 2011, 13.

¹⁴⁴ www.mf.no/index.cfm?id=332075.

udvikling (local church development), organised by Kirkefondet.¹⁴⁵ The projects are inspired by *Church Innovations*, St. Paul, USA.¹⁴⁶

The first of two books (plus a Ph.D. thesis), reflecting the experiences from the first three years of the project in Norway is now available.¹⁴⁷ The central challenges of the project can be expressed in the words of a participant at a project conference on The Future of the Congregation, in Sentrumskirken, Horten, Diocese of Tunsberg on 12th March 2011: "All kinds of people in the parish belong to the congregation and must be invited to join forms of Christian practice that are helpful in their lives". Is this really what is happening in our parish congregations? – And how might it happen much better?

In the Norwegian project congregations are invited to join a three-year development journey, whereby they work one year to understand their local past, one year studying the present situation, and one year dreaming of and planning for the future. The framework and the timetable are suggested (as developed by the organizers and the researchers) to the congregations – but local people must do the work and plan and work out the future by themselves. People coming from outside may provide tools and inspiration and act as mentors but never as consultants arguing for certain solutions.

The tools provided are: a special programme for Bible meditation called Dwelling in the Word (by listening to what others have heard); a historical time diagram; demographic parish analyses; church statistics; a questionnaire in and around the congregation; focus interviews with selected groups; external reader group reports on the material from the parish; various parish maps; SWOT-analyses; SMART-plan; process for vision- and goal-setting; master plan, and congregational seminars for the single congregation and for leaders from more congregations along the road.

¹⁴⁵ www.kirkefondet.dk.

¹⁴⁶ www.churchinnovations.org.

¹⁴⁷ Birkedal et al 2011.

In this project the researchers are co-workers and are therefore involved in a kind of action research – as it is known from social sciences. However, also here the basic method for the gathering of data and insights will be participant observation and interviews.

Being directly involved not only in studying but also in promoting congregational development means that both church leaders and researchers have to consider what actually constitutes 'development'. Is it the modern idea of following a fixed plan more or less step by step? Or do we think of development in a more post-modern way as daring to join the changes at hand and to follow the opportunities that emerge unplanned along the road?

Using questionnaires to study people turning from no connection to Christianity to involvement with faith and church

My third example is a German project *Wie finden Erwachsene zum Glauben?* (How Do Adults Find Faith?) from Greifswald University (Institut Zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindentwicklung, Theologische Fakultät, Universität Greifswald).

In the 1970s and 1980s many studies on *Wie stabil ist die Kirche?* (How Stable is the Church?) surveyed church members and found that the Lutheran church in West Germany was reasonably stable, despite four waves of church leaving: namely, after 1918; under the Nazis; in the economic crises of the 1970s; and as a result of the "East-Tax" in the 1990s to support DDR coming back to Germany. The situation is much more radical in the former DDR than in West Germany because of three major factors: 1) many centuries of state-Lutheranism, 2) Nazism, and 3) Communism.¹⁴⁸ This long development has left the Lutheran church today with only 10-20% of the population as church members in parts of eastern Germany. We now have the unusual situation in a western European country of people

¹⁴⁸ Martin 2010, 149f.

not, as elsewhere, *forgetting* their Christianity, for the simple reason that they have never experienced it in the first place.

The Greifswald Institute gained inspiration for its project from among others the Anglican study, *"Finding Faith Today. How does it happen?"* (1992), with especially three important findings:

1. Christians are not passengers in a church bus, but pilgrims in their own lives
2. People outside the church are often existentially closer to Christian faith than people inside the churches
3. The bridges of the Gospel are people – Christian faith moves via personal relationships

Sociology of religion works with three major factors behind personal religion: socialisation, deprivation and rational choice. In the German context the researchers sought to discover, what actually happens in the life of people who turn to Christianity even though none of the above three factors are significant in their lives?

In a solid theological grounding of the project one important point of departure was taking *metanoiete* as a central word in the gospels, e.g. Mark 1:14-15. The researchers' theological deliberations resulted in a so-called 'Greifswald typology' for changes in faith: 1) Intensifying of certitude in faith, 2) Discovery of faith, and 3) Changes in life and religious conversion.

After a public announcement 738 people registered themselves as "converts" according to one of these three categories. 462 of these people provided all the information asked for by the researchers who tested their hypotheses by the help of the answers to questionnaires and the reports delivered by converts. Alternatively, researchers may give priority to oral interviews with new converts, as in a recent study from Norway.¹⁴⁹ The Greifswald study is obviously not sociologically representative; even so it is theologically valid, re-

¹⁴⁹ Sandland 2011.

porting on the importance of Christianity in the lives of 462 people. Ten general patterns were found in the study:

1. Conversion takes place in the middle of life (and in the midst of everything else).
2. Conversion takes form and is experienced strictly individually.
3. Mission is possible. 52 % of the converts had parents with no religion.
4. Conversion may be connected to crises, but that is not the general pattern.
5. Conversion depends on inspiration and support from specific persons.
6. The Church may improve in terms of doing better when receiving people rather than doing better when reaching out to people.
7. Courses teaching Christian faith are essential for converts.
8. Most conversions go together with intensified prayer practices.
9. Conversion and retaining faith is most often bound to ritual practice.
10. For the converts there is a strong connection between experience of faith, certainty in faith and commitment to church life.

As all the questions asked were theologically reflected also the answers as summarized here are open to theological consideration and to practical implementation in the churches.

Conclusion

According to Charles Taylor, the pivotal philosophy in the development of the European mind over the last 500 years is Deism, the idea that everything has been created and put in order once upon a time (by God or somebody like him), even though the planner, God, is

now out of business. God is seen as the retired watch-maker, God-the-absentee. Art becomes what man creates – contrary to art as imitation of God's creation. Darwinism shakes the common thoughts concerning design and providence. Western people still look for a plan, even though they don't count on the planner. For over 200 years the most common religion in Denmark, for instance, has been a Deistic faith in this retired God, the necessity of virtue, and the eternal life of the soul. In similar fashion theology also tends to presuppose Deism: Theologians traditionally concentrate on studying the ancient texts as if God is doing and saying nothing today.

The results of empirical studies such as the three mentioned above can be seen as theological sources that need to be studied along with other basic Christian sources. What is required when we study such empirical sources is theological discernment – testing the spirits to see whether they are of God.¹⁵⁰ In this way empirical sources may convey as much insight into the understanding of the will and work of God, the father of Jesus Christ, as other theological texts. Social science and empirical research are therefore not only strategic tools in church work and practical (and systematic) theology, but a fundamental way of studying what 'Christianity' really means today.

¹⁵⁰ 1 John 4:1.

References

- Birkedal, Erling, Harald Hegstad & Turid Skorpe Lannem (red.): *Sammen i forandring. Refleksjoner over menighetsutvikling i folkekirken*. Oslo: Iko-forlaget, 2011.
- Breaking New Grounds*. London: Church House Press, 1992.
- Cray, Graham: *Discerning Leadership. Cooperation with the Go-Between God*. Cambridge: Grove Books Limited, 2010.
- Cray, Graham: *Mission-Shaped Church Seven Years On*. Paper at Roskilde Stiftsstævne 27th of March 2011.
- Finney, John: *Finding Faith Today. How does it happen?* Stockhill Green, 1992.
- Iversen, Hans Raun: *Church, Society and Mission. Twelve Danish Contributions to International Discussions*. Faculty of Theology, University of Copenhagen, 2010.
- Iversen, Hans Raun: "Den kropslige kristendom – et praktisk teologisk perspektiv". In: Kirsten Busch Nielsen & Johannes Stubbe Teglbjærg (red.), *Kroppen teologi – teologiens krop*. København: Anis, 2011.
- Iversen, Hans Raun: *Grundtvig, folkekirke og mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger*. København: Anis, 2008.
- Iversen, Hans Raun: *Tro, håb og kærlighed. Sækularisering og socialisation grundtvigsk forstået*. Århus: FK-Tryk, 1982.
- Martin, David: *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Surrey: Ashgate, 2010.
- Mission-shaped Church – Church planting and fresh expressions of church in a changing context*. London: Church House Press, 2004.

Sandland, Morten: *Joining new congregations – motives, ways and consequences. A Comparative study of new congregations in a Norwegian folk church and a Thai minority church*. Dissertation for Ph.D. at School of Mission and Theology, Stavanger, 2011.

Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Zimmermann, Johannes & Anne-Konstanza Schröder (eds.): *Wie Erwachsene zum Glauben finden?* Neukirchen-Vluyn: AUSAAT Verlag, 2010.

Teologi mellan kyrka och akademi

6 Individuell tro eller kristen gemenskap? Teologiska tankar kring kyrkans framtid

Professor Werner G. Jeanrond, University of Glasgow

De kristna kyrkorna och samfunden har alltid befunnit sig i en krissituation. Krisen består i den permanenta konfrontationen mellan den kristna trons budskap och utmaning och de konkreta människornas förväntade eller faktiska reaktioner på evangeliet. Därför har i varje tidsepok den kritiska reflektionen över tron, alltså teologin, varit tvungen att göra två saker på en gång, nämligen tolka tron i en situation som hela tiden håller på att förändras och tolka den konkreta situation i vilken kristen efterföljelse ska äga rum. Efterföljelsen och tron måste gestaltas på nytt av varje generation kristna. Denna principiella kris som så många kristna beklagar hör alltså hemma i den kristna trons sanna väsen. Vari består vår särskilda kris i dag? Hur tolkar vi tron och vår tid? Vilka mönster använder vi för att gestalta kristen tro i våra liv? Vilka är våra möjligheter och begränsningar?

Sådana frågor för oss omedelbart till frågan om teologins roll mellan kyrka och akademi. Teologi reflekterar kritiskt och självkritiskt över den kristna trons uppkomst, praxis och förväntningar i detta universum. Objektet för teologin är kyrkan i betydelsen av det nätverk av människor som gestaltar sina liv i Jesu Kristi efterföljd både personligt och i de troendes gemenskap. Det teologiska subjektet, alltså teologen, kan, men behöver inte vara en av Kristi lärjungar. Varje människa som ämnar fundera teologiskt kring den kristna trons väsen och praxis kan göra så om hon förvärvar sig de kunskaper och

metoder som erfordras för den offentliga teologiska diskursen i akademi, samhälle och kyrka.¹⁵¹

Förhållandet mellan kyrka och den samhälleliga offentligheten är dock ofta problematiskt. Låt mig förklara detta med en hänvisning till aktuella svenska förhållanden.

Sedan år 2000 finns det inte längre någon statskyrka i Sverige. Därmed delar alla kristna kyrkor och trossamfund mer eller mindre samma utgångsläge. Det svenska samhället (bortsett från Kungen och hans familj) har officiellt blivit religionsneutralt. Samtidigt kan vi observera hur staten och samhället fortfarande håller på med ett mer eller mindre subtilt försök att instrumentalisera kyrkliga organisationsformer för vissa av sina egna behov. Etikkommissioner och krisgrupper på alla samhälleliga nivåer involverar kyrkliga krafter, begravningsväsendet bygger på samarbete mellan staten och kyrkan och kyrkliga symboler känns fortfarande viktiga i vissa offentliga lägen – till exempel vid skeppsförlisningar, större brandolyckor, politiskermord och andra nationella tragedier. Det visar sig att människor som å ena sidan har tagit ett beslut att lämna den kyrkliga gemenskapen och därmed Kristi synliga kropp, å andra sidan förväntar sig att just denna kropp ska omfamna dem så fort de behöver existentiellt krisstöd.

Enligt denna logik behövs den kristna kyrkan när samhället inte längre klarar sig. Med andra ord när livets flöde visar sig hotad eller begränsat ropas efter Kristi kropp. Kyrkan ska finnas för att ta hand om folkhemmets olösta problem, problem som döden, det onda och större olyckor. På så sätt bestämmer folkhemmet fortfarande över kyrkans plats i det offentliga livet.

Samtidigt förväntar sig många kristna, som officiellt tillhör den ena eller andra kristna gemenskapen, inte längre någonting särskilt från sin kyrka. De förmår inte längre inse varför de behöver

¹⁵¹ För en djupare diskussion rörande teologens roll i kyrka, samhälle och akademi, se Jeanrond 2006, 81-90.

kyrkan överhuvudtaget för sin individuella livsgestaltning och sitt privata identitetsprojekt. Kyrkans ritualer och bekännelser har blivit främmande för dem. Den söndagliga gudstjänstgemenskapen upplevs som föråldrad eller meningslös. Allt fler kristna kvinnor, män och barn saknar i dag en konstruktiv relation till en vital kristen böne- och livsgemenskap som överstiger den egna subjektiva horisonten. Dessutom leder den härskande oförståelsen för kristen gemenskap till en felaktig reduktion av tron i det allmänna medvetandet. Man anser att den kristna tron grundar sig på vissa lärosatser eller texter. Så kommer det sig att den kyrkliga tron allt oftare uppfattas som krav på ett privat instämmande i särskilda bibliska påståenden eller kyrkliga bekännelsetexter. Utan erfarenhet av en levande gudstjänst- och bönegemenskap blir den kristna tron blott en teoretisk konstruktion. Man tror på tron, man tror på kärleken och man tror på hoppet, men man vågar inte delta själv i den kristna praxis som kännetecknas av aktiv kärlek, hopp och tro här och nu. En teologi som nöjer sig med ett försök att bara beskriva eller empiriskt bearbeta sådana konstruktioner befäster ytterligare det djupa diket mellan den privatiserade trosförståelsen och det kyrkliga livet.

Färre och färre människor är i dag beredda att engagera sig i institutionella relationer. Politiska partier i Europa har det svårt att hitta ett tillräckligt stort antal kompetenta kvinnor och män som är villiga att axla ansvar på den lokala, den regionala och den centrala politiska nivån i landet och i den Europeiska Unionen. Fotbollslag på det icke glamorösa lokalplanet upplever ofta manfall. Även på det vanliga universitetsgolvet kan det observeras att studenter föredrar allt kortare undervisningsenheter (5 poängs kurser) framför längre kurser. Vår samtida situation utmärker sig alltså genom en tilltagande ovilja eller oförmåga att ingå bestående personliga, religiösa eller sociala förbindelser, alltså förbindelser som kräver initiativ, engagemang och generositet utöver den privata livskretsen.

Emellertid får vi inte förväxla denna reaktion mot djupare engagemang med ett bristande intresse för religion som sådan.

Tvärtom: På dagens bokmarknad finns massvis med böcker om andlighet och andliga ledare. Krisen i dagens europeiska religiositet berör kyrkligt liv, religiös auktoritet, religiös *commitment*, kyrkan. Medan Jesus och Gud ofta behandlas välvilligt och med icke-förpliktande intresse i våra medier, står kyrkan för de tråkiga och dåliga nyheterna. Dagens fiender för den kristna tron är inte längre i första hand Karl Marx, Sigmund Freud eller Friedrich Nietzsche och deras lärjungar. Snarare pekar den allmänna debatten om religion på kyrkorna själv som religionens dödgrävare. Privat religiöst liv och religiöst gemenskapliv upplevs i dag som vittskilda. Ur det individuella perspektivet verkar det som om kyrkan inte längre kan fungera som ett betydelsefullt sammanhang för främjandet av ett kristet liv. Ur kyrkans perspektiv sviker den alltmer individualistiska människan gemenskapens viktiga ambitioner. En privatiserad religion bygger inte upp kyrklig gemenskap. Kyrkan och människor i det post-sekulariserade Europa har valt skilda vägar.

Ska vi kristna nöja oss med detta besked eller finns det anledning till att diskutera nödvändigheten för den kyrkliga gemenskapen som ram och mål för den enskildes tros liv? Ska vi instämma i den allmänna kören och glädja oss över att en antikverad institution håller på att dö? Eller ska vi försöka samla våra krafter för att upptäcka om Kristi ande på nytt kan befrämja kyrkligt liv i dagens Europa?

Låt mig göra ett försök och reflektera kring kyrkans väsen och framtid i tre steg. Först vill jag kontrastera det offentliga försöket att instrumentalisera kyrkan med kyrkans väsen som Kristi kropp. I ett andra steg vill jag undersöka det kristna kärleksbegreppets potential och innebörd för den kyrkliga gemenskapen. I ett tredje steg vill jag kontrastera den postmoderna människans försök att instrumentalisera kyrkan med kyrkans kallelse till sanning, kärlek och gemenskap.

Statens sopor och Kristi kropp

Det är bokstavligen livsfarligt för den kristna kyrkan att inte avvisa den offentligt tilltränkta rollen som samhällets krispatrull. Om kyrkan accepterar en sådan roll tappar hon den energi och kraft hon behöver för att växa som Kristi kropp. Kyrkans kallelse är att gestalta den gemenskap som Jesus Kristus kallat till liv för att förändra denna värld, för att med Guds hjälp transformera denna värld till den plats där alla mänskliga relationer kan nå kvaliteten av evighet. Intressant nog kan ingen människa nå evighetens kvalitet ensam eller privat. Evighet är nämligen den kvalitet som Gud skänker alla de skapande och försonande relationer som han erbjuder kvinnor, män och barn på jorden.

Enligt kristen tro befinner sig varje människa i ett mångfaldigt nätverk av relationer som är ömsesidigt beroende av varandra, dvs. att den ena relationens tillstånd påverkar alla andra:

- min relation till andra människor – levande som döda
- min relation till Gud
- min relation till Guds skapelse, dvs. naturen och universum
- min relation till tradition, historia och framtid
- min relation till mitt eget framväxande jag

I dag betraktas dessa relationer ofta som av varandra oberoende och man antar att den ena eller andra av dessa relationer med fördel kan förvandlas till ett så kallat identitetsprojekt. När man talar om olika identitetsprojekt, så som *mitt eget identitetsprojekt* eller *min kyrkas identitetsprojekt*, uppstår frågan vad vi menar med identitet.¹⁵² Menar vi att vi söker identifiera vår respektive kallelse i livet och därefter särskilda vägar för att uppnå ansvarsfulla svar på denna kallelse? Eller menar vi att vi först och främst ska söka bekräftelse för vårt personliga vägval,

¹⁵² För en diskussion om identitetsfrågans problematik, se Jeanrond 2001, 164-171.

vår säkerhet och våra försvarsmekanismer? Betraktar vi personlig eller kyrklig identitet som gåva eller som uppgift? Är identitet statisk eller dynamisk?

Vad menas alltså med kristen identitet? Menas en statisk bild av en garanterad tro som är oföränderlig och som därför måste försvaras mot alla möjliga utmaningar och diverse andra, konkurrerande, identitetsprojekt? Eller menas med kristen identitet uppgiften att öppna sig mot Guds kallelse att gestalta livet i detta universum – tillsammans med alla andra människor av god vilja – av respekt och kärlek för Guds gudomlighet och människans mänsklighet? Identitetens tvetydighet måste alltså avslöjas och bearbetas för att vi ska kunna uppnå klarhet om vårt livsprojekt. Om den kristna kallelsen handlar om att bygga eviga relationer står den i direkt motsats till alla identitetsprojekt som syftar på oföränderlighet, säkerhet och trygghet. Eviga relationer däremot syftar till att låta sig förändras, utmanas och berikas av Guds närvaro. Med andra ord, vad vill de kristna bygga i världen: relationer som befäster den ena eller andra identiteten eller relationer som är öppna för Guds skapande och försonande, alltså dynamiska och transformativa närvaro?

Att tala om kyrkan som Kristi kropp innebär för det första att kyrkan finns på grund av Jesus Kristus. Hans förkunnelse, död, uppståndelse och transformativa närvaro i den Heliga Anden kännetecknar den gemenskap av hans vänner som vill följa i hans spår och på det sättet göra Guds vilja här och nu. För det andra innebär detta uttryckssätt att kyrkan tillhör Kristus och inte sig själv. Den kristna gemenskapen finns inte för sin egen skull eller för sin egen identitets skull utan för Kristi skull. Därför rymmer den inte någon form av *churchmanship* eller *church patriotism* (Simone Weil).¹⁵³ Alla försök att reducera kyrkan till ett instrument för andra än Kristi målsättningar ifrågasätter kyrkans eviga karaktär eller amputerar delar av Kristi kropp.

¹⁵³ Weil [1951] 1973, 53.

Att förvänta sig av kyrkan att den regelbundet hämtar samhällets sorpor reducerar Kristi kropp till samhällets andliga sopcentral. Självklart ingår barmhärtighetens gärningar i kyrkans kallelse, men på Guds villkor och inte på samhällets villkor.¹⁵⁴ Och självfallet måste kyrkan kritisera alla system som hotar människors integritet, men ur kallelsen till att medverka i Guds stora skapelse- och försoningsprojekt. Eftersom kyrkan således vill förändra världen, kommer den nödvändigt i konflikt med ett samhälle vars bärande ideologier ibland själva strävar efter eskatologiska mål. En stat som själv vill vara en eskatologisk gemenskap konkurrerar med Kristi kyrka, även om en sådan stat inkluderar en statskyrka, så som till exempel i England. Naturligtvis ska kyrkan respektera statens författning och demokratiska uppdrag att organisera det offentliga livet för människor av olika trosinriktningar. Och självklart ska kyrkan samarbeta med alla andra religiösa och sekulära krafter för att stödja utvecklingen av alla mänskliga relationer. Men kyrkan liksom andra trossamfund måste kunna utmana staten när den själv vill spela trossamfund och visar sig vilja ta över, förmedla och organisera alla mänskliga relationer inklusive gudsrelationen.

Kyrkan som Kristi kropp bejakar både organiskt liv och organisk gemenskap på jorden – alltid tillsammans med den uppståndne och närvarande Kristus. Det intressanta med Kristi kropp är att den är öppen mot alla som vill växa tillsammans med denna kropp. Den drar till sig konstruktiva och kreativa krafter. Kristi kropp är på så sätt inte exklusiv utan potentiellt inkluderande. Den söker inte ett andligt getto, utan den söker gemenskap för människornas skull. Dess väsen eller dess identitet, om man nu måste använda detta farliga ord, består i dess principiella öppenhet mot alla människor.

Många samtida uppfattar institutioner som kräver en existentiell insats som potentiellt farliga för den mänskliga friheten. Denna rädsla bygger på ett missförstånd som ofta har drabbat Kristi

¹⁵⁴ Se i detta sammanhang Stålsett 2011.

kyrka. Men det finns inte bara missförstånd om kyrkans väsen utan även många smärtsamma erfarenheter av kyrkans egen tidvis förtryckande verklighet. Låt mig förklara: Kyrkans väsen är befriande och kreativ. Den vill att varje människa ska kunna utvecklas som en fri människa, kapabel och fri att ingå bestående och subjektformande kärleksrelationer. Kyrkan kan vara en fri och kärleksfull gemenskap som erbjuder den enskilde lärjungen att kunna förverkliga sitt sanna jag som relationell varelse precis i denna dynamiska gemenskap. Men, som alla vet från olika kyrkliga sammanhang, upplevs kyrkan alltför ofta inte som ett kärleksmysterium, utan som ett mysteriöst nätverk av maktrelationer som är kapabla att förtrycka människor, att exploatera barn och vuxna, att nedvärdera kvinnor, att kväva friheten, att reducera gemenskapen till en maktstruktur och på så sätt att döda kärleken och dess transformativa kraft. Men erfarenheten av en ibland dyster kyrklig verklighet får inte ha sista ordet om kyrkans kallelse och transformativa potential. Det är precis därför vi behöver bön, meditation, predikan, sakramentalt liv samt en kritisk och självkritisk teologi för att vi ska påminnas om potentialen av Kristi kropp och reflektera tillsammans över huruvida den kyrkliga verkligheten i vår tid motsvarar vår förståelse av den kyrkliga kallelsen på jorden.

Det finns alltså en intim (även ontologisk) förbindelse mellan den enskildes rörelse mot emancipation och kyrkans kallelse till att upprätta en kultur av kärlek, där Guds rike kan manifesteras. Förbindelsen mellan individ och gemenskap är kärlek – inte i termer av en romantisk känsla eller som enkelt trosobjekt, utan i termer av en kreativ och förvandlande relation, som kräver frihet från alla former av förtryck och främlingskap. Den kristna gemenskapen borde därför organiseras och gestaltas på sådant sätt att den bidrar till att främja en människas emancipation och kärleksautonomi i relation till Gud, till andra människor, till Guds skapelse, till traditionen och framtiden och till det egna relationellt framväxande jaget. Guds rike kan bara växa fram om kyrkan blir till en autentisk kärleksgemenskap, för Kristi kropp lever av kärleken.

Den kristna gemenskapen är en kärleksgemenskap

Det är farligt att tala om kristen kärlek. *Den* kristna kärleken har nämligen aldrig funnits. Snarare har olika kärlekstraditioner vuxit fram under kyrkans liv som tillsammans utgör den komplexa, och ofta problematiska kristna kärlekstraditionen. Kristen kärlekspraxis har alltid varit ett mångfaldigt fenomen. Det har alltid funnits spänningar och skiften i sättet att betona kristna erfarenheter av kärlekens praxis och resulterande kärleksbegrepp i teologin.

Att förstå den kristna kyrkan som en dynamisk kärleksgemenskap innebär att ingen katekes, etiskt kompendium eller dogmatiskt regelverk någonsin skulle kunna slutgiltigt beskriva den konkreta förvandlingsprocess till vilken kärleken kan ge upphov. I kontaktytan mellan kyrkan som kärleksinstitution och den enskildes lik-som gemenskapens kärlekspraxis öppnas ett rum för förändring. Kyrkan äger inte kärleken, utan bidrar i bästa fall till kärlekens transformation av verkligheten. Men denna transformation sker alltid i samspel mellan Gud och människor i konkreta sociala, religiösa, politiska och kulturella situationer: Kärleken har ett socialt sammanhang, en historia, en kropp, ett kön och en erotisk struktur. Därför kan det inte finnas en heltäckande principiell definition av kärleken. Kärleken är inte princip utan praxis.

Dessutom är kärleken inte bara en kristen praxis. Snarare är det så att den nytestamentliga kärlekspraxisen bygger direkt på judiska traditioner. Det finns ingenting nytt i Nya testamentet om kärlek, men det finns i evangelierna en tydlig betoning av att Jesus förstått kärleken just som praxis och inte som trosobjekt. Den revolutionära potentialen som finns i kärlekens praxis utmanar alla religiösa, politiska och kulturella institutionerna precis på grund av den möjlighet till förändring som autentiska gudomlig-mänskliga kärleksmöten innehär.

Här borde hela den utveckling i kristen kärleksteologi som följer på den nytestamentliga tiden diskuteras, alltså det augustinska

försöket att framställa Gud som kärlekens enda subjekt, samt den högmedeltida återupptäckten av människan som kärlekens subjekt. Detta är naturligtvis inte möjligt inom ramen för denna artikel.¹⁵⁵ Men för vår diskussion här om förhållandet mellan individuell tro och kristen gemenskap är det viktigt att se att den kristna kärleken inte alls behöver tänkas bara uniformt eller monolitiskt.

Att inbjuda människor till den kristna kärleksgemenskapen betyder alltså inte nödvändigtvis att dessa måste räkna med att bli en del i en apologetisk församling som fruktar för sin överlevnad i skuggan av olika hotupplevelser utifrån och inifrån – som uppenbarligen var fallet i den johanneiska församling som vi möter i Nya testamentet. Snarare borde vi peka på församlingar där kärleken är en väg till att respektera och hantera varandras olikhet, till och med att börja njuta av varandras annorlundaskap. Det är ingen tillfällighet att Paulus använder just uttrycket Kristi kropp för att beskriva kyrkan (Rom 12: 4ff.; 1 Kor 12: 12ff. osv.). För Paulus är konflikt inom kyrkan inget hot mot kärlek; snarare kan kärlek uppfattas som en väg att bemöta konflikt, däremot aldrig som hot mot annorlundaskap. Kärlek förutsätter skillnad och annorlundaskap.¹⁵⁶ Kristi kropp är alltså den organiska gemenskapen där annorlundaskap välkomnas för kärlekens skull. För kristna är kyrkan som Kristi kropp kärlekens centrala institution.¹⁵⁷ Ingen lärjunge till Kristus kan älska utan att genom sin kärlek på något sätt förhålla sig till denna kropp i vardande. Kristen tro kräver alltid gemenskap, och kyrkan är den gemenskap av lärjungar som strävar efter att i Kristi efterföljd älska Gud och göra Guds vilja. Kyrkan präglas alltså i första hand av sitt svar på den kärlek som Gud ger genom skapelsen, genom Israels historia, genom Jesus Kristus och genom den Heliga Anden.

¹⁵⁵ För en närmare diskussion om denna utveckling, se Jeanrond 2010.

¹⁵⁶ Jfr Sigurdson 1998.

¹⁵⁷ Jfr Jeanrond 2010, 229 ff.

Nya testamentet använder ett antal begrepp som tydliggör det kristna lärjungaskapets syfte. Johannesevangeliet talar gärna om "evigt liv" medan synoptikerna föredrar att tala om "Guds rike". Terminologin är i båda fallen eskatologisk: orden pekar fram mot ett tillstånd av gudomlig-mänsklig relation som Gud genom kärlekens gåva vill hjälpa oss att uppnå. Den rätta relationen mellan Gud och Guds skapelse råder inte ännu. Istället präglas vår tillvaro här i världen av upprepade relationssammanbrott. I denna situation av brustna relationer är kyrkan som kristen gemenskap kallad till att bidra till Guds rikes kommande genom en mångdimensionell kärlekspraxis som inkluderar respekt och erkännandet av den andra en långgran att växa i mötet med den andra människan och ett axlande av ansvar för den andras utveckling och integritet.

Det är viktigt att inte blanda ihop kyrkan med det inbrytande och framväxande gudsriket. Kyrkan är inte Guds rike; snarare förkunnar och firar kyrkan den goda nyheten om att Guds rike är på väg att träda fram och delar detta budskap med andra människor.¹⁵⁸ Genom sin kärlekspraxis i bön, gudstjänst, liturgi, tystnad, kontemplation, sakrament, utbildning och diakoni bidrar kyrkan också till att Guds kärleksrike upprättas här och nu. Liksom andra kärleksgemenskaper sysslar kyrkan alltså inte så mycket med den kommande världen som med frågan om hur vår värld här och nu ska kunna förnyas och förvandlas i kärlek.

Om Gud älskar den här världen måste det som vi säger om Guds rike också handla om sådant som miljö, ekonomi, kommunikation, kultur, rättvisa, jämställdhet, samhälle och politik och allt detta i ett globalt och interreligiöst perspektiv.

¹⁵⁸ Jfr Jeanrond 1998, 34.

Dagens postmoderna behov och kyrkan som kärleksgemenskap

Sociologerna är eniga om att vår västerländska samtid kännetecknas av minst fem huvuddrag som har betydelse för den kristna kyrkans situation idag¹⁵⁹:

Vi lever i en mobil kultur

Individuella livsprojekt låter sig inte längre begränsas genom fasta livskretsar, låsta miljöer eller social status. Människorna har blivit mobila, men därför också sårbara. För alla religionerna i dag inklusive den kristna rörelsen betyder detta att de mycket mer än tidigare måste hantera mänskliga haverier. Individuella livsprojekt misslyckas. I denna situation står kyrkan inför ett val: Ska den inrikta sig på individuella första hjälpen-insatser eller ska den bygga upp alternativa livskretsar som inte karakteriseras genom "upward mobility" och "yrkesframgång". Kyrkan kunde vara en gemenskap där människan inte behöver frågas om och bedömas enligt vad hon presterar, vad hon tjänar, vilket projekt hon har åstadkommit eller hoppas åstadkomma. I stället gestaltas här eviga relationer.

Vi lever i en prestationskultur

Konkurrensprincipen genomsyrar alla våra liv. Klasskamrater, medstudenter, kollegor, medarbetare, medpräster – alla människor omkring mig utgör ett potentiellt hot mot min prestationsambition. Jag är det jag åstadkommer. Framgång har blivit både gudomlig och demonisk. Denna omvärld har påverkat även kyrkliga predikostilar i våra västerländska samhällen. Reiner Preul beskriver läget så här:

Referenspunkten för predikandet av evangeliet är, snarare än vårt samvete eller tematiken skuld och försoning, mer och mer problematiken kring människans självvärde i samband med prestationsambition och

¹⁵⁹ De följande reflexionerna är inspirerade av Preul 2003, 39-55.

prestationsmisslyckande. Man predikar mot ett obarmhärtigt prestations-tänkande vars sårande skärpa kommer från oavbrutna försök att jämföra sig med andra; man predikar alltså mot en sekulariserad lagreligion. Men den samhälleliga nödvändigheten och hälsosamheten av prestationsprincipen förbises ofta här.¹⁶⁰

Evangeliets styrka blir sålunda inte att förlåta synder, utan att förkunna Guds ovillkorliga bekräftelse och människans stora trygghet hos Gud. *Tryggare kan ingen vara* ... Preul skriver helt rätt att det inte är fel att vidga rättfärdiggörelsen genom tron på detta sätt. Gudsrelationen omfattar allt. Problemet uppstår emellertid när kyrkan börjar konkurrera med fritidsindustrin som utlovar lycka, trygghet och konsumtion för den stressade medmänniskan. Men den moraliska dimensionen av mänsklig existens nås inte genom kyrklig förströelse. Skuld kräver förlåtelse och inte religiös *divertimento*. Människans begär efter sanningen kan inte besvaras genom trygghetsriter och -insceneringar. Människans sårbarhet måste erkännas och inte kompenseras genom billiga riter.¹⁶¹ Människans sårbarhet tillhör människans väsen. Människa är *homo vulnerabilis*.¹⁶²

¹⁶⁰ Ibid., 42: „Bezugspunkt der Predigt des Evangeliums ist weniger das Gewissen bzw. die Thematik von Schuld und Vergebung, sondern immer mehr die Selbstwertproblematik im Zusammenhang mit Leistungsanforderung und Leistungsversagen. Man predigt gegen das unbarmherzige Leistungsdenken, das seine verletzende Schärfe aus dem beständigen Sichvergleichen mit Anderen bezieht, als gegen eine gleichsam säkulare Gesetzesreligion. Die gesellschaftliche Notwendigkeit und Heilsamkeit des Leistungsprinzips wird dabei oft übersehen.“

¹⁶¹ Jfr ibid., 42-43.

¹⁶² Jfr Stålsett 2011, 27-28: ”Mennesket er *homo vulnerabilis* – det sårbare mennesket. Det usårbare mennesket, om det fantes, ville være umenneskelig. Det er sårbarheten som så å si konstituerer det menneskelige. Derfor mener jeg det er urovekkende når sårbarhet bare fremstilles som en mangel, en svakhet, noe som bare rammer noen andre, noe vi skal hjelpe dem med å bli kvit. Uten erkjennelsen av vår felles sårbarhet river vi grunnen under et viktig fundament for evnen til respekt.”

Vi lever i en upplevelsekultur

Löften som kräver tålamod är ur mode i dag. I stället förväntar vi oss omedelbar upplevelse.¹⁶³ I enlighet med sådana förväntningar har den kyrkliga troskommunikationen genom predikan, undervisning, själavård och massmedial verksamhet anpassats till en lägre kommunikationsnivå. Den kyrkliga marknadsföringen har försökt nå människorna där de väl befinner sig. Vem kan vara mot en sådan strategi? Samtidigt måste man fråga om alla upplevelser och erfarenheter har samma värde. Har de upplevelser som uppkommer ur väl inscenerade liturgier, workshops och andra kyrkliga samlingar samma betydelse som de erfarenheter som kommer ur livets egen dramatik? Ska våra gudstjänster och samlingar möjliggöra att vi möter Gud, varandra och oss själva där vi existentiellt är eller ska de bli fiktioner av en tryggare version av den verklighet som vi vill helst glömma när vi möts?

Vi lever i en medial kultur

Vårt samhälle är ett medialt samhälle. Vi har alla blivit informatörer för varandra. Det gäller för alla våra samhällsdimensioner som skola, universitet och kulturverksamhet i lika mån som för näringsliv, vetenskap och forskning; det gäller för det politiska livet liksom för familjen och den enskilde. Vi är fullständigt medialt strukturerade. Mediernas viktigaste uppgift är att gestalta det civila samhället genom en offentlig diskurs i vilken alla viktiga livsaspekter kan komma till uttryck. Samtidigt står medierna för information, underhållning och tolkning med ibland oklara gränser och överlappningar (jfr *infotainment*). Dessutom har medierna vidgat vår informationshorisont betydligt utöver vår normala aktionshorisont. Medierna definierar å ena sidan gränsen för min värld, alltså inte längre mina egna direkta erfarenheter av världen. Å andra sidan uppstår genom den mediala

¹⁶³ Jfr Preul 2003, 43-47.

samhällsstrukturen en större distans till allt och alla. I sociologi talar man om en attityd av estetisk distans.

Den mediala kommunikationsformen kan beskrivas som en kommunikation av frånvarande för frånvarande, medan kommunikationen i den kristna gudstjänsten är en kommunikation av närvarande för närvarande. Om man vill kan man här tala om en attityd av estetisk närvaro. Men hur kan vi gestalta estetisk närvaro i en tid så dominerad av estetisk distans?

Vi lever i en global kultur

Vår samtida mediala, kognitiva och kulturella horisont är numera hela världen och i tilltagande grad även hela vårt universum. Men med globalitet menar vi mer än en universell horisont. Vi menar att våra kategorier för att tolka världen och oss själva har radikalt förändrats. Vi upplever tid, rum och språk på ett annat sätt än tidigare generationer. Vi erfår vårt liv som mycket komplexare än våra föräldrar, samtidigt som de hade mera stöd i tydligt upprätthållna samhällsstrukturer än vi har nuförtiden. Deras livsbana var mer eller mindre förutsägbar, medan vårt livsprojekt först måste produceras i en oöverskådlig global miljö utan de säkringar som en gång fanns. Existentiellt sett har livet blivit vanskligare även om välfärdssamhället försöker garantera en viss minimiomsorg för var och en, åtminstone i de flesta europeiska länderna.

Dessa och andra samhällsutvecklingar påverkar självfallet den kristna kyrkan och den kristna kärlekspraxisen. Mot bakgrunden av ett oöverskådligt samhälle längtar många människor efter romantisk parkärlek, kärnfamiljeidyllen och privatiserad religiositet. Dessa ska leverera tryggheten. I denna situation måste kyrkorna välja mellan två vägar: Ska de befrämja denna individuella trygghetslängtan eller ska de utmana samhället genom en radikalare kristen kärlekspraxis med kreativa och potentiellt transformande kommunikationsformer? Med andra ord: Ska en kyrka som inte längre vill reduceras till samhällets sopcentral nu acceptera rollen som den enskildes

trygghetscentral eller ska den kristna gemenskapen skydda sig mot alla reduktionsförsök genom en dynamisk och kreativ kärlekspraxis?

Kyrkans kris i dagens postmoderna globala kultur håller alltså på att förändras. Samhällets instrumentalisering av kyrkan avlöses mer och mer av individens försök att instrumentalisera den kristna gemenskapen. Återigen: den kristna gemenskapen ska självklart bistå den enskilda människan i hennes försök att orientera sig i en global kultur. Den ska även erbjuda tröst och omsorg – men på kyrkans villkor och inte enligt de krav som ett samtida system formulerar för sina havererade individer. Båda försöken att gestalta dagens kyrka efter dagens sociala systemkrav leder till amputation av delar av Kristi kropp.

Som vi har sett ovan är det kyrkans kallelse att gestalta ett mångfaldigt nätverk av ömsesidigt beroende relationer: Vår relation till andra människor, vår gudsrelation, vår relation till natur och universum, vår relation till tradition, historia och framtid samt vår relation till våra egna framväxande jag. Den postmoderna kulturen kräver kyrkornas särskilda insats i den sistnämnda relationen, dvs. min relation till mig. Denna insats kan emellertid inte isoleras från kyrkans övriga gestaltungsområden. Med andra ord, Kristi kyrka kan inte separera den ena relationen från den andra. Om vår postmoderna kultur ropar efter kyrkans omsorg i en relation, måste kyrkan svara att den enskilda människan liksom samhället även står i andra relationer som till exempel till Gud, till tradition och historia, men även till universums framtid. Svarar kyrkan på ett annat sätt, undviker den dagens kris och dess rop efter sanningen. Om kyrkan undviker att konfrontera denna kris, upphör den att vara Kristi kyrka. Att vara med i Kristi kyrka innebär att befinna sig i en principiell kris – en kris som inte kräver *krishantering*, utan ett bejakande av den dynamik och transformation som Kristi närvaro medför för alla hans lärjungar och hela universum.

Det är kyrkans kallelse att förkunna Guds kommande rike och inte att vara tröstorgan för politikens, olika sociala organisatio-

ners eller individuella människors misslyckanden. Kyrkan är Guds folk under ledning av den Heliga Anden och inte ett medialt subkomplex under ledning av dagens skiftande behov.

Mot bakgrunden av den långa teologiska tradition som prioriterade den enskildes frälsning framför den kyrkliga gemenskapens uppgifter¹⁶⁴ vill jag betona det oupplösliga sammanhanget mellan trons socialitet och trons individualitet. Det finns ingen kristen tro som inte är kommunicerad genom någon form av Kristusgemenskap samtidigt som denna gemenskap bara växer i kraft av personliga trosengagemang. Det är viktigt att teologin kommunicerar denna sanning i vår tid. Kristusgemenskap kräver kyrklig förmedling. Denna förmedling innesluter inte bara ordets förkunnelse och kyrkans sakramentala verksamhet, utan även kyrkans dynamiska närvaro i världen som undervisande, forskande och sanningssökande gemenskap. Men mest av allt är kyrkan en gemenskap där kärleken praktiseras.

Ingen människa kan älska ensam. Kärlek är alltid en transitiv akt och potentiellt en transformerande praxis. Det spelar ingen roll i vilken relation kärleken börjar, eftersom enligt kristen tro all kärlek kommer från Gud och uppenbarar Gud. Ingen missionsstrategi eller homiletisk kampanj kan ersätta den faktiska attraktionskraft som den praktiserade kärleken utstrålar för våra samtida. När de vänder sig till Kristi kropp, ska de inbjudas att upptäcka sann kärlek och den sanna kärlekens stora horisont. När deras postmoderna identitetsprojekt havererar, får de komma till kyrkan och uppleva en alternativ livsgestaltning i stället för bara plåster på såren. När deras ensamhet blir outhärdlig får de komma till kyrkan för att finna en sann, organisk och världstillvänd gemenskap i stället för ett andligt trygghetsghetto.

I den kritiska andan kan och måste teologi ställa en rad frågor till både kyrka och samhälle. Dock får teologin inte förväxlas

¹⁶⁴ Jfr Davis 2008, 384-398.

med själva den kristna praxisen. Bara med hänsyn till denna praxis kan svaret till följande frågor avgöras: Var finns den sanna kyrkliga kärleksgemenskapen i vår värld? Var finns de människor som är beredda att ingå i det mångfaldiga kärleksnätverk som den kristna tron fordrar? Finns det kristna lärjungar som längtar efter att pröva leva ett annat liv än det som våra samtida förväntar sig från dem just nu? Finns det kristna som samtidigt låter sig utmanas av trons sociala och av trons personliga krav? Söker de kristna mest enhet i kärlek eller kärlek i försonad mångfald, skillnad och konflikt? Var finns de gemenskaper där våra barn kan lära sig att älska Kristus, de andra barnen, Guds underbara skapelse och sig själva? Var finns miljöer där Gud älskas för Guds skull och människor för människors skull; där Guds gudomlighet prisas och människans mänsklighet firas?

Bibliografi

Davis, Stephen T.: "Eschatology and Resurrection". I Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Jeanrond, Werner G.: *Gudstro: Teologiska reflexioner II*. Lund: Arcus, 2001.

Jeanrond, Werner G.: *Kristen kallelse*, övers. Arne Claesson, Tro & Tanke 1996:4, 2:a uppl. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1998.

Jeanrond, Werner G.: *Kärlekens teologi*, övers. Gunhild Winqvist Hollman. Stockholm: Verbum, 2010.

Weil, Simone. *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd. New York: Harper & Row, [1951] 1973)

Preul, Reiner: *So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Sigurdson, Ola: *Kärlekens skillnad: Att gestalta kristen tro i vår tid*. Stockholm: Verbum, 1998.

Stålsett, Sturla J.: *Respekt: Se om igjen*. Oslo: Pax Forlag, 2011.

7 Kommentar till Werner Jeanrond

Biskop Björn Vikström, Borgå stift

Det var med höga förväntningar som jag bekantade mig med professor Jeanronds artikel, och jag har inte blivit besviken. Ämnet är i allra högsta grad aktuellt i våra kyrkor och i vårt samhälle i dag. Dessutom finns här en väl genomtänkt modell för hur teologi och kyrklig praxis kan stå i kritisk växelverkan med varandra. Professor Jeanrond har en förmåga att uttrycka sig analytiskt men samtidigt utmanande. Hans teologiska språkbruk är målande, stundtals närmast poetiskt.

Positivt laddade ord som ofta återkommer i Jeanronds framställning är t.ex. respekt, kärlek, förändring, utmaning, konstruktiv, kreativ, inkluderande, öppen, befriande. Negativt laddade ord är oföränderlighet, statisk, garantier, säkerhet och trygghet. Det finns naturligtvis en risk med den här typen av målande och värdeladdad diskurs. Som mottagare rycks man med av den övertygande retoriken, men när man försöker dra ut de praktiska konsekvenserna upptäcker man att det ännu finns mycket tankearbete att göra. Mottagaren serveras inga färdiga lösningar, utan det gäller att själv föra tolkningen vidare till tillämpning.

Jag tycker här finns en parallell till reaktionerna hos de människor som kände sig drabbade av Johannes Döparens förkunnelse. De ville verkligen vända om, de ville få en ny riktning för sitt liv, men de visste inte vad det kunde innebära just för dem. Därför gick de tillbaka till Johannes och frågade: "Vad skall vi göra?" Den frågan vill jag också ställa till Jeanrond.

Jag uppskattade utgångspunkten, att de kristna kyrkorna alltid av nödvändighet befinner sig i en krissituation. Det känns befriande att bli påmind om att krisstämningen är en oundviklig följd av

det kristna budskapets kollision med konkreta människors förväntningar och livserfarenheter. Det teologiska arbetet får därigenom samtidigt en oavslutad karaktär: på nytt och på nytt gäller det att tolka tron i ett föränderligt samhälle och att tolka samhället i ljuset av den kristna tron. Kristen tro kan inte uttömmas av teoretiska resonemang, och kärleken kan inte reduceras till bud eller etiska principer.

En av Jeanronds intressanta men också provokativa teser är att samhället försöker instrumentalisera kyrkan. Det här innebär att kyrkan ges rollen av ett slags samhällets krispatrull, eller t.o.m. samhällets andliga sopcentral. Till den kristna trons väsen hör enligt Jeanrond ett helhetsperspektiv på de relationer som människan upprätthåller: till historien, till samhället, till miljön, till familj, arbetskamrater och främlingar. Kyrkan skall bekämpa staten när den försöker ta kyrkans roll och väcker anspråk på att få definiera hur alla dessa relationer bör utformas. En fråga som vaknade hos mig är hur det här förhåller sig till postliberala teologer som Stanley Hauerwas, Patrik Hagman och andra som motsätter sig att kristna skall engagera sig i politik, eftersom makten oundvikligen korrumpas?

Jeanrond konstaterar att människor förväntar sig mycket litet av kyrkan i dag, i synnerhet om de inte från tidigare har någon personlig erfarenhet av gudstjänstgemenskap och ett levande böneliv. Men ställer inte professor Jeanrond allt för höga krav på kyrkans medlemmar? De skall kunna reflektera och analysera. De skall känna till kyrkans historia och teologi. De skall vara beredda till engagerad efterföljelse. Och de skall inte söka efter trygghet! Kyrkan skall utgöra "...den gemenskap av lärjungar som strävar efter att i Kristi efterföljd älska Gud och göra Guds vilja." (s. 128) Hur kan dessa likgiltiga människor drabbas av evangeliet i en så hög grad att de vill bli engagerade lärjungar? Människor vill ju idag sällan engagera sig i institutionella relationer. Man drar sig för engagemang som överskrider den privata livskretsen.

Jeanrond understryker att Kyrkan som Kristi kropp är förankrad i Kristus. Han säger också att kyrkan tillhör Kristus och inte

sig själv. Det här innebär att kyrkan inte är "folkets kyrka" i den bemärkelsen att samhällsmajoriteten har rätt att forma kyrkan efter gällande trender och tyckanden. Kyrkan måste våga vara obekväm, när så behövs. Samtidigt får det inte bli ett självändamål att gå på tvären mot den allmänna opinionen. Kyrkan så som den framträder i Jeanronds framställning påminner om en revolutionär cell, men är ändå inte "...en apologetisk församling som fruktar för sin överlevnad i skuggan av olika hotupplevelser utifrån och inifrån" (s. 128) Vad betyder det i konkreta teologiska konflikter att kunna njuta av varandras annorlundaskap, vilket kärleken och gästfriheten skulle förutsätta? Hur förhåller sig den kyrka som det här talas om till de existerande kyrkosamfunden? Går den här gemenskapen på tvären över samfundsgränserna? Vilka konsekvenser borde det här få för det ekumeniska samarbetet?

Jag skulle för egen del hävda att ett typiskt drag för våra nordiska lutherska folkkyrkor är en dubbel solidaritet: solidaritet både med den kristna traditionen så som den har utformats i vårt land, och med det folk som lever här och nu. Kyrkans traditioner erbjuder människor sammanhang och trygghet, vilket för många medlemmar utgör en viktig orsak för medlemskapet. Men Jeanrond pekar i sitt föredrag på att det inte bara är samhället, utan även individerna som försöker instrumentalisera kyrkan. Kyrkans verksamhet och förkunelse riktar sig enligt Jeanrond alltför mycket in på att hjälpa människor att leva med otryggheten i en föränderlig och förgänglig värld, samt att hjälpa dem att hantera brustna relationer i privatlivet. Han hävdar att kyrkan bör slå vakt om att enskilda relationer inte kan behandlas utan att också beakta de andra relationerna i de nätverk som formar människan, såsom relationer till Gud, tradition och historia, för att inte tala om relationen till universum och dess framtid. Enligt Jeanrond borde kyrkan inte nischa sig till att lappa enskilda brister, utan istället försöka forma en mångdimensionell kärlekspraxis. (s. 129) Igen vill jag gärna hålla med om detta, men, med anspelning

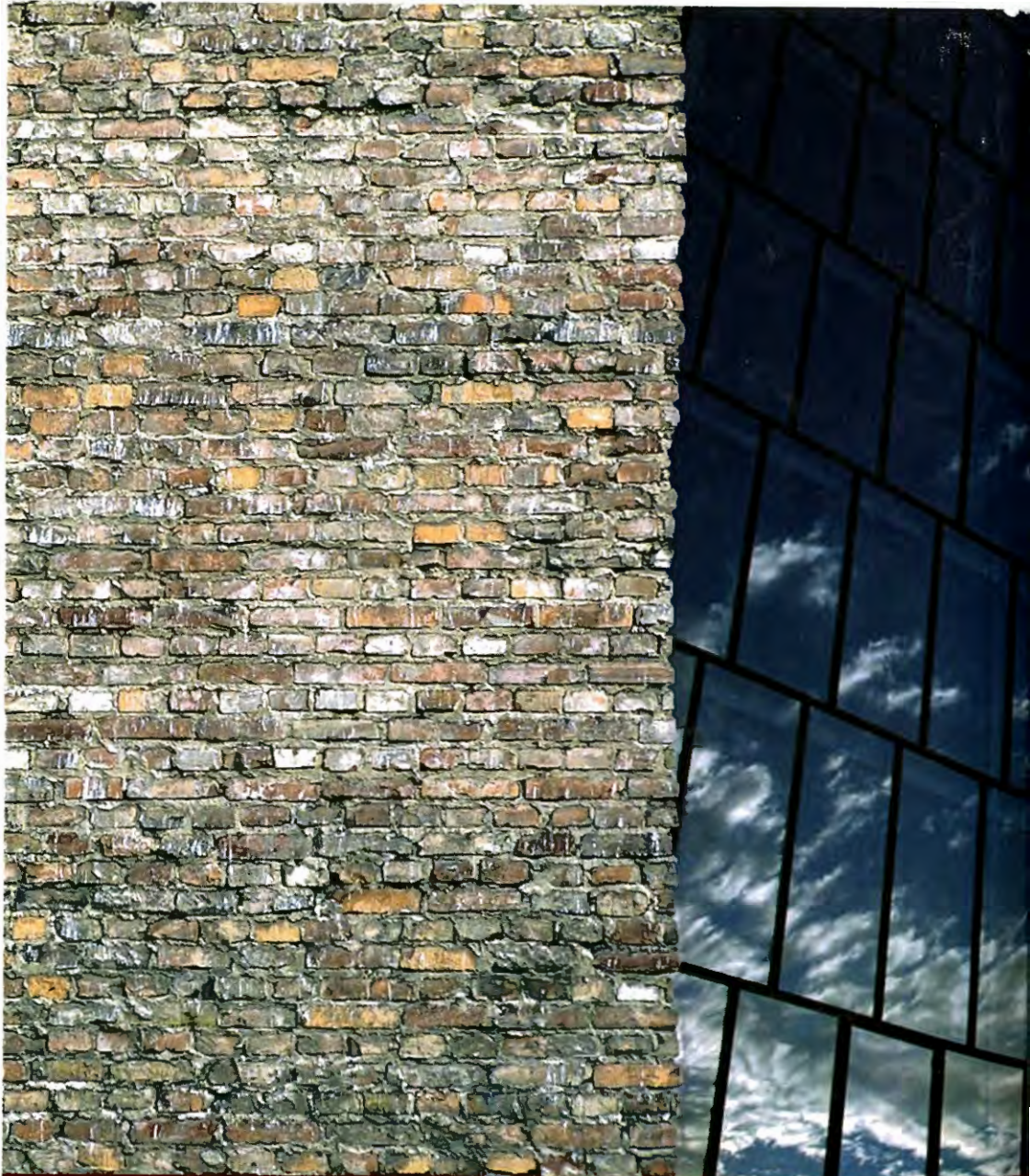
på Luthers katekes, måste jag igen fråga: Vad är detta? En mångdimensionell kärlekspraxis?

Jag citerar: "...en radikalare kristen kärlekspraxis med kreativa och potentiellt transformande kommunikationsformer." (s. 133) "...en dynamisk och kreativ kärlekspraxis." (s. 134) "...gestalta ett mångfaldigt nätverk av ömsesidigt beroende relationer." (s. 134)

Vad är kristen kärlekspraxis? Vad innebär det att kyrkan är en dynamisk kärleksgemenskap? Jeanrond understryker att det här bl.a. innebär att ingen katekes eller dogmatiskt regelverk slutgiltigt och uttömmande skulle kunna beskriva kärlekens förvandlingsprocess. "Kyrkan äger inte kärleken, utan bidrar i bästa fall till kärlekens transformation av verkligheten." (s. 127) "Kärleken är inte princip utan praxis." (s. 127) Men vilken roll spelar då läran, råden, överenskommelserna? Är de tidsbundna vittnesbörd, förpliktande riktlinjer, eller något slags grammatik för talet om Gud?

Jeanrond understryker att kyrkan vill förändra världen, inte bara bekräfta människor och stryka dem med hårs. Skuld och brist bör få möta förlåtelse och sanning, inte bara lugnande trygghetsriter. Men innebär inte det här att tron intellektualiseras, vilket Jeanrond i andra sammanhang värjer sig mot då han understryker betydelsen av praxis? Är inte trygghets- och tillhörighetsskapande riter uttryckligen en av de viktigaste delarna av den kristna kärlekspraxisen?

Kyrkan är inte Guds rike, men den förkunnar evangeliet om att Guds rike håller på att tränga fram. Däremot kan kyrkan enligt Jeanrond bidra till rikets kommande genom sin kärlekspraxis. Eftersom Gud älskar den här världen bör det kyrkan talar om också relateras till frågor som miljö, ekonomi, kultur och politik. Kyrkans kallelse är enligt Jeanrond att "...gestalta den gemenskap som Jesus Kristus kallat till liv för att förändra denna värld, för att med Guds hjälp transformera denna värld till den plats där alla mänskliga relationer kan nå kvaliteten av evighet." (s. 123) Jag håller med utan att helt förstå. Men kanske det är just så som det måste vara?



Åbo Akademis förlag 2011
ISBN 978-951-765-622-1



9 789517 656221 >