



Tro och mångfald

Religionsmöten och religionsteologi i Norden

Nordiska Kyrkliga Studierådet

Redaktör: Yvonne Terlinden

Redaktionsråd: Robert Lemberg, Sinikka Metsätähti, Håkan Sandvik

Tro och mångfald

Religionsmöten och religionsteologi i Norden

TemaNord 2005:582

© Författarna och Nordiska ministerrådet, Köpenhamn 2005

ISBN 92-893-1240-8

Tryck: WS Bookwell, Borgå 2005

Omslag: anders grafikfabrik

Layout: anders grafikfabrik

Omslagsillustration: Wilfred Hildonen

Upplaga: 2000

Tryckt på miljövänligt papper, G-Print 100g/m². Pappret är miljöcertifierat enligt ISO 14001 samt EMAS registrerat. Tryckeriet är ISO 9001 certifierat.

Publikationen kan beställas på www.norden.org/order. Fler publikationer på www.norden.org/publikationer

Printed in Finland

Nordiska ministerrådet
Store Strandstræde 18
DK-1255 Köpenhamn K
Telefon (+45) 3396 0200
Fax (+45) 3396 0202

www.norden.org

Nordiska Kulturfonden
Store Strandstræde 18
DK-1255 Köpenhamn K
Telefon (+45) 3396 0200
kulturfonden@norden.org

www.kulturfonden.org

Nordiska kulturfonden

Nordiska kulturfonden bildades år 1966 och fondens syfte är att ge ekonomiskt stöd till nordiskt kultursamarbete i vid bemärkelse. I detta ingår stöd till exempelvis konferenser, konserter, utställningar, festivaler och publikationer. Fondens styrelse består av representanter utsedda av Nordiska rådet och Nordiska ministerrådet. Mer information på www.nordiskkulturfond.org

Det nordiska samarbetet

Det nordiska samarbetet hör till de äldsta och mest omfattande regionala samarbetsformerna i världen. Samarbetet omfattar Danmark, Finland, Island, Norge och Sverige samt Färöarna, Grönland och Åland. Det stärker samhörigheten mellan de nordiska länderna med respekt för nationella skillnader och likheter. Samarbetet ger bättre möjligheter att hävda nordiska intressen i omvärlden och främja goda grannförhållanden.

Samarbetet formaliserades år 1952 då Nordiska rådet grundades som ett forum för parlamentarikerna och regeringarna i de nordiska länderna. År 1962 ingick de nordiska länderna Helsingforsavtalet, som sedan dess har utgjort den grundläggande ramen för det nordiska samarbetet. År 1971 bildades Nordiska ministerrådet som ett formellt forum för samarbete mellan de nordiska regeringarna och den politiska ledningen i de självstyrande områdena Färöarna, Grönland och Åland.

Innehåll

Ett fortsatt samtal	7
<i>Robert Lemberg</i>	

I Kyrkan i ett mångreligiöst samhälle – några nedslag

Folkekirke og religionsmøde	12
– et samarbejde mellem stifterne i den danske folkekirke <i>Berit Schelde Christensen</i>	
Islam og kristendom for vindueskiggere	17
– fire aftener om traditioner og tro <i>Tine Illum</i>	
Pedagogisk arbejde i det mångreligiøsa Sverige	22
<i>Lisa Trovik</i>	
Kulturmøter	
– aktualisering av ulike sider ved religionsdialogen	29
<i>Bente Heibø Modalsli</i>	

II Den kristna tron och religionerna

Et nyt religionsteologisk paradigme i forhold til jødendom og islam	38
<i>Lissi Rasmussen</i>	
Religionsteologi i møte med Østens religioner	48
<i>Notto R. Thelle</i>	
Judendomen i kyrklig teologi	61
<i>Svante Lundgren</i>	
Teologin bakom USA:s Mellanösternpolitik	70
<i>Peter Lodenius</i>	

III Religionsteologiska reflektioner

Kristen tro och annan tro	82
<i>Kajsa Ahlstrand</i>	
Vägen och sanningen: åter till frågan om sanningsanspråk och religiös mångfald	91
<i>Hans Ucko</i>	
Vad innebär sanning i ett religiöst sammanhang?	104
<i>Tage Kurtén</i>	
Möten mellan religioner – ett humanistiskt perspektiv	119
<i>Peter Nynäs</i>	

Ett fortsatt samtal

Robert Lemberg

Ordförande för Nordiska Kyrkliga Studierådet 2003-2005

Denna bok har sitt ursprung i en nordisk konferens hållen på Lärkkulla i Finland i september 2004 i Nordiska Kyrkliga Studierådets regi. Konferensen bar temat *Kristen tro mitt i mångfalden* och hade en religionsteologisk inriktning. Styrelsen för Nordiska Kyrkliga Studierådet vill genom utgivningen av denna bok fortsätta det viktiga religiösa och teologiska samtal som fördes på Lärkkulla. En del av artiklarna i denna bok var ursprungligen föredrag som hölls under konferensen. Dessa artiklar har sedan kompletterats med annat material för att ge en mångsidigare belysning av ämnet.

Denna bok vill peka på att de nordiska folkkyrkornas förhållningssätt till andra religioner och till bekännare av andra religioner har en grund i dessa kyrkors teologi och självförståelse. Också den vuxenpedagogik kyrkorna utövar bottenar i väsentlig grad i teologiska förutsättningar. Därför är det meningsfullt att utforska den trosreflektion inom vars ram den kyrkliga vuxenpedagogiken lever och verkar. Vi skall i denna bok gå tillbaka till rötterna.

Samtidigt skall vi vända våra blickar mot framtiden. Vi tror nämligen att religionen är en relevant och viktig faktor i vår värld, en viktigare faktor än sekulariserade västerlänningar anar. Vi tror att religionen kommer att vara en av de faktorer som påverkar vår framtid. Med förfärande kraft har religionen gjort sig påmind under de senare åren, när det har gällt krig och invasioner, terrordåd, självmordsbombande och barriärbyggande. Religiösa motiv kan skönjas i presidentvalskampanjer, partipolitik och världspolitik. Detta skall vi reflektera över i denna bok. Samtidigt skall vi erinra oss om religionens stora betydelse för mänsklig samlevnad och för byggande av fred.

För det gick ju inte så som upplysningstidens strateger tänkte sig, att religionen skulle retirera allt eftersom det upplysta förnuftet intog sin tron. Det var inte så att religionen representerade ett ofullkomligt vetande, att tro var något man inte visste. Det moderna upplysningstänkandet missade trons existentiella och sociala dimensioner, missade religionens historiska förankringar och religionens funktion som ett hem för själen, en tillhörighet till en tradition och en trohet mot fädrens Gud. Religionen är livsluft och hopp. Religionen ger inspiration och mod. Religionen ger oss kraft att lida. Vem vill byta ut religionens mustiga atmosfär mot logikens tunna luft?

Norden och religionsteologiska utmaningar

Det är utmanande att utbyta tankar om religionsteologi och religionsmöte just i våra nordiska länder. Här hos oss är det inte så väldigt länge sedan vi levde i en luthersk-kristen enhetskultur. Trots det moderna tänkandets framfart hos oss, har den kulturella och religiösa enheten varit stark långt in på 1900-talet. De lutherska folkkyrkorna har mycket långt dominerat den religiösa arenan i våra nordiska länder. Genom olika typer av koppling till staten eller konungen har de nordiska folkkyrkorna också gett uttryck för den officiellt gällande religiösa tron i respektive land. Den religiösa dominansen har varit så stor att en medlem i folkkyrkan knappast har behövt fråga sig hur den egna religionen skiljer sig från andra religioner, eller huruvida den egna religionen är den enda rätta.

Den situationen har ju nu förändrats i våra länder. Genom informations-teknologins svindlande framsteg, ökat kulturutbyte, ökat resande, snabbare massmedia m.m. har internationaliseringen tagit fart i Norden. Den påtagligaste erfarenheten av kulturell och religiös mångfald har ändå invandrarna i de nordiska länderna gett oss. Vi köper våra grönsaker av en libanes, vår busschaufför har invandrat från Somalia, turkiska unga män tillreder vår kebab och vår lunch äter vi på kinesisk restaurang. Olika kulturer och religioner möts och blandas i våra nordiska samhällen nu som aldrig förr. Som kyrkor måste vi då ständigt på nytt tänka över vår hållning till andra religioner. Och nu är frågan inte bara teoretisk. I så många möten mellan människor sker också religionsmöten. Det är en del av kyrkornas kallelse att uppmärksamma kulturmötenas religiösa dimension.

Här kan de nordiska folkkyrkorna hjälpa och berika varandra. Våra kyrkor är ju i många väsentliga avseenden lika varandra. Samarbetet och utbytet mellan våra kyrkor har en lång historia. Den erfarenhet av möten med andra kulturer och religioner som redan finns i de nordiska folkkyrkorna är värdefulla och motiverar fortsatt inbördes kontakt och ett kontinuerligt samtal. Det faktum att invandringen skett i olika takt och omfattning i de nordiska länderna medför att vi har mycket att lära av varandra. För de nordiska folkkyrkornas del är mötet med andra religioner en utmaning som berör själva grunden för den kristna tron och för kyrkans självförståelse. Kanske kan man rentav se enhetskulturens tid som en historisk parentes. I så fall närmar vi oss nu en situation som påminner om den situation som den tidiga kyrkan levde i: en kyrka mitt i en kulturell och religiös mångfald.

Vägen mellan fundamentalism och relativism

Försöker vi tyda tidens tecken så finns det – grovt taget – en dubbel tendens att förhålla sig till det som är nytt och annorlunda och kanske jobbigt att ta till sig. En våg av nykonservatism och fundamentalism sköljer över vår värld i dag. Annorlunda och främmande tänkesätt och livsstilar skapar en osäkerhet och rädsla, ofta också vrede. Då är det tryggast att hålla fast vid det gamla och beprövade: fädrens tro, Guds ord, en religiös värdegrund, den

egna nationen, en konservativ samhällsordning. I ett sådant protektionistiskt tänkande är våldet sällan långt borta.

Den andra ytterligheten av reaktioner inför en mångfald av kulturer och livsstilar är den relativistiska: Vad spelar det för roll? Den ena tänker si, den andra tänker så – vem kan säga vad som är rätt och riktigt? Finns det överhuvudtaget något som är mera rätt än något annat? Anything goes! Relativismen, liksom fundamentalismen är ett uttryck för en uppgivenhet och onåbarhet. Men likgiltighet hjälper inte vår värld vidare.

Genom denna bok vill vi från Nordiska Kyrkliga Studierådets sida ge arbetare inom kyrka och samhälle en möjlighet att pejla relationen mellan den egna religionen och andra religioner. Bokens målsättning är att mellan förskrämd fundamentalism och likgiltig relativism hitta framkomliga vägar mot en mångkulturell samverkan med en respektfull hållning till bekännare av andra religioner. Detta samtidigt som vi ser värdet och det unika i vår egen kristna tro.

I Kyrkan i ett mångreligiöst samhälle – några nedslag

Folkekirke og Religionsmøde – et samarbejde mellem stifterne i den danske folkekirke

Berit Schelde Christensen er præst og generalsekretær for den danske folkekirkes stiftssamarbejde "Folkekirke og Religionsmøde". Hun har specialiseret sig i interreligiøse relationer gennem studier ved universitetet i Birmingham, England.

Det nye Danmark

Det danske samfund har ændret sig. Nogle steder bor kristne, muslimer, buddhister og hinduer nu side om side. Og selv om man ikke har en muslimsk nabo, så er forholdet mellem kristne og muslimer noget, der præger alle gennem medierne. De såkaldte etniske danskere har også ændret sig, og i dag er der mange, som på forskellig vis er tiltrukket af nye religiøse strømninger eller nye former for spiritualitet og åndelig søgen.

Det betyder, at det ikke kun er kirken og kristendommen, der kommer med bud på, hvad sandheden er, og hvordan man skal leve sit liv. Andre religioner og livstydninger kan både høres og ses. Det gælder både i det større samfund, hvor debatter og TV-programmer sætter fokus på religionsmødet, men også i det lille samfund, hvor der for eksempel er muslimske børn i skolen, eller et familiemedlem tror på og taler om reinkarnation.

Det stiller kirken overfor nye spørgsmål og udfordringer. Hvad tror de andre på? Hvordan forholder kristendommen sig i grunden til andre religioner? Og hvad kan vi helt konkret gøre som menighed, hvis vi gerne vil mødes med folk i sognet, der har en anden tro?

Måske er den mest spændende udfordring, når vi personligt bliver stillet overfor spørgsmålet om, hvad vi selv tror på. Hvordan forklarer vi vores kristne tro på, at Gud har åbenbaret sandheden om menneskelivet i Kristus? Kan vi leve ud af den sandhed og fortælle om den til de andre på en meningsgivende måde, hvis de spørger?

Den religiøse udvikling i dagens Danmark udfordrer kirken og de kristne til at forholde sig til disse og mange andre spørgsmål, og Stiftssamarbejdet Folkekirke og Religionsmøde er blevet iværksat med det formål at være en katalysator og en platform for folkekirkens arbejde med religionsmødet.

Formålet med Folkekirke og Religionsmøde

Stiftssamarbejdet Folkekirke og Religionsmøde (herefter F&R) er et samarbejde mellem ni af den danske folkekirkes ti stifter. Formålet med samarbejdet er at styrke den danske folkekirkes møde med andre religioner og livstydninger.

F&R blev etableret i 2001 på baggrund af anbefalingerne fra det såkaldte islam-udvalg nedsat af biskopperne. Udvalgets opgave var at udrede, hvordan folkekirken forholder sig til de religioner, som mennesker af en anden etnisk oprindelse i Danmark har. Udvalget gav en række anbefalinger til biskopperne med henblik på det videre arbejde med folkekirkens møde med islam og muslimer. Som følge heraf etablerede syv af folkekirkens ti stifter ”Stiftssamarbejdet om Folkekirke og Religionsmøde”, som skulle være det forum, hvor arbejdet skulle føres videre (i 2004 sluttede yderligere to stifter sig til samarbejdet).

I løbet af etableringsfasen blev det klart, at det ikke kun er mødet med islam og muslimerne, som udgør en ny udfordring for kirke, præst og menighed. Derfor blev arbejdsfeltet udvidet til også at gælde mødet med tilhængerne af andre religioner som f.eks. buddhisme og hinduisme. Dertil kommer kirkens og kristendommens forhold til andre religiøse livstydninger, tidens åndelige søgen og det fænomen, som man kan kalde ”den religiøse autonomi”, der betegner det faktum, at mange danskere såvel udenfor som indenfor folkekirken i dag i høj grad selv definerer deres tros indhold og praksis. Bredt forstået er F&R’s arbejdsområde og fokus således blevet arbejdet med at være menighed og folkekirke i en tid præget af religiøs og kulturel mangfoldighed. Hovedspørgsmålet er: Hvad vil det sige at være kirke og menighed i dagens Danmark, og hvad er kirkens ansvar og opgave i denne tid?

Biskopperne vurderede, at stifterne med fordel kunne gå sammen om at sætte fokus på denne opgave gennem et organiseret samarbejde og ansættelse af en leder af arbejdet. Set i lyset af den danske folkekirkes struktur var dette et lille kirkehistorisk skridt. Den danske folkekirke har ikke et fælles kirkemøde eller kirkeråd, og bortset fra præsteuddannelsen og det mellemkirkelige arbejde varetager stifterne individuelt de kirkelige opgaver. Såvel teologisk som praktisk og strukturelt er der således tale om et stykke pionérarbejde. F&R er med til at bryde et stykke kirkeligt nyland i Danmark.

Hvad er udfordringen til folkekirken?

Den nye demografiske situation og den religiøse mangfoldighed stiller præst og menighed overfor nye og radikale udfordringer. Og religionsmødet har konsekvenser på flere områder af kirkens liv såvel praktisk, pastoralt som teologisk.

Fra samarbejdets begyndelse er der blevet lagt vægt på tre primære udfordringer og opgaver:

Kirkens selvbesindelse

En forudsætning for, at vi som kirke kan møde mennesker med en

anden tro er, at vi besinder os på vores egen tro, identitet og praksis. Når vi kender vores eget ståsted, kan vi frit og uden frygt engagere os i samtalen med de andre.

Brobygning

Et personligt møde med et menneske med en anden tro kan bygge bro over kløfter af uvidenhed og misforståelser. Man kan tale sammen i stedet for at tale om hinanden. Man kan glæde sig over det, vi kan være fæles om, og tillidsfuldt konfrontere hinanden med forskelle og uenigheder.

Kirkens mission

Som kristne og som menighed er vi forpligtede på at præsentere og repræsentere det kristne evangelium for mennesker, der har en anden tro. Dette sker gennem nærvær, ord og handling.

Arbejdsopgaven for Folkekirke og Religionsmøde

- At motivere og inspirere folkekirkens menigheder til at engagere sig i et møde med borgere med en anden religion
- At udruste folkekirkens menigheder til at præsentere og repræsentere kristen tro i mødet med mennesker af anden tro eller livssyn
- At arbejde med at være kirke i et flerreligiøst samfund på en ansvarlig og indsigtfuld måde præget af respekt og åbenhed

Teologisk basis

Folkekirke og Religionsmødes formål er ”med udgangspunkt i evangeliets forkyndelse at styrke den danske folkekirkens møde med andre religioner i Danmark”.

De nedenstående præciseringer har til formål at fremme F&R:s tydelighed i teologisk forstand og at skabe rum for arbejdet med religionsmødet under hensyntagen til den folkekirkelige mangfoldighed.

F&R ser således sit arbejde i relation til sogne, provstier og stifter ud fra den opfattelse, at der i religionsmødet ligger følgende udfordringer:

Tro

- At præsentere kristentro. Overfor mennesker der har en anden tro eller livstydning har menigheden ikke mandat til at pege på nogen anden frelsesvej end Jesus Kristus, samtidig med at den ikke kan sætte grænser for den treenige Guds virke.

Tjeneste

- At repræsentere kristentro. Menigheden repræsenterer kristentroen

overfor mennesker af anden tro ved det, den er, gør og siger. Det vil sige gennem menighedens fællesskab og gudstjeneste, diakoni og omsorg, forkyndelse og undervisning.

Samtale

- At arbejde for at der udvikles gode relationer mellem kristne og mennesker af anden tro gennem samvær, samarbejde og samtale og deltagelse i den offentlige debat om religionsmødet.

Selvbesindelse

- At fremme en teologisk og kirkelig selvbesindelse i menigheden i lyset af religionsmødet med henblik på en styrkelse af kristen identitet og forståelse af hvad det betyder at være folkekirke i et samfund præget af kulturel og religiøs mangfoldighed.

Arbejdsform og arbejdsområder

Kurser

F&R arrangerer og udbyder kurser, seminarer og studiedage i stifterne. F&R bistår også med rådgivning og formidling af kontakt til foredragsholdere og andre ressourcepersoner.

Konsulentbistand

F&R tilbyder bistand, inspiration og rådgivning til arbejdet med religionsmødet i den lokale menighed, i pastoratet eller i stiftet. Det kan være gennem oplæg og foredrag, telefonisk, på et møde eller igennem et længere forløb. Assistance til udvikling af en idé eller et projekt. Desuden gode råd og idéer vedrørende materiale, foredragsholdere, aktiviteter, arbejdsformer m.m.

Information

F&R viderebringer information, oplysning og nyheder om arbejde og erfaringer med religionsmødet. Hjemmesiden religionsmoede.dk indeholder desuden inspiration, ressourcer, links, materialer m.m.

Publikationer

F&R udgiver og medvirker til udgivelse af relevant materiale om religionsmødet. Emnerne har praktisk, pædagogisk, pastoral eller teologisk karakter.

Netværk

F&R indgår i samarbejde med stiftsudvalg, folkekirkens undervisningsinstitutioner og kirkelige organisationer, som beskæftiger sig med religionsmødet. Visionen er at være en katalysator og en platform for samarbejde og formidling af kontakt mellem forskellige aktører i menigheder, organisationer og repræsentanter fra andre religioner.

Dialog

F&R arbejder for etablering af dialoggrupper lokalt og nationalt.

Studier

F&R følger og foretager analyser og teologiske studier med henblik på at styrke folkekirkens møde med andre religioner.

Organisation

De deltagende biskopper har hver udpeget to repræsentanter til at varetage hvervet som bestyrelsesmedlem i F&R. Desuden er der i bestyrelsen en repræsentant for biskopperne.

Den første tid foregik arbejdet i bestyrelsen og i en række underudvalg. I 2003 ansatte bestyrelsen en konsulent og daglig leder af arbejdet på fuld tid. I 2005 blev lederen fastansat som generalsekretær, og organisationen vokser og konsolideres fortsat. Sekretariatet har til huse i et kontor i forbindelse med Center for Multireligiøse Studier på Det Teologiske Fakultet i Århus. Arbejdet finansieres hovedsageligt af folkekirkens fællesfond og den bevillende myndighed er Kirkeministeriet.

Islam og kristendom for vindueskiggere

– fire aftener om traditioner og tro

Tine Illum fra 1990-2004 sognepræst på Nørremarken i Vejle i Danmark. Har sammen med Özlem Türkiylmaz og Glenn Nutkins taget initiativet til "Islam og kristendom for vindueskiggere". Nu sognepræst i Sønder Bjert.

Projektets baggrund och utgångspunkter

I Danmark er jeg ikke født, der har jeg hjemme¹....

Dronning Ingrid, der var født i Sverige, blev kendt for netop dette citat, men det er også et udtryk for vilkårene for mange mennesker på Nørremarken i Vejle i Danmark. Ca. 1/5 har her en anden etnisk og religiøs baggrund, end den danske! Her mødes mange kulturer og religioner. Nørremarks Sogn er multikulturelt og multireligiøst. Det er ikke et debatoplæg, men et vilkår! Og hvis man ikke vil lukke øjnene for virkeligheden, er det et vilkår, man må tage alvorligt, en udfordring, der må tages op. *Hvad er kirkens og de kristnes opgave i vores sogn i relation til "de fremmede", der har hjemme iblandt os?*

- Vi går altså ud fra, at der lever mennesker iblandt os med en anden religion og kultur - men som også har hjemme her.

Kommer de os ved?

De "fremmede" er vore naboer, kolleger, klassekammerater, medmennesker, så de kommer os ved alene ud fra det faktum, at de er der. Gud har skabt os alle. Derfor kommer de os ved. Fra Bibelen ved vi, at den fremmede også er vores næste, og måske endda kan vise sig at blive vores næste, når vi er i nød. De kommer os ved som mennesker.

- Vi går altså ud fra, at vi ikke bare lever parallelt - altså godt nok i samme område, men uden nogen form for berøring - men at vi er indvævet i hinandens liv.

Hvem er de?

Den største gruppe indvandrere er tyrkiske muslimer. Der er sekulariserede tyrkere, for hvem religion ikke har den store betydning. De fejrer de religiøse fester, men er ellers ikke særlig tydelige omkring deres religion. Men for de fleste tyrkiske muslimer betyder troen meget. Desuden er der muslimer fra Pakistan, Bosnien, Palæstina og flere andre steder.

- Vi har blik for, at "de andre" ikke er en ensartet masse, men forskellige mennesker.

Bare de ville lade være med at opføre sig så mærkeligt....

Man fornemmer ofte, at holdningen blandt danskere er, at de nytilkomne skal tilpasse sig vores skik og brug eller forsvinde; men vi er ligeglade med, hvad de tror. Her er vores tolerance ubegrænset. Deres religiøse opfattelse kommer os ikke ved, hvis de blot ville holde op med at opføre sig så mærkværdigt. Det er en underlig tolerance. Den er nærmest udtryk for, at vi ikke tror på bæredygtigheden af kristendommen. Ægte tolerance består i, at man ved, hvad man selv står for, så man kan tåle at blive modsagt. Men tolerancen består også i at man føler sig så forpligtet af det, man selv står for, at man ikke vil undlade at sige det – også til den, der tror noget andet. Vi er vant til at betragte tro som noget privat og usynligt, og netop derfor står vi ofte uforstående overfor især muslimernes meget synlige ydre markering af deres tro.

Denne foragt for troens ydre udtryk nærmer sig en rigid fundamentalistisk verdslighed. Muslimerne viser tydeligt, hvad de tror på, og de taler gerne om det! Udfordringen til os er, at turde fortælle, hvad vi så tror på. Med derved bliver mange af os blufærdige og lidt generte. Måske siger vi, at vi ikke vil pådutte andre vores tro, derfor taler vi ikke om den. Men siden hvornår har man påduttet andre noget, ved at fortælle om, hvad det betyder noget for en? Det er ikke intolerance men tværtimod respekt for det andet menneske, at man tør fortælle, hvad man tror på, hvad man holder af og hvad der har betydning for en.

"Jeg forstår jer ikke" sagde en muslim, efter at han havde set danskerne lægge an til jule-fejring allerede midt i oktober, "I holder en stor religiøs fest, som I glæder jer til i lang tid – og når jeg spørger danskerne, hvad de fester for, og hvad det betyder for dem, så svarer de: "ingenting!". Så lad os stille det krav til os selv, at vi viser, hvem vi er. Samtalen er nødvendig – og fremmer som bekendt forståelsen²! Forskelligheder kan være en rigdom og glæde, og problemer er til for at blive knoklet med og løst. Der skal være plads til alle. De gælder både de, der føler, at de har hjemme her hos os, selvom de ikke er født her og de, som ser anderledes ud og tror noget andet om Gud.

- Vi går ud fra, at alle er nysgerrige og gerne vil vide, hvorfor andre gør, som de gør. Vi tager hinandens religion alvorligt. Religionen er det dybeste i vores liv og derfor også dyrebart. Det vi gør, har noget at gøre

med, hvad vi tror på. Vi går ud fra, at den vi taler med, mener hvad hun siger. Og at begge parter lytter til hinanden af et ærligt hjerte. Vi går varsomt i mødet med den, der tror noget andet. For vi ved, at vi er sårbare. Den, der distancerer sig – lidt ironisk bedrøvelsende – er ikke sårbar, men går glip af livet.

Dagligdagen

At være kirke i et sogn med mange ”andre” er først og fremmest det daglige liv sammen. Ofte går vi fejl af hinanden, fordi vi ikke kender hinandens ”spilleregler”. Hvad gør jeg, når naboens datter bliver konfirmeret? Hvordan gør I, når man har fødselsdag? Hvordan gør jeg, når jeg gerne vil vise min medfølelse over min kollegas søns død? Eksemplerne är mange: Hvis vi bare vidste, hvordan almindelige udtryk for medfølelse og glæde udtrykkes i hinandens kultur...

- Det primære er, at vi er sammen og gør ting sammen - derudaf springer ønsket om at vide noget om alt det sære, de andre gør. Det er ikke sådan, at vi først skal forstå og acceptere andres religion og kultur, før vi kan være sammen!

En fremmed er en ven, du endnu ikke har mødt.

Vores erfaring var, at der var blevet afholdt mange konferencer og møder. Der kom bare ingen tilhørere. Det var vores fornemmelse, at vi måtte forankre religionsdialogen helt lokalt. Det var græsrodderne, der skulle på banen!

Fælles tanker om ”Islam og Kristendom” – projektet blev til

Initiativtagere var følgende personer: Glenn, som allerede i området kender, og som selv kender mange. Desuden er han en god ordstyrer. Özlem, der er tyrkisk muslim og har boet i Danmark siden hun var to år. Tine, der har været præst på Nørremarken i 13 år. Vi oplever det som helt centralt, at det er et lokalt initiativ – at der er tale om mennesker, der kender hinanden og har tillid til hinanden.

Hvad var det så, vi gerne ville?

- vi ville fortælle om/høre om de traditioner og tanker, der knyttede sig til ”livets milepæle” – fødsel, overgang fra barn til voksen, ægteskab og død.
- vi ville gå ud fra ”det mærkelige”, det anderledes; det vi kan se og høre og smage. Vi ville vise ting, vi forbandt med de forskellige livssituationer. Det konkrete skulle være udgangspunktet.
- ud fra det helt konkrete, som man kan se og høre og smage, ville vi fortælle om den religiøse og kulturelle baggrund for vore traditioner og skikke.
- vi ville give rum for et trygt møde mellem de forskellige mennesker, der bor på Nørremarken. Det skulle være uforpligtende, som at kigge ind af vinduet

hos hinanden og få forklaret, hvad man så.

– vi ville gøre det ”intimt” og lokalt.

– vi ville mødes på ”neutralt” område.

Konkretisering og invitation

Vi ville gøre det meget lokalt og kontaktede derfor ingen aviser el.lign. I stedet fik vi udarbejdet en folder om de 4 aftener, der så blev husstandsomdelt i sognet. På forsiden stod der: ”Islam og kristendom for vindueskiggere” – vi ville dermed vise, at der ikke var tale om et ”omvendelses-projekt”; at man ikke skulle have forkundskaber og at det var for alle. Fordi vi alle er vindueskiggere og nysgerrige. Der var symboler for kristendom og islam – og et vandmærke af vort sogn (lokalområde) set fra oven.

Indeni folderen var vi meget præcise i vores udtryk. Bl.a. brugte vi konsekvent vendingen: ”traditioner og tro” fordi udgangspunktet var de konkrete traditioner. Vi skrev, at aftenerne blev holdt i beboerhuset³, der er neutralt område. Det betød, at det ikke er en af de to religioner, der er ”vært” og en anden ”gæst”. I folderen viste vi billeder af kristen dåb og muslimsk koranundervisning, af en muslimsk vielse og en kristen begravelse. Det var vigtigt for os, at aftenerne ikke var en sammenligning af egen bedste teori med andres værste praksis. På bagsiden viste vi et billede af de tre initiativtagere, set gennem et vindue. Pointen var at vise: ”Se, det er nogen, I kender!”

Hvordan gik det så?

Den første aften omhandlede traditioner og tro i forbindelse med *fødsel*. Vi satte 15 stole frem, men der kom 80 mennesker... Og flere de følgende aftener! Unge og gamle danskere og tyrkere, arabere, lærere og buschauffører, mænd og kvinder. Efter at Glenn havde budt velkommen, fortalte Özlem i ca. 25 minutter og derefter Tine i ca. 25 minutter. Vi viste forskellige ting fra hver vores tradition (dåbskjole, Dagmarkors, fotografier...) Så var der kaffepause, hvor vi blev budt på tyrkiske kager og dansk kranseskage. Dernæst var der tid til spørgsmål. Alt foregik i en tryk atmosfære.

Den anden aften omhandlede puberteten. Vi talte om etik i *puberteten*, tørklæder, religiøs dannelse og forholdet mellem kønnene. Den tredje aften handlede om *voksenliv*, *vielse*, *børneopdragelse*. Her talte vi om arrangerede ægteskaber, og/eller ”kærligheds-ægteskaber”, om tøj, om familiernes betydning for ægteskabet, om kønsroller og børneopdragelse.

Den fjerde aften skulle vi tale om traditioner i forbindelse med *døden*. En lokal bedemand havde taget en urne med, ligtøj m.m.

Indtryk

Aftenerne foregik i en afslappet og ærlig atmosfære med livlige samtaler i kaffepauserne. Det var tydeligt, at nu kendte man hinanden. Et stort indtryk

gjorde det på alle, at en bosnisk mand takkede for aftenerne med ordene: ”Jeg har boet i Danmark i mange år men først nu forstår jeg, at jeg må være her, som den, jeg er. Det er mit hjem.” Senere arrangerede vi aftener om de store højtider i vore religioner. ”Islam og kristendom for vindueskiggere” fortsætter i området med nye aftener og nye emner. Og for mange af os har det betydet, at vi har fået mod til ikke bare at kigge ind ad vinduerne, men gå ind ad hinandens døre. Vi har alle – kristne som muslimer – følt disse aftener som en velsignelse.

1. ”I Danmark er jeg født, dér har jeg hjemme” er skrevet af H.C. Andersen, 1850. Sangen anses ofte for at være en uofficiel dansk nationalsang.

2. ”Samtale fremmer forståelsen!” lød sloganet i en kendt reklame for et mobiltelefonfirma.

3. Et beboerhus er et hus, som beboerne i et bestemt område/boligbyggeri kan benytte i fællesskab til møder, fester o. lign

Pedagogiskt arbete i det mångreligiösa Sverige

Lisa Trovik arbetar på Sensus studieförbund, Sverige, med mångfaldsfrågor med inriktning på bland annat religionsdialog och religionsmöten. Hon är utbildad i religionsvetenskap vid Uppsala universitet med huvudinriktning på Missionsvetenskap.

Att väcka nyfikenhet inför det okända

I ett villakvarter i Tullinge utanför Stockholm finns en stor vit tegelvilla. Om du kommer dit vid tvåtiden på en söndagseftermiddag blir du bjuden på en superb vegetarisk lunch. Med bordsbetjäning dessutom. Eller kanske ska man säga ”golvetjänning”, för du sitter på golvet, sida vid sida bredvid de andra på trasmattor som ligger ovanpå ett gäng liggunderlag.

Hade du kommit lite tidigare och gått en trappa upp i villan hade du klivit in i ett stort fyrkantigt duvblått rum, där människor sjunger allsång till ett harmonium och lyssnar till textläsningar. Många bär turban. Turbanen, ett av fem tecken, bär de därför att de tillhör sikhismen, en av världsreligionerna som finns i en förort i Sverige.

Berättelsen om sikherna i Tullinge utanför Stockholm kunde också vara en helt annan. Det är en grupp som stör sina grannar när de på söndagsmorgonen förbereder sin gudstjänst utomhus i villakvarteret. De är alldeles för många just här. Deras bilar får inte plats på gatan och andra människor blir faktiskt störda av att de utför sina riter. Risken finns dessutom att priset på villorna i kvarter går ner på grund av att de har sina riter och samlingar just här. Sikherna anses av grannarna inte höra hemma i den här förorten i Sverige.

Trots att sikherna när de byggde sin Gurdwara, sitt tempel, anpassade sig till svenska byggnadsnormer och utsidan av deras tempel ser ut som nästan vilken villa som helst, är den nu förbjuden och sikherna måste flytta till någon annan plats. Detta på grund av att grannarna i deras område har gjort en anmälan som fått bifall i alla juridiska instanser. Antagligen har grannarna rätt. I alla fall rent juridiskt.

När jag besöker sikherna förstår jag inte ett ord av deras gudstjänst, men deras bemötande förstår jag mer än väl – och det ger mig också en liten glimt av deras religion. För mig infinner sig frågan varför grannarna tar fasta på det problematiska istället för att se den glädje och stolthet som många sikher

känner inför Sveriges första sikhiska Gurdwara. Att människorna i området istället inte tar fasta på den gästfrihet som sikherna erbjuder.

Utmaningen blir, för mig personligen och för mig som folkbildare inom Sensus studieförbund: Hur kan vi i Sverige väcka nyfikenhet inför det okända istället för rädsla och oförståelse – för såväl sikhernas grannar som människor i allmänhet?

Att göra ett medvetet val

I och med att det mångreligiösa samhället har växt fram har Sensus studieförbund under senare år mer och mer medvetet valt att arbeta strategiskt och pedagogiskt med frågor som rör religionsmöten. Med religionsmöten menar vi allt arbete som handlar om att öka förståelsen för olika sätt att tänka, leva och tro i ett mångreligiöst samhälle – oavsett om detta sker mellan individer som är uttalat religiösa inom olika religiösa traditioner eller bland människor som inte anser sig tillhöra en specifikt religiös tradition.

Eftersom Sensus är ett studieförbund har vår ingång i arbetet varit den pedagogiska och vi har satt upp pedagogiska förutsättningar för vårt arbete:

- att varje individ inte behöver representera hela sin religion och dess historia, utan endast sig själv och sin egen tro
- att det inom varje religion finns en mångfald av olika traditioner, perspektiv och tolkningar

Dessa utgångspunkter har inte varit helt lätta att acceptera för alla religiösa grupper. Framförallt har individperspektivet som vi betonar varit ifrågasatt i grupper där det kollektiva starkt betonas. Men att vi accepterar att det finns olika tolkningar och traditioner inom respektive religion var en viktig utgångspunkt för oss då ett av folkbildningsarbetets kännetecken just handlar om att det är i mötet med människor som tänker annorlunda än jag själv som många viktiga insikter görs.

Sensus har också valt en inriktning för vårt arbete. Vår ambition är att eftersträva demokrati, religionsfrihet och respekt för människors lika värde i Sverige genom att ge människor möjlighet:

- att mötas över religionsgränser
- att få en ökad kunskap om olika sätt att leva och tro i samhället och i vardagen
- att hitta former för praktisk religionsdialog

Våra ledstjärnor i det mångreligiösa arbetet har varit kunskap och upplevelse. Kunskap om olika religioner och olika människors sätt att välja att leva sina liv i Sverige. Upplevelse av olika religioner, som den man kan få när man blir hjärtligt välkommen till sikherna i Tullinge och deras måltidsgemenskap. Bara kunskap räcker inte. Kunskap väcker inte magkänslan, det som gör att vi kan visa varandra ärlig respekt. Bara upplevelse räcker inte. Utan kunskap

blir upplevelsen hängande i luften och vi riskerar att känslan förbleknar fort när vi inte kan relatera den till andra saker i våra liv.

Som ett studieförbund med rötter inom den svenska kristenheten och som vilar på en kristen värdegrund kan vi aldrig inbilla oss att vi är en neutral plattform för ett religionsmötesarbete. Men genom att vara tydliga med vår egen identitet och våra ambitioner behöver ingen känna sig förd bakom ljuset och vårt kristna arv kan snarare bli en styrka i det att vi har en lång erfarenhet av att arbeta med trosfrågor och religiösa grupper och religiösa behov.

Att göra en mångreligiös workshop

Alla de stora världsreligionernas företrädare går att finna i Sverige. Oftare än vi tror är det våra grannar, arbetskamrater eller skolkompisar som tillhör en annan religion än en protestantisk kristendom som ses som gängse i Sverige. Givetvis finns det även alla grader av sekulärism inom de olika religionerna. Julkristna, Eid-Al-Fitr-muslimmer, Vesakhi-buddister, eller vad vi nu vill kalla oss som främst låter religionens höjdpunkter kulturellt prägla vårt levnadsmonster.

Men min fascination har bara växt när jag allt oftare inser att oavsett om vi anser oss vara sekulära inom vår religiösa tradition eller inte så betyder våra högtider, våra riter, våra matregler och kläder och andra seder och bruk oändligt mycket för oss. Och vi vill bli respekterade för våra traditioner, ihågkomna på våra högtidsdagar, och synliggjorda i media för vår omvärld. Vi vill alla få plats och synas i det svenska samhället.

Multireligiösa guider lotsar dig

I Sensus arbete med det mångreligiösa samhället arbetar vi mycket med olika typer av kortare workshops. De så kallade multireligiösa guiderna, som själva genomgått en utbildning kring mångreligiösa frågor i Sensus regi, åker ut i till exempel skolor och församlingar, till arbetsplatser och bibliotek för att berätta om det mångreligiösa Sverige. Guiderna är unga vuxna och i nätverket finns troende från sju olika religioner i Sverige. Majoriteten är i åldern 18-30 år och är allt ifrån studenter på gymnasiet till tunnelbaneförare och doktorander i religionsvetenskap. De workshops som de håller i handlar främst om praktiska vardagliga saker som högtider och riter, matregler, kläder och annat som är kul och viktigt att känna till om varandra och de är uppbyggda utifrån pedagogiken om kombinationen av kunskap och upplevelse. Med sig på workshoppen har guiderna den Multireligiösa resväskan – en stor resväska fylld med föremål från de sex religionerna buddhism, sikhism, kristendom, islam, hinduism och judendom. Föremålen dukas upp inför gruppen som sedan under en timmes tid får chans att t ex prova hur det känns att bära slöja, klura på vem som egentligen äter vad i en helt vanlig hamburgare, fundera över hur det skulle kännas att kallas till ett läkarbesök på självaste julafton eller någon annan viktig högtid som man firar i familjen.

Genom föremålen i resväskan blir en annan människas religion synliggjord och levandegjord. Genom att låta människor relatera andras levnads-sätt till sitt eget blir kunskap och upplevelse kombinerad och reflektionen djupnar. Är det någon skillnad att bära turban eller slöja p g a trosskäl i jämförelse med andra övertygelser som styr våra klädval? Är det någon skillnad att inte äta griskött p g a religiös övertygelse eller att inte göra det p g a att man är vegan?

Finns det likheter i vår längtan efter att få en plats att kunna gå till för att kunna möta Gud och förrätta bön – oavsett om vi kallar det kyrka eller moské?

Oavsett vilken religion guiden själv tillhör har han eller hon lovat att tala väl om andras religiösa tro. Detta utgör basen för guidenätverkets verksamhet. De ska alla kunna berätta om en annan religion så att en person tillhörande religionen ska kunna känna igen sig och känna sig respekterad. Kravet för en multireligiös guide är inte att han eller hon ska sympatisera med olika religioners åsikter, men att kunna berätta om dem på ett respektfullt sätt. Med detta som bas lotsar guiden dig genom workshopen, där många fina samtal ofta utspelar sig.

Varför ska man berätta om andra religioner i kyrkan

I kyrkliga sammanhang möter jag ofta att man i första hand tycker att det är viktigt att den kristna tron är det som förmedlas till konfirmander, barn och vuxna. Självklart är det den centrala uppgiften. Men frågan jag ställer mig är hur man kan göra det kristna budskapet rättvisa i ett mångreligiöst samhälle om man blundar för att det också finns andra trosinriktningar omkring. Om kyrkan inte reflekterar över sin tro i relation till andras tro tror jag också att kyrkans eget budskap riskerar att inte tas på allvar. Människor utmanas ständigt att förstå det komplexa i tillvaron. Detta anser jag är kyrkans uppgift att finnas med i. Genom att visa att man uppmuntrar kunskap om andra trostraditioner än den egna och försöker visa människor av annan tro respekt kan man komma långt också i förståelsen av sin egen tro. Detta tror jag är kärnan i religionsdialogen, att man vågar se sitt samhälle med öppna ögon och samtala om likheter och skillnader. Där har jag upplevt att det praktiskt vardagliga kan vara en mycket bra dörröppnare.

Några metoder för att upptäcka det mångreligiösa samhället

Metoderna som används av Sensus studieförbund och de multireligiösa guiderna utgår alla ifrån vår grund om att kunskap och upplevelse hänger samman. Jag ska kort beskriva några enkla övningar som ofta används i de multireligiösa workshoparna.

Grundkoll på religionerna

Många vet inte vilka de större religionerna i Sverige är. Ofta måste man börja

med att klargöra vilka religioner som är aktuella, kanske lite om deras symboler, var i landet man kan hitta dessa grupper, hur stort antal de är osv.

Ett sätt att väcka nyfikenhet – oavsett om det är en kunnig eller okunnig grupp – är att duka fram föremål från de olika religionerna på ett bord. Ställ dem blandade. Dela sedan in personerna i så många grupper som ni har religioner som ni arbetar med och låt sedan respektive ”religionsgrupp” plocka åt sig ”sina” föremål från det gemensamma bordet. Låt det ta lite tid och ge dig inte förrän alla föremål är borta från bordet! Ofta visar det sig att människor har bättre koll än de först trodde. Ofta visar det sig också att människor tycker det är roligt och spännande att vrida och vända på föremålen. Många spontana skratt brukar uppstå. När alla föremål är borta kan du gå ”religionerna runt” och fråga gruppen om de vet vad det är för föremål som de håller i, alternativt berätta vad det är och vad de används till. Detta är ett kul sätt att sätta igång grupper som gör att alla blir delaktiga. Självklart är det viktigt att introducera med att man ska behandla alla föremål med respekt eftersom de är viktiga och ibland kanske även heliga ting för någon av annan tro.

Prova kläder

Få saker har väckt sådana diskussioner i Sverige som den muslimska slöjan och den sikhiska turbanen. Oavsett vad man anser är det viktigt att få förståelse för hur individer som väljer att bära dem tänker och anser att de fyller för funktion. Ett sätt att förstå lite mer om kläder är att få börja med att prova dem. Hur känns det att bära turban eller sätta på sig slöjan? Utifrån detta kan samtalen sedan fortsätta kring vad vi vill uttrycka med vårt yttre. Kan vårt yttre spegla vårt inre på något sätt?

Göra studiebesök

Många har varit på studiebesök hos religiösa grupper. Men få har varit det under en pågående gudstjänst. När vi gör studiebesök försöker vi oftast få vara med under gudstjänsten. Då människors tro utövas blir religionen mycket påtaglig. Det är viktigt att visa respekt och att inte störa, men detta går oftast att lösa genom att man sitter på en speciell plats, bara deltar under vissa moment m m.

Genom att göra ett besök medan en aktivitet pågår kan man få en upplevelse som man sedan kan bygga vidare på. Tänk dig skillnaden mellan ett kyrkorum fyllt av rökelse, liturgiska kläder, musik och psalmsång och nattvard i jämförelse med en tom kyrka där någon står och beättar om dessa saker. På samma sätt är det givetvis i alla gudstjänstssammanhang.

Se till att besöket är noga förberett och att någon i församlingen kan ta emot er när ni kommer så att inga obekväma, svåra situationer uppstår. Gör också klart för gruppen ni gästar vilket som är ert syfte med att komma till dem. Likaså är det bra om deltagarna i gruppen förberett sig själva genom att fråga sig på vilket sätt som de vill delta. Någon kanske bara vill sitta med.

Andra kan tänka sig att stå och sitta vid olika tidpunkter om så är sed, ytterligare andra kanske vill delta och ta emot välsignelse i den form den ges mm. Detta måste individen och gruppen – både den som gästar och den som gästas – vara klar och tydlig med vad som gäller.

Dagar och högtider

För de allra flesta är den kristna/västerländska tideräkningen accepterad och det är efter denna man lever sitt vardagliga liv. Men detta till trots pågår parallellt många andra religiösa tideräkningar. En tideräkning med nyår och födelsedagar, högtider av olika slag som relaterar och påminner oss om det religiösa livet. Sensus har under senare år producerat en mångreligiös almanacka med de viktigaste högtiderna för de sex världsreligionerna angivna. Om man inte har en färdig almanacka att tillgå är det spännande att själv försöka sammanställa en sådan utifrån de egna landets specifika förutsättningar. Mycket information kan man finna på Internet, annat kan man tillfråga de religiösa grupperna om. Fundera sedan på om och i så fall varför det är viktigt att känna till andra religioners högtider och tideräkning?

Mat och matregler

Vi blir allt duktigare på att anpassa oss till olika individers olika kostbehov. Också de religiösa grupperna har olika matregler som man följer, ibland mycket strikt, i andra fall tar man mindre allvarligt på saken. Hur som helst – mat är ett sätt att närma sig andra människors livshållning på ett spännande sätt. Duka upp en buffé som relaterar till olika religioners matregler. Det går att finna såväl sötsaker som maträtter att utgå ifrån. Många brukar höja på ögonbrynen när jag plöcker fram ”Pågens kanelbullar”, vanliga plastförpackade kanelbullar som går att köpa i vilken affär som helst, och berättar att de är koscher – alltså tillåtet att äta för en strikt religiös jude. Eller godis-skålen med godis utan gelatin – eftersom många av våra muslimska bröder och systrar inte äter detta. Låt maten inleda ett samtal om det är viktigt att bry sig om vad vi äter ur religiöst hänseende.

En utmaning

Du kanske tänker att detta med olika religioner trots allt känns alltför avlägset att börja fundera kring i just vår kyrka. Till dig skulle jag vilja säga att mötet med människor från andra trosriktningar än den egna vitaliserar tron. Mötet med människor av annan tro har fått mig att reflektera över det egna trosinnehållet och det egna levnadssättet. Jag lovar att det föder många djupa, viktiga och ibland också svåra samtal.

En annan sak som är ett viktigt motiv för kyrkan att närma sig människor av annan tro, är att vi alla reser – såväl unga som äldre. Även om religionsspridningen inte är så stor där du befinner dig just nu kan jag garantera att den kommer att bli det med tiden och du kommer att möta olika religioner i andra skeden i ditt liv och på andra platser och sammanhang än du befinner dig i dag.

Ett av målen för religionsdialogskonferensen på Lärkulla, Finland som annordnades av Nordiska Kyrkligt Studierådet var att kristna ska kunna möta människor från olika religioner med respekt. Respekt innebär för mig ett visst mått av kunskap och inläggande för vad som är viktigt och heligt för den andre. För att människor av annan tro än min egen ska erfara att jag bemöter dem med respekt måste jag handla konkret, möta honom eller henne med öppenhet och nyfikenhet och vara beredd att dela med mig av mitt egna.

Så låt dig och din kyrka utmanas i det mångreligiösa samhället. Fundera över vilket ansvar du har på din ort för att ge möjlighet för andra trosutövare att praktisera sin religion. Fundera över hur du kan väcka nyfikenhet inför det okända istället för rädsla och oförståelse.

Kulturmøter – aktualisering av ulike sider ved religionsdialogen

Bente Heibø Modalsli er sokneprest i Fossum menighet i Oslo. Hun har arbeidet lokalt med spørsmålet om å være kirke i et flerkulturelt - og flerreligiøst lokalmiljø, og også skrevet en oppgave i en viderutdanning om samme temaområde.

I fem år har jeg vært sokneprest i en av Norges mest flerkulturelle menigheter, Fossum menighet i Stovner Bydel i Oslo. Av bydelens ca 22 000 innbyggere har over 30% flerkulturell bakgrunn.¹ Mange av skolene i bydelen har mer enn 50% elever med ikke vestlig bakgrunn. På en av skolene innenfor menighetens grenser er det over 80% elever med flerkulturell bakgrunn. Denne skolen har også spesielt høy deltagelse på skolegudstjenestene blant elever med muslimsk bakgrunn. Som kirke i en flerkulturell bydel forholder vi oss ikke bare formelt til kirkelig medlemsregister når vi tenker ”menighet”. Jeg ønsker å reflektere over enkelte tiltak, hendelser og observasjoner knyttet til den flerkulturelle og flerreligiøse konteksten som menigheten lever sitt liv i. Jeg velger å bruke betegnelsen flerkulturell om den befolkningen som ofte blir kalt for innvandrere eller fremmedkulturelle. Mange nasjoner og religioner er representert i bydelen, de fleste erfaringene mine henspiller på kontakt med muslimer. Ved å fortelle om noen møter med muslimer, ønsker jeg å peke på noen sider ved religionsdialogen. Åpenhet, diakoni, etikk og spiritualitetens uttrykksformer er viktige tema i kulturmøtene. I denne sammenhengen er fokuset på erfaringer fra enkelte møteplasser. Jeg vil peke på noen muligheter jeg har sett, og også peke på noen konfliktområder jeg tror finnes der.

Han banket på

Ikke lenge etter at jeg hadde startet som sokneprest i Fossum grublet jeg på dette med kontakten med det flerkulturelle miljøet rundt kirken. Hvordan gjør vi det? Da bare banket han på, blid og vennlig. En pakistansk imam som hadde en liten moske i blokka ved siden av kirken. Han ville bare hilse på. Vi satt og drakk te, han spurte meg om kristen tro, hva vi kunne lære barna og de unge osv. Han ville gjerne at vi kunne samarbeide om noe med barn og unge i bydelen. Han kom først.

Inne i det store butikkssenteret som ligger vegg i vegg med kirken er det et synlig fargerikt fellesskap. Folk av alle nasjoner og religioner har sine mer eller mindre målrettede gjøremål der. Sentertorget er en alminnelig og ufarlig

møteplass. På tvers av kultur og tro hilser man på naboen eller en man har møtt i en sammenheng i nærmiljøet. Imamen tok steget til kirkedøren, 50 meter unna dette flerkulturelle torget. Han uttrykte et ønske om å bli kjent – og gjøre seg selv kjent – og ville dele en bekymring for barn og unges oppvekstvilkår i et uforutsigbart samfunn. Han vågde seg et skritt videre: Han ville dele noe, gjøre noe sammen, og ønsket å bidra til å slå ring om noe som er umistelig for oss alle.

Sammen i sorgen

Dette møtet var under svært tragiske omstendigheter. Politiet gav meg et oppdrag om å gå med dødsbud. Jeg visste ikke hvem de var eller hvor de kom fra da jeg ringte på. Navnet deres gav meg en viss pekepinn. De var muslimer. Det hadde skjedd en grusom ulykke. En ung far var brått revet bort. Barna på 8 og 10 år hadde mistet faren sin. En ektefelle, en sønn, en bror var brått død i en grusom ulykke.

Det var mange kaotiske, men sterke timer i denne blokkleiligheten, hvor det til slutt var samlet ca. 40 mennesker. Underveis spurte jeg om vi skulle få tak i imamen. De sa han var der allerede, blant de pårørende. Jeg traff familien dagen etter, og en sa: Det var så godt at den som kom med den fryktelige meldingen visste hva det var å tro på Gud.

Bemanningen og de tildelte ressurser til kirkens arbeid er beregnet utfra medlemstallet. Men vegg i vegg med kirken, midt i menigheten, bor tusenvis av mennesker med annen tro enn den kristne. Ordningen er slik at politiet bruker prestene i den Norske kirke til å gå med dødsbud, uavhengig av hvem de er eller hvor de kommer fra. Da jeg forsto at de var muslimer, kjente jeg meg litt beklemt, og tenkte at de burde vært ”betjent” på annen måte.

I møte med den eksistensielle menneskelige sorg, nød, og fortvilelse, vet vi at nærværet og støtten er det som er det viktigste for oss alle. Det handler enkelt sagt om å være et medmenneske. Når vi møtes på innsiden av livet viskes ”de” og ”vi” ut. Tilbake står bare en erkjennelse av å leve det samme livet, og på dypet streve med de samme spørsmålene og de samme følelsene. Mer enn et religionsmøte var dette et menneskemøte. Sendt av den kirkelige diakoni til muslimer som trengte trøst og hjelp. De selv gav sterke uttrykk for sin religiøse tro denne tunge kvelden. Min oppgave var å lytte, prøve å forstå og støtte dem. Da handlet det om å møte dem på deres egne premisser, der de var i sitt eget meningsunivers, og også se verdien i at de kunne nære seg av en kilde som ikke var min. Et slikt møte har begge dimensjoner ved seg: både at skillet mellom oss ble mindre, men også at de menneskene, med sin religiøse forankring, ble tydelige for meg – tydelige på sine egne premisser.

Respekt for hellighet

Det er en tradisjon med korsvandring langfredag på Stovner. Vi går fra den ene kirken til den andre, tvers igjennom bydelen. Det store trekorset bæres

gjennom bydelen. Vi stopper, ber og synger. Det var et følge på ca 30 mennesker som var ute på denne korsveien dette året. Borti veien skjer det noe som gjør inntrykk på meg, og som forteller meg noe om hvor vi er kirke og noe om hvem som lever og bor her. På den andre siden av veien kommer en eldre mann, som jeg antar er muslim. Når korsvandringsfølget kommer vis å vis han – stopper han – bøyer hodet og står helt stille. Jeg tok imot hans møte med oss som en respektfull handling. Og får lyst til å gi han det samme tilbake.

Han bøyde hodet for vår korsvandring.

I lengre tid har det stått en stor heisekran rett utenfor kirken som har bidratt til ombygginger i naboblokka. Det skramler og smeller og ropes idet begravelsefølget går ut av kirken, og også mens hele følget står like ved kranen. Er det mangel på pietetsfølelse og respekt for høytid? Eller er produksjonskravene så store at ingen våger å skape stillhet i respekt for de sørgende? Vi husker hvordan folk før i tiden tok av seg hatten og sto stille i veikanten til gravfølget hadde passert. Muslimene spør ofte om de skal ta av seg skoene når de kommer inn i en kirke. Respekten for det hellige rommet er ofte helt intuitiv, og finner fysiske uttrykk. Nå er det vel ganske åpenbart at dette ikke bare handler om forholdet mellom islam og kristendom. Men det som er sikkert er at vi finner færre og færre ytre tegn i vårt sekulariserte samfunn som peker på respekt for hellighet og pietetsfølelse for rituelle og religiøse markeringer. Vi tramper inn i helligdommen med støvlene på mens skravla går. ”Også når det gjelder de religiøse uttrykksformene kan møtet med islam (muslimer) bli et møte med oss selv, og våre egne tapte eller uavklarte tradisjoner”².

Sammen for en trygg Bydel - Frykten for skuddene

Mandag den 29.januar 2001 viste bortimot 1000 beboere på Stovner at de ville være med på å mobilisere ”For en tryggere bydel – mot vold”! Det hadde skjedd mye som har skapt frykt og fortvilelse: En pakistansk mann ble drept i et gjengoppgjør på Tøyen. Tre ungdommer ble skutt på utenfor Stovner T-banestasjon. Og fra fakkeltog ble planlagt og til det ble gjennomført ble 15-årige Benjamin Hermansen fra Holmlia drept, en 14 år gammel jente ble knivstukket på Grorud. Vestlibua ble også ranet for tredje gang på et halvt år. Sånn vil vi ikke ha det! Hva kan vi gjøre? Mange kjenner seg maktesløse og blir redde. Vi i Fossum menighet kjente på et sterkt behov for å gjøre noe. Vi prestene tok kontakt med mange forskjellige instanser, og spurte om vi skulle lage et fakkeltog sammen. Alle var positive og flere satt med de samme tankene. Slik ble Fossum menighet og Stovner ungdomsråd (hvor lederen hadde flerkulturell bakgrunn) arrangør av dette fakkeltog FOR EN TRYGGERE BYDEL. Alle var med, bydelspolitikere, bydelsadministrasjon, skoler, aktivitetshus, speidern, idretten, politiet og justisdepartementet. Folk fra alle miljøer og alle generasjoner stilte opp. Det var en kveld med klart og kaldt vær, og det var glatt på gangveiene mellom blokkene. Her gikk de eldste med brodder på skoene og mødre og fedre pakket de små godt inn i barnevognene

sine. Toget gikk fra Vestlitorget, hvor det ble holdt apeller, og til Stovner T-banestasjon hvor det var flere apeller og kulturinnslag.

Statssekretær Øystein Mæland i Justisdepartementet holdt en av apellene. Han sa blant annet at politiet er det viktigste redskapet i bekjempelsen av vold og kriminalitet. Men mange andre må også delta. Kampen mot volden krever en bred mobilisering fra lokale og sentrale myndigheter, fra organisasjoner, menigheter og lokalmiljøer. Og ikke minst fra ungdommen selv. Derfor synes han det var spesielt gledelig å gi støtte til det initiativet som var tatt på Stovner og som var utløst av voldshendelsen ved T-banen.

Det ga en sterk fellesskapsfølelse å gjøre noe sammen for miljøet og samholdet i bydelen. Sammen kunne vi vise at vi bryr oss. Apellene fra alle kanter poengterte at vi ikke må bli likeglade eller resignerte når vold og utrygghet rammer mennesker rundt oss. Ingen av oss må sitte stille og se på!

Fra kirkens side ble det også sagt at vi ønsker å stå sammen med mennesker som har en annen tro enn vår i kampen for det gode liv. Uansett hvor vi kommer fra eller hva vi tror på vil vi ha et samfunn uten vold og våpenbruk, med trygghet for både store og små. Og menneskeverdet kan vi slåss for sammen.

Som en oppfølger av fakkeltog i januar arrangerte menigheten i samarbeid med bydelen en verdikveld den 14. oktober samme år, under tittelen: ”Mer enn et fakkeltog – sammen for en trygg bydel.” Under banneret: SAMMEN FOR EN TRYGG BYDEL var 350 mennesker av ulike kulturer, tro og alder samlet til en ny verdikveld. Banneret var laget av ungdommene ved en ungdomsskole – og alle som ville markere nei til vold ved et håndtrykk, fikk sette det på banneret. I panelet satt bl.a imam og biskop, politikere og kunstnere. Det felles budskapet var: Vi vil ikke vold, vi vil ikke gi uro og angst plass til å slå rot eller vokse. Vi vil alle bry oss om nærmiljøet vårt og om hverandre. Vi vil ta lokalt ansvar. Hva er de viktigste verdiene for deg i ditt liv?

Når mulighetene byr seg til samling uttrykkes det en felles bekymring for vold og utrygghet, og et felles ønske om det vi alle forbinder med de gode livsverdiene. Verdifellesskapet blir sterkt. De tradisjonelle innvandrerne, imamene, de analfabetiske mødre og fedre, og innvandrere med høy utdanning og kompetanse, er vel så bekymret som det norske foreldre og øvrighetspersoner er. Det konstruktive er å hente fram et felles engasjement, ikke først og fremst bruke statistisk materiale over hvem de kriminelle er i vårt samfunn. Hvis vi tildeler skyld uten å vise forståelse for det gode som gjøres, uten å innlede til samarbeid og medansvar, risikerer vi at miljøene lukker seg inne. Også negative fenomen som innvandringskriminaliteten prøver mange å knytte til fremmede kulturer og religioner. Det lar seg ikke nekte at kriminaliteten i enkelte fremmedkulturelle grupper er urovekkende stor. Men årsakene til kriminaliteten er helt klart for en stor del de samme som for norske ungdommer: nederlag i skole eller arbeidsliv, kulturell rotløshet, mangel på

trygge nettverk osv. De muslimske organisasjonene er fullt klar over negative tendenser i ungdomsmiljøene. Og akkurat som i kommunalt og kirkelig ungdomsarbeid prøver de å stille opp positive alternativer. De muslimske forsamlingene ønsker nettopp å bidra til det identitetsstryggende nettverket som barn og unge trenger i en uoversiktlig storbykultur.

Mer eller mindre bevisst samler vi oss omkring det vi opplever som fellesverdier for det "gode liv". Disse fellesskapsverdiene kommer fram i samhandling og i enkelte verbale uttrykk. Men det er ikke først og fremst religiøst lederskap som sitter og finner fram til dette utfra religiøs ideologi. Samlingen om fellesverdiene kommer fra folk som lever sammen i et lokalsamfunn hvor grunnleggende menneskelige verdier trues. Folk i alle aldre og av ulik bakgrunn vil gjerne bidra med noe til fellesskapets beste. Det gjorde et sterkt inntrykk å se menighetens gamle med sine brodder på føttene på glatta, sammen med hijabklede eldre kvinner i fakkeltøget mot vold, sammen for en tryggere bydel.

Våre religioner – både en ressurs og et problem

Verden roper på en ny moralsk bevissthet, og det gjør på mange måter vårt lokalsamfunn også. Den globale krisen kommer til uttrykk på mange områder, og avskygningene av de globale problemene kjennes også på kroppen til mennesker i vår del av verden, i større eller mindre grad.

Den grunnleggende globale krisen handler om fattigdom, sult og arbeidsløshet, overgrep mot barn, generasjonskonflikter og spenninger mellom kjønnene, om korrupsjon i politikk og næringsliv, om sosiale, rasemessige og etniske konflikter, om stoffmisbruk og kriminalitet, og om store miljøproblemer.

De lokale utfordringene i vår egen bydel gjenspeiler på mange måter de globale, bare i mye mindre målestokk. Om menneskeverdet trues et eller annet sted i verden, er det det samme som skjer med det mennesket uansett hvor det skjer. Vold, kriminalitet og rusmisbruk får de samme destruktive følger for mennesker og samfunn som rammes, uansett hvor det skjer. I noen miljøer og samfunn holdes kvinner nede ved kulturkonvensjoner eller religionspålagte bestemmelser. Mangel på likestilling og like rettigheter for begge kjønn er først og fremst til skade for de kvinnene som holdes fast i undertrykkende roller, og er utsatt for krenkende maktmisbruk. Men også samfunn kan lide under mangel på likeverdig innflytelse og politisk tenkning og medvirkning fra begge kjønn. Temaer som er sårbare og følsomme å kommunisere åpent med muslimer om er bla tvangsgifte, omskjæring av unge jenter og æresdrap. I det hele tatt er det fleres erfaring at spørsmål som er knyttet til likestilling mellom kjønnene har sine spenningspunkter i religionsdialogen. Det har også kommet sterkt til uttrykk i den senere tid i forbindelse med muslimske kvinners bruk av hijab eller skaut, som er utløst av lovpåbud i franske skoler mot bruk av religiøse symboler.

Det har vært en positiv erfaring i vårt lokalmiljø at vi har kunnet samle oss

om en ”ikke-volds kultur”. Frykten for vold og utrygghet fikk folk til å mobilisere sammen, på tvers av religioner og kulturer. Men også uten den nakne frykt som drivkraft har det vært mulig å samle mennesker flerkulturelt til ”verdikkvelder” i bydelen. På arrangementet ”Mer enn et fakkeltog – sammen for en trygg bydel” satt religiøse ledere side om side og samsnakket om det som forener oss i kampen for det gode liv. I slike sammenhenger kan vi lett tro at det er lite som skiller oss, vi står helt sammen i etisk engasjement. Og det er langt på vei riktig. Menneskverdet vil vi hegne om, og den gylne regel er felleseie. Det som kommer til uttrykk fra alle parter når det er snakk om de viktigste verdiene i livet er på mange måter konkretiseringer av Hans Kungs fire ”ugjenkallelige direktiver”.³ De konkretiserer den utfordringen som ligger i menneskeverdet og den gylne regelen. De fire er: Forpliktelsen på en ikke-voldskultur; forpliktelsen på en solidaritetskultur og en rettferdig økonomisk orden; forpliktelsen på en toleransekultur og et sannferdig liv; forpliktelsen på en kultur preget av like rettigheter og fellesskap mellom mann og kvinne. Begrensningen ligger i det fjerde direktivet som uttrykker forpliktelse på en kultur som er preget av like rettigheter og fellesskap mellom mann og kvinne.

Våre muligheter ligger i det felles engasjementet for trygghet, fred og god sameksistens i lokalsamfunnet. Det kan være et positivt bidrag til et bedre miljø på tvers av kulturer og aldersgrupper.

Ennå har vi ikke prøvd å sette oss i dialogrommet på ordentlig. Det vil si at vi ikke har etablert noen gjensidig forpliktende møteplass. Vi har ikke brukt tid til å lytte eller til å forstå hverandres særegenheter. Vi har ikke vært nær hverandre, samtidig som vi har snakket om vesentlige forskjeller. Heller ikke har vi beveget oss ordentlig inn i spiritualiteten og dogmatikken.

Det er en stor deltagelse av muslimske barn (av og til også med foreldre) som kommer til skole- og barnehagegudstjenster. De er der ikke bare som observatører, men også som aktive deltagere. Ledelsen ved én skole har et uttalt mål om å ”samle” barna mest mulig, uavhengig av religionstilhørighet. De har bevisst nedtonet forskjellen mellom Allah og Gud, slik at barna ved dette godt kan gå i kirken sammen. Her ligger noen utfordringer som gjelder utformingen av en fellessamling i Guds hus, og i forhold til god dialog mellom prest, imam og skoleledelse. En gudstjeneste er en trosutøvelse som vi inviterer varsomt inn i. Dersom skolen ønsker at alle skal delta i kirkerommet, bør vi heller legge til rette for en felles samling med mere fortellende innslag? På dette området har vi et spennende arbeid foran oss. I dette ligger nettopp spenningen mellom etikken og spiritualiteten i religionsmøtet.

Dersom vi skulle gå ordentlig inn på dette området i arbeidet med en felles-etikk vil det måtte skje i tillitsfulle rammer i ”dialogrommet”. I debatter kan det være kampen om å beseire motstanderen med harde argumenter som er målet, mens dialogens mål er å lytte seg fram til forståelse og akseptasjon av den andre parten, uten at man har blitt ”til ett”. I et lokalsamfunn vil det derfor være viktig å ha blitt kjent med hverandre, og også blitt bevisst

konfliktområdene, før man på større folkemøter fokuserer på det som skiller. ”Det er ingen opplyst og likeverdig religionsdialog uten en grunnleggende erkjennelse av at religionenes menneskesyn og veier til Gud faktisk kan være veldig ulike.”⁴ Skal vi tale ærlig om religionene våre, må vi vedgå at de er både en ressurs og et problem. Kanskje et av de viktigste rommene å arbeide med fellesverdiene er i de lokale miljøene, hvor mennesker lever sine liv, hvor de hverdagslige utfordringene kommer, og hvor det er snakk om å se hverandres menneskelige ansikter så tydelig som mulig. I et samfunn vil det være en mer eller mindre uttalt maktkamp mellom majoritet og minoritet. Det vil kunne oppstå problemer mellom forskjellige etiske univers som gjensidig konkurrerer om oppslutning og innflytelse. Dette skjer i skolen, i tilknytning til misjonsvirksomhet, i bistandsarbeid og i annen kulturell påvirkning. Dette er også en spenning i vårt flerkulturelle samfunn.

Kirken og menighetens liv skal ha som hovedfokus å ta vare på, nære og utruste de troende til tjeneste. Like viktig er det å være en utadvendt kirke mot alle mennesker som vedkommer kirken. Det er også de vi lever sammen med i et lokalsamfunn. Et interreligiøst samarbeid har ikke synkretisme som mål, men med våre ulikheter og dype forskjeller er det et mål å respektere hverandre, lære om hverandres liv og tro, kunne stå sammen i kampen mot det som truer og krenker trygghet, fred og likeverd.

Hører religionsdialogen med til kirkens oppdrag? Etter min mening, ja. Én viktig forankring ligger i menneskesynet. Det kristne menneskesynet kaster Guds kjærlige blikk tvers igjennom kirkens vegger og til hvert eneste menneske, så langt øyet rekker. Vår tro er at Gud har skapt alle mennesker i sitt bilde, og at nåden og kjærligheten er for alle. Også for de som har en annen tro enn vår. ”Det finnes ikke noe menneskeverd der det ikke finnes menneskeverd for alle. Det finnes ikke noen guddommelig rettferdighet som ikke gjelder for hele menneskeheten.”⁵

Det er viktig for en menighet i et flerkulturelt lokalmiljø å være seg bevisst hvilke muligheter og konflikter dialogen med folk av annen tros- og kulturbakgrunn kan gi. I dette arbeidet går det an å kjenne seg igjen i Notto Thelles utsagn i boka ”Hvem kan stoppe vinden”: ”Den som vandrer, finner veier. De deler sin innsikt og åpner for nye utsyn. Verden blir større. Og samtidig får man perspektiv på sin egen verden. Ukjente høyder og dybder kommer til syne. Vandrings inn i en annen tro fører samtidig inn i ens egen tro”.⁶

1. Statistisk årbok for Oslo 2002:51

2. Leirvik O 2001 Religionsdialog på norsk. Oslo, Pax Forlag A/S, s. 177

3. Østnor, L. (red): Mange religioner – en etikk? Oslo, Universitetsforlaget

4. Leirvik 2001, s. 190

5. Stålsett, G 2002: Hva er da et menneske? Oslo, Gyldendal, s. 118

6. Thelle, NR 1991: Hvem kan stoppe vinden? Oslo, Universitetsforlaget, s. 29.

II Den kristna tron och religionerna

Et nyt religionsteologisk paradigme i forhold til jødedom og islam

Stiftspræst dr.theol. Lissi Rasmussen, leder af Islamisk-Kristent Studieceter, København

Vi lever i en verden, hvor religioner og kulturer i den grad blander sig med hinanden, også her i Norden. Børn med forskellig religiøs og kulturel baggrund leger med hinanden, går sammen i børnehave, skole, klub osv. Mennesker mødes som naboer, på arbejdspladsen, i foreninger, på offentlige kontorer, på sportspladsen osv. Vi ser TV og går på internettet, hvor vi konstant forholder os til andre kulturer og religioner. Erfaringer fra disse sammenhænge er med til at forme vores forståelse af hinandens tro og kultur, men vi påvirkes også af dem, bevidst eller ubevidst.

Vi præges hver især af forskellige kulturer og til dels også religioner. Kulturer og religioner er ikke længere afgrænsede, statiske størrelser, men er hele tiden i bevægelse i et samspil med hinanden. Dette betyder, at vi i den pluralistiske situation, hvori vi befinder os i dag, må nytænke religionsteologien. Den kan nemlig ikke blot formuleres ved hjælp af bibelstudier ved et skrivebord, men formes og dannes ud fra erfaringerne i mødet med de andre.

Dette gælder også religionsteologiske overvejelser i forhold til jødedom og islam. Jeg vil i det følgende forholde mig mest til kristnes forhold til islam og muslimer, da det i Norden er den største udfordring, vi står overfor. Mange af borgerne med jødisk baggrund, der har befundet sig i de nordiske lande, er vestliggjorte og har tætte kulturelle og sociale bånd til de lande, de bor i. Det er desuden islam og muslimer, jeg har mest erfaring med, nemlig gennem 25 års dialogarbejde.

Udvikling af interaktion mellem jøder, kristne og muslimer

Der har altid været relationer mellem mennesker med forskellig religiøs baggrund. De har været en del af menneskers dagligdag der, hvor man har arbejdet sammen og levet sammen i samme familie, som naboer, særligt i Asien, Afrika og Mellemøsten. Ind imellem har man haft egentlige dialogmøder, dvs. samtaler på et teologisk plan, særligt mellem de tre abrahamittiske tros-samfund – som f.eks. i middelalderen i Spanien, Syditalien og undertiden også i Bagdad, Delhi, Cairo og i det osmanniske imperium.

Spørgsmålet om kristendommens forhold til andre religioner var indtil midten af det 20. århundrede ene og alene et akademisk anliggende. Det blev taget for givet, at kristendommen var alle andre religioner overlegen, og det

var denne overbevisning, der lå til grund for missionsarbejdet i lande over hele verden. Visse akademikere tvivlede dog på denne påstand, hvorfor megen religionsfilosofi og –teologi beskæftigede sig med at bevise kristendommens overlegenhed.

Dette ændrede sig i sidste halvdel af det 20. århundrede, hvor egentlige interreligiøse bevægelser – med institutioner og fuldtidsprofessionelle aktivister – opstod. Nazitidens rædsler i Europa tvang generationer til at gennemtænke traditionelle kristne holdninger til jødedom. Krigene i Libanon og i det tidligere Jugoslavien førte dernæst til, at man måtte afvæbne det religiøse had, der var blevet skabt af nationalistiske politikere. Vækkelse af politisk radikalisme, motiveret af religion førte til erkendelsen og oplevelsen af destruktive interreligiøse relationer.

Den vigtigste grund til interessen i religionsdialog har dog været globalisering og migration, der medførte, at der ikke findes noget land i verden med kun én religion. Det religiøse landskab er blevet langt mere komplekst. Det blev nødvendigt at forholde sig til denne udfordring og også til de fælles udfordringer, vi står overfor både internationalt og nationalt.

I 1945 startede for alvor den kristen-jødiske dialog, og i 1960'erne og 70'erne begyndte Vatikanet og Kirkernes Verdensråd officielt at forholde sig til andre religioner og interreligiøs dialog. Muslimske, jødiske og kristne ledere, akademikere, kirker og organisationer begyndte at støtte dialogtanken og blev aktivt involveret i at invitere til dialogmøder. Således blev The World Conference of Religions and Peace (WCRP) etableret i 1970 med det formål at fremme samarbejde for fred og udvikling af menneskerettigheder. Femten af de større religioner er repræsenteret i organisationen. Mange andre internationale organisationer eksisterer i dag. Specielt efter den 11. september 2001 er interessen i interreligiøs dialog og samarbejde vokset. Et væld af interreligiøse møder er holdt, og mange bøger er skrevet om emnet. I starten var det primært kristne, der tog initiativ til dialogarbejde, men i stigende grad har muslimske og jødiske organisationer været udfarende kraft. Blandt muslimske og jødiske intellektuelle er dialog også i stigende grad kommet i fokus.

Den globale diversitet og udviklingen af kontakter og samarbejde mellem religiøse organisationer og enkeltpersoner, her altså særligt jøder, muslimer og kristne har påvirket den måde, hvorpå vi forholder os til andre religioner. Politisk er jødedom, kristendom og islam kommet længere fra hinanden, samtidig med at dialogvenlige og samarbejdsvillige jøder, kristne og muslimer er rykket tættere sammen og indser nødvendigheden af sammen at arbejde for fred og retfærdighed i verden og lokalt i de områder, hvor der er konflikt og ufred. Der skal her nævnes to hovedgrunde hertil:

1. Ulige økonomiske og politiske magtforhold i verden, udelukkelse og undertrykkelse af bestemte befolkningsgrupper i visse lande har nu udløst reaktioner i form af international terrorisme. Udfordringen til at arbejde sammen for en mere autentisk og retfærdig international og

national social orden er dermed blevet større og mere påtrængende.

2. Det er blevet mere tydeligt, at verden hænger sammen, og at manglende demokrati på globalt plan er det største problem vi har i denne verden. Der er intet globalt demokratisk system, intet internationalt forum eller organ til at sikre en retfærdig fordeling af goder og magt i verden. Via satellit- og internetadgang er forskellene i menneskelig velfærd nu blevet langt mere synlige for mennesker i de økonomisk dårligt stillede dele af verden.

Vil vi undgå terroraktioner i fremtiden, er det ikke tilstrækkeligt at jage enkelte terrorister. Vi må forholde os til de ulige økonomiske og politiske magtforhold, der har skabt vrede og frustration i den muslimske verden og blandt nogle muslimer i Europa. Vi har brug for religiøse ledere til at pege på det ansvar, vi som troende mennesker har for at arbejde for retfærdighed og fred.

Udviklingen i Norden

Da man begyndte at interessere sig for interreligiøs dialog i Norden, var det delvist som svar på indvandring af arbejdskraft og senere flygtninge, overvejende fra muslimske lande. For første gang mødte nordboere i større tal mennesker med en anden religion end kristendommen. De måtte derfor begynde at forholde sig til spørgsmålet om religiøs pluralisme. Det samme gjaldt for mange, der kom fra muslimske lande og som ikke tidligere havde forholdt sig til andre religioner og kulturer end deres egen og evt. heller ikke til andre måder at være muslim på end deres egen. Det var en ny situation, hvor man måtte lære hinanden at kende helt forfra. Der var brug for at demonstrere, at det var muligt for kristne og muslimer at være i stue sammen og tale om religion og tro på en fredelig og meningsfuld måde.

I dag har vi i de nordiske lande en ny generation af unge med muslimsk baggrund, født og/eller opvokset her i landet. Mange af disse har i stigende grad udvist interesse i og behov for dialog og samarbejde med kristne. De har en erkendelse af, at dialogen med omgivelserne, med anderledes troende er vigtig og nødvendig, og at den kan føre til en berigelse og måske også afklaring for dem selv. Flere af de muslimske ungdomsorganisationer er optaget af at arrangere dialogmøder, samtidig med at de ser vigtigheden af at oplyse deres medborgere om, hvad deres tro indeholder. I det hele taget bliver det gradvist mere synligt, at unge med kristen og muslimsk baggrund, der har en pluralistisk erfaring fra uddannelsesinstitutionerne, finder det naturligt at arbejde sammen med mennesker af anden tro

Ofte har vi i vore kirker været mest optaget af, hvad vi som kirke kan gøre for "de andre". Muslimerne er her, hvordan tackler vi problemet? Hvordan kan mødet styrke os selv, så vi kan blive bevidste om egen identitet og tro? Vi er først nu begyndt at tænke og arbejde mere gensidigt og ligeværdigt samt stille spørgsmål om, hvad vi kan gøre sammen, hvordan vi forholder os

til fælles problemer i samfundet, og hvad kan vi lære af hinanden.

Principper for interaktion

Det er nemlig mere vigtigt end nogensinde, at udgangspunktet for opbygning af relationer, for dialog og samarbejde mellem jøder, kristne og muslimer er *ligeværdighed og gensidighed*. Alle parter må være med til at sætte dagsordenen og bestemme præmisserne for dialogen. Vi må inddrage hinanden som ligeværdige parter helt fra starten, så ingen får en fornemmelse af, at de blot er med som gæster eller som dem, der skal gøres noget for. Der må skabes et fælles rum, hvor alle parter kan føle sig trygge nok til at åbne op og være sig selv. Muslimer i f.eks. Danmark er vant til daglige negative blikke, mistænkeliggørelse i medierne og forsøg på sindelagskontrol fra politisk hold. Derfor føler især de unge sig ofte uønskede, marginaliserede, sat uden for samfundet og uden mulighed for at bidrage til samfundsdebatten. Det er altså os som majoritet, der først må åbne op og vise, at vi tager de muslimske minoriteter alvorligt som samtale- og samarbejdspartnere. Og det kan være en lang proces, der kræver megen tålmodighed og vedholdenhed.

Fælles engagement fjerner fordomme – et eksempel på kristen-muslimsk samarbejde, hvor der er skabt et fælles rum

Et eksempel på et samarbejde mellem kristne og muslimer, der har ført til større forståelse og afklaring af, hvad kristne og muslimer har tilfælles er et omsorgsprojekt, som Islamisk-Kristent Studieceter startede for et par år siden. Formålet var at etablere et ressourcenetværk og en besøgs- og rådgivningstjeneste for muslimske og kristne patienter med etnisk minoritetsbaggrund, pårørende og personale på hospitaler i Københavnsområdet.

Op mod 70 kristne og muslimer (de fleste muslimer) deltog i det første omsorgskursus over fem aftener i november-december måned 2004. Kurset foregik i en af Rigshospitalets aulaer. Deltagerne havde meldt sig til kurset, fordi de følte et ansvar overfor patienter og pårørende, der i en krisesituation har brug for at tale med en person med samme religiøse og etniske baggrund som dem selv. De ønskede at dygtiggøre sig til at tage denne opgave op.

Alle var yderst motiverede og glade for, at der var brug for dem, og at de kunne gøre noget for andre. Det er ikke en følelse, de unge muslimer er så vant til at have, når de i medierne og af visse politikere oftest betragtes som et problem, der skal gøres noget ved. Efterfølgende samtaler med hver enkelt af kursisterne viste, at dette var de tanker, de fleste havde uanset religiøs og national baggrund. Desuden var de overbeviste om, at her var der en fælles opgave. Når man er syg og alene, så har man brug for omsorg, uanset om man har baggrund i Pakistan, Palæstina eller Serbien. Og helst vil man tale med en, der har forståelse for den situation, man er i. Som troende har man et ansvar over for disse mennesker.

Undervisere på kurset var en hospitalspræst, en lektor i sjælesorg på pasto-

ralseminariet, en overlæge i transkulturel psykiatri og en adjunkt i sundhedspsykologi. Desuden underviste tre muslimer – en praktiserende læge, en imam og en cand.scient. i sundhedsvidenskab. I kurset var indlagt et besøg på Herlev Amtssygehus, hvor gruppen blev vist rundt og blandt andet informeret om dagligdagen på en afdeling.

En af deltagerne med litauisk luthersk baggrund fortalte mig i slutningen af kurset, at alle de fordomme og negative tanker om islam og muslimer, som hun havde fået ved at lytte til den offentlige debat, var forsvundet. Hun havde talt med muslimer, set deres engagement og menneskelighed og opdaget, at hun havde meget tilfælles med dem.

Siden blev hun sammen med 16 andre kursister udtaget til at gå videre til endnu et kursus for at kvalificere sig til at indgå i det første ressource-team. Resten vil indgå i yderligere teams, der vil henvende sig til ensomme og kriseramte på plejehjem, i krisecentre, psykiatriske afdelinger, fængsler, skoler og private hjem. Praktiske samtaleøvelser var en vigtig del af dette kursus. Det nye ressource-team er nu klar til at rykke ud, når der er brug for det.

Fra diapraksis til dialog

I 1988 begyndte jeg at benytte begrebet diapraksis (interreligiøst samarbejde) som et redskab og ikke blot som et emne for kristen-muslimsk dialog. Allerede på det tidspunkt mente jeg, at vi fokuserede for meget på interreligiøs dialog udelukkende som en samtale om tro og for lidt på interaktionen mellem mennesker.¹

Erfaringerne med sjælesorgprojektet har bekræftet os i, at den bedste måde at skabe forståelse og respekt på mellem mennesker med forskellig kulturel og religiøs baggrund er at lade dem møde hinanden ansigt til ansigt og gerne i et fælles projekt med et fælles mål i forhold til nogle fælles udfordringer og behov. Det er ikke nødvendigvis mødet i form af en samtale om religion og tro, der gør det. Den samtale kan man tage bagefter. For eksempel er de muslimske kursister blevet interesseret i at reflektere teologisk over en muslimsk sjælesorg med hjælp fra kristne. Var vi startet med denne refleksion, før vi gik i gang med kurset, var vi måske aldrig kommet til at praktisere omsorgsarbejdet og var måske oven i købet gået fra hinanden med en opfattelse af, at vi var for uenige til at kunne arbejde sammen.

Gennem projektet har kristne og muslimer erfaret, hvordan de som troende mennesker har en fælles religiøs motivation for diakoni og omsorg for andre mennesker. De har den fælles forpligtelse, det medfører at tro på Gud. Men målet og indholdet af samarbejdet behøver ikke nødvendigvis at være religiøst. Der er i dag brug for en mere målrettet fælles indsats, hvor kristne og muslimer (og gerne også jøder, hvis der er interesse for det) sammen forholder sig til det omgivende samfund med de problemer og udfordringer, vi som borgere her stilles overfor. Den mere teologiske samtale, som også er vigtig, kan således i højere grad blive en refleksion, relateret til dette mål. Forsoning, ligeværdighed, religiøs identitet, medborgerskab, menneskerettigheder er her nogle af de relevante samtaletemaer.

Vi har også en fælles motivation for vort engagement i at arbejde for det fælles bedste. Religion taler til menneskers samvittighed og udgør en stærk kraft, der kan påvirke konflikter positivt.

Det særlige forhold mellem de tre monoteistiske religioner

De tre monoteistiske religioner har således en fælles etisk motivation, samtidig med at de har en indbygget tendens til at blive eksklusive og voldelige. De hævder en universel og absolut sandhed, hvor det at tro, at der kun er én Gud, betyder at tro på den ene sande Gud. Der opstår derfor strid, når man møder andre, der hævder det samme om deres tro. Der opstår let et os versus dem, hvor vores Gud er i opposition til de andres, og hvor vi har den ene sande Gud på vores side imod de andre, der er vantro og frafaldne.

Det modsatte kan også være gældende. Vi har en fælles tro på den sande Gud. Dermed bliver forholdet til andre monoteistiske religioner mere inklusivt. Vi har et fælles sprog, der gør det lettere at tale sammen. Vi ved, hvad det vil sige at tro på Gud, vi forstår betydningen af åbenbaring og det at have et helligt skrift.

Desuden har jøder, kristne og muslimer en fælles historisk arv. Alle tre religioner henviser til Abraham som stamfader og tildeler ham i det hele taget en overordentlig stor betydning som troens fader.

Det er fælles for de tre monoteistiske religioner, at mennesket har et etisk ansvar over for Gud. Hele livet tilhører Gud, og det er derfor ikke ligeegyldigt, hvordan vi behandler andre mennesker, hvordan vi lever vort liv. Vi har en tro, der forpligter. Troen på Gud og handling hører sammen.

Der er altså tale om en Gudcenteret vision, hvor Guds vilje og hensigt er i centrum. Det betyder, at vores etiske motivering er teologisk. Vores fælles forståelse af mennesket som skabt af Gud medfører en række fælles etiske/teologiske begreber, så som fred, retfærdighed, tålmodighed og ligeværdighed. Verden er afhængig af Gud. Mennesket har et ansvar i kraft af sin særlige stilling i skaberværket. Gud skænkede mennesket en grad af guddommelighed, hvilket medfører en ansvarlighed for at gøre verden mere retfærdig. Samtidig medfører det en respekt for menneskelivet som helligt materiale.

Forholdet til loven er vigtigt for jøder og muslimer. I islam handler godt og ondt ikke om etiske overvejelser, men om at Gud erklærer handlingen god eller ond, mens det i kristendommen er kærlighedsbudet, der gælder.

Religionsteologiske overvejelser

Som det fremgår af ovenstående, er det ikke længere muligt for os kristne at se os selv som verdens centrum, som overlegne indehavere af sandheden. Vi kan ikke længere mene, at de andre skal blive som os. I det hele taget kan vi ikke fortsat se på de andre som nogle, der skal ekskluderes, inkluderes eller pluraliseres, men vi må anerkende deres ret til at være anderledes. Dermed bliver religionsteologien ikke kun relationel, dvs. en teologi, der forholder sig til de andre og deres tro, men en gensidigt reflekterende proces, hvor vi lærer af hinanden.

De gamle religionsteologiske paradigmer, *eksklusivisme* (kun én religiøs tradition er sand, de andre er falske), *inklusionisme* (troende indenfor andre religioner er på en eller anden måde inkorporeret i ens egen tradition) og *pluralisme* (enhver seriøs tradition betragtes som lige gyldig) er ikke længere relevante i postmoderne samfund med dets mobilitet og opbrud. Der er brug for en metodisk fornyelse, der bevæger sig væk fra det åbenbaringsrelaterede og noget selvcentrerede udgangspunkt til en refleksion, der baserer sig på en gensidig og ligeværdig interaktion, som ikke er fastlagt på forhånd og på åbenhed over for den værdi og det unikke, der er i den andens tradition. Det gælder således om at relatere ansvarligt og sensitivt til hinanden og hver især bevare integriteten i forholdet. Dermed bliver religionsteologien ikke blot en intellektuel udfordring, men også en etisk. Den handler om mellemmenneskelige relationer indenfor den bredere ramme af vort forhold til Gud.

Man kunne her lære af de to jødiske teologer, Martin Buber og Emanuel Levinas, som begge ser jeg-du forholdet først og fremmest som et etisk forhold og ikke som en teologisk selvrefleksion. For Buber er der tale om en dialogisk bevægelse, hvor jeget vender sig mod en anden, hvorved der opstår et radikalt ansvarsforhold.

Ifølge Emanuel Levinas begynder al dialog med, at man konfronteres med den anden som radikalt krævende. I mødet med sårbarheden i den andens ansigt tages man ud af sig selv og sin egen selvtilstrækkelighed. Dermed bliver etikken det krav, man møder ansigt til ansigt med næsten. Der er altid et overskud af sandhed i næstens ansigt.²

En fremadrettet åbenbaringsforståelse

Mine egne religionsteologiske refleksioner, baseret på 25 års samtale og samarbejde med muslimer har ført frem til i højere grad at se åbenbaring i et mere fremadrettet og ikke kun bagudrettet perspektiv - som Guds frihed. Derved kan vi være mere åbne overfor Guds åbenbaring i dag og i fremtiden. Og vi kan se den historiske åbenbaring i konteksten af hele Guds åbenbaring, Guds kærlighed, som inddrager hele menneskeheden og alle mennesker.

En sådan mere erfaringsrelateret teologi er der belæg for i kristendommen i en Helligåndsforståelse, hvor Gud stadig åbenbarer sig i sin Ånd, og hvor Ånden går ind i situationer på ukendte måder og åbner muligheden for at opdage Guds handling på steder for alle typer af liv og alles liv.

På grund af Guds stadige åbenbaring kan vi ikke relatere til islam på en final eller absolut måde, og vi må anerkende muligheden af, at andre religioner kan spille en rolle i gudsrigetets historie. Det er vigtigt at bekræfte de tre religioners forskellighed – en forskellighed, der også bringer dynamik ind i dialog og samarbejde. Men der er ingen absolutistiske kriterier for denne dialog. Sandheden per se er ikke det centrale spørgsmål. Det er snarere nådens dimension, der inkluderer sandheden.

Hvordan forholder vi os?

I Norden gælder det først og fremmest om at opbygge relationer mellem mennesker gennem det konkrete møde ansigt til ansigt og gennem fælles projekter for dermed at udfordre eksklusivismen på alle sider. Relationerne og samarbejdet giver os desuden muligheder for at bearbejde vore forskelle ud fra nye indfaldsvinker, en ny åbenhed mod at udfordres og inspireres af andre.

”Relation” er et centralt begreb, når vi taler om paradigmeskift for religiøsteologien. ”At relatere” betyder at forbinde, genoprette, være på god fod. ”At opbygge relationer” betyder således at bringe mennesker sammen, så fremmedgjorthed og mistro forvandles til kendskab og tillid. Det kan næppe ske ved, at vi kun mødes i en forestilling om hinanden, som når vi hører om hinanden gennem medierne, og det oven i købet på en meget ensidig negativ måde. Nej, der skal personlige møder til – ansigt til ansigt.

Problemet i de nordiske lande er ikke fysisk voldelige konflikter mellem mennesker med forskellig religiøs baggrund. Det er også de færreste, der i det daglige generes af mennesker på grund af fremmedartede religioner eller kulturer. Men når man ikke mødes særligt meget – en undersøgelse har vist, at 80 % af danskerne aldrig møder eller taler med mennesker med etnisk minoritetsbaggrund – så opstår der ofte myter og misforståelser, der lever i fantasien, og som næres af den meget negative omtale af islam og muslimer i medierne og i den politiske debat.

Stillet over for den stigende polarisering i samfundet, over for terrortruslen i verden og her i de nordiske lande, må det vigtigste mål for kristen-muslimsk diapraxis være at kæmpe for et inklusivt samfund, hvor ingen befolkningsgrupper skubbes ud og føler sig uønsket, men hvor alle borgere kan se hinanden som lige aktører i samfundet, som hinandens medborgere først og fremmest.

Udviklingen af parallelsamfund, subkulturer bestående af unge med minoritetsbaggrund, som f.eks. i form af kriminelle bander eller ekstremistiske religiøse bevægelser, er et symptom på denne marginalisering af etniske minoriteter. Mange unge med muslimsk baggrund føler ikke, at de bliver anerkendt i samfundet. Nogle af dem opbygger en stærk vrede mod samfundet og ender med at isolere sig med andre unge i samme situation. For at disse unge kan genvinde selvtiliden, er det vigtigt at arbejde på at få dem ud af minoritetstænkningen og ind i samfundsfællesskabet på lige fod med resten af befolkningen.

Der skal arbejdes både med politikere og medier, som har et stort ansvar for at inddrage de unge, lytte til dem og tage dem alvorligt som lige bidragydere til samfundsudviklingen. De unge må gøres til subjekter i den offentlige debat, og ikke som nu til objekter. Man kan sige, at medierne til en vis grad har stjålet dialogen og gjort den til en metadebat, hvis referenceramme ikke er islam men en fremstilling af islamisk tro, præsenteret for den brede befolkning gennem bestemte metaforer, symbolske og ideologiske konstruktioner, der ofte ligger langt fra den virkelighed, de unge muslimer selv oplever i dagligdagen.

En anden strategi for diapraksis er at fremme samarbejdet mellem religiøse og humanistiske organisationer, der arbejder for ligestilling, menneskerettigheder, fred og forsoning. I det hele taget er det vigtigt at få skabt flere foci for praktisk samarbejde både mellem forskellige religiøse grupperinger og mellem religiøse og ikke-religiøse organisationer. Mennesker med forskellig religiøs og kulturel baggrund kan her arbejde og studere, opleve og reflektere sammen, opbygge positive relationer, venskaber og lære af hinanden. Af grunde som nævnt ovenfor i forbindelse med diapraksis på globalt plan, bør man bestræbe sig på, at diversiteten og kompleksiteten i de religiøse miljøer repræsenteres.

Troen som motiverende kraft

Troen på Gud er den fælles motivation for jøders, kristnes og muslimeres engagement i samarbejde for det fælles bedste. I Koranen findes vers, der bevidner islam som eneste sande tro, men også vers, der åbner for en bekræftelse af religiøs mangfoldighed som Gud-villet. I Bibelen hører vi om Jesu åbenhed over for mennesker uanset tro og hans krav til os om at elske vores næste uanset dennes nationale eller religiøse baggrund.

Interreligiøs dialog og diapraksis modvirker fundamentalisme og afmagtsfølelse. Den kan være med til at skabe tryghed og selvtillid for den enkelte, som dermed kan åbne op og være sig selv og bidrage til det fælles. Den kan også udløse intra-religiøs dialog. Vi har brug for hinanden til at identificere de svagheder, der findes i vores egen tradition. Vi har ikke blot meget tilfælles, men desuden meget at lære af hinanden som mennesker, også når det gælder at leve som Gud vil det.

Religionsteologi i fremtidens Norden

I vores tid foregår der, som nævnt i indledningen, i stigende grad et samspil mellem mennesker over nationale og regionale grænser, på tværs af etnisk, kulturel og religiøs baggrund. Etniske og religiøse grænser brydes ikke mindst blandt de unge, som har gået i skole sammen, leget sammen etc. Alt dette betyder, at den enkeltes identitet ikke kun hentes i egne nationale, kulturelle og religiøse værdier, men i meget høj grad også i andre kulturers og religioners værdier. Vi bærer alle lag af forskellige kulturelle, etniske og religiøse identiteter.

Det bliver derfor mere og mere upræcist at tale om møde mellem to eller flere kulturer og religioner. Mødet foregår nemlig ikke kun mellem mennesker, men også i det enkelte menneske. Hvor slutter én kultur eller ét religiøst udtryk, og hvor begynder det næste? Det er ikke længere entydigt, for kulturen skabes netop i kontakt.

Kultur- og religionsmøde finder altså ikke sted mellem to eller flere firkantede kasser eller målelige systemer. Religion er ikke en statisk hverdagsstørrelse, alle sådan kan definere og være enige om. Den er foranderlig, ligesom også menneskers identitet er foranderlig.

Dette vil i stigende have indflydelse på vores religionsteologiske overvejelser. Den udvikling er allerede på vej, at man ikke kan tale om kulturer i enten-eller termer, men kun i relationelle og interaktive, hvor de andre er en nødvendig del af, hvem vi er. Og religion er en del af den kulturelle selvforståelse. Den er ikke kun det, der har med Gud at gøre, men også det, der angår erfaringer, livssyn og identitet. Grænserne mellem religion og kultur er flydende, samtidig med at religion får mindre og mindre at gøre med et bestemt territorium, en bestemt kultur.

Der er derfor ved at være brug for et nyt religionsteologisk paradigme, der står i forhold til den udfordring at leve bevidst med tilstedeværelsen af samspillet mellem forskellige kulturer og religioner. Et inklusivt paradigme, der ikke fastholder os i statiske og afgrænsede grupper, traditionelle og lukkede, eller i fastlåste identiteter, der adskiller. Et paradigme som afspejler sammenvævningen af livet, det multi-relationelle - både nationalt og internationalt - og kompleksiteten i de overlappende identiteter. Samtidig må det være et paradigme, hvor der kan skabes en mangfoldighed af rum, hvor mennesker mødes for sammen at arbejde for og søge det gode liv.

1. Se min artikel, *From Diapraxis to Dialogue: Christian-Muslim Relations*, i Lars Thunberg et al. (eds.), *Dialogue in Action*. New Delhi 1988. pp.277-93 og min doktor-disputats, *Diapraxis og dialog mellem kristne og muslimer – i lyset af den afrikanske erfaring*. Århus 1997.

2. Se Lissi Rasmussen, *Diapraxis og dialog mellem kristne og muslimer – i lyset af den afrikanske erfaring*. Århus 1997 p. 113ff. og 188-89.

Religionsteologi i møte med Østens religioner

Notto R. Thelle er professor i økumenikk og misjonsvitenskap ved Det teologiske fakultetet, Universitetet i Oslo. I årene 1969-1985 arbeidet han som misjonær i Japan, det meste av tiden som Associate Director ved NCC Center for the Study of Japanese Religions i Kyoto, med vekt på forskning og dialogarbeid. I Skandinavia er han mest kjent for sine mindre bøker om dialogen med Østen.

Er religionsteologien kontekstuell?

Et kritisk spørsmål melder seg umiddelbart: Forandrer religionsteologien seg med de religiøse tradisjoner den forholder seg til? Er det én religionsteologi for møtet med Østens religioner, og andre når vi er i dialog med islam, jødedom eller moderne alternativ religiøsitet? Er ikke religionsteologien en helt fundamental grunnposisjon som gjelder uavhengig av samtalepartnere?

Spørsmålene er relevante nok, men kan også misbrukes. Det må jo være et anliggende å utforme religionsteologien ut fra de sentrale premissene i kristentroen, basert på et helhetssyn som prøver ut konsekvensene av det grunnsyn man er kommet frem til gjennom teologisk søken. Det fortelles at Karl Barth en gang ble spurt om han i sitt arbeid med åpenbaringsteologien hadde vært i dialog med representanter for andre religioner for å lytte til deres syn både på åpenbaringen og Gud. Hvorpå han visstnok skal ha svart sitt ”Nein!” – hans holdninger var aprioriske. Det var ikke nødvendig å samtale med muslimer, hinduer eller buddhister, mente han, for hans teologi var formet ut fra det han hadde funnet frem til som kristentroens avgjørende fundament.

Nå var jo Karl Barth, på tross av sin eksklusivitet, et dialogisk menneske, i kontinuerlig samtale med filosofier og ideologier, litteratur og vitenskap og alle slags utfordringer, også andre religioner.¹ Hans eksklusivitet var ikke så absolutt negativ i forhold til religionene som man ofte får inntrykk av – det var ”religion”, inkludert kristne former for ”religion”, han var avvisende til og ikke nødvendigvis de konkrete religionene. Og hans ønske om å utmynte en religionsteologi ut fra en teologisk helhetsforståelse av kristendommen må være enhver teologs ambisjon.

La gå at religionsteologien ikke forandrer seg med våre samtalepartnere, og at vi hele tiden må søke en søken etter konsistens i vår forståelse av an-

dre religioners plass i den teologiske helheten. Men om man dermed mener at møtet med andre religioner ikke utfordrer vår religionsteologi, er det en skjebnesvanger feilslutning. Det man med rette kan etterlyse hos Barth og mange andre, er ikke deres ønske om å forme åpenbaringsteologien ut fra en helhetsforståelse av kristendommen, men at deres kristendomsforståelse ikke i tilstrekkelig grad har latt seg utfordre og informere av den innsikt og erfaring andre religioner rommer, både når det gjelder forståelsen av mennesket, av verden og av den guddommelige virkelighet. Det er ikke bare religionsteologien som må utformes i kontinuerlig dialog med ulike kontekster, også med religionene, det er hele vår teologiske tilretteleggelse av kristentroen som må være kontekstuell. Vi må søke etter en teologisk helhet som tar religionene på alvor.

Konteksten som hellig tekst

Jeg skal ikke bruke den sparsomme plassen her til å utbrodere noe som etter hvert er blitt en selvfølge for mange: at teologiens mange kontekster ikke bare er et objekt for teologien, et mål for et budskap som skal oversettes så godt som mulig, eller et marked for effektiv markedsføring. Vi forventer nok at konteksten forandrer seg i møte med vår hellige tekst, men samtidig må vi forvente at de ulike kontekstene kan være mer eller mindre hellige tekster vi må forholde oss til som vitnesbyrd om Guds tale og handling i den verden som er hans. Konteksten er også tekst.

Et forsiktig uttrykk for denne grunnleggende holdningen ble formulert for noen år siden i en teologisk nemnd som skulle formulere grunntenkningen i Buddhismisjonen (nå Areopagos). Der ønsket man å ta på alvor hva det betydde at Gud var virksomt nærværende i verden, og forsøkte ut fra dette å formulere et misjonssyn som

... baserer seg på en forventningsfull visjon av Guds universelle frelsesvilje og hans nærvær gjennom hele menneskehetens historie. Forkynnelsen av Kristushendelsen som den sentrale begivenhet i Guds historie med verden går sammen med troen på den treenige Guds skapende og frelsende virksomhet også der Kristi navn ikke er kjent. Gud er verdens Gud, ikke bare Israels Gud eller kirkens Gud. Verden er skapt i Kristus, ved Kristus og til Kristus, og derfor er det ikke misjonen som først bringer Gud til ikke-kristne kulturer. Gud er der allerede, og det er misjonens kall å bidra til å tyde hans nærvær. All forkynnelse av Kristus vil derfor være ledsaget av en ydmyk forventning om at Gud har gitt seg til kjenne og på forskjellig vis kan spores i livsvisdom og religiøs erfaring i alle kulturer. Misjon er derfor ikke bare en enveisforkynnelse om Kristus og hans frelse, men består også i å lytte seg frem til den treenige Guds nærvær som allerede fins. All misjon må derfor være dialogisk: det som sies og gjøres må skje i en lyttende og tillitsfull samtale, og med dyp respekt for de kulturer budskapet formidles inn i og med forventning om at Gud også har noe å si til kirken

og dens teologi og selvforståelse gjennom disse kulturene (sitert etter egne notater).

Det var ikke spesielt originalt eller radikalt, og man kunne ha ønsket at også Helligånden – som Guds nyskapende livspust i alt det skapte – hadde vært med. Men det formulerer en moderat konsensus om en kontekstbevissthet som får konsekvenser ikke bare for religionsteologien, men for den teologiske tydning av alle troens sammenhenger.

Min oppgave i det følgende vil være å antyde hvordan dialogen med Østen kan inspirere og utfordre til nye teologiske innsikter, i vårt begrensede perspektiv med særlig henblikk på religionsteologien.

“Østen” fins ikke

I det øyeblikk vi aksepterer Østen som teologisk samtalepartner, ikke bare som mål for evangelisering eller et marked for våre varer, må vi også ta på alvor at “Østen” ikke finnes. Eller formulert på en annen måte: vi må være oss bevisst hvilket Østen det er vi samtaler med. Vi må slutte å tale om Østens filosofi og spiritualitet som om det er en helhet eller en grunnleggende mentalitet. De fleste av våre forestillinger om Østen er speilinger av egne lengsler og drømmer, projeksjoner av våre egne behov. Dette er avslørt grundig gjennom Edward Said’s og andres forskning omkring “Orientalismen”,² men lever videre både på det populære planet og i en god del av den mer seriøse diskusjon om forholdet mellom Øst og Vest, også i diskusjonen om kontekstuell teologi. Det er ikke lenger holdbart å tale unyansert om Østen. Man kan ikke engang være i dialog med “buddhismen” eller “hinduismen” eller “daoismen” eller andre som om de var enhetlige størrelser. Det er mange buddhismen og hinduismen og daoismen, akkurat som det er mange kristendommer. Også disse er i stor utstrekning projeksjoner av våre forestillinger, konstruerte og fiktive størrelser. Og det er en lang prosess – for begge parter – å legge bort egne forutforståelser og fiksjoner og møtes i en virkelig samtale. Som teologer må vi øve oss i å tale og samtale nyansert og se begrensningen i våre forsøk på å være kontekstuelle.

I lys av dette er selvsagt overskriften på dette kapittelet ganske misvisende. Jeg forstår de underliggende spørsmålene som et ønske om å spørre hva man kan forvente at Østen kan bidra med av innsikt om mennesket, om tilværelsen, om den guddommelige virkelighet. Og dernest i hvilken grad Østens “religionsteologier” har noe å lære oss om vår egne religionsteologier. Det første kan jeg ikke utvikle her, selv om jeg samstemmer i forventningen om at “Østen” – med sitt store mangfold av filosofisk og religiøs erfaring – faktisk har vesentlige ting å bidra med i vår egen teologiske innsikt. Det andre skal jeg forsøke å si litt om gjennom noen eksempler på tankemodeller som kan utfordre og inspirere våre egne forestillinger om forholdet mellom religionene. Av praktiske grunner vil jeg konsentrere meg om buddhismen som samtalepartner.

Religionsteologi er viktigere for kristne enn for buddhister

De som har vært i dialog med buddhister, vil snart oppdage at behovet for en religionsteologi slett ikke er så påtrengende for buddhister som for kristne. Mens kristne teologer og tenkere gjennom århundrene har brukt mye tankekraft på å forstå åpenbaringen i forhold til andre religioner og filosofiske systemer, har dette ikke vært noe prioritert område for buddhister. Begge religionene er riktignok opptatt av å gjennomskue falske syn og søke den frigjørende sannheten. Begge er knyttet til historiske personer som grunnleggere. Om der er noen samlende bekjennelse i buddhismen, måtte det være de "tre tilflukter":

Jeg tar min tilflukt til Buddha.

Jeg tar min tilflukt til Dharma (læren).

Jeg tar min tilflukt til Sangha (ordensfelleskapet)

Men for buddhismens vedkommende går denne bekjennelsen sammen med en enda mer fundamental innsikt: "Vær ditt eget lys og din egen tilflukt.... Søk ingen ytre tilflukt. Hold fast ved sannheten som din tilflukt." Buddha kan nok beskrives som frelser i den forstand at han har den frelsende innsikt, men kristendommen har på en helt annen måte gjort Jesu liv, død og oppstandelse til selve grunnlaget for frelsen, og har derfor en potensiell eksklusivitet som religionsteologien ikke kommer utenom.

Gjennom hele historien har teologer forsøkt å finne balansen mellom eksklusivitet og mer åpne og inkluderende holdninger til andre religioner. Men det er mye som står på spill, og ethvert forsøk på å gjøre Jesu rolle mindre absolutt oppfattes som et skjebnesvangert teologisk "Rubicon".³ Buddhismen kan i prinsippet klare seg uten Buddha, for det avgjørende er den enkeltes oppvåkning, ikke en historisk person. Det er ikke tilfeldig at det ikke i buddhistisk tradisjon har vært noen historisk-kritisk forskning som kan måle seg med teologenes forsøk på å finne den historiske Jesus. Ut fra buddhistisk tenkning ville det være meningsløst å gjøre historiske hendelser til fundament for frelsen. En stedfortredende oppvåkning er ikke mulig, man kan ikke overta Buddhas erfaring og sinnsforvandling, bare følge hans råd og øve seg i den moralske og mentale disiplin han anbefalte.

Det betyr selvsagt ikke at Buddha og hans lære er uviktig, og buddhistisk tenkning kan beskrives som et kontinuerlig forsøk på å tyde den innsikten som kom til uttrykk i Buddhas oppvåkning. Man er intenst opptatt av sannheten, men innser samtidig at det er mange stadier i ens søken og at det faktisk er mange veier å gå. Man har holdt fast på overbevisningen at det finnes en absolutt sannhet, og buddhister er stort sett overbevist om at deres lære er suverent overlegen i forhold til kristendommen og andre religioners innsikter. Men man aksepterer samtidig at alle våre formuleringer er relative og foreløpige. Derfor taler man om "de to sannheter" – den absolutte og den relative – og det gjør at buddhismen i dens mange avskygninger kan gi rom for en nesten grenseløs pluralisme.

Denne ydmyke relativiseringen har altså gått sammen med en sterk overbevisning om buddhismens filosofiske overlegenhet, og en tilsvarende bevissthet om at det var ens egen gren eller skole av buddhismen som hadde nådd frem til selve essensen av buddhistisk innsikt. Buddhistisk ”religionsteologi” – i den grad det er mulig å tale om ”teologi” i buddhismen – ble først og fremst utviklet for å tilrettelegge forholdet mellom ulike buddhistiske tradisjoner: Hvordan kunne man akseptere de mange ulike buddhistiske hovedtradisjonene (Theravada, Mahayana og Vajrayana) med utallige skoleretninger og sekter – disse markerte jo ikke bare ulike perspektiver, men var til dels i konflikt med hverandre? Og på hvilken måte kunne man akseptere mangfoldet samtidig som man forsvarte sin egen tradisjon som selve essensen av buddhistisk innsikt?

Svarene har relevans både i forhold til praktiske forhold som forkynnelse, veiledning og undervisning, og i forhold til en mer teoretisk refleksjon og filosofisk sannhetssøken.

Pedagogisk romslighet og eksklusivitet

La meg foregripe min hovedkonklusjon, som jeg først og fremst kjenner fra mine studier av mahayana-buddhismen: Buddhismen har på den ene side en radikal toleranse som gir rom for de fleste former for religionsutøvelse. På den annen side holder man fast på sin egen spesifikke buddhistiske tradisjon som det sanne uttrykk for Buddhas lære og kan, om nødvendig, være ganske skånselsløs i forsøket på å avsløre lærdommer som hindrer oppvåkning. Denne grunnholdningen kan også benyttes for å gi plass for ikke-buddhistiske religionsformer som får sin verdi og funksjon som relative eller avledede sannheter. Med andre ord, buddhismen har både åpenhet og eksklusivitet, toleranse og kritikk.

Dette kommer tydelig til uttrykk som en dobbelthet i buddhistisk pedagogikk. I forkynnelse og veiledning innser man at mennesker befinner seg på ganske ulike stadier i åndelig utvikling. Man kan ikke forsere åndelig modning, men må møte mennesket på det nivå den enkelte befinner seg, om det er aldri så primitivt og uutviklet. Samtidig ønsker man å lede den enkelte skritt for skritt i retning av sannheten.

Det kan gjøres på to ulike måter, som begge aksepteres som klassiske metoder: På den ene siden har man det man i japansk tradisjon kaller shakubuku, som betyr å bryte ned eller tvinge i kne, det vil si en aggressiv, pågående argumentasjon som sikter på å knuse motstandernes argumenter og rive grunnen under føttene, for så å vise sannheten. På den annen side har man shôju, som betyr å favne og motta, det vil si en praksis som møter den andre med en romslig omfavnelser, i forventning om at omfavnelsen i det lange løp vil forandre den andre. Det er ingen tvil om at buddhismen har vært preget av denne siste grunnholdningen, selv om visse buddhistiske bevegelser har foretrukket den aggressive shakubuku.

Et klassisk uttrykk for den inkluderende og favnende holdningen finner man i Lotussutraen som beskriver hvordan den barmhjertige bodhisattvaen

Kannon (Kwanyin, Avalokitesvara) i sin grenseløse medfølelse kan vise seg i ulike skikkelser – det tales om 32 ulike fremtredelsesformer – for å møte mennesket nettopp der den enkelte befinner seg: Han/hun viser seg som Brahma for dem som tror på Brahma, som Shiva for dem som tror på Shiva, eller som andre guddommer og makter. Hvis det hadde vært kristne på Buddhas tid, hevdet den kjente buddhismesteren Shaku Sôen i den første offisielle dialogen mellom buddhister og kristne i Japan i 1896, ville Lotussutraen helt sikkert ha hatt et tilsvarende utsagn om den kristne Gud: ”For dem som må frelses i skikkelsen av Gud, vil Kannon åpenbare seg som Gud og forkynne Dharma (Buddhas lære) for dem.” I tillegg, hevdet denne og flere andre i denne dialogen, kunne Jesus Kristus betraktes som en inkarnert bodhisattva.⁴

Denne pedagogiske holdningen i veiledning er ikke bare en pragmatisk tilpasning til realitetene, men baserer seg på en grunntekning som kommer til uttrykk i ulike tankemodeller om forholdet mellom ulike skoleretninger og religioner.

Buddhistiske tankemodeller

En del av buddhistisk tenkning er kanskje rett og slett uttrykk for en grunnleggende pluralisme som også preger mye av indisk tenkning: evnen til å akseptere til dels selvmotsigende filosofiske systemer og religiøs praksis. I indisk tradisjon har man gjerne talt om de seks filosofiske anskuelser (*dars-hana*) som, på tross av til dels uforenlige syn, alle aksepteres som ortodokse. Man taler om de tre veier (*marga*) – hengivelsens vei, visdommens vei og gjerningenes vei – som akseptable, eller fire livsstadier som alle har sin verdi, og ikke minst har man gitt rom for tanken om at bak alle motsetningene er det én guddommelig virkelighet. Buddhismens vekt på balansert filosofisk ettertanke og refleksjon uten fordommer og dogmatiske bånd har også vært en avgjørende faktor for en sindig toleranse, en toleranse som avstår fra vold og press, men ikke fra argumentasjon og kritisk analyse.⁵

Rangering av læretradisjoner og skoleretninger

Den viktigste religionsteologien i buddhismen dreier seg først og fremst om en indre rangering av ulike buddhistiske tradisjoner. Det tydeligste er mahayanabuddhismens til tider rigorøse nedvurdering av theravada, som ofte beskrives som en trang og liten tradisjon (hinayana) som er mest opptatt av den enkeltes oppvåkning, i motsetning til mahayanas visjon av alt levendes frelse. I tillegg kommer utallige forsøk på å plassere ens egen tradisjon som uttrykk for høydepunkt i Buddhas liv, eller som det ypperste uttrykket for hans pedagogiske tilretteleggelse av læren. Alle sutraer betraktes prinsipielt som Buddhas lære – han forkynte ifølge tradisjonen 84 000 lærdommer – og da er det både behov for og mulighet til å velge ut visse typer skrifter som selve kanon, slik det også har skjedd. Noen tradisjoner velger noen av visdomsutraene til kanon, andre konsentrerer seg om den barmhjertige Amitabha Buddha og hans paradisiske rene land, andre igjen gjør tantriske skrifter til

kanon, eller utpeker én enkelt sutra som selve høydepunktet, for eksempel Lotussutraen. En god del av den buddhistiske skolastikk har nettopp bestått i å begrunne disse valgene av kanoniske skrifter. Det kan man gjøre uten å avvise andre som heretiske, selv om man også har rom for kjetterjakt i buddhismen.

Sinnets ti stadier

En av de mest lysende skikkelsene i japansk buddhisme, Kukai eller Kobo Daishi, brakte den esoteriske (tantriske) buddhismen fra Kina til Japan på 800-tallet.⁶ Han brukte nedarvet tradisjon til å utvikle et altomfattende system som tolket religiøse uttrykksformer som uttrykk for forskjellige åndelige utviklingstrinn. "Sinnets ti stadier" kalte han det. I det laveste stadium – symbolisert ved en sau – er mennesket bare opptatt av å tilfredsstille sine lyster, og er uten moralsk bevissthet. Annet stadium symboliseres ved barnet som forsøker å følge reglene. Her hører konfutsianismen hjemme, og også den buddhistiske moral. I tredje stadium søker mennesket å gjenfødtes i himmelen og vraker det jordiske. Deretter følger ulike stadier av buddhistiske tradisjoner, fra theravada-buddhismen med dens begrensede idealer mot høyere former i ulike grener av mahayana, til det aller høyeste i den esoteriske buddhisme.

Det er ikke spesifisert hvor kristendommen ville høre hjemme i dette systemet, selv om Kukai kan ha møtt nestorianske kristne under sitt opphold i Kinas hovedstad, Xian. Antagelig ville den bli plassert i andre eller tredje stadium, sammen med konfutsianisme og indiske religionsformer som er opptatt av moral, guddommer og et himmelsk liv. Det vitner ikke om noen høy vurdering av andre religioner, men samtidig er tanken at alle religioner har sin rolle i sinnets utvikling mot høyere innsikt. Det er for øvrig et ganske gjennomgående trekk at buddhister ikke er særlig imponert over kristendommen som filosofisk eller teologisk system, men heller verdsetter dens sosiale engasjement og aktive nestekjærlighet.

Assimilasjon

En tilsvarende tilretteleggelse av ulike religionsformer finner man i det man kunne kalle en buddhistisk assimilasjonsfilosofi.⁷ Den har fulgt buddhismen i ulike former gjennom historien, men har fått sin klassiske utforming i læren om "den opprinnelige essens" og "spor-manifestasjoner". Det er ikke minst esoterisk buddhisme som har gjort bruk av denne tenkningen, både i dens kinesiske og japanske former og i tibetansk buddhisme. "Den opprinnelige essens" står for den høyeste sannhet, representert ved den Buddha som rommer fylde av innsikt og medfølelse. I japansk og kinesisk esoterisk tradisjon er dette gjerne Mahavairochana Buddha eller "Den store sols Buddha" som beskrives i Mahavairochana sutra og andre skrifter. Andre buddhaer og bodhisattvaer, eller andre guddommer og makter, har elementer av innsikt, medfølelse, styrke og andre kvaliteter, og uttrykker derfor noe av det samme som den opprinnelige essensen, men bare som spor eller sekundære uttrykksformer.

På denne måten kunne buddhismen assimilere eller oppta i seg alle mulige slags forestillinger om makter og guddommer og krefter i kosmos, gode og onde, milde og strenge. Ingen var utelukket, og alle – selv demoner og destruktive guddommer—var på en eller annen måte relatert til den opprinnelige essens. Denne assimilasjonen gjorde det i annen rekke mulig å omforme disse forestillingene. Selv det laveste og mest primitive kunne brukes i tjeneste for det høyeste, og på den måten kunne det gradvis utvikles mot høyere nivåer.

Mandala

Et visuelt uttrykk for denne tenkningen finner man i mange buddhistiske mandalaer. I sentrum finner man bilde av den Buddha som står for den opprinnelige essensen, for eksempel ovennevnte Mahavairochana som sitter midt i en lotusblomst. På de åtte blomsterbladene sitter andre buddhaer som representerer forskjellige buddhistiske kvaliteter og idealer, alle nært forbundet med sentrum. Utenfor der finner man ulike sirkler eller firkanter med andre guddommer, bodhisattvaer og makter, og helt ytterst kanskje guddommelige voktere og demoniske skikkelser.

Mandalaen er ikke bare en visualisering av en kosmisk visjon, men har praktisk betydning i religiøs veiledning. Det er ytterst få som har forutsetninger for å søke direkte mot sentrum, så den enkelte får seg tildelt én skikkelse i mandalaen som man skal identifisere seg med – gjennom visualisering, gjennom tilbedelse og meditasjon der man imiterer denne buddhaens eller guddommens bevegelser og håndstillinger, og ved å gjenta hans mantra. På denne måten tilegner man seg dennes kvaliteter. Man har ikke nådd sentrum, men er likevel forbundet med sentrum og er i bevegelse mot sentrum.

Den buddhistiske assimilasjonsfilosofien gjorde det mulig ikke bare å gi rom for alle de vediske guddommene fra indisk tradisjon, men også etter hvert kinesiske og japanske guddommer og makter. I Japan ble for eksempel solgudinnen Amaterasu betraktet som en spormanifestasjon av Den store sols Buddha, og på denne måten fikk shintoismen en akseptabel posisjon i den buddhistiske forestillingsverden. I et slikt perspektiv ville det ikke være vanskelig å gi kristendommen en plass i buddhistisk tenkning, og ser man nøyere etter, er det faktisk noe lignende som skjer i de fleste tilfeller der buddhismen forsøker å plassere kristendommen i en ”religionsteologi”.

Det finnes andre tankemodeller og elementer av religionsteologi i buddhismen, men eksemplene viser hvordan man stort sett kombinerer en nesten grenseløs åpenhet med en klar bevissthet om at selve essensen er forbeholdt buddhismen, eller snarere den gren av buddhismen man selv hører hjemme i. De andre har sin verdi på det nivå de befinner seg, men er til syvende og sist bare sekundære og lavere manifestasjoner av det høyeste. På denne måten kommer buddhismen ganske nær visse former for inklusivisme i kristen religionsteologi.

Kan vi lære av buddhismen?

Det er ikke plass til en detaljert diskusjon av styrken og svakheten i buddhistiske og kristne tankemodeller i forhold til andre religioner, men jeg tillater meg et par kommentarer.

For det første hjelper de buddhistiske tankemodellene oss til en klarere forståelse av hvorfor de fleste buddhister som skriver om kristendommen eller andre religioner, sjelden beveger seg utenfor sitt eget buddhistiske territorium. Typiske eksempler er to bøker som begge kommenterer bibelske tekster og kristne forestillinger, *The Good Heart* av Dalai Lama⁸ og *Living Buddha, Living Christ* av den vietnamesiske munken Thich Nhat Hanh.⁹ De er begge skrevet med innsikt og visdom og kan gi interessante perspektiver på enkelte bibeltekster. Men samtidig tar de ikke bibeltekstene såpass på alvor at de lar dem stille spørsmål til deres eget buddhistiske ståsted. Det kan eller ønsker de kanskje heller ikke, det blir til syvende og sist ikke mer og ikke mindre enn buddhistiske lesninger av Bibelen, kanskje en form for østlig ”oksidentalisme”.¹⁰ De ønsker ikke uten videre at kristne skal bli buddhister og observerer med glede at kristne som praktiserer buddhisme, ofte blir bedre kristne. Kristendommen får verdi på det nivå den befinner seg, men de ser aldri ut til å være i tvil om at det er buddhismen som representerer selve sannheten.

Med kristendommens iboende tendenser til eksklusivitet ser det ut til at kristne tar andre religioners annerledeshet mer på alvor, med den paradoksale konsekvens at de også tar utfordringene fra andre mer på alvor. Det kan selvsagt føre til isolasjon og manglende dialog, men min observasjon er at kristne som har vært involvert i dialog med buddhisme, forandrer seg langt mer enn deres buddhistiske samtalepartnere. Om mine observasjoner stemmer, er det kanskje et tegn på at teologisk eksklusivitet ikke nødvendigvis er til hinder for forandring, og at tilsvarende inklusivitet ikke nødvendigvis gjør at man tar sin motpart helt på alvor.

For det andre er det naturlig å spørre seg om kristen religionsteologi kan ha noe å hente i den buddhistiske grunntenkningen, ikke minst i de ulike former for assimilasjonsfilosofi og deres visuelle uttrykksform i mandalaen. Buddhistiske former for assimilasjonsfilosofi har mye av den samme styrke og svakhet som man kan observere i ulike former for inklusivisme i kristen religionsteologi, og gir ingen enkle svar. Buddhismens utfordring er kanskje at den hjelper oss til å sette spørsmålstegn ved den dualismen som har preget kristen tenkning gjennom tidene, med et absolutt skille mellom ondt og godt, guddommelig og demonisk, Gud og Satan, frelse og fortapelse. I buddhistisk filosofi er en slik dualisme ikke mulig, for alle ting og tilstander henger på en eller annen måte sammen. Ikke-buddhistiske guddommer og makter behøver ikke demoniseres eller ekskluderes, men får en plass i et stort kosmos der de kan forvandles og dras mot sentrum.

Den virkelige utfordringen til kristen teologi, både som helhetsvisjon og mer spesifikt som religionsteologi, er kanskje nettopp denne grensprengende buddhistiske visjonen av alle tings relaterthet. Det er den tradis-

jonelle karma-læren som i mahayana utvikles til en enhetsvisjon der alle ting i kosmos på en måte er kausalt forbundet med hverandre, fra den minste partikkel til galaksene, fra de laveste til de høyeste livsformer, fra det ondeste menneske til det edleste, guddommer og makter og demoner, himler og helveter. Hvis det er riktig at alle ting på denne måten er relatert, må det på en eller annen måte komme til uttrykk i en religiøs visjon av solidaritet. Det må blant annet bety en visjon av et kosmos der frelse og frigjøring ikke er mulig uten at alle ting samtidig ledes mot frelse. Man kan nok i buddhismen tale om konflikt og motsetning, edelt og foraktelig, vakkert og heslig, nødvendigheten av å velge mellom det gode og det onde, men det er på et relativt plan. Til syvende og sist er alle ting vevd sammen i et ubrytelig nettverk av relasjoner. I denne visjonen er den absolutte dualisme umulig. Det motsatte er ikke en monisme der alt reduseres til en innerste identisk essens, men tvert imot en monisme som forstår alt som finnes i kosmos – ting og tilstander, liv og død, fortid og fremtid – i deres gjensidige avhengighet og relaterthet. Alt er relativt fordi det er relatert. Det er ikke en relativistisk relativitet som oppløser verdiene, men en relativitet som aksepterer mangfoldet og motsetningene som en realitet, i forventning om at det kan forvandles og kanskje en gang kan forløses.

En slik buddhistisk visjon kan selvsagt ikke uten videre overføres til en kristen teologi, men den inviterer og utfordrer til en grundig gjennomtenkning av teologien som en helhetsvisjon, en visjon som tar på alvor at alle ting faktisk er Guds skaperverk og på en eller annen måte er relatert ved sin forbundethet med skaperen og med hverandre som skapt. Må man ikke som kristne teologer akseptere at det Paulus kaller ta panta – alle ting i himmelen og på jorden og under jorden – er vevd sammen i et ubrytelig nettverk av relasjoner? Betyr det ikke også at det ikke er mulig å slå seg til ro med noen former for absolutt dualisme, verken i synet på godt og ondt, Gud og skaperverk, sannhet og løgn, frelse og fortapelse, kristendom og andre religioner? Historisk sett vet vi at det finnes utallige relasjoner mellom religionene, i utviklingen av forestillinger, rituell praksis og handlingsmønstre. Selv der det ikke er historiske forbindelseslinjer, kan religionene være bærere av forestillinger og idealer og etiske prinsipper som er tematisk beslektet. Må ikke disse formene for relasjon – alt det skaptes relasjon til Skaperen i det store, og de mange relasjoner i religionene i det små – få konsekvenser for vår forståelse av den universelle relatertheten mellom alle ting og tilstander?

Formulert på en annen måte: Ville det være mulig å lage en kristen mandala på linje med de buddhistiske, en visualisering av et kosmos der alle virkelighetens elementer hører med: religioner, ideologier, politiske makter og myndigheter, alle ideer og krefter, mennesker og nasjoner og folkeslag på ulike stadier – iallfall i prinsippet? Og ville man kunne fornemme at alt dette på en eller annen måte var forbundet med sentrum, symbolisert med bilder av selve essensen i troen – treenigheten, Gud i Kristus, kors og oppstandelse, eller andre uttrykk? Og videre, at der var mulighet for bevegelse i dette mandala, der selv det ondeste ikke var utelukket og uten mulighet for bevegelse

mot sentrum, og der selv det edleste og sanneste ikke bare var nær sentrum, men hadde krefter som førte bort fra sentrum?

Den kristne kirke har i stor grad demonisert fremmede guddommer og vært forsiktig med å gi rom for fremmede forestillinger. Buddhistiske tankemodeller kan inspirere og utfordre oss til å tenke større og mer dynamisk inkluderende enn det ofte har vært tilfelle. Det er kanskje noe av det som skjer i våre dager og som gjør religionsteologien så viktig.

Gjestfrihet

Religionsteologien har lenge brukt gjengse begreper som eksklusivitet, inklusivitet og pluralisme eller tilsvarende uttrykk, med en stigende følelse av at kategoriene ikke er dekkende. Man er ikke enten det ene eller det andre – i visse sammenhenger er man inklusiv og kanskje pluralistisk, men i andre tilfeller eksklusiv, avhengig av kontekst, tema, samtalepartner og aktuelle utfordringer.

Jeg har i mange år i ulike sammenhenger brukt et langt enklere og kanskje mindre presist uttrykk, men som nettopp i sin enkelhet gir rom for større mangfold. Et av ordene jeg har brukt i ulike sammenhenger er gjestfrihet, og synes på mange måter det uttrykker noe helt avgjørende. Så la meg avslutte der med ulike bilder av gjestfrihet fra et foredrag om dialog for over ti år siden, der jeg brukte treet som symbol for den gjestfrie møteplassen:

Jeg ser for meg landskaper i mange asiatiske land: en landsby, et torv eller en åpen plass. Solen brenner i nådeløs hete, og mennesker samles under et stort tre som gavmildt brer ut sitt løvverk. Det er vakkert, gir rom for fugler og insekter, og ikke minst for mennesker som søker ly i dets svale skygge. Her leker barn. Her samles kvinnene ved brønnen. Det kjøpes og selges. Mennene spiller sine spill. Noen sitter i stille samtale. Over hele verden vil man gjenkjenne tilsvarende scener.

Jeg ser også for meg Abraham der han sitter i ly av de mektige trærne i terebinterlunden i Mamre. Tre ukjente kommer vandrende. De inviteres til måltid. Shalom, sier Abraham i bibelsk terminologi, "Fred". Salaam ville han si som muslimsk forbilde.

Å møtes under treet er fellesskap og liv, med rom for raus gjestfrihet. Ikke minst symboliserer treet drømmen om fred. Salomos fredfulle regjeringstid beskrives med ordene: Over hele landet "satt hver mann trygt under sitt vintre og sitt fikentre så lenge Salomo levde" (1 Kong 4:25). Og mange av de profetiske visjonene av fredsriket knytter til samme bildet av mennesker som sitter trygt under sine trær:

Den dagen, lyder ordet fra Herren, Allhærs Gud,
skal dere innby hverandre til gjestebud
under vintre og fikentre
(Sak 3:10; cf. Mika 4:4-5)

Treet sier noe om troens gjestfrihet, den rause og svale skyggen som gir rom for alle som søker den. For at samtalen skal bli meningsfull må vi møte hverandre med sinnets gjestfrihet.

Jeg kunne også ha gitt eksempler på den konkrete gjestfriheten mange misjonærer har opplevd i møte med buddhistisk tradisjon i Østen, på Ceylon (Sri Lanka), i Kina og Japan og sikkert også andre steder. Selv pågående evangeliserende misjonærer ble ofte mottatt med stor vennlighet og fikk bruke templer og andre helligdommer til å forkynne sitt budskap. Noen tok det som tegn på buddhismens svakhet og nektet å gjengjelde gjestfriheten, som på Ceylon. Men andre fornemmet at her var det kvaliteter som vitnet om dyp religiøs innsikt og erfaring. Den buddhistiske gjestfriheten er en konkretisering av den filosofiske romsligheten jeg allerede har beskrevet.

Den dialogiske eller religionsteologiske gjestfriheten kan komme til uttrykk på mange måter og med mange symboler, men selve saken er avgjørende: villigheten til å skape møtesteder der mangfold og forskjellighet får plass. Gjестfrihet forutsetter at der er en vert som har noe å gi sine gjester – husrom, omsorg, et måltid, gaver, og ikke minst meningsfulle samtaler – samtidig som han eller hun tar imot gjestenes gaver og gir deres erfaringer plass i sin egen verden. Denne gjestfriheten ivaretar den enkeltes identitet og bæres av overbevisningens styrke, men er samtidig uforutsigelig fordi den er åpen for ny innsikt og forandring.¹¹

1. Barth brukte for eksempel overraskende mye energi på en japanske utformingen av Det rene lands buddhisme, som til forveksling kan minne om reformatorisk kristendom, med en ensidig konsentrasjon om Buddhas nåde, med vekt på troen alene og påkallelse alene, og forkastelsen av gjerningenes vei. Barth måtte innrømme at det ikke er kristendommen i dens historiske skikkelse (Gestalt), som læreform og opplevelsesmønster, som har krav på sannheten an Sich. Hans svar var likevel ganske uberørt av det han hadde lest. Det var til syvende og sist Jesu navn og Kristusåpenbringelsen som stod for den sanne religion, og han ble stående som representant for en sterk teologisk eksklusivisme. Se hans *Kirchliche Dogmatikk I/2*, s. 371ff., og Notto R. Thelle, "Et buddhistisk romerbrev", *Norsk Tidsskrift for Misjon* 28:3 (1974), s. 129-154.

2. Edward W. Said, *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul 1978; J.J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asia and Western Thought*, London: Routledge 1997, og *The Tao of the West: Western Transformation of Taoist Thought*, London: Routledge 2000. Se også mine essays "... mer enn India", "Østen fins ikke", og "Østen i Vesten i Østen i Vesten" i min bok *Kjære Siddhartha! Brev og samtaler i grenseland mellom Øst og Vest*, Oriens Forlag 2005.

3. Se f. eks. diskusjonen med Hans Küng om religionsteologiens Rubicon i *Towards a Universal Theology of Religion*, ed. Lenoard Swidler: Maryknoll, NY: Orbis Books 1987.

4. Se den detaljerte analysen i min bok *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*, Honolulu: University of Hawaii Press 1987, og i kapittelet "Japansk religionsfred under nasjonalismens banner", i min bok *Kjære Siddhartha!*

5. Se f.eks. Elisabeth J. Harris, "Co-existence, Confrontation and Co-responsibility: Looking at Buddhist Models of Inter-religious Relationships," I *SMT: Swedish Missiological Themes/Svensk MissionsTidsskrift* 92:3 (2004), s.349-369.

6. Se f. eks. Yoshito S. Hakeda, *Kūkai: Major Works*, New York: Columbia University Press 1972, s. 157-224.

7. Se f. eks. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation*, Tokyo: Sophia University/Tuttle

8. London: Rider 1996.

9. London: Rider 1995.

10. Oksidentalisme brukes her som parallell til den vestlige orientalismen som allerede er omtalt.

11. Jeg registrerer at tilsvarende tanker kommer til uttrykk for eksempel hos Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace*, Nashville: Abingdon Press 1996.

Judendomen i kyrklig teologi

Svante Lundgren är teol.dr. och docent i judaistik vid Åbo Akademi.

Vid Place de la Victoire i staden Clermont-Ferrand i mellersta Frankrike står en ståtlig bronsstaty av påven Urban II, som i denna stad år 1095 proklamerade det andra korståget mot saracenerna (muslimerna) och andra Guds fiender. Korståget blev inte bara ett krig mot muslimerna i det heliga Landet utan resulterade också i ett veritabelt blodbad på judar, framför allt i Rhendalen. Ännu vid 800-årsjubiléet i slutet av 1800-talet betraktades Urban som en ärorik kristendomens försvarare och korståget som uttryck för hjältemod. Det var till 800-årsjubiléet som bronsstatyn beställdes. Hundra år senare firades 900-årsjubiléet av denna händelse på ett helt annat sätt. Under rubriken "Från konflikt till dialog" samlades forskare, också muslimska och judiska, för att samtala om historien. Det här är ett exempel på hur katolska kyrkans förhållande till sin egen historia och till de två andra monoteistiska religionerna i grunden har förändrats.

Många nordbor anser antagligen att den kristna kyrkan är hopplöst konservativ och alltför ogin mot andra religioner. Faktum är ändå att kyrkans inställning till andra religioner förändrats radikalt på ganska kort tid. I stället för att fördöma alla andra som irrlärliga betonar man idag det som är gemensamt och söker aktivt samarbete. Många vill gå ännu längre och erkänna att Gud verkar också inom de andra religionerna, rentav att dessa är lika legitima frälsningsvägar som kristendomen. I varje stund upplevs saker och ting ofta gå långsamt, men i ett historiskt perspektiv har sist och slutligen en hel del förändrats mycket snabbt.

Kyrkans förhållande till judendomen är inte som dess förhållande till andra religioner. Som Johannes Paulus II sade vid sitt historiska besök i Stora synagogan i Rom 1986 är judarna på ett alldeles speciellt sätt de kristnas syskon, i själva verket de kristnas äldre syskon. Judendomen är inte en främmande storhet där utanför som man skall förhålla sig till på något sätt. I judendomen möter kyrkan sitt eget ursprung. Därför handlar det i synen på judendomen i allra högsta grad om kyrkans egen identitet.

Från konflikt till dialog

Det har skrivits åtskilligt om kyrkans förhållande till och behandling av judarna. Det är dessvärre en mycket tragisk historia präglad av vad Jules Isaac kallade för "undervisning i förakt" (*enseignement du mépris*), fördomar, övergrepp, diskriminering, pogromer. Den goda nyheten är att detta radikalt förändrats i modern tid. Den dåliga är att det krävdes världshistoriens

mest systematiska folkmord för att kyrkorna skulle vakna.

Efter andra världskriget insåg kyrkorna att det var hög tid att göra upp med den negativa bild av judarna och judendomen som de förmedlat genom århundraden. Man hade ju med egna ögon fått se vart det kan leda om rädsla och fördomar får härja fritt och utvecklas till primitivt hat. De mer framsynta inom kristenheten insåg också att kyrkorna bar på ett ansvar för vad som hade skett. Inte så att kyrkorna eller ens enskilda kristna (med vissa undantag) skulle ha förordat och godkänt det systematiska förintandet av judarna, utan för att kyrkans långa antisemitiska tradition banat väg för ett annorlunda, än mer förödande judehat.

Under senare delen av 1900-talet utvecklades den judisk-kristna dialogen. På ett individuellt plan hade en sådan funnits redan tidigare. Mycket berömda är bl.a. de dialoger som den tysk-judiske religionsfilosofen Franz Rosenzweig (1886-1929) förde med några kristna vänner. Också på det akademiska planet hade kristna och judiska forskare samarbetat och lärt av varandra. Men nu uppstod en judisk-kristen dialog också på det institutionella planet, så att judar och kristna inte möttes bara som privatpersoner eller forskare utan som officiella representanter för sina trossamfund.

Enstaka trevare gjordes tidigare, bl.a. grundades judisk-kristna vänskapsföreningar i flera europeiska länder redan på 1940-talet, men det stora genombrottet för den judisk-kristna dialogen skedde på 1960-talet. Avgörande blev de omvälvande förändringarna inom den katolska kyrkan i och med det andra Vatikanconciliet 1962-65. Under detta förändrade katolska kyrkan fullständigt sin syn på andra kyrkor och religioner. I dokumentet *Nostra aetate* (Vår tidsålder) från 1965 slog kyrkan fast att judarna inte bär någon kollektiv skuld till Jesu död, att kyrkan har judiska rötter som det är allt skäl att bejaka och att antisemitism bör bekämpas. Under de fyra årtionden som gått sedan dess har den katolska kyrkans dialog med judendomen varit livlig och framgångsrik, om ock tidvis problemfylld.

Inom de andra stora kyrkorna och deras samlingsorgan har utvecklingen varit liknande. Lutherska Världsförbundet diskuterade första gången förhållandet till judendomen på ett möte i danska Løgumkloster 1964. Tolv år senare grundades ett europeiskt lutherskt dialogorgan med judarna, *Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum* (LEKKJ) och vid världsförbundets generalförsamling i Budapest 1984 antogs en resolution, där man bl.a. tog avstånd från Martin Luthers judefientliga utsagor.

I de flesta länder med judisk befolkning förekommer en dialog mellan denna och de kristna kyrkorna. Så också i Norden. I Sverige fungerar *Samarbetsrådet för Judar och Kristna* aktivt. I Finland finns ingen egentlig samlingsorganisation, men i lutherska kyrkans "Kyrka och judendom"-arbetsgrupp finns också judiska medlemmar. I Danmark och Norge saknas officiella organ för denna dialog, men informellt förekommer en hel del samarbete.

Vid sidan av den judisk-kristna dialogen har kyrkorna också internt funderat på sitt förhållande till judendomen och försökt komma till någon klarhet kring det. Svenska Kyrkans kyrkomöte antog år 2001 dokumentet *Guds*

vägar – judendom och kristendom, där man slog fast sin syn på judendomen. Det har mottagits mycket väl på judiskt håll, något som inte kan sägas om vissa andra av Svenska Kyrkans utspel. I Finland har kyrkan inte antagit något dokument om sitt förhållande till judendomen, men kyrkomötet godkände år 2000 ett ställningstagande som fördömer antisemitismen och som erkänner och ber om ursäkt för att kyrkan tigit då den borde ha talat ut om den förföljelse som drabbade judarna.

Radikal förändring

Fram till den radikala förändringen av den kyrkliga uppfattningen om judendomen hade kyrkans bild av den kännetecknats av fördomar och illvilja, rent av demonisering. Judarnas ovilja att låta sig omvändas uppfattades t.ex. inte som trohet mot fädernas tro, utan som andlig blindhet och förhärdelse. Speciellt under medeltidens religionsdisputationer framhävde man på kristet håll att Gamla testamentets vittnesbörd om Kristus var så uppenbart att judarnas oförmåga att se det måste vara ett djävulens verk och därmed ett vittnesbörd om hur judarna “har djävulen till fader” (Joh. 8:44).

Den amerikanske rabbinen A. James Rudin har sammanfattat den uppfattning av judarna som var allmän i den katolska kyrkan ända fram till senare delen av 1900-talet. Även om denna beskrivning gäller den katolska kyrkan är mycket av den giltigt också för uppfattningen inom de andra kyrkorna:

- judarna är ett andligt folk, vars nytthet upphörde i och med Kristi död;

- Gamla testamentet bör respekteras framför allt på grund av dess mesianska profetior, som alla uppfylldes av Jesus;

- på grund av sina hjärtans hårdhet förlorade judarna sin frälsningsmöjlighet då de inte erkände Messias och de är sedan dess dömda att vandra omkring i världen;

- judendomen på Jesu tid kännetecknades av legalism och slaveri under en vred Gud; i sin godhet och barmhärtighet förkastade Jesus denna fossila religion och lade grunden till en religion som bygger på kärlek och vittnade om en förlåtande Gud;

- judarna var – det är den sorgliga sanningen – Kristi mördare, om det finns det ett “starkt” bibliskt vittnesbörd (“hans blod må komma över oss och våra barn”, m.m.);

- judarna utgör ett främmande folk, vars religiösa traditioner är egenomliga men anakronistiska i dagens värld;

- judarna är benägna att hålla samman inbördes och är högst tvivelaktiga i affärer;

- vad den hedniska nazismen gjorde med judarna var sorgligt, men det har ingenting med kristendomen eller den kristna historien att göra.

Idag har mycket av detta ändrats och en kristen förkunnare som under påsktiden lägger ut texten om judarnas ondska och blodtörstighet är numera en sällsynthet. Vissa fördomar lever ändå kvar och det är väl inte ovanligt

att Kristi nådesbudskap framställs i en skarp kontrast till judendomen, eller eventuellt fariséernas tro, vilken framställs som legalistisk och obarmhärtig. Men i det stora hela har kyrkorna insett att dagens judendom inte är en anakronism utan en levande tro i vilken människor visar sin trohet mot Guds förbund och mot arvet från fäderna. Det som är intressant för kyrkorna är därför inte bara judendomen på Jesu tid som en bakgrund till kristendomen, utan också dagens levande judendom.

Knäckfrågor i en kyrklig teologi om judendomen

När kyrkorna definierar sitt förhållande till judendomen är det vissa frågor som är speciellt viktiga – och ofta också problematiska – att tackla. De fyra som jag nämner här utgör ingen uttömmande lista. Det finns också andra viktiga frågor, men dessa är ändå kanske de mest centrala.

1) *Den hebreiska Bibeln* är något som både förenar och skiljer åt. Den förenar då både judar och kristna betraktar den som en helig bok, men den skiljer åt eftersom man tolkar den på så olika sätt. I kyrkan har ju Gamla testamentet traditionellt uppfattats vara underordnat Nya testamentet. Det har också tolkats kristologiskt, dvs. så att dess viktigaste uppgift varit att förutsäga Kristus och hans gärning. I den judisk-kristna dialogen har man önskat ändra på detta. Man har i regel inte använt benämningen Gamla testamentet eftersom den implicerar att det är fråga om något föråldrat. I stället har man talat om den hebreiska Bibeln och ibland rentav om Första testamentet.

Många som deltar i den judisk-kristna dialogen vill att man i kyrkan mer skall tolka GT på dess egna villkor och menar att man i det kan ha stor hjälp av traditionell judisk bibeltolkning. Det här är i varje fall rätt främmande för kyrkan, där den kristologiska tolkningstraditionen är mycket stark. År 2004 utgavs i Finland en synodalavhandling om bibelsyn och bibelbruk. I boken finns bidrag av tretton olika författare och den avslutas med tolv gemensamma teser. Den femte tesen säger bl.a.: ”*Sola scriptura*-principen förutsätter att Kristus är det liv och det centrum i Bibeln som förenar GT och NT.”

När den senaste svenska bibelöversättningen gjordes blev denna föremål för en del debatt. Mer än i Sverige ifrågasattes Bibel 2000 i det svenskspråkiga Finland. En kritik mot översättningen var att den på vissa avgörande ställen valt att översätta GT så att kopplingen till det som man uppfattade som utsagans uppfyllelse i NT blev oklarare, något som ansågs bero på översättarnas rationalistiska utgångspunkter, som skulle göra det omöjligt för dem att erkänna förekomsten av framtidsförutsägelser. Det är alltså fortfarande mycket viktigt för många kristna att se GT i första hand som en text som pekar framåt, mot Kristus. Samtidigt erkänns nog att mycket av GT inte kan användas för kristologiska tolkningar och att också de delarna är värdefulla, men det avgörande är ändå att GT vittnar om Kristus. Här finns en ofrånkomlig oenighet mellan judisk och kristen bibeltolkning, som inte kan överbryggas. Religionsdialogens mål är ju inte heller att man skall bli enig om allt, utan att man skall lära sig av varandra och respektera varandra trots olikheterna.

2) *Kyrkans antisemitiska barlast* har varit en viktig fråga i den judisk-kristna dialogen. I synnerhet i början var den kristna parten angelägen om att intyga sin goda vilja och framhålla att den tar avstånd från tidigare misslag och verkligen i grunden har förändrats. Det råder ingen tvekan om att kyrkornas bön om förlåtelse är allvarligt menad och att de gjort upp med sin gamla antisemitism.

Men det finns också apologetiska drag i kyrkornas agerande. Ett talande exempel är Vatikanens dokument om Förintelsen från 1998, *We Remember – Reflections on the Shoah*. Samtidigt som det tar skarpt avstånd från kyrkans judefientliga tradition och fördömer alla former av antisemitism ger dokumentet en historiskt sett felaktig bild av kyrkans roll i och med att det överdriver skillnaden mellan kyrklig judefientlighet och modern antisemitism. Inte heller när det gäller kyrkans agerande under Förintelsen är beskrivningen korrekt. Nu får man intrycket att de katoliker som bidrog till judeföljelse skulle ha varit sorgliga undantag när sanningen är den att de modiga präster, munkar och nunnor som med risk för eget liv räddade judar utgjorde undantagen. Påven Pius XII:s agerande under Förintelsen har ända sedan 1960-talet varit föremål för livlig, tidvis hätsk debatt och den torde knappast upphöra innan Vatikanen öppnar alla sina arkiv för utomstående forskare.

Problemet med detta dokument begränsar sig dock inte till detta. Värre är att det inte utgör ett klart och entydigt erkännande av skuld och en bön om förlåtelse för kyrkans räkning. I stället talas det om att vissa av "kyrkans söner och döttrar" handlat felaktigt. På detta sätt vill man ge intrycket att problemet har funnits hos vissa personer men inte hos kyrkan som helhet. Faktum är dock att den judefientliga traditionen under långa tider var dominerande och genomgående påverkade kyrkan som sådan, inte bara vissa av dess medlemmar. Problemet var inte enskilda katoliker som felade utan felaktig teologi. Att inte erkänna detta är oärligt och försvarar den nyorientering som är på gång i dessa frågor.

På lutherskt håll har Martin Luthers antisemitism varit ett liknande problem. Olika lutherska organ har tagit avstånd från reformatorns judefientliga skrivelser, men det finns ändå alltid personer som på olika sätt försöker förstå eller finna förmildrande omständigheter i dessa. Debatten i det finländska kyrkomötet år 2000 visade att detta fortfarande är ett känsligt ämne. Det är självklart att Luther skall bedömas utifrån den tid han levde och att han inte kan rå för att nazisterna långt senare använde hans skrifter, men det finns inget sätt att komma runt det faktum att han verbalt angrep judarna på ett enastående aggressivt sätt och inte bara kritiserade deras "otro" utan också uppmanade till brännande av deras synagogor och andra övergrepp på dem.

Mission kontra dialog

3) Ett av den judisk-kristna dialogens hetaste ämnen har varit frågan om *den kristna judemissionen*. Till skillnad från judendomen är kristendomen en

missionerande religion med ambitionen att omvända alla människor. Trogen denna universalism har kyrkan också förkunnat sitt budskap för och riktat sina omvändelseförsök till judarna. Under långa tider användes påtryckning och allehanda tvångsåtgärder för att få judar att konvertera. I den av påven styrda Kyrkostaten förekom regelbundna tvångspredikningar då judarna var tvungna att lyssna till predikanter som förklarade hur fördärvad deras religion var. I samband med att judarna drevs ut ur olika länder, t.ex. ur Spanien 1492, gavs de ett alternativ: dopet.

Pietismen och andra väckelserörelser började med den moderna judemissionen som tog avstånd från alla tvångsåtgärder och i sin verksamhet endast förlitade sig på styrkan i sitt budskap. Idag är det självfallet den sortens judemission som är aktuell. Men trots att den använder andra metoder är den för många judar en påminnelse om gamla dåliga tider och också många kristna är av den åsikten att redan av medmänsklig hänsyn och för att inte fortsätta en tradition som varit förfärlig borde judemissionen upphöra.

Frågeställningen är naturligtvis inte mission *eller* dialog. Också de kyrkor som bedriver judemission deltar i den judisk-kristna dialogen. Men frågan är ändå var man lägger tyngdpunkten i relationerna till judarna och hur man ser på judendom som en frälsningsväg. För judarna är det självfallet inte alltid lätt att föra en förtroendefull öppen hjärtlig dialog med personer som till syvende och sist underkänner den religion de representerar och som önskar få dem att överge denna för att bli kristna.

De kristna som anser att judemissionen bör upphöra resonerar vanligtvis på följande sätt: Gud har slutit ett evigt förbund med Israel. Eftersom Gud inte sviker sina löften är detta förbund ännu i kraft (Rom. 11:1, 29). Att Gud sluter ett evigt förbund för att efter en tid deklarerar att det inte heller är evigt utan har upphört att gälla, är helt otänkbart. Det som skedde med Jesus och det nya förbund han upprättade var inte att det ersatte det tidigare förbundet, utan endast utvidgade det till att gälla också icke-judar. Judendomen är därmed judarnas frälsningsväg, medan kristendomen är de andra folkens väg till gemenskap med Gud. Därför är det onödigt att försöka omvända judar till kristendomen. Det räcker mer än väl att de är "goda" judar. En renodlad "ersättningsteologi" där det nya förbundet ersatt det gamla och kyrkan ersatt Israel är ett uttryck för religiös triumfalism och bör förkastas.

De som försvarar judemissionen resonerar i regel så här: Jesus är den enda vägen till gemenskap med Gud (Joh. 14:6), det finns inget annat namn i vilket man kan bli frälst (Apg. 4:12). God börd, oförvitlig vandel eller tillhörighet till något speciellt folk räcker inte, endast tron på Jesus frälsar. I den frågan är alla, judar och icke-judar, i samma båt. Därför bör evangeliet förkunnas och mission bedrivs bland judar, lika väl som bland alla andra folk. I detta finns inget judefientligt, tvärtom. Den kristna kyrkan har gjort mycket illa åt judarna genom historien och fortsätter att så göra om man nu undanhåller dem det bästa kyrkan har, budskapet om frälsning i Jesus Kristus. Judemission idag är därför inte en fortsättning på kyrkans gamla försyndelser, utan ett kompenserande av dessa.

På judiskt håll ställer man sig i regel mycket negativt till kristen mission. Dels för att spåren förskräcker, dels för att den ses som ett uttryck för att judendomen inte betraktas som en legitim religion, jämställd med kristendomen. Vissa har t.o.m. jämfört judemission med Förintelsen. Även om det är fråga om två fenomen som använder helt olika metoder eftersträvar de nämligen samma mål: en värld utan judar. I det israeliska parlamentet, Knesset, har det flera gånger gjorts lagförslag som skulle förbjuda kristen mission i landet. Hittills har de dock inte godkänts.

En särskild tvistefråga i detta sammanhang utgör de s.k. messianska judarna, dvs. judar som tror på Jesus som världens Frälsare. Genom historien har det funnits judar som konverterat till kristendomen, ibland av övertygelse, ibland som ett resultat av yttre tvång. Dessa har dock inte fortsatt att betrakta sig som judar efter konverteringen, även om de i vissa tider blivit behandlade med misstänksamhet eftersom omgivningen uppfattat dem som kryptojudar (ibland med rätta). Från och med 1800-talet har det existerat en speciell judisk kristenhet i och med att det funnits särskilda församlingar och föreningar för dessa konvertiter, som kallas hebreiska kristna (*Hebrew Christians*). Under senare delen av 1900-talet skedde bland dessa, framför allt i USA där de är starkast, en utveckling som innebar att de alltmer började betona sin judiska identitet. Idag kallas de därför inte för judiska eller hebreiska kristna utan för messianska judar och deras gudstjänstliv är ofta på många sätt mer judiskt än kristet med judiska bönesjalar och läsning ut Torarullar. De hävdar med emfas att de inte har upphört att vara judar fast de bekänner sig till Jesus, eller Jeshua som de säger. Den här åsikten har i regel inte accepterats av judarna som bakom allt detta ser ett oärligt spel: då traditionell judemission inte har gett önskvärt resultat försöker man nu locka judar till kristen tro genom att intala dem att de inte alls upphör att vara judar även om de bekänner sig till Jesus. På judiskt håll uppfattas detta som falskt och oärligt: man är antingen jude eller kristen, att försöka vara båda samtidigt är en lika stor omöjlighet som cirkelns kvadratur.

Staten Israel väcker känslor

4) Även om den judisk-kristna dialogen huvudsakligen berör teologiska frågor kan staten Israel och det som hänger samman med den inte hållas utanför diskussionen. Även om världens judar självfallet har mycket olika åsikter om den israeliska regeringens politik är uppslutningen kring och identifieringen med den judiska staten stor.

På kristet håll finns det få som ifrågasätter staten Israels rätt att existera, även om det räckte ända till 1990-talet innan Vatikanen knöt diplomatiska relationer med landet. Däremot finns det många inom kyrkorna som ställer sig mycket kritiska till den politik som olika israeliska regeringar har fört ända sedan sexdagarskriget 1967 som gjorde Israel till ockupationsmakt. Många kyrkor har intagit en starkt propalestinsk hållning i denna konflikt, något som ofta lett till problem i relationerna till judarna. Judiska Centralrådet i Sverige frös år 2004 allt samarbete med Svenska Kyrkan, eftersom

man menade att dess ställningstaganden i den israelisk-palestinska konflikten varit alltför ensidiga. Liknande problem har andra kyrkor i olika västländer råkat ut för.

De som allra starkast på kristet håll ger sitt stöd till Israel är de s.k. kristna sionisterna. Deras främsta organisation är den kristna ambassaden i Jerusalem (ICEJ), med nationella avdelningar i många länder, också de nordiska. Den ägnar sig inte åt evangelisation bland judarna utan menar att de kristnas uppgift idag är att stöda staten Israel i dess kamp mot sina fiender, en kamp som man tolkar utifrån ett eskatologiskt perspektiv. Dagens politiska konflikt i Mellanöstern ses som en uppfyllelse av den bibliska profetian om hur Guds fiender i ändens tid skall resa sig mot Israel. I den situationen är det avgörande att ställa sig på Guds sida, dvs. stöda Israel. När detta politiska drama kulminerar i Jesu återkomst kommer också judarna att bekänna honom som Messias och Frälsare. Att detta starka stöd för Israel kombineras med en eskatologisk förhoppning om att judarna skall erkänna Jesus är naturligtvis kontroversiellt på judiskt håll. Men Israel är idag i den situationen att man är tacksam för alla vänner man har. Israels premiärminister har därför flera gånger medverkat i ICEJ:s stora lövhyddohögtidsfest i Jerusalem, då tusentals kristna från hela världen samlas för att visa sin kärlek till Israel.

Inom de flesta kristna kyrkor ser man inte på den israelisk-palestinska konflikten ur någon eskatologisk eller ens teologisk synvinkel. Liksom i andra konflikter väddar man om en fredlig lösning och känner speciell sympati med de oskyldiga som får lida p.g.a. våldet. Eftersom Israel ofrånkomligt är den starkare parten har därför mångas sympatier mer gått till förmån för den palestinska sidan. Analysen har ofta varit att för att få ett slut på konflikten måste Israel häva ockupationen och göra betydande eftergifter. Många kyrkor, och i februari 2005 också Kyrkornas Världsråd, har efterlyst kraftåtgärder (framför allt ekonomiska sanktioner) för att sätta press på den israeliska regeringen. Detta har uppfattats mycket negativt på judiskt håll, dels för att det påminner om historiska hemskheter (nazisternas *Kauf* *nicht bei Juden*-kampanj), dels för att man menar att detta är ett uttryck för en mycket selektiv indignation, då dessa kyrkliga kretsar aldrig efterlyser bojkotter mot regimer som mycket mer flagrant bryter mot de mänskliga rättigheterna, och för en mycket ensidig tolkning av konfliktens drivkrafter, där det israeliska agerandet ensamt ses som orsaken (och därmed också nyckeln) till konflikten.

Det är oerhört viktigt att finna en rättvis lösning på den israelisk-palestinska konflikten och om kyrkorna kan hjälpa till i detta bör de självfallet göra det. Med tanke på kyrkornas förflutna finns det dock allt skäl att vara ödmjuk och inte ta till brösttoner och vidlyftigt börja undervisa och tala om för israelerna hur de skall agera. Samtidigt är det skäl att hålla denna konflikt utanför den teologiska diskussion som kyrkorna idag är nödda att föra då det gäller deras syn på judendomen och det judiska folket. Alldeles oberoende av vad som sker i Mellanöstern är judendomen en levande tro som finns representerad också i våra samhällen och som med sin närvaro

utmanar kyrkorna att ställa viktiga frågor om deras relation till dessa sina andliga syskon. Denna diskussion handlar också om den kristna kyrkans självförståelse.

Som framkommit har en positiv utveckling av de judisk-kristna relationerna ägt rum och förhållandet mellan de kristna kyrkorna och judendomen är idag i grunden gott. Kontroverserna kring kyrkliga ställningstaganden till den israelisk-palestinska konflikten och diskussionen med anledning av Mel Gibsons film *The Passion of the Christ* år 2004 visar dock att det fortfarande finns spänningar i relationerna och att resultatet av århundraden av diskriminering och demonisering inte kan omintetgöras på några decennier. En helt förståelig misstänksamhet från judiskt håll kvarstår och därför bör kyrkorna göra som Mästaren rekommenderat: gå den andra milen (Matt. 5:41).

Teologin bakom USA:s Mellanösternpolitik

Peter Lodenius är pol.kand. och journalist vid Ny Tid i Helsingfors. Han har bl.a. skrivit böckerna Bushs nya värld – ett imperium föds? (som denna boks artikel baserar sig på) och Islam och moderniteten.

Religion och politik har beröringspunkter överallt, men speciellt nära är förhållandet i USA, det visade t.ex. kampanjen inför presidentvalet hösten 2004. Och särskilt stark är överlappningen i förhållande till Mellanöstern där myt och verklighet kan blandas på ett farligt sätt.

I en artikel i nättidskriften CounterPunch berättar Hugh Urban, professor i religions- och kulturstudier, hur han sommaren 2004 fick en insikt om hur nära sambandet mellan religion och politik kan vara. Han fick den när han läste den tolfte och sista delen i den enormt populära romanserien *Left Behind* av den evangeliska predikanten Tim LaHaye och författaren Jerry Jenkins. Intrigen i serien är i huvudsak en evangelisk tolkning av Uppenbarelseboken placerad i vår tids storpolitiska sammanhang. Till en början såg han det som ett roande sammanträffande att andan i romanen så starkt påminde om den neokonservativa gruppen Project for a New American Century:s program som innebär USA:s upplysta despoti i världen, med invasionen i Irak som första steg. Den evangeliska visionen är ett nytt millennium av gudomligt styre, föregått av apokalyptiska krig, först i Babylon, sedan i Jerusalem. När han närmare började undersöka dels de neokonservativas strategier, dels den kristna högerns inflytande på högsta nivå i USA kom han till att likheterna knappast var något sammanträffande. Den förenande länken är George W. Bush. I februari 2002 publicerade *Der Spiegel* en pärmbild av "Bushs krigare" som blev så populär att Vita huset beställde 50 exemplar av den i plakatstorlek. Den visade presidenten och hans närmaste medarbetare, bl.a. Powell, Rumsfeld och Rice, som olika muskulösa och välbeväpnade figurer ur den amerikanska populärkulturen. Den bilden, som skulle illustrera "Amerikas fälttåg mot det onda", liknar mera den tappra lilla amerikanskledda gruppen av rättroende i *Left Behind*-serien än reguljära enheter i USA:s armé, men uppskattades säkert också av de neokonservativa.

Darbys premilleniala dispensationalism

Romanerna i serien baserar sig på den tro på Harmageddon och andra annal-

kande dramatiska händelser före tusenårsriket som spridit sig i USA nästan som en löpeld under de senaste årtiondena. En av den fundamentalistiska kyrkliga strömningens förgrundsfigurer är John Nelson Darby, en anglikansk predikant från Irland, vars idéer nådde USA i mitten av 1800-talet. Hans lära, som fick namnet premillennial dispensationalism, fick starkt fotfäste i Texas och teologiska seminariet i Dallas är ännu i dag ett centrum för den. Läran delar in tiden i tre eror. Under den första eror bjöd Gud judarna frälsning genom Mose lag, under den andra inriktade han sig på de kristna. Den tredje och sista innebär Jesu återkomst för att upprätta ett tusenårsrike på jorden. Detta föregås av en serie dramatiska händelser: de troende rycks upp i himlen och på jorden följer sju år av vedermödor (närmast ett helvete på jorden) före den slutliga uppgörelsen mellan det goda och det onda. Darby var övertygad om att varje ord i Bibeln härstammade direkt från Gud, därför kunde man se visionerna i Uppenbarelseboken som konkreta förutsägelser och han ägnade mycket av sitt arbete åt att systematisera dem till en ”vägkarta”. I sig har millennialismen satt sin prägel på USA ända från början, redan puritanerna som landsteg från Mayflower hade sina apokalyptiska visioner. Darbys innovation var att placera uppräckningen av de troende före vedermödornas tid – dittills hade man föreställt sig det tvärtom.

En förenklad version av händelseförloppet, sådant man uppfattar det inom Southern Baptist Convention, ett av USA:s mest inflytelserika kyrkliga samfund, går så här: Krig och naturkatastrofer blir allt vanligare i världen. Den enda ljuspunkten är Israel som har en blomstrande ekonomi och till synes uppnått fred med sina grannar. Dessa samlar sig dock till en försåtlig attack som slås tillbaka först genom ett ingripande av Gud. På detta följer uppräckningen av miljontals kristna till himlen där de får nya odödliga kroppar. Kaos uppstår i världen. Ur detta kaos framträder Djävulens utsände Antikristus som en fredens man. Han övertalar världens ledare att avrusta och samla sig till en världsregering och underteckna ett fredsavtal med Israel. Freden för dock ingen lycka med sig, utan sju års vedermöda. I många länder finns det ett missnöje med att suveräniteten gått förlorad, så uppror uppstår. Det leder till kärnvapenkrig som kräver miljontals liv. Andra offer skördas av olika straff från himlen, som jordbävningar, gräshoppor, skorpioner och smältande ismassor. Tre och ett halvt år efter det vedermödan fått sin början mördas Antikrist, men han återkommer till livet och hävdar att han är Gud. Han tar kontroll över världsreligionen, bryter avtalet med Israel och nu blir vedermödorna värre. Antikrist förföljer de kristna – som han tidigare anklagat för att vara intoleranta och bigotta – och kräver att var och en visar hans märke för att kunna köpa livsmedel och annat. Till slut kommer Harnageddon, den sista striden mellan det goda och det onda. Kristus återvänder, besegrar Antikristus och upprättar ett tusenårsrike på jorden. Efter denna tid återvänder djävulen för att utmana Kristus. Han förlorar och Kristus upprättar ”en ny himmel och en ny jord”.

Populariserad lära om de sista tiderna

Läran om de sista tiderna har under de senaste decennierna populariserats bl.a. med hjälp av litteraturen. År 1970 gav Hal Lindsey ut romanen *The Late Great Planet Earth* som handlade om slutkampen mellan Gud och Djävulen, Kristus och Antikristus, de goda och de ondas rike i en dal nära Jerusalem. Först förintas Röda armén, sedan Kinas folkarmé med atom- respektive vätebomber. Lindsey tjänade Ronald Reagan som rådgivare beträffande Främre orienten och Israel och övertygade presidenten om ett oundvikligt ”Harmageddon i vår generation”. Reagans retorik, med Sovjetunionen som ”det ondas rike”, påverkades klart av den kristna högern. Lindseys bok såldes i en miljonupplaga och präglade mångas uppfattning om konflikterna i Främre orienten. Hal Lindsey betraktas som den kristna sionismens far – och den är en av de starkaste utrikespolitiska krafterna i dagens USA.

Romanserien *Left Behind*, med ett liknande tema, utkommer sedan 1995 och har sålts i mer än 60 miljoner exemplar. Utgivningsdagen för den elfte boken, *Armageddon*, var långt på förhand fastslagen till den 8 april 2003, kort efter det Irakkriget inleddes. I vilken mån det var ett sammanträffande är svårt att veta – i alla fall utspelas boken delvis i Irak och man kan föreställa sig att den för många fungerat som en förklaring till det de sett på TV-skärmarna.

Serien börjar med den plötsliga uppräckningen av troende till himlen och berättar om en grupp människor som blir kristna, kämpar mot Antikrist och försöker omvända så många andra som möjligt innan tiden är ute. I ett tidigt skede framträder en konspiration. En grupp internationella finansmän, bland dem flera judar, möts i hemlighet i en fransk lyxvilla för att besluta om hur världsekonomin ska utvecklas. De vill ha en enda valuta för hela världen och beslutar sig för att använda FN som redskap för det. De hittar den unge rumänske politikern Nicolae Carpathia som gjort en blixtkarriär i hemlandet och blivit president. Nu låter de honom väljas till FN:s generalsekreterare. Carpathia är i själva verket Antikrist och han har förmågan att kontrollera alla människors tankar, utom de redan troendes. Han duperar världen med löften om världsfred. Alla världsledare, bland dem en clownartad demokratisk president i USA, går omedelbart med på att skrota 90 % av sina vapen och överlämna resten till FN. De nationella regeringarna upplöses och världen delas in i tio regioner, var och en med sin potentat. FN får ett nytt namn, den Globala gemenskapen, och Carpathia låter uppföra ett nytt högkvarter i Babylon som byggs upp på nytt, inte långt från Bagdad. Hans styrkor går under namnet Fredsbevararna. Han köper upp världens alla massmedia och bygger med tiden upp en enda världsreligion. Världens religiösa ledare är lika fåraktiga som de politiska och går i sann ekumenisk anda villigt med på att bygga upp världsreligionen Enigma Babylon. Dess tro utgår från ”männlighetens grundläggande godhet”. Den byggs upp kring den katolska kyrkan – ”Babylons sköka” som vilar på ”sju kullar”, en hänvisning till Rom som påvesäte, men kanske också till Romfördraget som grunden för EU. (Carpathia beskrivs som vacker, blond och blåögd och det sägs att han skulle vara

en ättling till romerska patricier – antagligen är också detta en antydning om Roms fördärvelsebringande verkan.) Efter en tid avskaffar Carpathia dock denna kyrka och beordrar världen att dyrka hans avbild som uppställts i Salomons tempel som han låtit återuppbygga i Jerusalem. Mycket utspelas i Israel, en av huvudpersonerna är en rabbinsk lärd som fått i uppdrag av israeliska regeringen att sammanställa en definitiv lista på kriterier för Messias. Han kommer så småningom till att Kristus är den rätta Messias, övergår till kristendomen och kommer så småningom att bli den andliga ledaren för gruppen som bekämpar Antikrist. I USA uppstår dock milisgrupper som samlar vapen och startar lokala uppror mot den Globala gemenskapen – Carpathia svarar med atombomber. Bokseriens hjältar bildar en sådan milisgrupp och en av dem avlossar ett dödande skott mot Carpathia när denne talar vid ett massmöte i Jerusalem.

Den amerikansk-israeliske journalisten Gershom Gorenberg, som bl.a. skrivit boken *The End of Days* om kampen om Tempelberget, har i en recension av *Left Behind*-serien skrivit om sitt obehag inför den scenen – den påminde honom om mordet på premiärminister Yitzhak Rabin under ett fredsmöte i Tel Aviv 1995 – ”men författaren är på den fanatiska mördarens sida”. (Att Antikrist sedan återuppstår är en annan sak.) Gorenberg är också i övrigt obehagligt berörd av seriens budskap: förakt för judendomen, demonisering av vapenkontroll, ekumenik, aborträtt och allt annat som den kristna högern tycker illa om. Serien avvisar tanken på en öppen, demokratisk debatt. För seriens författare existerar en enda sanning, baserad på en påstått bokstavlig läsning av Bibeln, var och en som tänker på något annat sätt är antingen vilseledd eller ond.

Chip Berlet, en forskare som ägnat sig åt extrema grupper av olika slag, konstaterar att den religiösa högern gärna odlar konspirationsteorier eftersom de utgår från ett manikeistiskt perspektiv: kampen står mellan gott och ont. Medan upplysningstiden förkastade manikeismen och sökte finna sanningen genom offentlig debatt utgår den religiösa högern från att all sanning finns i en bok från Gud som bara har en innebörd.

Edmund D Cohen har jämfört *Left Behind*-serien med *The Turner Diaries*, den högerextremistiska kultskriften som bl.a. inspirerade till det stora attentatet i Oklahoma. Boken handlar om en stadsgerrilla som kämpar i USA på 1990-talet för att befria samhället från icke-vita och judar. Den utspelas alltså enbart i USA, men Cohen finner likheterna mellan denna roman och *Left Behind*-serien överraskande stora: ”I båda skildras det offentliga livet och ledarna i USA som degenererade, irrelevanta, onödiga och fallfärdiga. Demokratiska institutioner spelar ingen roll.” För de grupper som kämpar emot dessa värdelösa system är kaos, blodsutgjutelse och förödelse något att välkomna. De utgör milstolpar på vägen mot det hett åtrådda utopiska slutmålet. Detta tusenårsrike är ingen demokrati, utan en totalitär teokrati.

LaHaye politiska sprängstoff

Tim LaHaye, den ena av *Left Behind*-seriens författare, är en central person i evangeliska kretsar, han var bl.a. med om att grunda Moral Majority, som leddes av Jerry Falwell. Han spelar en viktig roll i den kristna högerns organisation Council för National Policy och ses som USA:s mest inflytelserika evangeliska påverkare, viktigare än Falwell, Pat Robertson och Billy Graham. ”Jag var oroad över den tilltagande sekulariseringen av amerikanska värden. Det var därför jag 1980 skrev boken *Battle for the Mind* om det pågående kulturkriget som gäller om nationens högsta värden ska grunda sig på sekulär humanism eller på Guds lagar och den mänskliga naturen. Det finns en stark och inflytelserik minoritet som försöker göra Amerika till en sekulär nation”, har han sagt i en intervju. Dessa teman kommer till synes också i *Left Behind*-serien. FN utvecklas till den onda världsregeringen, vapenkontroll är illa, världsfred är en ouppnåelig myt och Israel måste skyddas till varje pris. Hjältarna opererar som en av de extrema milisgrupper som förekommit i USA, de lagrar vapen och livsmedel så att regeringen inte ska kunna spåra upp dem.

LaHaye väntar sig att de sista tiderna är omedelbart förestående. Böckerna i serien utspelas alla före år 2015. Han tänker sig att Irakkriget och det eventuella upprättandet av en palestinsk stat kan vara led i en utveckling mot vedermodans tid, men i sig ingår ett krig i Irak inte i profetian. Israel och Babylon är i alla fall de centrala punkterna i den sista tidens skeende. I LaHayes visioner återuppbyggs den gamla staden Babylon, ca 100 km söder om Bagdad, och blir ett centrum för världsregeringen, -religionen och -handeln.

Redan i boken *The Battle for the Mind* 1980 förklarade han hur de amerikanska institutionerna, från media till regeringen till undervisningsväsendet, övertagits av en elit av sekulära humanister. Med FN som bas hoppas de skapa en socialistisk regering som lägger hela världen under sig. LaHaye kallar humanismen ”det allvarligaste hotet mot vår nation i hela dess historia”. ”Vi befinner oss i ett religiöst krig och vi måste aggressivt bekämpa sekulär humanism. De mänskorna är lika religiöst motiverade som vi och de är uppfyllda av djävulen” har LaHaye sagt i TV. Inte alla evangeliska kristna accepterar detta budskap. ”Ingen annanstans talar evangeliska kristna om en ond elit av sekulära humanister som är ute efter att förintna den kristna familjen och beröva oss rättigheter. Det slaget av skrämselfpropaganda har jag funnit bara i USA, och förtjänsten för det tillkommer LaHaye”, säger Tom Sine, en evangelisk författare och lärare.

Ett politiskt sprängstoff, som är farligare än man i första ögonblicket inser, ingår i dessa profetior. Israel spelar en central roll i dem (helt naturligt, eftersom Bibeln uppkom där). Bildandet av staten Israel 1948 och sexdagarskriget 1967, då Israel fördubblade arealen landet kontrollerade, och erövrade också östra Jerusalem med Tempelberget, gav fart åt spekulationerna om att tiden började vara inne. Enligt profetian utvidgas Israel till sitt bibliska omfång och Templet återuppförs, men Antikrist, som sänts till jorden av Djävulen, låter förstöra det. På detta följer vedermodornas tid. Eftersom

återuppbyggnaden av Templet ingår i profetian sänder kristna fundamentallister i hemlighet stora pengar till Israel för att förbereda projektet. Men om Templet skall återuppbyggas förutsätter det att Klippmoskén raseras, vilket skulle väcka mycket starka protester, inte bara hos araberna. (Eftersom det i intrigen ingår att templet ska förstöras på nytt är detta inget problem för de troende, men det kan vara ett problem för många andra.) I detta skede är det viktigare än just något annat för de profetietroende amerikanska kristna att Israel är starkt. Men när slutet kommer är det bara de troende kristna som räddas till evigt liv, bland dem också de judar som omvänt sig (man vet redan deras antal: 144 000). Men övriga judar drabbas av förtappelsen, liksom alla andra. Men fastän alliansen är begränsad har många judar i Israel och USA tacksamt accepterat den. När Christian Coalition de senaste åren haft stora solidaritetsmöten för Israel har de haft israeliska gäster på högsta nivå. Gemensamt för ytterhögern i både Israel och USA är att de ser bosättarna som de stora hjältarna eftersom de utvidgar Israels område.

Den apokalyptiska dragningen i Amerika

Ett havererat fartyg är världen enligt Darby och därför borde de kristna rädda "själar, inte kroppar". Professor Frank Flinn, expert på urspårade religioner, har i en essä om "de många amerikanska millennialismerna" skrivit att fundamentalistiska premillennialister därför kom att motsätta sig att de troende engagerade sig politiskt eller att regeringen genomförde sociala reformer, som New Deal. De trodde att "Satan äger hela denna värld och [opererar] genom sina speciella agenter: gudlösa darwinister, den romersk-katolska kyrkan ('Babylons sköka'), bolsjeviker och judiska bankirer. Fundamentalisterna längtade efter 'good ole time religion' och inväntade på de sista dagarnas hämnande ängel." De här idéerna är inga kuriositeter. Enligt en Gallup tror 59 % av amerikanerna på att Uppenbarelsebokens profetior ska tas bokstavligt och att de kommer att förverkligas. 33 % följer med det som sker i världen i dag i ljuset av Bibelns profetior. 17 % tror att världen får sitt slut under deras livstid. Nästan en fjärdedel tror att Bibeln förutsagt attackerna den 11 september. 46 % av amerikanerna – 127 miljoner – betecknar sig som "pånyttfödda" eller "evangeliska" kristna.

Den tyska teologen Jürgen Moltmann har i *Die Zeit* ställt frågan varför amerikanerna är så intresserade av dessa föreställningar om de yttersta tiderna, medan européerna är ganska likgiltiga. Han tror att ett land som ända från början motiverat sin bestämmelse med försynen har en naturlig dragning till profetior. Ett folk som ville bygga upp en "ny värld" som skilde sig från den "gamla världen" i Europa var benäget att tänka i dualistiska motsättningar: här är de goda, där är de onda och "den som inte är för oss är mot oss". Moltmann konstaterar att framstegstron under 1800-talet förde med sig ett stort uppsving i USA, men samtidigt uppstod tre apokalyptiska rörelser inriktade på de sista dagarna: Jehovas vittnen, mormonerna och adventisterna. "I dag pendlar många mellan ett messianskt medvetande om

American Empires mission och rädslan för världens undergång. Det är två sidor av samma mynt, som man också kallar egomani.”

Den apokalyptiska dragningen hos amerikanerna påverkar också uppfattningen om dagspolitiken. ”En del av stödet för kriget mot Irak kommer från fundamentalistiska troende som ser det som ett steg i uppfyllandet av den bibliska profetian”, säger professor Paul Boyer, som skrivit boken *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, i en tidningsintervju. Miljontals amerikaner tror att de upplever mänsklighetens sista dagar och letar varje morgon i sin tidning efter nya tecken på att de bibliska profetiorna besannas. Ett av tecknen är att en ond men karismatisk gestalt dyker upp, en Antikrist som försöker etablera en världsregering i den gamla staden Babylon. Ett av Saddam Husseins projekt var att återuppbygga den. När människor som tror på profetior läste det bekräftade det enligt Boyer den uppfattning människor fått under hela 90-talet: Saddam är Antikrist. När Saddam Hussein på detta sätt definierades som en av bibelns skurkar var det enligt Chip Berlet lätt att sälja idén om ett krig mot honom. ”Det är ett mycket farligt fenomen. Om du en gång demoniserat den andra och sagt att Irak ingår i ondskans axel, finns det då någon taktik du inte kan använda?” Och om krig är en del av Bibelns budskap blir det svårt att gå emot ett krig. Detta är en verklighet för en stor del av amerikanerna, åtminstone i republikanernas ”röda” USA. Bland de intellektuella i demokraternas ”blå” USA känner man knappast ens till det. ”Det finns en tendens hos sekulariserade människor att inte ta på allvar hur framgångsrikt religiösa grupper kan organisera folk. Det finns en uppfattning i liberala sekulariserade kretsar att man inte kan vara väldigt skärpt om man tror på sådant och man kan inte spela en betydelsefull roll. Man jag tror att det finns en massa människor i landet – och i bushadministrationen – som delar denna apokalyptiska vision av världen”, skriver Berlet.

Att den sista tiden närmar sig tror så många på, att ett företag introducerat *Rapture Letters*. Den som väntar sig att bli uppryckt till himlen kan på förhand se till att det sänds ett brev till hans eller hennes närmaste om vad som skett. Det finns också ett *Rapture Index* (www.raptureready.com) som på basen av olika indikatorer anger hur snabbt vi närmar oss upprykningen. Om indexet når över 145 uppmannas vi fästa säkerhetsbältena. Den högsta indexnoteringen, 182, är från september 2001 (då fick webbplatsen 8 miljoner besök), den 22.11.04 var indexet 156. Bland indikatorerna finner man allt från liberalism (inte störande åtminstone i USA, 1 poäng) till kätteri (5 poäng). Kungarna i öster är farligare eftersom Kinas ekonomi fortsätter att växa (4 poäng). Globalismen har försvagats genom konflikterna om Irak (ner till 4 poäng). Beträffande Odjurets regering sades tidigare att EU vidtagit åtgärder som innebär att vi är nära att uppfylla profetian om återupprättandet av det romerska riket, nu sägs det att EU får svårt att få konstitutionen ratificerad (4 poäng). Följande punkt kallas Antikrist (hur den skiljer sig från den föregående framgår inte). Här sägs att EU letar efter en ny president (3 poäng).

Inflytandet på George W Bush

Har George W Bush påverkats av Darbys lära? Det vet vi inte, han är metodist, inte baptist. Southern Baptist Convention var i alla fall det enda större kyrkliga samfundet som stödde Irakkriget. Men etnologen Michael Ortiz Hill har fäst sig vid Bushs deklARATION i ett tal till folket: "Det onda finns ibland oss". Enligt honom uppfattar var och en som känner till den evangeliska världen som Bushs tro ingår i att han hänvisade till Antikrist. Tanken på att Bush ser USA:s utrikespolitik i ett sammanhang där perspektivet på kortare eller längre sikt leder fram till Harmageddon finner han skrämmande. Paul Boyer ser tecken på att presidenten har apokalyptiska visioner: "Bush kommer från en evangeliskt religiös bakgrund i Texas där man tror på profetior. Han har inte sagt att han sett förintandet av Irak som ett uppfyllande av en biblisk profetia, men har talat om hur det som sker är i mäktigare händer än våra. Någon kanske säger att han säger sådant bara för att tillfredsställa konservativa kristna som brukar rösta på honom. Men jag tror att detta ligger mycket djupt hos honom." Men om Bush vägleds av just dessa millenaristiska visioner vet vi som sagt inte. Däremot vet vi att han upplever sig förverkliga Guds bud, han anser sig ha ett mandat från Gud. I sin bok *Bush at War* konstaterar Bob Woodward att Bush har storslagna visioner av vad han vill uträtta och citerar honom: "Jag vill utnyttja tillfället att uppnå stora mål. Det finns inget större än att nå världsfred", "Vi ska besvara dessa angrepp och befria världen från ondskan" och "Vi kommer att exportera död och våld till världens fyra hörn för att försvara denna stora nation". Woodward kommenterar: "Presidenten formar sin och landets mission i enlighet med den stora visionen i Guds övergripande plan". Han har formulerat sig så att man fått ett intryck av att han tror att Gud utvalt honom att leda USA in i ett krig mot det onda. (Nyckelformuleringen "det ondas axel" skorrade illa i europeiska öron, men inte i amerikanska.) Redan som guvernör i Texas sade han till en vän: "Jag tror att Gud vill att jag ska ställa upp i presidentvalet" och också senare har tecken – speciellt efter den 11 september – tytt på att han är övertygad om att hans presidentskap är en del av en gudomlig plan. Han säger att Gud verkar inom världspolitiken och vill att USA leder ett korståg för att befria Främre orienten "och denna historiens uppmaning har kommit till rätt land".

Problemet är att man inte kan diskutera med en person som fått sitt uppdrag av Gud. Och om man ger sig ut i strid för det goda kan man inte kompromissa med det onda. Då är det naturligt att statskonst blir en angelägenhet för försvarsdepartementet, inte utrikesdepartementet. Speciellt i ett politiskt system som är så centrerat på presidenten som USA:s kan det också vara lite besvärligt om presidenten känner sig mera ansvarig inför Gud än inför folket. För Woodward uttryckte Bush det såhär: "Jag behöver inte förklara varför jag säger något. Det är det intressanta med att vara president. Kanske det finns de som behöver förklara för mig varför de säger något, men jag anser inte att jag är skyldig någon en förklaring." Oberoende av president Bushs egen inställning har föreställningen om Israels betydelse för Jesu återkomst

och tanken att detta är den viktigaste utrikespolitiska frågan varit en central faktor i den amerikanska politiken under de senaste åren. På en webbsida om kristna sionister, som tar sin avstamp i Darbys dispensationalism, hävdas det att det finns 70 miljoner evangeliska kristna i Nordamerika som är lika hängivna Israelvänner som någon jude. Siffran kan vara överdriven, men poängen är riktig. Misstanken om att det är USA:s judar – 2,2 % av befolkningen – som dikterar landets Israelvänliga politik är falsk. Jerry Falwell ger samma siffra: ”Vi är 70 miljoner. Och om det är något som för oss samman snabbt är det om vi upptäcker att vår regering börjar bli ens lite anti-Israel.” Och han kompletterar: ”Det är min tro att Bibelbältet i USA för närvarande är Israels enda säkerhetsbälte.” När Bush våren 2002 krävde att Israel skulle dra tillbaka sina pansarvagnar från Västbanken uppges Vita huset ha fått 100 000 ilska e-postbudskap från konservativa kristna.

USA:s kristna sionister håller ett vakande öga inte bara på Bushs utan också på Ariel Sharons regering. De enda de riktigt litat på, är hårda linjens bosättare på Västbanken och i Gaza som försvarar de judiska utposterna med vapen i hand. ”Varje sandkorn mellan Döda havet, Jordanfloden och Medelhavet tillhör judarna”, säger en av förgrundsfigurerna i den kristna högern. Många fundamentalister anser att premiärminister Yitzhak Rabin när han undertecknade Osloavtalet som erbjöd palestinierna land mot fred begick inte bara ett misstag, utan en synd. ”De gick mot Guds ord. Man kan inte gå emot Guds ord. Och jag tror att Gud stoppade det”, säger ledaren för en organisation som sänder tusentals pilgrimer till Israel och speciellt bosättningarna, som betraktas som heliga platser, och låter förstå att Gud straffade Rabin genom att låta mörda honom. De fiender som står mot Israels folk har av millenaristerna länge identifierats som muslimer. För Falwell är det en självklar sak. Till journalisten Bob Simon på CBS säger han att de kristna och judarna är på den ena sidan och muslimerna på den andra – den linjen drogs för mer än tusen år sedan. Muslimer som begått våldsdåd som ett led i *jihad* gör det med Muhammeds godkännande. ”Jag anser att Muhammed var en terrorist [...] han var en våldsam man, en krigare.” Yossi Alpher, som efter 12 år i Mossads tjänst leder American Jewish Committees verksamhet i Israel, säger till Simon att män som Falwell är farliga för Israel och att det farligaste är att hans synsätt till stor del verkar återspegla bushadministrationens. Han tänker på uttryck som ”de onda” och den svart-vita uppdelningen av människor och folk. Fast judarna här tillhör de ”goda” är det inte bra för dem. ”Vi måste få Gud ut ur denna konflikt om vi ska ha en chans att överleva som en sund och trygg judisk stat.”

Den religiösa högern och de neokonservativa

Det var på 70-talet som den här utvecklingen fick fart. Den religiösa högern samlade sig då som en reaktion mot de motkulturella strömningarna under senare delen av 60-talet och 70-talet när kvinnors rättigheter, rätten till abort, homosexuellas rättigheter o.s.v. fördes fram. Vita religiösa ledare med

medelklassbakgrund ledde sina trogna till organisationer som tog ställning för ”traditionella värden” och satte ”familjen i centrum”. Gruppen var länge ganska lös i fogarna och helt inriktad på kultur och moral i hemlandet. Frågan om Israel kom upp först i ett senare skede. Falwell kunde i tiden förklara att Antikrist nog skulle vara en jude och Pat Robertson kritiserades från liberalt håll för att använda antisemitiska konspirationsteorier i sina böcker. Sedan växte intresset för tusenårsriket explosivt och Falwell och Robertson fick krypa till korset.

Likudpartiet i Israel som första gången kom till makten 1977 bidrog aktivt till detta. Det påstås att israeliska regeringen år 1979 gav Falwell, ledare för Moral Majority, hans första jetplan. Men först inför presidentvalet 1988 omvandlades proteströrelsen mot moralens förfall till en politisk organisation. TV-predikanten Pat Robertson kom långt på vägen att bli republikansk presidentkandidat och bildade efter valet Christian Coalition. I mitten av 90-talet hade koalitionen fått kontroll över den republikanska partiapparaten i 17 delstater och hade stort inflytande i ytterligare 24. Som mest hade organisationen över 10 miljoner medlemmar.

I en översikt över den amerikanska ytterhögern konstaterar opinionsforskaren James Zogby att även om det är mycket som skiljer den religiösa högern (som frånsatt stödet åt Israel nästan enbart har en inrikespolitisk agenda) från de neokonservativa (som inriktar sig på utrikespolitiken) har de också mycket gemensamt:

- båda är manikeistiska och ser alltså världen i svartvitt, uppdelad i ont och gott
- båda anser att de goda krafterna leds av USA och Israel, medan det onda tidigare framför allt var Sovjetunionen och nu araberna och islam
- båda är inriktade på konflikt och konfrontation – eftersom man inte kan kompromissa med dem som representerar det onda är förhandlingar av ondo
- båda är absolutistiska, deras ideologi accepterar inget annat än total seger.

III Religionsteologiska reflektioner

Kristen tro och annan tro

Kajsa Ahlstrand är präst och forskare vid Svenska kyrkans enhet för forskning och kultur i Uppsala. Hon arbetar i huvudsak med religionsteologi och ekumenisk teologi. För närvarande leder hon en studie av religion och andlighet i Enköping.

Artikeln är tidigare publicerad i Per-Inge Planefors (red.): Dialoger - islam, judendom, kristendom och samhälle. Röster och reflektioner - Kent Gustafssons ljudskulptur. Publicerad med tillstånd av copyrightinnehavarna.

När jag tänker på kristendomens förhållande till andra religioner skäms jag. Det är inte alla kristna som har anledning att skämmas, men just där jag står finns det inte mycket att vara stolt över. Den kyrka som jag tillhör, Svenska kyrkan, är en av de västeuropeiska maktkyrkorna. Sina olika teologiska traditioner till trots: lutherska, katolska, anglikanska eller reformerta, har dessa kyrkor varit nära förbundna med statsmakten och under århundraden försökt begränsa andra religioners utrymme i Europa. Judendomen och islam är de mest kända exemplen, men också urbefolkningarnas traditionella religioner, till exempel samernas, hör dit.

Kristen tro i Europa har inte kunnat tolerera någon annan tro vid sin sida, och under långa tider inte heller någon annan utformning av kristendomen än den som varit statsreligion. Idag ter sig en sådan intolerans obegriplig och djupt omoralisk för de allra flesta, och jag vågar påstå att ingen önskar sig tillbaka till konventikelplakatets tid. Men om man vill förstå religionsmötets och religionsdialogens svårigheter idag kan det finnas en poäng i att försöka rekonstruera intoleransens motiveringar – vår kontinent har trots allt levt betydligt längre med religionshegemoni än med religiös mångfald som ideal. Varje samhälle har sina gränser för toleransen.

I vårt samhälle idag kan vi tänka oss att om någon aktivt arbetar för att undergräva demokratin och dessutom lovar att mot betalning bota allvarliga sjukdomar genom att använda metoder som inte överensstämmer med ”vetenskap och beprövad erfarenhet”, så skulle den personen utsättas för en hel del repression både från myndigheternas och allmänhetens sida, även om hon eller han också skulle ha en del hängivna anhängare. Ungefär på detta sätt uppfattades under tidigare århundraden människor som tillhörde andra religiösa traditioner än de av staten sanktionerade: de ansågs hota såväl statens säkerhet och överlevnad som människors andliga hälsa, och i förlängningen deras eviga salighet. Eller som det också kunde formuleras: ”orätten har inga rättigheter”. ”Orätten” var då både det som ansågs moraliskt felaktigt, men

också det som stred mot ”den rätta läran”, det som uppfattades som en felaktig uppfattning om verkligheten. Vad är det då som har hänt, från 1700-talet och framåt, som har gjort att religiös intolerans av de allra flesta människor, inklusive kyrkoledarna, uppfattas som helt oacceptabelt?

För att förenkla komplicerade skeenden vill jag peka på två viktiga faktorer som på många sätt har samverkat. Dels att situationen med religio-politiska krig och statsbildningar med religiös tillhörighet som grund för medborgarskap blev ohållbar i Europa: de ekonomiska och politiska förlusterna blev helt enkelt för stora. Dels att de religiösa sanningarna kom att ifrågasättas som sanningar av samma slag som logisk-matematiska sanningar eller fakta som empiriskt kunde beläggas.

Dessa båda skeenden; att stat och religion skils åt och att religionen subjektiviseras, brukar vi kalla för sekularisering. Europa idag är i stor utsträckning en sekulariserad del av världen. Om detta i huvudsak är något positivt eller negativt ska jag inte gå in på här, men det är viktigt att konstatera att det sammanhang som vi befinner oss i ser annorlunda ut än det gjorde för två hundra år sedan här, men det skiljer sig också mycket från andra delar av världen idag. Om jag befann mig någon annanstans och hade en annan historia skulle det jag skriver vara annorlunda, men jag kan inte låna någon annans historia, inte gömma mig bakom andras erfarenheter. En dalit (kastlös) i Indien har andra erfarenheter av hinduism än vad jag som västerländsk akademiker har. En syrisk-ortodox kristen från östra Turkiet har andra erfarenheter av islam än vad jag som vuxit upp i Sverige har. En pånyttfödd alkoholist som har mött befrielse och gemenskap genom enkla och tydliga regler för livet har andra erfarenheter av förkunnelsen om Jesus som den enda vägen än vad jag som frisk och välanpassad har. Men kan någon av oss göra anspråk på att ge den sanna bilden av en viss religion? Vem ger den sanna bilden av hinduismen, den som kommer från en brahmin-familj och behärskar sanskrittexterna och traditionens tolkningar till fullkomning; eller den som är född i en garvarfamilj i utkanten av det hinduiska samhället, ständigt utsatt för kasthinduernas förtryck och förakt; eller den akademiker som vistats i olika hinduiska miljöer, läst mycket om hinduismen, och som just därför befinner sig på avstånd från det liv som majoriteten av världens hinduer lever? De olika perspektiven kompletterar varandra, står delvis i motsättning till varandra, men ingen kan påstå att hennes och bara hennes perspektiv är det riktiga. När jag skriver om religioners möte och kristen religionsteologi är jag medveten om att mitt perspektiv är begränsat och jag gör inte anspråk på att föreskriva hur mötet och reflektionen ska se ut i alla sammanhang.

När jag uttrycker mig på det här viset har jag placerat mig bland de religionsteologer som av sina motståndare ofta kallas ”relativister”. Jag kan inte låtsas att jag har tillgång till Sanningen, med stort s. Just i religionsteologiska sammanhang är det vanligt att ställa fram en motsättning mellan ”relativister” och de som menar att det går att fastställa vad som är sant och falskt. ”Relativisterna” påstås då av ”absolutisterna” vara ”absolutister” i den me-

ningen att ingenting får vara absolut, utom påståendet att ingenting är absolut. Detta skulle då antas leda till likgiltighet för sant och falskt och kanske också för rätt och fel. Men även om jag inte tror att vi kan ha kunskap om "den absoluta sanningen" kan vi ju ändå hävda provisoriska sanningar som de bästa vi har just nu. Ett exempel på detta är deklARATIONEN om de mänskliga rättigheterna. Vi vet att den är ett resultat av mänsklig ansträngning, inte gudomlig uppenbarelse, att den har tillkommit i en viss tid och en viss miljö, att den kan kritiseras och förändras – på det viset är den relativ och inte absolut, men vi kan ändå använda den som norm. Om hundra år kommer den att se ut på ett annat sätt än idag, men det hindrar inte att vi just nu använder den nuvarande utformningen och försöker hävda mänskliga rättigheter som vi just nu förstår dem. En "relativist" kan vara lidelsefullt engagerad i sin tro, men menar att andra, som ser världen på andra sätt, bör få fortsätta att göra det, inom vissa gemensamt överenskomna gränser. Man behöver alltså inte dra relativismen till sin absoluta gräns, till exempel genom att hävda att den som tillhör en religion som föreskriver att den förstfödda dottern i varje familj ska offras till krokodilguden också ska ha rätt att göra det. Regler och lagar som inte är knutna till en viss religion, till exempel sekulära lagar eller deklARATIONEN om de mänskliga rättigheterna kan användas för att reglera toleransens gränser och skydda den svagare mot övergrepp i religionens namn. Gränsen mellan religionsfrihet och individens rätt att skyddas mot religiösa övergrepp är inte fastställd en gång för alla utan måste ständigt negotieras. "Absolutisterna" blir ofta irriterade på vad de uppfattar som "relativisternas" undanflykter: finns det då ingenting i tillvaron som är absolut, som inte är öppet för tolkning? Mitt svar är att det hör till de mänskliga villkoren att vi måste tolka det som vi ser, hör och erfar. Även om det finns en absolut sanning så kan vi bara nå den på mänskligt, tolkande sätt. Och tolkningarna beror av våra erfarenheter och sammanhang. Till det mänskliga hör också att vi kan kommunicera våra tolkningar och lära av varandra. Vi ingår i olika tolkningsgemenskaper eller tolknings-sammanhang. När kristna läser Bibeln så är det inte fråga om att en enskild individ ska möta ett tidlöst, gudomligt Ord som genomtränger den troendes själ, utan en process där tankar, engagemang, erfarenheter och sociala sammanhang är avgörande för vad som händer i mötet mellan texten och läsaren. Lika lite som vi kan ha tillgång till en absolut sanning i abstrakt mening kan vi ha tillgång till bibeltexternas sanning i konkret mening. Texterna får mening när läsarna/tolkarna söker efter mening i dem. Om vi nu inte kan känna sanningen i dess fullhet, så innebär det inte att vi inte kan säga någonting alls. Vad vi kan göra är att vara sanningsenliga vittnen till vad vi hört och sett. Vi är inte domare utan vittnen. I Europa har kristna prövat att tolka de bibliska skrifterna på ett sådant sätt att tillhörighet till kyrkan eller personlig tro på Kristus (beroende på vilken teologisk tradition man tillhör) setts som avgörande för sann kunskap om Gud och som villkor för frälsningen. När kyrkan dessutom har haft sådan makt att man har kunnat tvinga människor till tro, eller i varje fall till underkastelse, har resultatet blivit katastrofalt.

Det religiösa förtrycket har varit ett faktum. Det finns ingen möjlighet att låtsas oskuld. Mellan bibeltexterna och oss ligger två tusen år av religiöst förtryck och intolerans. Vad händer i möten mellan text och erfarenhet, mellan text och social verklighet? Man kan använda bibeltexter när man resonerar om kristen tro i förhållande till andra religioner, men man måste vara medveten om vad man gör, vilka texter man använder och hur man använder texterna. Bibeln ”säger” ingenting om de religioner som vi möter idag. Vad står det om islam och buddhism, vishnuitisk hinduism eller navajo-folkets traditionella religion? Ingenting. Och även om det hade gjort det, skulle vi då kunnat ta Bibelns beskrivningar av och omdömen om dessa religioner för sanning? Det som sägs om ”avgudadyrkan” (Jes. 44:9-20) stämmer inte alls med hur troende hinduer som använder bilder och statyer i sin religionsutövning uppfattar förhållandet mellan bild och gud. Vem har då rätt? Ja, det beror förstås på vad man sätter upp som måttstock för vad som ska anses vara rätt. Många kristna skulle svara ”Bibeln”, och så är vi tillbaka där vi började. Vilket av dessa synsätt är det som ligger närmast Bibelns syn på förhållandet mellan kristen tro och andra religioner? De skulle också tillägga att vår tid som man brukar säga utmärks av religiös mångfald mycket påminner om den hellenistiska tid då Nya Testamentets och den tidiga kyrkans texter kom till. Just därför är de bibliska och den tidiga kyrkans texter om förhållandet till andra religioner direkt tillämpliga på situationen idag. När Johannevangeliets Jesus säger ”ingen kommer till Fadern utom genom mig” och Apostlagärningarnas Paulus säger att Gud en lång tid haft överseende med okunnigheten, men nu ålägger människorna, alla och överallt att omvända sig därför att han skall döma världen med rättfärdighet (Apg. 17) så uppfattas detta av många som utsagor om hur kristna bör uppfatta islam eller buddhism. Men är detta verkligen en rimlig tolkning av texterna? Varför uppfattas just dessa texter och inte andra som religionsteologiskt bärande utsagor? Varför citeras inte texten i 3 Mos. om plikten att inte förtrycka invandraren utan behandla honom som en infödd och älska henne som sig själv (3 Mos. 19:33-34) eller lovsången till Gud för Guds mångfaldiga skapelse (Ps 104:24) eller texterna om romerska officerares tro (Mt. 8:5-13) och syrisk-fenikiska kvinnors envishet (Mk. 7:24-30)? Bibeln har många böcker och det är verkligen inte självklart vilka texter som är de mest tillämpliga i olika sammanhang.

”Sann mot sig själv, öppen för andra”

Detta är ett uttryck som en religionsdialoggrupp i Oxford använder som sitt motto. Det kan konkretiseras av en berättelse om en buddhistmunk som hälsar varje besökare till sitt kloster med orden: ”min vän, vilken helig väg följer du?” Ingen tvekar om att munken följer en viss väg och därmed har valt bort andra vägar. Han försöker efter bästa förmåga vara sann mot sig själv och den väg som han har valt. Men det är just därför att han följer denna väg och inte en annan som han kan ha något att tillföra i ett samtal, ett möte. Ju djupare han går i sin egen tradition desto mer har han att ge till människor som

följer andra traditioner. Att gå djupt betyder inte att upprepa det som redan sagts utan också att i nya situationer ständigt tolka det som överlämnats och ha kunskap om olika möjligheter att tolka och leva traditionen. När man är så trygg i sin tradition kan man möta troende som följer andra traditioner utan rädsla, som vänner, och med uppriktig önskan att veta vilka heliga vägar de följer. Det finns ett värde i att följa en viss väg, få del av de samlade erfarenheterna, inte behöva uppfinna allt själv, ta hjälp av andra i olika tider och på olika platser och tillhöra en gemenskap som jag inte själv väljer och där jag inte själv blir vald. Men när jag vet att jag går en viss väg och därmed har valt bort andra vägar, kan det ändå vara viktigt att få del av vad de som har gått andra vägar har sett och erfårit.

Om en dialog där deltagarna är sanna mot sig själva och öppna mot varandra är idealet, så finns det mycket som hindrar idealet från att bli verklighet. Renkalven kan inte föra en meningsfull dialog med järven. Människor kan befinna sig i situationer där det gäller att överleva, som individer eller som religiös tradition. De kan möta utformningar av en religion som hotar och förtrycker. Dialog är inte alltid möjlig.

Måste religioner strida med varandra?

Man skulle också kunna fråga: vad är det religionerna är oense om? Det som vi benämner "religion" är ytterst komplexa fenomen, och varje förenkling och generalisering är en förfalskning. Religionshistorikern Ninian Smart har talat om religionernas sju dimensioner. Smart menade att religionerna har praktiska/rituella, erfarenhets/emotionella, narrativa/mytiska, läromässiga/filosofiska, etiska/rättsliga, sociala/institutionella samt materiella/estetiska dimensioner. Till detta kan man lägga att religionerna också sträcker sig över tid och rum, så att man till Smarts sju dimensioner också måste foga historiska och geografiska perspektiv: svensk lutherdom idag skiljer sig såväl från 1600-talets svenska lutherdom som från 2000-talets

tanzaniska lutherdom. När det gäller religionsmötet är det viktigt att komma ihåg att det inte bara är olika lärosatser som möts och som kan stå i strid (eller överensstämmelse) med varandra, utan religionerna möts också som sociala organisationer, långa "minnen" (historisk dimension), rättssystem och förhållningssätt till omvärlden. Möten kan inte alltid vara av det enkla slaget, men att de innebär svårigheter och ibland oenighet behöver inte innebära att blod ska flyta. Man säger ibland att det inte är religioner som möts, utan människor. Det är inte islam som möter kristendom, utan muslimer som möter kristna. Det är visserligen sant, men de troende hör hemma i traditioner som är mer än deras egna personliga erfarenheter. När en kristen möter en muslim bär den kristna med sig korstågen och muslimen bär på talibanernas tolkning av islam, oavsett hur de två troende

individerna som möts förhåller sig till dessa företeelser. Det är bland annat detta som det innebär att tillhöra en tradition; att man inte helt och hållet väljer sitt sällskap, varken i tiden eller i rummet. De två som möts kan komma att tala om olika sätt att förstå sin religion, varför en del troende

använder våld mot den som tror annorlunda och varför andra väljer andra sätt att utöva sin religion. Om jag är den kristna parten i detta möte kan jag säga att de flesta kristna idag inte delar St. Bernhards korstågsteologi och min muslimska samtalspartner, som avskyr talibanernas tolkning av islam, kommer att tala om för mig att de flesta muslimer inte delar talibanernas teologi, men ingen av oss kan förneka att de traditioner vi står i också kan ta sig sådana uttryck som vi tar avstånd från.

Religion som medicin och religion som väg

Hur är det då med anspråken: om Jesus verkligen var Gud (som den kristna bekvännelsen säger), hur ska då en kristen uppfatta andra religioners anspråk på kunskap om Gud/den yttersta sanningen?

Jag har snuddat vid två bilder för hur man kan uppfatta förhållandet mellan kristen tro och andra religioner. Den ena kan vi kalla för "religion som medicin" och kan beskrivas så här: Alla människor bär på en dödlig sjukdom. En dag kommer vi alla att gå under. Vad som då väntar beskrivs på olika sätt: mörker, ensamhet, plåga, kyla, eld, motsatsen till liv. Nu finns det emellertid en möjlighet att övervinna detta tillstånd, nämligen tron på Jesus som Guds son. Det är den enda medicin som hjälper. Vore det då inte orätt att inte ge alla människor möjlighet att få del av denna medicin? De flesta anser det självklart att HIV-smittade i Afrika och Asien ska få bromsmediciner som hjälper. Visserligen finns det lokala botare som lovar hjälp av örter eller amuletter. Sådant kan möjligen ge tillfällig lindring, men löftena är falska och en del kurer gör mycket mer skada än nytta. Vi vet emellertid att det finns medicin som ger bättre livskvalitet och längre överlevnad och vi menar att alla människor som behöver bör få del av dessa mediciner. Är det då inte rimligt att resonera på ett liknande sätt när det gäller medicin som läker till evigt liv? Det finns många som utlovar evig salighet, men genom Bibelns och helgonens vittnesbörd vet vi att det bara finns en enda medicin som är helt tillförlitlig och det är tron på Jesus som Guds Son. Många, troligen de flesta, kristna genom historien men också idag, uppfattar förhållandet mellan kristen tro och andra religioner ungefär så här. Hur resonerar då de som inte ser andra religioner som "falska kurer" utan istället som vägar, vägar som inte nödvändigtvis leder till samma mål?

Alla människor färdas genom den här världen, resan har en början och ett slut. Vi går sällan helt ensamma utan tillhör en grupp människor, kanske den som vi tillhör från början, kanske en som vi senare själva väljer. Vi har en aning om att resan har ett mål och vi är medvetna om att vi ännu inte är där, så vi fortsätter framåt i den riktning som vägen bär, där andra gått före oss. Medan vi vandrar genom landskapet ser vi andra grupper och ensamma människor som går på andra vägar, och en del ger sig också ut i den obanade terrängen. Vi träffas och utbyter erfarenheter med varandra, eftersom vi har gått på olika vägar har vi sett landskapet ur olika perspektiv och har mycket att berätta och lyssna till. Vi vet inte om vi är på väg mot samma mål eller mot olika mål. Ibland kan vi känna igen sådant som de andra berättar, ibland

är det helt okänt och obegripligt. Då och då händer det att olika grupper blir oeniga med varandra om vad man sett eller vart man är på väg, men vi kan också lära mycket av varandras erfarenheter och berättelser.

Om man byter bilder med varandra så skulle "vägfolket" säga att vi inte kan pröva effektiviteten hos de olika "odödlighetens läkemedel" som erbjuds. Även om vi litar på att tron på Jesus som Guds Son ger bot mot döden, så kan vi inte avskrika andra "mediciner". Vi har helt enkelt inga metoder för att avgöra det. Och om "medicinerna" använder sig av vägmetaforen skulle de säga att det visserligen finns många vägar, men det är bara en som leder ända fram, alla de andra vägarna är villovägar. Men hur vi än använder bilderna, så är det ändå just bilder som vi måste använda oss av.

Kyrkan har genom århundradena i stort sett genomgående intagit en avgränsande hållning i förhållande till andra religioner, men det är inte den enda möjliga hållningen, varken utifrån Bibeln eller utifrån tron på Gud som Skapare, Befriare och Livgivare. Tvärtom, idag ställer många kristna frågan om den avvisande hållningen gentemot andra religioner inte står i strid med det som är grundläggande för kristen tro: att Gud skapar världen god, att Jesus öppnar vägen till Gud och låter oss se Guds ansikte, att Anden skapar upprättande och befriande gemenskaper.

En fråga som jag ofta ställs inför är: Kan jag bekänna Jesus som min och hela världens frälsare och samtidigt uppskatta religioner som förnekar detta? Och mitt svar är "Ja, jag ser inga stora problem med detta". När jag bekänner "Jesus är världens frälsare" så är inte det en utsaga av samma slag som "acetylsalicylsyra verkar inflammationshämmande". När det gäller den andra satsen är det lätt att komma överens om exakt vad som avses med acetylsalicylsyra, vad en inflammation är och vilka betingelser som ska vara uppfyllda för att man ska kunna påstå att det föreligger ett orsak-verkanförhållande mellan tillförsel av acetylsalicylsyra och dämpning av inflammation. Bekännelsen till Jesus som världens frälsare är en helt annan sak. När vi säger "Jesus" talar vi då om den jude som levde i Palestina kring vår tideräkningens början och som blev avrättad av romarna? Ja, men kristna från olika traditioner lägger in något annat i vem han var än vad dagens sekulära antikhistoriker eller dåtidens judar, eller för den delen muslimer i alla tider ser eller såg. "Frälsare" är än mer mångtydigt. Denna härskartitel från antiken, vilken innebörd har den i olika kontexter idag? Och slutligen, vilka metoder skulle man använda för att avgöra om påståendet att Jesus är världens frälsare är sant? Dessa svårigheter innebär inte att bekännelsen är nonsens, men signalerar att bekännelsen är något annat än ett påstående som kan vara sant eller falskt. När jag säger "Jesus är världens frälsare" säger jag något om världen: den är ofärdig och behöver förändras, allt är inte gott som det är; och jag säger något om i vilken riktning ett helande av världen bör gå, i den riktning som Jesus gick, den som ledde till hans undergång, men också till hans uppståndelse. Jag säger också att jag vill vara med i detta arbete – även jag är ofärdig och behöver förändras, och att jag vill stå i ett sammanhang som sträcker sig över tid och rum där vi delar visionen om världens föränd-

ring i Jesusriktningen. Men ordet ”frälsare” rymmer mer än ”förändrare”, det är också fråga om läkedom och upprättande. De flesta religioner har inte en frälsare i centrum; buddhismen har den Upplyste, läran och gemenskapen; islam har Boken och Profeten osv. Jag behöver därför förklara vad kristna menar med ”frälsare” och för att kunna göra det begripligt måste jag själv förstå. Just därför att religionerna är olika är det viktigt att känna det distinkta i den egna traditionen. Det är bara kristendomen som har Jesus i centrum. Om kristna ska ha något att tillföra dialogen måste de känna traditionerna kring Jesus väl. Vad innebär det att ”komma till Fadern”? Andra religioner uttrycker sig inte på det viset, vad menar kristna när de säger så? Går det att tala om djupskikten – och för all del också ytskikten – i den egna traditionen på ett icke-polemiskt sätt? Kan kristna tala om vad gemenskapen med Kristus betyder, sakramenten, Kyrkan, efterföljelsen, på sådant sätt att det blir begripligt och meningsfullt för den som följer en annan väg? När dialogen mellan troende fungerar som bäst lär vi oss sådant av varandra som vi inte har eller inte har sett hos oss själva. Jag ska ge två exempel: En sufisk tradition säger att den som vill lära sig islams trosbekännelse rätt måste börja med den första satsen. Det är först när man av hela sitt hjärta tror detta som man är mogen att gå vidare till den andra. Hur lyder då den första satsen? På svenska blir det ”Det finns ingen gud”. Jag måste förstå att allt det som jag har kallat ”gud” har varit mina egna bilder av gud, inte Gud själv. Jag måste göra mig av med alla bilder och föreställningar om vem Gud är, jag måste helhjärtat kunna säga ”det finns ingen gud” innan jag kan uttala bekännelsen i dess fullhet: ”Det finns ingen gud – utom Gud”. Visst finns det kristna mystiker som säger något liknande – Mäster Eckhart är den mest kände – men så tydligt och provocerande som i den sufiska undervisningen har jag inte sett det på kristet håll. Det andra exemplet är från den shivaitiska riktningen inom hinduismen. En av de vanligaste framställningarna av Shiva är som Dansaren (Shiva Nataraj) där han genom sin dans skapar, vidmakthåller och förstör världarna. I början av 90-talet var jag studentpräst för utländska studenter i Uppsala och en av mina uppgifter var att fira gudstjänst på engelska. Samtidigt var jag universitetslektor i Linköping och undervisade bl.a. i religionshistoria. Vid ett tillfälle, när jag skulle läsa en av bönderna i mässan började jag: ”God, Creator and Preserver of all...” och kom på mig med att nästan fortsätta ”...Creator, Preserver, and Destroyer...”, de beteckningar som fromma hinduer använder för att tala om Gud. Varför kallar inte kristna Gud för ”Förstörare”? Menar en hindu som kallar Gud för ”Förstörare” något annat än en kristen som ger den beteckningen åt djävulen? En hindu som följer den shivaitiska riktningen kan med tillit och förtröstan vända sig till en Gud som förstör världarna, hur går det till? När jag följde det spåret fick jag se hur Shiva som förstörare var den som i sin kropp kunde förstöra det gift som hotade att förgöra världarna, och jag fick se att i de shiva-troendes perspektiv är död och undergång förutsättningar för skapelse och förändring. Den frånstötande sidan hos Gud, den som Luther kallade ”Deus absconditus” och gick förbi, den dröjer de shiva-troende vid och upptäcker genom den Guds godhet.

I båda de här fallen har insikter från andra religioner väckt någon slags igenkännande hos mig, jag har kunnat införliva dem med min kristna världsbild. Det innebär inte att jag har blivit muslim eller hindu, inte heller att jag önskat att jag vore det. Man skulle kunna säga att jag har ”översatt” insikter från andra religiösa traditioner till min egen, och att insikterna därigenom har förändrats. Till detta skulle man kunna ställa den kritiska frågan om jag har stulit något som inte tillhör mig. Har jag rätt att införliva insikter från andra religiösa traditioner i min egen? Men om jag genom vad jag möter i andra traditioner upptäcker sådant som varit bortglömt eller förbisett i min egen, har jag då verkligen tagit från någon annan? Genom shiva-fromheten kan jag bättre förstå Emil Liedgrens psalm som talar om Gud ”som vill döda för att föda oss på nytt i ny gestalt” (Sv. Ps. 233). Här är det inte fråga om död som straff utom om död som förvandling, transformation. Och på motsvarande sätt kan berättelserna om Jesus och helgonen visa på sådant som varit bortglömt eller förbisett i andra religiösa traditioner.

I Sri Lanka träffade jag en buddhistmunk och konstnär, Uttarananda, som blivit mycket inspirerad av evangeliernas berättelser om Jesus. Genom berättelserna om Jesus som mötte utstötta och föraktade med respekt och upprättelse fick han nya insikter om Buddhas möten med människor i olika situationer och inspiration till hur buddhistmunkar skulle kunna leva i förhållande till de fattiga. Han sa ”De kristna har inte monopol på Jesus. Jesus är större än kyrkan, han låter mig som buddhist få se min religion på ett nytt sätt.”

Vägen och sanningen: åter till frågan om sanningsanspråk och religiös mångfald

Hans Ucko är präst och TD, arbetar vid Kyrkornas världsråds generalsekretariat i Genève som programansvarig vid enheten för interreligiösa relationer och interreligiös dialog. Översatt till svenska av Textverkstaden/Gunhild Winqvist

Den interreligiösa dialogen blev mot slutet av 1900-talet ett allt viktigare inslag i den ekumeniska rörelsen. Det skedde i takt med att religionen kom att spela en allt viktigare roll i offentliga sammanhang, inte minst där den framträdde som en synlig faktor i politiska konflikter. I sökandet efter gemensamma hållpunkter för ömsesidig förståelse och samverkan har basen för dialog på olika nivåer vidgats när människor utifrån skilda religiösa utgångspunkter engagerat sig i en interreligiös dialog, som därmed inte längre handlar bara om ett ”teologiskt” meningsutbyte.¹ I Kyrkornas världsråd (KV) idag är interreligiösa relationer och interreligiös dialog lika viktiga i arbetet med internationella relationer, kristen utbildning och fostran, etisk reflexion och teologisk fördjupning som i frågor om mission och evangelisation.² Den interreligiösa dialogen betraktas inom KV som ett kärnområde med mandat att samverka med flera långsiktiga program. Så finns det bland annat en avsikt att finna gemensamma beröringspunkter och mötesplatser för interreligiös dialog inom Årtiondet för att övervinna våldet, en satsning där KV uppmanat kyrkor, ekumeniska organisationer och alla människor av god vilja att utveckla en fredskultur för att ”övervinna våldets anda, logik och praxis”.

KV:s högre ledning uttalade nyligen (2002) genom flera av sina styrande organ en rekommendation om samarbete mellan Faith and Order, kommissionen för världsmision och evangelisation (CWME, Commission on World Mission and Evangelism) och enheten för interreligiösa relationer och dialog (IRRD, Inter-religious Relations and Dialogue) i frågor om kristen teologi i en värld av religiös mångfald. Rekommendationen utgör ett konkret tecken på den växande betydelse som den interreligiösa dialogen fått för KV:s medlemsorganisationer.

Längs den väg som fört det ekumeniska samtalet om interreligiös dialog

vidare genom årtiondena har vissa ord, fraser och begrepp kommit att fungera som något av milstolpar:

- Dialog i förhållande till synkretism, dialog i förhållande till upplevelsen av förlorad missionsiver och dialog i förhållande till vad som är unikt och definitivt hos Kristus diskuterades vid generalförsamlingen i Nairobi 1975.
- Vad gör Gud i de hundratals miljoner mäns och kvinnors liv som lever tillsammans med kristna och söker gemenskap liksom de, men längs andra vägar? (ur KV:s riktlinjer för interreligiös dialog 1979)³
- Vi kan känna igen ”Guds skapande handlande där människor av annan tro söker religiös sanning” (generalförsamlingen i Vancouver 1983).
- Vi kan inte visa på någon annan frälsningsväg än Jesus Kristus; samtidigt kan vi inte sätta några gränser för Guds frälsande kraft ... vårt uppdrag att vittna [om Kristus] står i ett spänningsförhållande i förhållande till vårt bejakande av Guds närvaro och handlande bland människor av annan tro; detta spänningsförhållande sätter vi värde på och avser inte att försöka upphäva det (världsmissionskonferensen i San Antonio 1989).⁴
- Vi betraktar mångfalden av religiösa traditioner både som ett resultat av att Gud på många olika sätt har relaterat till folk och nationer och som ett uttryck för människoslåktets inneboende rikedom och variation. Vi bejakar att Gud funnits närvarande i deras sökande och den insikt de vunnit, och att den sanning och visdom som finns i deras lära, den kärlek och helighet som finns i deras liv, liksom all vishet, insikt, kunskap, förstånd, kärlek och helighet som finns bland oss är den Helige Andes gåva (Baar-uttalandet 1990).⁵
- De nya utmaningar som vi idag ställs inför fordrar att vi tar på allvar de aspekter av den ekumeniska kallelsen som på senare år framträtt allt tydligare i förhållande till människor av annan tro (CUV-dokumentet 1997).⁶

De ökande kontakterna mellan kristna och människor av annan tro som idag äger rum i snart sagt alla delar av världen gör det nödvändigt att reflektera över vad den religiösa mångfalden innebär för kyrkan själv. Hur påverkas kyrkans självförståelse av att det finns flera andra levande religiösa traditioner? Det är i sanning en ekumenisk resa som man gett sig ut på när man, mitt i den religiösa mångfalden, ställt frågan om kristen självförståelse. Ofta har den resan stannat upp, man har väl till och med nästan hellre velat vända om än fortsätta kämpa sig vidare framåt. Man har gått omvägar, som när man försöker undvika en besvärlig bit av vägen och letar efter lättare terräng. Generalförsamlingarna i Canberra (1991) och Harare (1998) tog inte uttryckligen upp frågan om kristen självförståelse i en värld av religiös mångfald. Vid världsmissionskonferensen i Salvador de Bahia (1996) framhävde man den

stora vikt som evangeliet fäster vid att all kristen gemenskap byggs upp av flera olika identiteter, men man gick aldrig längre än vid konferensen i San Antonio i frågan om spänningen mellan vår trohet mot Evangeliet och vårt bejakande av Guds närvaro bland människor av annan tro. Efter den ovan nämnda Baar-konsultationen och generalförsamlingen i Canberra ökade religionens betydelse i konfliktsituationer, vilket fick till följd att KV:s enhet för interreligiösa frågor kom att fokusera mera på interreligiösa relationer än på interreligiös dialog som en inomkristen, missiologisk angelägenhet. Kyrkorna står med andra ord fortfarande inför vissa konkreta utmaningar att ta sig an. De måste fortsätta pröva och utveckla hur de ska kunna bekänna en gemensam tro i de sammanhang där de lever – sammanhang som präglas av att där förekommer många kulturer och religioner, och många sociala och nationella konflikter (Faith and Orders Santiago-uttalande 1993).⁷

Uttalandet i San Antonio om spänningen mellan Kristus som Frälsare och omöjligheten av att begränsa Guds frälsande kraft är viktigt, och det har varit ett väl fungerande redskap för att beskriva kyrkornas ståndpunkt i relation till sitt vittnesbörd och förhållande till människor av annan tro. Baar-dokumentet gav material för en fortsatt teologisk reflexion över religiös mångfald. Dokumentet försökte vidareutveckla tanken från generalförsamlingen i Vancouver, där mångfalden av religiösa traditioner bejakades som fallande under Guds försyn och närvaro. Det var avsett att fungera som underlag vid generalförsamlingen i Canberra, men där kom diskussionen om religiös mångfald av sig i en oväntat återuppflammande diskussion om synkretism, och dessutom kom den att överskuggas av det allvarliga hot som kriget i Persiska viken utgjorde för relationerna mellan kristna och muslimer.⁸ Där vi står idag behöver vi få arbeta vidare med spänningsförhållandet mellan kristna sanningsanspråk och den religiösa mångfaldens realitet och innebörd. Den kristna reflexionen kommer att vinna på att perspektivet vidgas utöver polariseringen mellan mission och dialog. Kristologiska, soteriologiska och ecklesiologiska dimensioner av kyrkans självförståelse är nödvändiga inslag i varje teologisk reflexion över religiös mångfald.

Pluralism is today a human existential problem which raises acute questions about how we are going to live our lives in the midst of so many options. Pluralism is no longer just the old schoolbook question about the One-and-the-Many; it has become the concrete day-to-day dilemma occasioned by the encounter of mutually incompatible worldviews and philosophies. Today we face pluralism as the very practical question of planetary human coexistence.⁹

När nu resurspersoner engageras från olika nätverk inom Faith and Order, CWME och IRRD i en process av ekumeniskt tänkande och reflexion, sker detta i avsikt att denna reflexion över religiös mångfald och kristen självförståelse ska utgöra ett bidrag till KV:s nionde generalförsamling i Porto Alegre, Brasilien, 2006. Dokumenten från San Antonio och Baar, som uttrycker en missiologisk och teologisk reflexion, kommer därvid att fungera som

bakgrundsmaterial och utgångspunkt. På vilket sätt kan de fylla sitt syfte att underlätta de steg som kyrkorna härnäst har att ta för att ge relevant uttryck för sin kristna självförståelse och sitt uppdrag i en värld som präglas av religiös mångfald?¹⁰

Tradition i uppbrott

Det är uppenbart att vi behöver bryta upp från en teologisk ståndpunkt som inte längre är hållbar. Detta måste gälla alla religioner i den grad de befinner sig i en mångreligiös omvärld. Religioner har i allmänhet varit till mest för sina egna, och i allmänhet har de bara ägnat varandra flyktig uppmärksamhet. Den modellen är inte längre möjlig. Men är det då möjligt att ombilda traditionen? Det kommer att bli oerhört svårt, men det är nödvändigt. Det är inte omöjligt. Traditioner har ombildats förr: i alla större kristna traditioner har det till exempel skett förändringar i fråga om slaveri och religionsfrihet. I båda fallen kan man hävda att den kristna berättelsen i sin inre logik alltifrån begynnelsen har tagit ställning för friheten, men att man tagit för givet att människan varit så till den grad fördärvad av synden att slaveri och inskränkt religionsfrihet har varit nödvändiga för att upprätthålla social ordning och allmän välfärd. När historien väl en gång motbevisat det antagandet, när det väl en gång uppstått samhällen utan slaveri och med religionsfrihet, då har de kristna utifrån sin kristna grundhållning tvingats inse att en sådan ordning är att föredra och att de är av Gud själv förpliktade att bidra till att skapa de förutsättningar som gör den möjlig. De här exemplen påminner i tillräckligt hög grad om frågan om religiös mångfald för det ska framstå som rimligt att se en kontinuitet även mellan en sådan förändring och traditionen.

Vad vi därmed behöver, som ett nästa led i arbetet, är en genomlysning av frågan om världsbild och sanningsanspråk i förhållande till religiös mångfald, en analys som i sig själv innebär början på en process av fördjupad reflexion över vad det innebär att något sådant som religiös mångfald alls existerar, och att den andre inte kan hänvisas till en plats i marginalen. Den fråga vi egentligen behöver ställa oss på nytt är vilken betydelse den andre har i vår religiösa tradition.

Kan Bibeln hjälpa oss? Det sägs ofta att vad som helst går att bevisa med Bibeln. Jag tvivlar på att vi ur Bibeln kan vaska fram verser som entydigt och ovedersägligen gör oss till pluralister. Det kommer alltid att finnas andra verser att lyfta fram som motbevis, verser som säger att den vägen inte leder någonvart. Bibeln är helt enkelt inte rätt redskap. Jag tror inte det finns någon mångfaldsmodell i Bibeln, lika lite som någon exklusivitetsmodell eller för den delen någon inklusivitetsmodell. De finns där allihop, både i Bibeln och i mig själv. Jag har möjlighet att i mig själv samtidigt vara om inte ”exklusivist” så åtminstone både ”inklusive” och ”pluralist”.¹¹ Det beror på sammanhanget. I själ och hjärta är jag pluralist. Ändå finner jag mig själv ibland argumentera för en hållning som mer än allt annat framstår som inklusivistisk, och jag häpnar över vad jag hör mig själv säga. För tankeredans skull var det klagande att se på modellerna var för sig, men i våra egna liv går de inte att särskilja. På olika sätt ger vi uttryck för den spänning som man

talade om i San Antonio, där vi inte kan visa på någon annan väg än Kristus som Frälsare och samtidigt ändå inte kan sätta gränser för Guds frälsande kärlek. Men om jag nu inte kan visa på någon annan väg så beror det inte på att jag tror att ingen annan väg finns, utan på att jag inte kan visa på någon väg där jag inte själv har gått. Jag hittar inte där, jag vet inte var de andra vägarna börjar eller vart de leder. Vad San Antonio visar på har, som jag ser det, att göra med vilken grundton jag själv slår an. Är det ”Kristus som ende Frälsare” eller ”ingen gräns för Guds frälsande kraft”? Handlar sammanhanget om ”ingen annan väg” eller om ”inga gränser”?

Den evangeliska kyrkan i Tyskland har nyligen givit ut ett teologiskt dokument om ”kristen tro och icke-kristna religioner”.¹² Utan att helt kunna bedöma det tyska språkets finare nyanser tror jag att det även på tyska känns underligt att definiera människor av annan tro som hörande till ”icke-kristna religioner”. Detta handlar om mer än bara politisk korrekthet. Med en sådan rubrik tar man det ”kristna” till utgångspunkt, till norm eller kriterium, och den andre definieras bort som en negation av det kristna, en ”icke-kristen”. Dokumentet, skrivet under ledning av den lutherske teologen Eberhard Jüngel i Tübingen, är ett försök att ta sig an den utmaning som religionerna utgör i kyrka och samhälle. Utan att gå in i någon polemisk debatt vill jag dela med er något av vad som sägs där, för att på så sätt fästa er uppmärksamhet vid det som jag tror att vi måste koncentrera oss på när vi vill se närmare på vårt förhållande till den religiösa mångfalden. Vissa av dokumentets påståenden tycks i mitt tycke förutsätta en utgångspunkt som inte längre är hållbar eller brukbar. Det är en omöjlig grundton.

Ett inte obetydligt antal dokument om religiös mångfald, däribland det tyska, utgår från en förändrad situation där människor av annan tro blivit alltmer synliga i länder som tidigare varit religiöst homogena. Det finns en oro över att ”de” nu är så många i ”vårt” land. ”De” blir bara fler, och ”deras” religioner hör samman med kulturer som i ”vår” del av världen uppfattas som främmande. Skillnaderna i sociala normsystem blir allt tydligare. Men inte nog med det. Uppslutningen kring ”vår” fäderneärvda tro blir allt svagare. Det sker en religiös individualisering där fler och fler bygger sin egen religion. Nya religiösa rörelser etablerar sig. Framtidsutsikterna förefaller dystra, nedslående. Något okänt och främmande verkar hota ”vår” traditionella självförståelse. När klangen i melodistämman präglas av oro blir grundtonen apologetisk. Detta är inte den bästa tänkbara musiken för att hantera religiös mångfald.

Den utväg som det tyska dokumentet visar på ter sig som en relansering av Karl Barth. Gud välkomnar varje människoliv som sin skapelse, och därmed också varje människa oavsett hans eller hennes tro. Människan: ja. Annan tro: tystnad. Och så kommer man till frågan om sanning. Sanning är, sägs det då, en tillförlitlig händelse. Sanningen finns i uppenbarelsen, den frälsande och helande. Andra religioner leder fram till en position som kontrasterar mot den sanningen, eftersom de utifrån sina annorlunda religiösa erfarenheter inte ser Kristus som Sanningshändelsen (Ereignis der Wahrheit) framför andra. Sanningen som händelse kan aldrig ägas. Det är sanningen

som äger oss. Sanningen undflyr oss, den är inte förhandlingsbar och den ligger inte uppdukad framför oss för vem som vill att förse sig. När vår lära ger uttryck för sanning är det bara ett försök till svar på Guds sanning. Kvar står då frågan om även andra religioner kan vara öppna för Sanningshändelsen. Det är förstås ett problem att sanningshändelsen är identisk med berättelsen om Jesus Kristus. Men, säger dokumentet, Jesus Kristus får under inga omständigheter göras till något som splittrar. De kristna har alltså inte sanningen, utan sanningen har dem. Kristna bör vara storsinta och inte orsaka strid. Kristen tro bör förbli Evangelium, aldrig lag, och kan därför aldrig fungera som norm för världen. Evangeliets sanning är befriande och ingenting annat. Om vi vill förhålla oss till religiös mångfald på ett ansvarigt sätt är det uppenbart att vi måste säga något om detta med sanning.

Trons och ömhetens språk

Biskop Krister Stendahl, en mästare på träffsäkra formuleringar, uttrycker frågan mycket rättframt: "Hur kan jag sjunga mitt lov till Jesus med liv och själ utan att känna att jag klassar ner andras tro?" Kristna människor vill sjunga sitt lov till Jesus, och deras sång verkar säga inte bara att han är just deras Frälsare utan att han är den ende, att ingen är hans like, och det inte bara för dem utan för alla människor. Det är naturligtvis här som problemet uppstår: när lovsången till Jesus verkar säga att inget annat sätt att tro och sjunga äger giltighet. Stendahl säger att lovsången till Jesus inte bör tolkas så att den utesluter erfarenheter av andra relationer. Lovsången till Jesus är av samma slag som när två människor ger uttryck för sin kärlek. Kärleks-språket, eller ömhetens språk som Stendahl också kallar det, är och förblir ett uttryck för en tväsamhetsrelation, t.ex. en man och en kvinna som är förälskade i varandra. Det är ett tillkännagivande, en förklaring och ett kungörande, ja, en kärleksfull omfamning mellan två älskande personer. Det är ett språk för ett särskild slags situation. Blaise Pascals ord kan hjälpa oss förstå: "Hjärtat har sina skäl, som förnuftet inte fattar". Detta är inget språk för sentimentaliteter. Inte heller är det ett språk passande en tidtabell eller en regeringsförordning. Kärlekens språk har sin egen logik och det tillhör de älskande, de som gjort erfarenheten av att möta någon i djupet av sitt eget liv. Det är en särskild sorts språk, som inte utan vidare gäller några andra än de två älskande själva. Och är inte detta också den erfarenhet vi gör när vi hamnar intill ett par som är ivrigt upptagna med att berätta hur mycket de älskar varandra? Vi känner att vi tar del av något som är privat. Och, uppriktigt sagt, är inte den sortens kärleksspråk rätt tradigt för en utomstående att höra på? Det tillhör ingen annan, och är inte meningsfullt för någon annan, än dem som har ett förhållande med varandra.

Samma resonemang kan föras i fråga om den relation som en människa ger uttryck för i sin lovsång till Gud. Kärlekens språk är också det som talas i relationen mellan Gud och människa. När människor talar kärleksspråk med Gud, när de lovsjunger Gud, då förklarar de Gud sin kärlek och uttrycker

sina känslor för Gud. Det finns mycket kärleksspråk i Bibeln. Människor berättar om hur högt de älskar Gud, om hur Guds nåd räddat dem, hur de blivit övertygade om att ingen är som Gud, att Gud verkligen är den ende för dem (Rom. 11:33–36).

Är det som sägs, sjungs och förkunnas i en doxologi faktiskt sant? Frälsningen, så som den uppfattas i kristen tro, beskrivs som att komma till insikt om sanningen. Kyrkan sägs vara fundament och stöttepelare för den sanningen. Paulus säger att han vill förklara ”hur man bör uppföra sig i Guds hushåll – den levande Gudens församling, sanningens pelare och grundval” (1 Tim. 3:14). Det säger sig självt att frågan om vad som är sanning är av största betydelse. Människor av annan tro har sina egna doxologier. Mötet med människor av annan tro, upptäckten att även människor som inte tillhör kyrkan gör anspråk på sanningen, försätter oss i ett dilemma. Hur ska vi, medan vi sjunger vårt lov till Jesus, ställa oss till den andres sanningsanspråk? Om Kristus är den enda vägen och den enda sanningen, vad gör vi då med alla andra vägar, och finns det alls några andra sanningar?

Många kristna vill helst slippa befatta sig med sanningsfrågan i samband med religiös mångfald. Vad de föredrar och med stor bestämdhet argumenterar för är att dialog ska föras som en ”livets dialog”. Denna livets dialog ger de sitt uttalade stöd, ibland lite nedlåtande gentemot teologerna som försöker brottas med frågan om religiös mångfald och motstridiga sanningsanspråk. De ställer livets dialog i motsatsställning till den teologiska reflexionen över dialogen. De pekar på hur kristna i alla år har levt bland människor av annan tro. Detta, säger man, är vad dialog i själva verket handlar om. Genom att tala sig varm för denna så kallade livets dialog försöker man desperat bli kvitt den kontroversiella frågan om rivaliserande sanningsanspråk. Man oroas av den diskussion som förs om trons sanningsanspråk och man försöker motverka att någon reflekterar över vad livets dialog faktiskt innebär!

Det tidigare anförda citatet av Krister Stendahl håller kvar motsatsställningen mellan sanningsanspråk och religiös mångfald som en störande fråga, en fråga att inte tiga ihjäl utan tolka positivt i termer av en kärleksrelation. Den som säger att Jesus är den enda vägen avger en kärleksförklaring som är sann på sitt eget sätt.

Det är visserligen viktigt att vi på den agenda som livets dialog sätter för oss finner vägar att samarbeta för att bemöta de globala hot som vi som människor står inför, men detta kan inte vara det enda skälet till att vi vill ha med varann att göra. Om vi föreställer oss att vi en dag kunde mätta alla hungrande, ge kläder åt alla nakna och befria alla förtryckta, så skulle vi vid slutet av denna makalösa dag fortfarande stå där med vår undran över vilka vi verkligen är, var för sig och i relation till varandra. Vi är fortfarande hänvisade till varandra och behöver förstå vilka vi är för varandra. Vi är tillbaka vid frågan och spänningsförhållandet: Kan kristna – och, i förekommande fall, människor i andra religiösa traditioner – vara hängivna i sin egen tro och ändå samtidigt utan svårighet och utan någon dold agenda vara öppna för den andre och hans eller hennes religiösa tradition? Eller, annorlunda uttryckt, behövs det någon form av filter mellan det som vi kallar livets dialog

och det som är vårt teologiska ställningstagande, våra sanningsanspråk?

Vi behöver analysera vad som uppfattas som sanning. De följande reflexionerna avser inte att ge någon lösning på detta utan fungera som inledning till ett samtal om vad vi uppfattar som sant i våra religiösa traditioner och i mötet med den andre.

Vad är sanning?

Vi är vana vid att använda ordet ”sanning” i singularis. Vi talar om ”sanningen” som om den vore enhetlig, odelbar och monolitisk. Förmodligen beror det delvis på vår monoteistiska utgångspunkt. Om det gudomliga är ett och odelat, resonerar vi, då måste detsamma gälla för sanningen. För det andra vill vi helst ha något objektivt att hålla oss i. Vår orientering är ”objektivistisk”. Vi önskar oss objektiva moralnormer, objektiv vetenskaplig sanning i vetenskapen, och kunskap om en objektivt verklig Gud i religionen. Vi omgärdar oss med ett oföränderligt ramverk av religiösa objekt, tidlösa sanningar, moral- och naturlagar, odödliga själar. Vi tycks omedvetna om risken att varje föreställning om en objektiv verklighet och oföränderlig sanning också kan fungera som en avgud eller fetisch, en bedräglig illusion.¹³

Tanken på sanningen som en enda låter sig inte avgränsas till ett västerländskt eller kristet synsätt. Det hinduiska talesättet ”Ekam sat vipraha bahuda vadanti” (Sanningen är En; de vise nämner den vid många namn) motsvarar på sätt och vis Kristi ord: ”Jag är vägen, sanningen och livet” (Joh. 14:6). Det finns många vägar, men jag är vägen. Sådana uttalanden får oss att tro att det bara finns en sanning med stort S. Andra sanningsanspråk är antingen helt enkelt osanna, eller återspeglar Sanningen på ett otydligt eller ofullständigt sätt.

Frågan är om sanningsbegreppet är det mest användbara sättet för oss att tala om våra religiösa övertygelser. Bibeln talar om sanning på mer än ett sätt, och det finns skillnader mellan språken i Bibeln i hur sanningen framställs. Det hebreiska ordet för sanning, *emeth*, betecknar en verklighet som är fast, solid, giltig och bindande. Tonvikten ligger här mindre på sanningen som sådan än på sannfärdighet, trovärdighet och tillförlitlighet. Gud är tro värd. Man kan förlita sig på Gud. På grekiska säger ordet *aletheia* att Kristus är svaret på frågan om sanning i absolut bemärkelse. Traditionell kristen teologi oscillerar i bästa fall mellan dessa båda tolkningar.

I fråga om sanning liksom i många andra fall behöver man göra skillnad mellan det Absoluta och det relativa. Sanning, var den än kommer ifrån, tas alltid emot i jordiska kärll. Filosofer och teologer är sinsemellan oeniga om sanningens natur. Har sanningen alls en natur? Finns det en sanning bortom och bakom allt vi säger och tänker? Finns det en evig Sanning, oaktat fakta, oaktat dogmer och övertygelser? Eller är sanningen önskeprodukten av rationella efterforskningar? Vad tillför det egentligen till egenskapen ”sann” att jag säger om en tanke eller övertygelse att den är sann? Frågor som dessa förblir frågor, utan självklara svar, och Pilatus ger ord åt den undran som

människor i alla tider ställs inför: "Vad är sanning?" Det är inte troligt att vi någonsin finner ett svar, men förhoppningsvis hindras vi av våra frågor från att ge upp det ständiga försöket.

Sanning är i grund och botten ett semantiskt begrepp, tillsammans med andra begrepp som mening, referens och innebörd. Jag tror att Gandhi i sin förklaring till ordet satyagraha sätter in sanningsfrågan i en kontext där det att "hålla fast vid sanningen" blir en fråga om "rättfärdighet", när han säger: "Jag har också kallat satyagraha en kärlekskraft eller själskraft. När jag tillämpade satyagraha upptäckte jag på ett tidigt stadium att sökandet efter sanning inte medger att man tar till våld mot sin motståndare, utan att han måste vänjas av från sina fel genom tålmod och vänlighet. Ty det som ter sig sant för den ene kan te sig felaktigt för den andre. Och tålmod betyder eget lidande. Så kom denna lära att betyda ett försvar för sanningen inte genom att åsamka motståndaren lidande, utan genom att åsamka sig själv lidande."

En sanning som uppfattas existera i upphöjd avskildhet, isolerad och fristående från livets alla sammanhang, riskerar att missbrukas för dominans, uteslutande och nedvärdering. Att hålla fast vid sanningen innebär då inte bara en risk för avgudadyrkan utan också ett urholkat ansvar. Vi frestas gömma oss bakom en sanning med stort S och vägra ta vårt mänskliga ansvar. Det ligger mycket i vad den kinesiska filosofen och essäisten Hu Shi säger: "Först när vi inser att det inte finns någon evig, oföränderlig sanning eller någon absolut sanning väcks vårt sinne för intellektuell ansvarighet." Låt mig ge ett exempel. Ett viktigt tema i den judisk-kristna dialogen har handlat om mission bland judar. Både judar och kristna har sagt att kyrkans trovärdighet, och därmed trovärdigheten i all kristen mission bland judar, allvarligt och kanske ohjälpligen har tagit skada av kyrkans historia av antemitism och antijudiskhet. När jag pratade om detta med en ivrig missionär bland judar frågade jag honom om inte kyrkan i sin relation till judar borde ta hänsyn till det som hänt under Shoah, förintelsen. Han såg på mig och svarade: "Det är klart att förintelsen var något fullständigt fasansfullt som vi aldrig får glömma. Men det ändrar inte i sak någonting, för Bibeln är den levande sanningen, och Bibeln säger att alla judar måste bli kristna, förintelse eller ej." För mig är detta ett tydligt exempel på vad som händer när sanningen görs absolut och avskärmas från livet, verkligheten, vår situation, med risk att tas till intäkt för lite av varje. Om vi tar skydd bakom en sådan sanning kan vi tillåta oss själva vad som helst. "Deus lo vult", Gud vill det, sade korsfararna, och vi kan påminna oss Nietzsches aforism: "Övertygelser är farligare fiender till sanningen än lögnen."

Sanningen uppfattas som något orörligt, något en gång för alla givet, och genom kyrkans historia har man talat om den rätta tron som något som fanns förr. Det förflutna avgör frågan om trons giltighet. Att söka den rätta tron i det förgångna ses ofta som normativt och framställs som kyrkans framtidshopp. Många är de som säger att vi idag, med tanke på kristendomens ställning i Europa, återupplever kyrkans första århundraden. Det som händer

nu hände även då, och den verkliga lösningen på dagens problem ligger i att gå tillbaka till kyrkan som den var på apostlarnas tid. Men är det verkligen så? Den första kyrkan var en judisk minoritetssekt. Idag är kristendomen en världsreligion. Urkyrkan må ha relaterat till många andra sekter och rörelser, men de var mycket olika de världsreligioner och nya religiösa rörelser som kyrkan möter idag. De politiska omständigheterna var helt annorlunda. Att söka sanningen i det förgångna må bjuda på en angenäm nostalgitripp, men det är som att söka efter snö som föll ifjol. Det är inte det vi behöver.

Vår tid skiljer sig från den som varit. Den är varken bättre eller sämre – men den är annorlunda. Även om generaliseringar alltid är trubbiga verktyg, tror jag det är riktigt att säga att vår tid har svårt med eviga sanningar och tänker mera i termer av öppenhet och förändring. Somliga skulle påstå att detta är ett tydligt utslag av den dominerande postmoderna inställningen. Hade vi bara haft något stadigt att hålla oss i så skulle vi aldrig ha hamnat i en nihilism där Sanningen med stort S ifrågasätts. Jag själv är mindre säker på den saken, och jag tror att vi har vunnit något längs vägen fram till det ifrågasättandet. I den tid som vi lever i sätter man definitivt värde på verklighetens och kunskapens plasticitet och ständiga föränderlighet. Idag ger vi den konkreta erfarenheten företräde framför fixa, abstrakta principer. Vi frågar oss på stort allvar om a priori-baserade tanke-system verkligen bör få styra vår tro eller avgöra vad som uppfattas som rätt tro.

Det betyder inte att vi ger vika för likgiltigheten och säger att allting är relativt eller en illusion, inklusive vår uppfattning om sanningen. Allt det där kan låta radikalt, upplyst och liberalt: en hållning anstående det tredje årtusendets självständiga människor. Men det är inte så, det är lika mycket en förhävelse. Att med absoluthetsanspråk påstå att vi inte kan inse sanningen innebär ett hävdande av att det relativa har absolut giltighet. Det innebär en relativism som inte ger rum för engagemang, som urholkar basen för allt religiöst liv. Om alla religioner är lika sanna, vad ska vi då med dialog till? Det här är inte rätt väg att gå.

Sökandet efter sanning idag skiljer sig från det igår. Mångtydighet, pluralism och det som är relativt snarare än absolut eller säkert är viktiga faktorer i vårt sökande efter sanning. Verkligheten är inte någon given, stabil och slutet enhet utan ett flöde, en process i ständig utveckling. Det går inte att förhålla sig till verkligheten som när en distanserad åskådare betraktar ett definierat objekt: man är själv alltid en del av verkligheten och bidrar till dess förändring i det att man själv förändras. Vår tid utmärks också av en sympati för undertryckta eller oortodoxa perspektiv och en mer självkritisk syn på de synsätt som för närvarande är rådande. Det finns en insikt om att världen inte existerar som ett ting i sig, oberoende av all tolkning. Världen blir till endast när den tolkas. Sanning och verklighet är i vetenskap, filosofi och religion något av naturen mångtydigt. All mänsklig insikt är tolkning, och ingen tolkning är slutgiltig. Betyder detta att vi lever i och med en relativiserad och relativiserande kritisk empirism? Förespråkar vi en indifferent relativism? Jag tror inte det. Krister Stendahl uttrycker sig återigen tankeväckande. Den

som spelar alfabet upptäcker att ordet ”relativisera” lika gärna kan sättas ihop som ”revitalisera”!

I den analys av språket som varit ett viktigt inslag i 1900-talets filosofi har man pekat på den problematiska relationen mellan språk och verklighet. När språket uttrycker anspråk på en ofelbar, oföränderlig eller varaktig sanning bortom all tolkning fastnar tanken med sanningsanspråket i språket som sådant, och det avsedda budskapet går aldrig fram. Sanningsanspråket, när det framställs, slukar sig självt och blir sin egen värsta fiende.

Den pluralism, komplexitet och mångtydighet som präglar vår tid är kanske i första hand att betrakta som nödvändiga inslag i ett annat slags vision än den där man söker ett förlorat paradiset. Vi kan ha svårt att ta detta till oss, men det är förmodligen något vi får leva med: ”vi kan inte åka hem igen”, som Thomas Wolfe har sagt. Vi lever i en tid av många sanningar och insikter, som kan fungera ömsesidigt befruktande i det utrymme som ges för öppna samtal mellan olika tolkningar, olika ordval och olika paradigmer. Borde inte detta hjälpa oss till ett mer äkta uttryck för det numinösa, ett bättre sinne för det gudomliga, där det personliga mötet med Gud – det ömhetens språk som Krister Stendahl talar om – kommer till sin fulla rätt?

Som ett led i dagens globalisering pågår en process där värderingssystem universaliseras. Globaliseringen förändrar världen. Av genväret att döma uppfattas detta som hotfullt: man reagerar med att förstärka det som är ens eget till försvar mot det annorlunda. Men vår reaktion får inte bli att alla backar undan och förskansar sig var och en inom sin egen religions hank och stör och avskärmar sig från alla andra. Detta är inte längre möjligt. Ingen religion lever i ett slutet rum. Att bejaka mångfalden är att motbevisa universaliseringen. Det kan göra oss öppna för möjligheten av att det finns flera sanningar, ”att vi tar risken att skakas om i vår egen tro och upptäcka att det finns fler sätt att uttrycka sanningen än vad vi själva ännu har lärt oss”.¹⁴ En möjlighet vore att vi införlivade pluralismen i de begrepp vi använder för att tala om vår egen religiösa tradition (faktisk pluralism), väl vetande att ett nytt förhållningssätt till andra religiösa traditioner inte bara är en sociologisk nödvändighet eller ett alternativ att förordas utan en integrerad del av de praktiska uttryck som vår egen religiösa övertygelse tar sig. Själva har jag inspirerats av det muslimska begreppet *ikhtilaf*, dvs. att skillnader i tro, synsätt och perspektiv ses som något naturligt och väsentligt i människans livsvillkor. I Koranens tionde sura (den som kallas Yunus, alltså Jona), vers 99, finner vi några mäktiga ord om detta: ”Om detta hade varit din Herres vilja skulle alla jordens invånare helt visst utan undantag ha antagit tron. Men kan du [Muhammad] påtvinga människorna tron?” Och i den elfte suran (Hud), vers 118, står det: ”Hade din Herre velat skulle Han helt visst ha gjort människorna till ett enda samfund; men [det var inte Hans vilja och därför] fortsätter de att föra fram motstridiga åsikter.”

Arbetet med sanningsbegreppet och den religiösa mångfalden förefaller innebära början till något nytt, en kulturernas kultur, och i bästa fall en enhet i mångfald. Den kan i så fall inte vila på någon ny ortodoxi, vare sig religiös

eller vetenskaplig. Tvärtom måste en sådan ny integration vila på att alla entydiga verklighetsförståelser avvisas, alla försök att identifiera en specifik verklighetsförståelse som verkligheten själv. Den måste inse att mänskligheten till sitt sinne är rikt varierad, och hur nödvändigt det alltid är att kunna röra sig och översätta mellan vetenskapligt analyserande och fritt kreativa uttryckssätt. Den måste vara medveten om den mänskliga benägenheten att slå sig till behaglig ro i en viss given bokstavlig tolkning av världen och den därav följande nödvändigheten av att förbli ständigt öppen för att låta sig födas på nytt i en ny himmel och en ny jord. Den måste inse att symboler till sist är det enda vi har, både i forskningen och i den religiösa kulturen, och att det är en oerhörd skillnad mellan den döda bokstaven och det levande ordet.¹⁵

1. Jag sätter citationstecken kring ”teologiskt” eftersom teologi egentligen inte är någon för all tro gemensam nämnare. Här använder jag det för enkelhetens skull som en beteckning för den dialog som handlar om tros- och tankesystem, begreppsanvändning och religiöst och andligt tänkande – väl vetande att ju mer man söker definiera detta, dess längre förrirrar man sig bort från det som man talar om.

2. Även om interreligiös dialog står för sig själv, skild från mission och evangelisation, kommer man inte förbi det faktum att relationen till människor av annan tro är en missiologisk fråga. Dialogen är i många avseenden framvuxen ur missionen och bör få påverka vår tolkning av missionsuppdraget.

3. Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, Genève: World Council of Churches 1979. Se även: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/77glines-e.html>

4. The San Antonio Conference; Reports of the sections: IV Witness among people of other living faiths, 25–29, International Review of Mission, vol. LXXVIII Nos. 311/312, July–October 1989, p. 351–352.

5. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/baar.html>

6. <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/cuv-e.html>

7. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/santiag.html>

8. En av huvudtalarna under KV:s generalförsamling i Canberra 1991 var teologen Chung Hyan Kyung. I sitt anförande knöt hon an till koreansk tradition och kallade till sig alla pinade och mördade martyrs andar, som hon förknippade med den Heliga Anden – något som välkomnades av en del delegater men gjorde andra ursinniga, särskilt ortodoxa företrädare. De senare anklagade henne för avgudadyrkan och synkretism.

9. Raimundo Panikkar, ”The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-violence”, *Cross Currents* 29 (1979): 201. ”Pluralism idag är ett mänskligt, existentiellt problem som ställer akuta frågor om hur vi ska kunna leva våra liv när vi ställs inför så många alternativ. Pluralism är inte längre bara en gammal skolboksfråga om En eller Många; det har blivit till ett konkret vardagsdilemma som uppstår där sinsemellan oförenliga världsbilder och filosofier möter varandra. Den pluralism som vi idag står inför handlar mycket praktiskt om mänsklig samexistens på en och samma planet.”

10. Var det ett tecken på rädsla för att ge sig i kast med den reella frågan om religiös mångfald och kristen identitet när KV:s centralkommitté i februari 2005 beslöt att med tystnad förbigå det dokument som utarbetats av nätverken inom Faith and Order, CWME och IRRD: ”Religious Plurality and Christian Self-Understanding” (oktober 2004)?

11. Jag tror inte att det någonsin skulle kunna inträffa att jag hör mig själv säga att det inte finns någon annan väg till frälsning än den där jag själv hör hemma. Jag vill förstå exklusivisterna men kommer inte förbi känslan att det är något i grunden felaktigt att hävda att ingen annan väg finns än min egen. För mig är exklusivism helt enkelt en förmånenhet.

12. *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD Texte 77*, Hrg. vom Kirchenamt der EKD, 2003.

13. Don Cupitt, *The Last Philosophy* (London: SCM Press 1995).

14. *Sharing in One Hope: Commission on Faith and Order, Bangalore 1978*, Faith and Order Paper No. 92, s. 10, författarens översättning.

15. Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row 1970).

Vad innebär sanning i ett religiöst sammanhang?

Tage Kurtén är professor i teologisk etik med religionsfilosofi vid Teologiska fakulteten, Åbo Akademi. På 1980-talet var han forskare vid (evangelisk-lutherska) Kyrkans forskningscentral i Tammerfors. Hans forskning berör bl.a. filosofiska förutsättningar för att förstå kristen tro idag, dagens olika livssyner samt förståelsen av kristen moral i en mångkulturell verklighet.

En av de vackraste berättelser som jag känner till är Leo Tolstojs Pappa Panovs stora dag. Den berättar om den enkla skomakaren i en liten rysk by som i en dröm fått löftet att han skulle få möta Jesus följande dag, juldagen. Han uppmanades vara uppmärksam, för Jesus skulle inte presentera sig. Förväntansfullt vaknade han och satte sig att spana ut från sitt fönster. Men Jesus kom inte. Pappa Panov såg bara en rad bybor. Den första han såg var en gatsopare som gick och frös i snålblåsten. Honom bad han in, bjöd på te och lät honom värma sig vid kaminen. Under dagens lopp såg han också några andra i behov av hjälp som han räckte en hjälpende hand. På kvällen var det en besviken Panov som gick till sängs. ”Det var alltså bara en dröm”, konstaterade han med besvikelsens tårar i ögonen. Men genom tårarna var det som om han skulle ha sett alla dem som han under dagens gång hjälpt på olika sätt. Och han hörde en röst som sade: ”Kände du inte igen mig, Panov? Alla de som du hjälpte idag var jag!”¹

Historien har många bottnar. En sådan ligger i att den vill få oss att se på saker och ting i ett nytt ljus. För pappa Panov var människorna han mötte i förstone vanliga enkla bybor, som det inte var något märkvärdigt med. När han mötte Gud skulle det handla om något helt annat. Det skulle handla om något övernaturligt – en änglalik gestalt eller något liknande. En erfarenhet av något sådant kunde bekräfta att han faktiskt mött Gud. Sanningen skulle bekräftas genom en erfarenhet av något extraordinärt. Tolstojs berättelse ifrågasätter sådana föreställningar. Det djupast religiösa möter i det djupast mänskliga, är poängen. Därmed ger förstås författaren uttryck för sin egen kristna trosuppfattning. Och den behöver inte delas av andra. Min avsikt är inte heller att säga att alla nödvändigtvis anser (eller borde anse) att Tolstojs trostolkning är den kristet sett riktiga. Med berättelsen vill jag däremot antyda att sanning i religiös mening kan ta sig oväntade uttryck.

Kunskapsteorins cirkelresonemang

”Ifall något är sant, så är det faktiskt så.” Den pregnant satsen går tillbaka på den kända lundateologen, professorn, biskopen och ekumenen Anders Nygren.² Den säger ganska precis vad vi vanligen menar när vi säger att något är sant, då är det faktiskt så! Punkt! Slut!

Därmed har vi svaret på rubrikens fråga. Sanning i ett religiöst sammanhang måste betyda att det som där sägs och avhandlas faktiskt är just så. Är alltså problemen därmed ur världen? Knappast. Också om vi i princip har fångat in vad vi allmänt menar med ”sanning”, så är det fortfarande öppet vad det i olika sammanhang kan betyda, att ”det faktiskt är på det sättet”. Vidare kvarstår en andra minst lika viktig aspekt, nämligen hur vi avgör att något är sant.

Att frågor kring sanning och kunskap inte alltid är enkla ser vi tidigt i filosofins historia. Ett av de klassiska arbetena i synen på kunskapens natur är Platons dialog Theaitetos. Där försöker Sokrates och skaran kring honom komma fram till vad kunskap egentligen handlar om. När kan vi säga att en person vet något? är den centrala frågan. Och svaret som ges anses fortfarande i dag vara i hög grad giltigt.³

För att vi skall kunna säga att Per vet att tåget till Karis går klockan 11.05 från Kuppis station i Åbo, måste, enligt den klassiska kunskapssynen, tre villkor vara uppfyllda.

- (1) Per måste tro (d.v.s. vara fullt och fast övertygad om) att tåget far vid den aktuella tidpunkten.
- (2) Han måste vidare ha goda argument för att tåget faktiskt skall avgå just då.
- (3) Men utöver detta måste det också vara sant, att tåget avgår kl. 11.05.

Skulle Per (1) inte vara säker på sin sak så skulle det inte vara verklig kunskap, utan han kunde lätt förledas att tro något annat – t.ex. att tåget går först kl. 11.15 – vilket skulle få som följd att han missade tåget. Skulle han å andra sidan vara fast övertygad, men vara det (2) på irrelevanta grunder – t.ex. med motiveringen att en inre röst talat om för honom att tåget går just då, så skulle vi inte säga att han vet att tåget går kl. 11.05. Ingen skulle lita på ett ”vetande” som vilar på så osäkra grunder. Men också om hans fasta övertygelse skulle vila på det goda skälet att tidtabellen klart utsäger att så skall vara fallet, så kan vi inte säga att han visste att tåget går kl. 11.05, om det inte (3) faktiskt förhöll sig just så. Ifall tåget var försenat och for först 11.15 så tog han fel, visserligen på goda grunder, men fel lika fullt.⁴

Det intressanta med denna beskrivning av vad vi kan mena med vetande är att sanningsbegreppet⁵ är förutsatt i denna definition.

Frågar vi i sedan hur vi kan veta att det hela var sant, så är vi tillbaka i kunskapsbegreppet. Och för att avgöra detta måste vi starta om från början. Vi är inne i en cirkel. Tar vi oss inte ut ur cirkeln, så är vi tvungna att leva i en ständig osäkerhet. Botemedlet är att vi sätter punkt någonstans. Vanligen

sker det genom att någonting bara accepteras som fakta, som en sanning. I vardagslivet innebär det här för det mesta inget problem. Det är snarast så att en viss filosofisk tradition genom sin skepticism skapar en rad problem.⁶

Denna korta blick på hur man försökt definiera kunskap ger troligen en bakgrund till de två vanligaste sätten att lösa frågan om sanning och vetande i religion: Antingen tar man som utgångspunkt *en absolut säker sanning om Gud*, eller så blir tvivlet ens ständiga följeslagare. Man är tvungen att ständigt fråga efter goda skäl för gudstron, utan att någonsin vara helt säker på om skälen håller.

Vi tycks alltså stå med två möjliga lösningar på sanningsproblemet. Min avsikt är nu att peka på det problematiska i båda dessa lösningar. Då de samtidigt är inflytelserika i diskussionerna kring en religionsteologi, blir det desto viktigare att kritiskt granska dem.

Sanning om verkligheten

Absolut sanning – religionsteologisk exklusivism och inklusivism

Blickar vi ut över religionens värld så stöter vi rätt ofta på en trosvisshet som tycks utgå ifrån att det egna perspektivet är absolut sant. Fröet till det här ligger kanske i varje trosbekännelse. När vi i ord formar påståenden om den Gud som vi tror på, blir frågan om sanningshalten i dessa påståenden akut.

”Jag tror på Gud Fader, skapare av himmel och jord”, ”Hör Israel! Herren vår Gud, Herren är en!” ”Det finns ingen Gud utom Allah, och Muhammed är hans sändebud”. Ifall vi tar sådana yttranden som utsagor om verkligheten i linje med empiriska utsagor (”Det finns stolar som vi sitter på...”, På gården finns x antal bilar.” osv.) så ligger en absolutifiering av verkligheten snubblande nära.

I botten ligger tanken att ifall min trosbekännelse är sann, så är det faktiskt så. Vi räknar med en *korrespondens* (motsvarighet) mellan våra påståenden och en yttre verklighet, oberoende av oss människor. Men det betyder vanligen att vi anser oss ha goda grunder för att hävda att det är så som vår tro säger. Ofta resonerar man i religiöst sammanhang på ett liknande sätt som vi resonerar i empiriska frågor. Vi har en av oss oberoende verklighet, och vi har beskrivningar av denna verklighet, uttryckta i ord. En beskrivning är sann när den motsvarar verkligheten. Hur kan vi avgöra när den religiösa trosbekännelsen är sann?

I religionsfilosofin finner vi två resonemangsmodeller, som vardera försöker komma till rätta med en av oss oberoende objektiv religiös verklighet. Den ena uppfattar vissa religiösa påståenden som absolut sanna. Dessa kan inte bli föremål för ytterligare prövning. Den kristna tron måste enligt denna syn utgå ifrån att den vilar på en absolut sann grund (uppnådd genom viljebeslut, förnuft eller uppenbarelse). Den andra beskriver den religiösa kunskapen som en tro på goda, om ock osäkra, grunder. Vi startar med den förra lösningen som i religionsteologin leder antingen till exklusivism eller inklusivism.

Bland religionsfilosoferna idag möter vi bl.a. den inflytelserika tänkaren Alvin Plantinga. Plantinga betonar i sin beskrivning av vad han kallar "reformert epistemologi", att varje tanke-system vilar på något eller några postulat, som inte kan betvivlas.⁷ Man har skapat ordet "fundamentism"⁸ för att beteckna detta synsätt. De sålunda förutsatta utgångspunkterna kan inte bevisas, de måste omfattas med tro i betydelsen försanthållande. De är grundpåståenden som det övriga vilar på. På ett liknande sätt vilar religionen på en rad påståenden som inte kan betvivlas, t.ex. att Gud existerar. Dessa kan eller behöver inte bevisas. Men de bildar en gångbar, och enligt Plantinga en rationellt acceptabel, grund för ett religiöst liv. I ljuset av att man omfattar detta som sant blir ett religiöst liv rationellt och därigenom begripligt.⁹

Man har hävdad att Plantingas position leder till en exklusiv hållning i religionsteologin.¹⁰ Det finns ingen möjlighet att ifrågasätta de grundläggande påståendena, och därmed blir det hela ett slutet rum. I detta slutna rum kan man visserligen göra anspråk på att stå för en universell sanning. Men man kan erkänna denna universella sanning bara om man är beredd att godta vissa utgångspåståenden. Huvudanspråket i dessa är att de är sanna påståenden om verkligheten utanför oss människor. Det är faktiskt så att Gud finns. Jesus Kristus uppenbarar faktiskt Guds sanna natur. O.s.v.

Framhärdar vi på den här linjen så har vi svårt att hålla stånd mot en eller annan form av fundamentalism. Med det menar jag en föreställning att det finns vissa orubbliga fundamentala sanningar om verkligheten som en religiös människa måste bejaka och inte får ifrågasätta, ifall han/hon skall accepteras och tas på allvar i religiöst hänseende.

Tänker vi efter så är det mycket i en religiös föreställningsvärld som passar in i det här mönstret. När jag väl är förvissad om att grunddragen i tron motsvarar verkligheten så kan jag bygga upp min bild av verkligheten utifrån det här. Det kunde leda till att jag, så som man gör inom den s.k. kreationismen, kan ställa upp min version av verkligheten mot vetenskapens försök att beskriva samma verklighet.¹¹ Den sanna bilden av verkligheten är endast en och odelbar, annars är ju inte påståendena med säkerhet sanna. Det betyder att ifall jag har rätt i min religiösa föreställningsvärld, då måste alla religioner som avviker från detta ha fel. I den meningen är synsättet klart exkluderande.

I religionsteologin har man ibland velat skilja en dylik exklusivism från en inkluderande syn.¹² Också denna inkluderande syn utgår vanligen från att verkligheten är en och att det finns endast en stor Sanning om verkligheten. Men istället för att betona det som skiljer åt, poängterar man att den egna tron kan inrymma de andra religionernas företrädare. Men det här sker närmast på den egna religionens villkor. Om kristendomen är sann så är verkligheten sådan som den kristna tron beskriver den. Och då måste övriga religioner passa in i detta mönster. Den katolska teologen Karl Rahners tal om anonyma kristna brukar ges som exempel på detta.¹³ Kristendomen företräder sanningen, men denna sanning kan innefatta tanken att vi möter Kristus (anonymt) också i andra religioner.

Denna form av "inkludering" kanske ter sig mera öppen än det funda-

mentistiska synsättet enligt Plantinga. Den roll en religiös sanning får är dock i princip väldigt lika.

Så länge en företrädare för t.ex. kristen tro utgår från den egna religionens sanning, något som kan ske genom ett trospostulat som hos Plantinga, eller genom ett mera uppenbarelsförankrat resonemang som hos Rahner, så kommer den egna religionens sanning att göra det svårt att acceptera att en främmande religion kunde vara sann på ett sätt som företrädare för denna andra religion kunde tänkas acceptera. D.v.s. i viss mening leder denna sanningsförståelse med nödvändighet till ett exklusivt förhållningssätt i praktiken.

I religionsmötet har man uppfattat att dessa synsätt vanligen leder till bristande respekt för sanningen som de andra tror sig omfatta. Man kommer inte undan ett "von Oben" perspektiv, tycks det. Om religion handlar om sann kunskap och om man är fast övertygad om att man sitter inne med denna sanna kunskap, då har man inte utrymme för att ta de andra på fullt allvar. Vi kan likna det vid en situation då man är övertygad om att man står och lutar sig mot ett träd – då kan man inte ta den på allvar som i sten förnekar att där finns ett träd. Man ser helt enkelt ingen möjlighet till tvivel på den egna sanningen. Det som dock skiljer trädlutarens situation från den religiöst övertygades, är att det inte tycks finnas någon verklighet att peka på för att övertyga den andra om den egna trons sanning. Detta är däremot fallet när man lutar sig mot ett träd.

Relativ sanning – religionsteologisk pluralism

Ett alternativ till exklusivism och inklusivism i religionsteologin har formulerats som pluralism. Här blir det plats för öppenhet och också för tvivel och osäkerhet angående de egna utgångspunkterna och innehållet i den egna tron.

Religionsfilosofen John Hick har ofta setts som en av de viktigaste representanterna för denna syn. Filosofiskt bygger han upp sitt resonemang kring en form av kantiansk kunskapsteori. Man kunde säga att de synsätt som bygger på möjligheten av en absolut sann kunskap om verkligheten (vilka leder till religionsteologisk exklusivism eller inklusivism) tänker sig möjligheten av att vi omedelbart kan avspegla verkligheten med våra föreställningar och vårt språk. Det råder ett slags isomorfi (strukturmotsvarighet) mellan våra påståenden i språket och den yttre verkligheten. Den syn på verkligheten som ligger bakom brukar kallas naiv realism.

Immanuel Kant ifrågasatte redan i slutet av 1700-talet en sådan syn på relationen mellan yttervärlden och det kunskapssökande subjektet. Också hans synsätt lever fortfarande hos vissa filosofer och teologer. En grundläggande tanke hos Kant var att vi inte har en sådan omedelbar tillgång till yttervärlden som den naiva realismen förutsätter. Vi är alltid färgade av en rad förutsättningar som är kännetecknande för människan. Verkligheten öppnar sig inte omedelbart. Den bild vi har av verkligheten är beroende av en begreppsram som varje förnuftig människa är utrustad med. Vi har förmåga att

placera in ting i rummet och i tiden. Hade vi inget begrepp för tredimensionalitet, så skulle vi inte kunna orientera oss i rummet som vi gör. Vidare är det begreppet kausalitet som gör det möjligt för oss att beskriva ett skeende som orsak följd av verkan o.s.v.

Det här betyder att vi på sätt och vis är fångna i vår egen begreppsram. Verkligheten öppnar sig för oss bara via den. Vad som är verkligheten (tinget) i sig vet vi inget om. Sanningen om något sådant kan vi därför inte uttala oss om. På sin höjd kan vi konstatera *att* det måste finnas något sådant. Den syn på verkligheten som det här leder till brukar kallas kritisk realism.

Vår kunskap är sålunda enligt Kant uppbyggd såväl av sinneserfarenhet som av vissa tankestrukturer gemensamma för människorna, som bestämmer hur vi meningsfullt kan yttra oss om det vi har erfarenhet av.

Det här sättet att se på våra möjligheter till kunskap om verkligheten tar Hick fasta på i sin religionsfilosofi. Och han hävdar att vi i alla religioner möter försök att fånga in den yttersta verkligheten, det transcendenta, det mystiska, det absoluta, det ena, Gud, eller hur man nu väljer att beteckna det. Men detta något är som "tinget i sig" i Kants tänkande. Det är aldrig nåbart för säker kunskap. Varje försök att försöka säga något om detta, i sig universella "objekt", är färgat av det partikulära sammanhang som den som yttrar sig ingår i. Men det betyder enligt Hick att var och en utifrån sina förutsättningar kan tänkas säga något mycket väsentligt om den yttersta verkligheten.

Så ser sedan Hick på de olika religionerna. De har ett gemensamt objekt som de yttrar sig om ("den yttersta verkligheten" etc.). Att det finns en mångfald olika uttryckssätt innebär inte (nödvändigtvis) att den ena har rätt och den andra fel. Snarare bör vi räkna med att varje bidragsgivare till diskussionen (varje religion) fångar en del av sanningen. Den religiösa pluralismen är då helt naturlig och avspeglar på ett riktigt sätt de möjligheter vi människor har. Hicks försök att utveckla en religionsteologi betecknas därför som *pluralism*.¹⁴

Ifall vi uppfattar sanning i religion på det här sättet så blir öppenheten, toleransen och förståelsen mellan företrädare för olika religioner lätt att utveckla och hålla fast vid. Varje religiös övertygelse får samtidigt hela tiden brottas med ett principiellt tvivel på att man faktiskt fångat sanningen, eller en del av den. Hur skall man någonsin kunna vara säker på det? Det kan man knappast, med denna utgångspunkt.

Hicks principiella lösning kan filosofiskt motiveras också på andra sätt. Grundtanken är att religiösa påståenden uttrycker möjliga sanningar om yttvärlden. Dessa kan därför förstås på motsvarande sätt som vi förstår sanningar om den empiriska verkligheten. Det här bildar ett slags gemensamt paradigm för en rad positioner bland dagens teologer/religionsfilosofer. Vi skall se på ett färskt svenskt exempel.

I en bok om kristen tro, utgiven 2004, uttrycker sig författarna Thomas Ekstrand och Mattias Martinsson bl.a. på följande sätt:

Man skulle [...] kunna säga att en utåtgående rörelseriktning är en *nödvändig* men inte tillräcklig förutsättning för att man skall kunna undvika en teologi som på ett mer eller mindre auktoritativt sätt föreskriver en partikulär tro [här nämns alltså det absoluta sanningsanspråket – min anmärkning] [...] Vi förespråkar en *hermeneutisk teologi*, vilket i detta sammanhang innebär att teologin (1) är medveten om att tanken börjar i enskilda erfarenheter och individuella uppfattningar, missuppfattningar, önskingar, vanor etc., och (2) inser att allt annat tänkande i olika traditioner är knutet till sitt specifika sammanhang på liknande sätt, och (3) är öppen för att rörelseriktningen i de egna perspektiven och omständigheterna kan förändras och korrigeras när man blickar utanför den krets som sådana enskildheter bildar, men också (4) vidhåller att den korrigerade rörelsen inte leder till någon allmängiltig ståndpunkt, utan bara till en ny partikulär och kontextbunden ståndpunkt (mer eller mindre bristfällig).¹⁵

Att detta resonemang i botten har en tankestruktur som kommer Hicks nära, kan vi se i den allra sista meningen och uttrycket ”mer eller mindre bristfälliga”. Ett sådant uttryckssätt ger upphov till frågan: ”Bristfällig i förhållande till vad?” Och svaret kan väl endast vara något i stil med: ”i förhållande till den yttersta verkligheten”. Vi mals av en osäkerhet om det som vi bygger våra liv på faktiskt är sant. Tvivlet blir vår ständiga följeslagare. Osäkerheten om vad som faktiskt är sant gör oss till tvivlare. Den religiösa tron får karaktären av osäker kunskap.

Det som är positivt med denna inställning möter vi också hos de två författarna. Den medför en tolerans och öppenhet för andras perspektiv, som vi saknar hos dem som tror sig bygga på en absolut sanning. Här finns en respekt för den som tänker och ser annorlunda. Denna öppenhet bottnar i, och motiveras därför av, att vi inte med säkerhet kan veta vad som är sant i religionens värld.

De två författarna ger samtidigt uttryck åt ett problem som blir ofrånkomligt i detta öppna perspektiv: Hur skall vi med kraft kunna bygga på en egen övertygelse och samtidigt ge rum för andra synsätt? Det konkreta exempel de ger bygger de på att de som personer representerar två olika kristna samfund, den ena är lutheran, den andra baptist. De beskriver sitt sätt att komma till rätta med detta på följande sätt:

Det vore dock alltför naivt att tro att ståndpunkter och teoretiska påståenden kan undvikas i den kristna trons sammanhang. En förbättrad sanningsmodell måste därför kunna hantera följande problemkomplex: (a) insikten om att den egna ståndpunkten kanske inte kan motiveras med skäl som är bättre än de skäl som kan anföras för en ståndpunkt som står i strid med den egna, i kombination med (b) insikten om att man trots detta anser sig vara berättigad att inte byta ståndpunkt.

Låt oss ta ett exempel: vi [...] är oense i dopfrågan. Den ene av oss förespråkar troendedop och den andre barndop. Vi har båda svårt att se att vi skulle komma att ändra våra respektive uppfattningar på den punkten. Samtidigt är det för oss båda uppenbart att det finns goda skäl för båda uppfattningarna. Båda är beredda att erkänna att följande två argument är rimliga och att de tagna för sig själva utgör goda skäl för barndop respektive troendedop.

- I barndopet manifesteras Guds allomfattande och ovillkorliga nåd och barnet innesluts villkorslöst i Guds kärlek.
- Troendedopet är en personlig respons på upplevelsen av Guds nåd och begränsas till en bekännelsehandling som, genom att den är beroende av ett medvetet val, även markerar nödvändig religiös respekt mot dem som intet tror på Gud eller upplever Guds nåd. [---]

Vi är alltså båda överens om att de båda tyngdpunkterna som argumenten aktualiserar (den allomfattande nåden och friheten) måste ha en central plats i en modern kristen tro. Eftersom de båda ståndpunkterna i dopfrågan aktualiserar en rad andra frågor kring dopet finns det visserligen en principiell möjlighet att resonera om vilket argument som är det bästa. Men i praktiken kräver det dock att man slår fast sanningar om dophandlingens sakramentala kvalitet etc., vilket är en typ av frågor som inte har några givna svar och som därför bara kan besvaras genom hänvisning till olika auktoriteter. Därmed hamnar vi vid ett vägskäl, och vi väljer tydligt sida – men utan att kunna säga att någon av oss har de tyngst vägande skälen.¹⁶

Det finns ett sympatiskt drag av ödmjukhet inför sanningen bland dessa ”pluralister”. Men fortsättningsvis är det ett kognitivt perspektiv som är centralt. Detta förenar dessa sistnämnda författare, och Hick, med personer som Plantinga och Rahner. Samtliga ser på religiösa sanningar enligt schemat: påståenden om en yttre verklighet. Och förståelsen av vad ”påståenden om den yttre verkligheten” kan betyda har en gemensam referensram. Tankemodellen är en återspeglning av det vetenskapliga sanningssökandet och det sätt att förhålla sig till verkligheten som den västerländska vetenskapen utvecklat närapå till fulländning. Enligt alla de presenterade tänkarna handlar också den religiösa tron om teoretiska sanningar om en gudomlig del av verkligheten. Men kanske detta är ett enda stort misstag hos dessa dagens tänkare?

Är religiös tro försanthållande i kunskapsteoretisk mening?

Tanken att trosfrågor handlar om kognitiv sanning tycks höra samman med Theaitetos modell för kunskap. I så fall kan vi, med bevarad intellektuell ärlighet, stå för vår tro endast om vi kan finna goda skäl för att omfatta den och hålla fast vid den. Vi kan sägas veta att kristen (judisk, muslimsk etc.)

tro motsvarar verkligheten ifall vi är fast övertygade om dess innehåll, har goda skäl för det och det faktiskt är så att kristendomen (judendomen, Islam) motsvarar verkligheten. Också om vårt vetande i religiösa frågor inte når fram till samma säkerhet som i vetenskapliga kunskapsfrågor, så försöker den ärliga religiösa tänkaren, enligt detta tänkesätt, komma så nära detta ideal som möjligt.

I *tvivlets och osäkerhetens perspektiv* (som bl.a. tar sig uttryck i religionsteologisk pluralism) måste vi alltid leta efter tillräckliga skäl för vår tro. I den *absoluta övertygelsens perspektiv* måste vi envetet hålla fast vid att vissa obevisbara påståenden är sanna. Osäkerhetsmodellen satisfierar villkor (2) för att vi skall sägas veta (tro) något: det finns goda skäl för det. Men det första villkoret, att man skall vara fast övertygad, undermineras av misstänksamhetens hermeneutik. Den religiöse jagas av ett ständigt tvivel på att man tror rätt. Tron blir mindre säkert försanthållande.

Den andra modellen, speciellt i dess av Plantinga utvecklade form, satisfierar visserligen villkor (1), att man är fast övertygad. Däremot har man egentligen inga skäl för de mest grundläggande sanningarna. Man postulerar att den egna tron är sann, och den sanningen är inte öppen för att ifrågasättas.

Båda modellerna lider av samma grundläggande misstag. De innehåller för det första ett filosofiskt drag som präglats av den moderna skepticism som varit stark i västerländskt tänkande alltsedan Renée Descartes på 1600-talet. Problemet ligger i föreställningen att det alltid är försvarbart att tvivla, att ifrågasätta. Denna inställning leder till att vi aldrig på ett lyckligt sätt kan ta oss ur den cirkelrelation som råder mellan kunskap och sanning i Theaitetos bild av kunskapens natur. Plantingas lösning tycks innebära att man på ett godtyckligt sätt godtar en sanning för att få en grund att bygga på. Hicks med fleras lösning innebär att man aldrig finner en fast grund. Båda lösningarna kan förstås inom ramen för tvivlets och misstänkens tankeramar. Tvivlet får en plats i tänkandet som sätter sin prägel på allt det övriga, och detta tvivel tvingar fram lösningar som inte motsvarar den plats vissheten faktiskt har i våra liv.¹⁷

Det andra misstag de tidigare modellerna tycks göra (och det hör ihop med det första) är att de behandlar religiösa trosfrågor som kunskapsfrågor i betydelsen utsagor om en av subjektet oberoende verklighet. Problemet med detta är att det inte finns någon möjlighet att, oberoende av de religiösa trosföreställningarna, avgöra huruvida de religiösa påståendena faktiskt är sanna påståenden om verkligheten. Det går inte att pröva om Abrahams Gud, eller Allah, eller Jesu Kristi Fader finns, på ett sätt som skulle vara oberoende av tron själv.

Vad jag försöker peka på är att dessa förespråkare för en religiös sanning hamnar i ett ofrånkomligt dilemma när de behandlar trosutsagor som kognitiva utsagor i teoretisk bemärkelse. En religionsdialog som försöker nå framåt genom att söka efter en gemensam sann teoretisk kunskap om en övernaturlig del av verkligheten tycks därför dömd att misslyckas.

Är möjligheterna uttömda med detta? Finns det inget meningsfullt sätt att tala om sanning i religionernas värld? I ett försök att visa att det finns ett meningsfullt alternativ skall jag peka på ett helt annat sätt att närma sig frågorna. Bilden jag skall måla svarar, tror jag, bättre mot hur det faktiskt fungerar i mötet mellan människor företrädande olika religioner. Bilden blir därmed i någon mening mera sann.

Sanning i religiöst liv

Tro utan kunskapsteori

Vad innebär tro i religiösa sammanhang? Är det en övertygelse som utan vidare kan sättas in i Theaitetos bild av när vi är berättigade att säga att vi vet något? Inte alltid. Och inte då det gäller det mest grundläggande i religionens värld – gudstron och hur den skall uppfattas. Här finns ett inslag av förtröstan, tillit, som inte automatiskt finner sin plats i det kognitiva schemat. Dess mening måste fångas in på annat sätt. Och ordet ”sanning” intar samtidigt en annan plats, det handlar om sanning i religion istället för religiös sanning *om* en yttre verklighet.

Låt mig ta en bild ur människans vardag, relationen mellan två kärleksfulla makar. I deras kärleksrelation finns en grundläggande tillit till den andra som har en alldeles speciell karaktär. Den är spontan och utan motiveringar och skäl. Och dess speciella karaktär ligger just i detta. Denna tillit kan t.ex. ta sig uttryck i ett fullkomligt lugn hos maken när mannen går på firmajul-fest. Kvinnans väninna blir kanske förskräckt: ”Hur vågar du släppa iväg honom så där? Vet du inte att han nästan säkert hoppar i säng med någon annan?” Maken kan svara: ”Jag vet att han älskar mig!” Och i detta yttrande kommer innebörden i hennes grundläggande tillit till uttryck.

Den djupaste meningen i denna tillit ligger i att man inte börjar argumentera. Börjar man ange skäl för och emot, då har man redan övergett tilliten i denna mening. Därefter kan det fortsättningsvis bli fråga om att man tror sig kunna lita på den andra, men nu behövs det goda skäl till det. Det har blivit en fråga om kunskap. Och behovet av skäl leder i riktning mot en misstankens hermeneutik, mot tvivel på att jag har rätt i min tillit. Ju djupare detta tvivel går, desto vidlyftigare åtgärder behövs för att man skall förvissa sig om att den andra är värd ens förtroende.

Många människor i dagens västerland kan ha svårt att tänka sig att man överhuvudtaget (som vuxen) kan tillåta sig den ovan nämnda, djupaste formen av tillit i relation till andra människor. Tvivlet och misstankens hermeneutik har mer och mer fått vinna övertag över möjligheten till en spontan tillit i vår kulturkrets.

En invändning, som jag mött, mot bilden av förtroendet mellan de äkta makarna är därför att den älskande maken är naiv. Har hon inte goda skäl för att lita på sin man så skall hon åtminstone vara litet misstänksam, annars är hon oförnuftig. Att utan skäl välja att lita på den andra är helt enkelt dumhet, hävdar invändarna. Valet av formulering avslöjar följande fallgrop

i invändarens förståelse av makarnas relation. Man tänker sig att tillit till en annan är något man väljer. Poängen i beskrivningen av makarna ligger däremot i att deras förtroende för varandra inte vilar i ett medvetet val. Man beslutar sig inte för att nu skall jag lita på min hustru. En tillitsfull relation är någonting man antingen lever i eller står utanför.

Denna tillit kan därför sägas visa på en troshållning som varken dras med pluralistens tvivel eller den absoluta sanningssökarens medvetna val.

Hur skall vi i så fall förstå hustruns handfasta tro på sin mans kärlek? Det är viktigt att uppmärksamma att det i berättelsen är fråga om en *relation* som byggs upp och lever i och genom hela det liv som de två makarna har tillsammans. ”Jag litar på min man”; ”Jag vet att han älskar mig” är inga enskilda påståenden vars sanningshalt och grund kan prövas som enskilda påståenden. De uttrycker i sig en hel livshållning. Makans förtröstan har sin mening förankrad i ett långt liv med sorger och glädjeämnen, framgångar och motgångar som man tillsammans delat. Allt detta bildar sammantaget den verklighet i vilken hustruns tillit lever och ger god mening. Också här kunde man tala om sanning – men det är en sanning som svarar mot ett helt liv. Också denna sanning handlar samtidigt om ”hur det faktiskt är”.

Tilliten kan vidare sägas ge uttryck åt ett perspektiv som bildar ramen för kvinnans liv. Den konstituerar hennes relation till maken. Vad det kan betyda kan vi belysa genom att tänka oss att någon försöker misstänkliggöra kvinnans tro på sin man. Denna någon kanske hävdar att hon sett att mannen sökt sig till andra. Så länge hustruns tillit består, kommer detta inte att beröra henne. Hon reagerar på förtalet i ljuset av sin tillit, och låter inte tilliten färgas av förtalet. Hur det faktiskt är bestäms i hög grad av tilliten. Det här gör det därför också tänkbart att ett tillfälligt, faktiskt snedsprång kan byggas in i relationen. Allt behöver inte genast rasa samman.

Teser om sanning i religion

Vad jag vill säga är att religiös tro primärt kan förstås på ett liknande sätt som tilliten i relationen mellan makarna. Jag skall nu utifrån denna bild av tilliten i form av en rad teser försöka fånga in några drag som pekar på sanning i religion i en annan betydelse än den kognitiva i traditionell mening.

Tillit till Gud är inte teoretiskt försanthållande

Gudstro som tillit i ovan beskriven mening är inte resultatet av det tvivlande intellektets sökande efter skäl som skulle berättiga en religiös tro. Men den vilar inte heller i ett enkelt teoretiskt beslut – utan grund – där jag helt enkelt skulle välja att tro att kristendomen är sann.

Sann gudstro är ett sätt att leva

Den djupaste tron är något som bara kan finnas till inbäddad i konkret mänsklig vardag. En av vår tids viktigare religionsfilosofier i väst, Dewi Z Phillips från Wales, skriver t.ex. följande.

Att tillägna sig en religiös tro sker inte genom att man beskriver den, utan genom att man bekänner den. Det handlar om att dyrka det gudomliga, eller att säga ”Du är min Gud”. Det här uttrycker inte en trosföreställning vars sanning är beroende av huruvida den korresponderar mot fakta eller inte. Bekännelsen är ett bekännande av en sanning; ett erkännande av Gud.¹⁸

Religiös tro visar sig i praktisk handling

Phillips fortsätter med en argumentering som visar att sanningen i ett påstående ingalunda alltid kan prövas genom att man pekar ut en begränsad faktaverklighet som påståendet svarar mot.

Tänk om du bekänner din tro på det som omsluter alla ting, och man frågar dig hur du kan veta att din tro är sann. Du kan försöka visa hur tron belyser allt för dig. Då blir du tillfrågad hur du kan veta att detta belysande är sant. Vad skall man svara? Genom att visa hur det [man tror] motsvarar fakta? Men det är ju det gudomliga som belyser fakta. Det [gudomliga] är det element i (genom) vilket alla ting blir betraktade.¹⁹

I den här sidan av religiöst liv kan man inte skilja mellan trosföreställning och handlingar som har tron som förutsättning. Tron visar sig enbart i handlingarna och hela sättet att leva. Det finns ingen teoretisk tro vid sidan av detta som kunde göras meningsfull och fungera oberoende av sättet att leva, av praxis.

På ett liknande sätt kan inte heller den tillit som kvinnan i vår berättelse hyste till sin man, ses som en fristående akt, ett teoretiskt försanthållande. Den finns och visar sig bara i hela det liv som hon lever tillsammans med mannen. Så får den god mening. Och just det gör att dess mening försvinner ifall hon börjar anta en misstankens praxis. Då lever hon inte längre i sin ursprungliga lit till mannen.

I vår naturliga omgivning kan vi göra en uppdelning mellan vissa övertygelser och hur vi handlar i ljuset av övertygelsen. När jag första gången skall köra till en ort försöker jag, innan jag ger mig av, skapa mig en bild av vägen genom att se på en karta. Med den bilden i huvudet kan jag sedan köra raka spåret till mitt mål. Jag har först en teoretisk föreställning, och i ljuset av den handlar jag. Vi tänker oss ofta att vi fungerar på samma sätt i religionens värld. I luthersk tradition skiljer man t.ex. ofta mellan tron och trons frukter. Det här är problematiskt när det gäller den grundläggande tron på Gud. Phillips uttrycker detta på följande pregnant sätt:

Vi dyrkar inte Gud *på* grund av att han är Skaparen. Att tala om Gud som skapare är redan att dyrka – att dyrka det i vilket jag lever, rör mig, och är till.²⁰

I våra handlingar kan såväl tron som Gud bli en realitet

Det är i själva handlingen – i citatet: handlingen att tala om Skaparen – som en tro på Gud eller en avsaknad av den blir en realitet. Någon möjlighet att fånga in Gud utöver detta har vi egentligen inte. Visserligen finns det en språklig tradition som för religiösa föreställningar vidare. Men dessa föreställningar förlorar sin mening ifall de inte tar gestalt i mänskligt religiöst liv. Ett teoretiskt försanthållande av att Gud har skapat världen är, taget för sig, meningslöst. Religiösa konstateranden utan en existentiell koppling till mänskligt liv blir tomma hävdanden som hänger i luften.

Sanningen i religion visar sig i mänskligt handlande

Av det föregående följer att sanningen i religion (i denna mening) inte handlar om överensstämmelse med en prövbar transcendent, övernaturlig verklighet, av den enkla anledningen att vi inte har någon tillgång till en sådan verklighet utom i tron. Sanningen i religion blir meningsfull bara när den visar sig i konkret handlande, i riter, vördnad, ett bestämt sätt att bemöta medmänniskorna, att tala om Gud o.s.v.

Den platonska dualismen är en barlast vi gärna kunde avvara

Västerlandet och dess kristna traditioner har i alltför hög grad tagit intryck av en *platonsk dualism* – där möjligheten att skilja mellan immanens och transcendens (naturligt och övernaturligt) har setts som en självklarhet. Jag har försökt lyfta fram att denna dualism är problematisk och egentligen saknar god mening. Vårt dilemma är att vi många gånger är så låsta vid denna dualism i hela vårt tänkande att det är mycket svårt att komma ifrån den. När vi försöker fånga in poängen i det religiösa språket på den enda nivå som vi faktiskt känner till, nämligen i våra konkreta mänskliga livsformer, så möts vi av kritiken att vi reducerar religionen till något enbart immanent. Men den kritiken är meningsfull endast med dualismen som utgångspunkt. Släpper vi föreställningen om en transcendent (övernaturlig) värld som det vore möjligt att nå kunskap om så blir det möjligt att (igen) fånga in en mening i det religiösa språket som öppnar sig just i mänskligt liv så som vi hela tiden möter det.

Mötet mellan religioner måste förankras i praktisk handling för att bli meningsfull, inte i teorier om något övernaturligt

Med tanke på *religionsdialog, religionsteologi och möten mellan religionerna*, innebär det här att man måste mötas på det praktiska livets plan, inte kring teorier om något övernaturligt. Sanningen i religion handlar primärt om konkret mänskligt liv, inte om en esoterisk värld bortom den vi lever i. En sådan värld vet vi inget om. Vi kan naturligtvis måla ut hurdana föreställningar vi vill, men det är i det konkreta livet här och nu som dessa föreställningar har eller saknar mening.

När en självmordsterrorist drivs av hoppet om en snabb väg till paradiset,

så har denna föreställning naturligtvis en förödande kraft i många människors liv. Men dess huvudsakliga mening kan inte skiljas från alla de förödda liv som skördas. I förhållande till det blir bilden av paradiset något avlägset som i de flestas öron skorrar falskt. Sanningen i religion handlar inte om ett övernaturligt bortom. Där har sanningsbegreppet ingen tillämpning. Sanningen i religion handlar om de liv som levs i en religions namn. Här tror jag samtidigt öppnar sig naturliga inkörsportar mellan alla religioner. Och när vi släpper tanken på att sanningen handlar om teorier om något övernaturligt, förlorar också föreställningen om att någon part sitter inne med ett högre vetande sin lyskraft.

Religiös sanning förmedlas genom mänskligt liv och genom berättelser

Med det här har vi ännu inte angett något program för hur människor som representerar olika religioner eventuellt kunde få ökad förståelse för varandra, och kanske t.o.m. nå fram till gemensamma sanningar. Vad vi slagit fast är att sanning i religion inte förmedlas eller nås genom övertygande teoretiska argument. Och inte heller genom att man övertalas att välja en teoretisk gudstro. Den sanning i religion som jag här försökt peka på förmedlas närmast genom liv i tro och genom berättelser som hör ihop med sådant liv. Vi kan därför sluta med att återkalla berättelsen om pappa Panovs stora dag i minnet. Den åskådliggör båda dessa sidor.

1. Se Tolstoy, L – Holder, M – Guldbrazén T: Pappa Panovs stora dag. Verbum.
2. Se Nygren, A: Mening och metod. Åbo: Åbo Akademis kopieringscentral 1982, s. 123.
3. Det här framhålls i akademiska läroböcker i kunskapsteori, se t.ex. Hamlyn, DW (1980) *The Theory of Knowledge*. London – Basingstoke: Macmillan eller Chisholm, RM (1966) *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Vi får längre fram anledning att fråga oss om inte svaret i vissa fall leder våra tankar i fel riktning.
4. Per kan trots allt säga att han på goda grunder var berättigad att tro. Jfr Phillips, DW (1999) *Filosofi – en presentation*. Skepticismens utmaning. Göteborg: Daidalos, s. 25.
5. Det finns två klassiska sanningsteorier: korrespondensteorin enligt vilken ett påstående är sant när det motsvarar den verklighet det påstår något om, samt koherensteorin enligt vilken ett påståendes sanning är knutet till ett system av satser som tillsammans accepteras som sanna. Se t.ex. *Filosoflexikonet* (1988) red P Lübcke. Stockholm: Forum, s. 485 f.
6. Se Phillips 1999, 15-20.
7. Så kan t.ex. naturvetenskapen sägas vila bl.a. på övertygelsen att yttervärlden existerar och att vi får kunskap om yttervärlden genom våra sinnen. Betvivlar vi dessa grundläggande påståenden så blir vetenskapen en omöjlighet.
8. På engelska talar man om "foundationalism".
9. Jag hänvisar till en artikel av Plantinga i Peterson, M – Hasker, W – Reichenbach, B – Basinger, D (1999) *Religionsfilosofiska texter i urval*. Nora: Nya Doxa, s. 339-350. Den svenska religionsfilosofen Sebastian Rehnman har nyligen kritiskt granskat Plantingas position i en monografi, Rehnman, S (2004) *Tänkesätt*. Studier i Alvin Plantingas filosofi. Skellefteå: Norma.
10. Angående Plantingas exklusivism, se Hick, J (2001) *Dialogues in the Philosophy of Religion*. Houndmills et al.: Palgrave, s. 52-57. Se också Rehnmans diskussion av "fideism" hos Plantinga, något som berör en beslättrad religionsfilosofisk bestämning, Rehnman 2004, 190-194.
11. Jag påstår inte att Plantinga skulle försvara kreationism, men jag pekar på att hans grundläggande lösning kan användas för att motivera det rationella i en kreationistisk uppfattning.
12. Man har uppdelat teologiska tolkningar av en kristen syn på andra religioner i tre grupper: exklusiva, inklusiva och pluralistiska. De två förra betonar vardera den kristna religionens sanning, medan den tredje uttrycker en mindre säker hållning i förhållande till den egna sanningen och kan bl.a. därför vara öppen för att andra religioner kan företräda sanningen lika bra som (i något fall kanske bättre än) den egna religionen. Se Peterson et al. 1999, s. 533. Se också Bjärnhall, D (1999) *På väg mot en kristen religionsteologi: en undersökning av det kristna*

uppenbarelsepråket i förhållande till andra religioners uppenbarelsepråk. Uppsala: Uppsala Universitet, s. 21. Bjärnhall fokuserar i sin avhandling frågan om uppenbarelseyn i en religions-teologisk kontext. Nyligen har den norska teologen Board Maeland uppmärksammat en fjärde position, exotism, som kommer nära inklusivismen. Enkelt kunde skillnaden mellan inklusivism och exotism beskrivas på följande sätt. Inklusivism innebär att den egna religionen inte lär sig nya sanningar av andra, men väl kan inpassa andras religion i den egna sanningen. Exotism däremot betyder att den egna religionen kan lära sig något väsentligt nytt av andra, och införliva detta nya i det egna religiösa systemet av sanningar. Se Maeland, B (2003) *Rewarding Encounters. Islam and the Comparative Theologies of Kenneth Cragg and Wilfred Cantwell Smith*. London: Melisende, s. 287-289.

13. Se Rahners artikel i Peterson et al. 1999, 542-552.

14. Hick 2001, 104-111.

15. Ekstrand, T – Martinson, M (2004) *Tro och tvivel. Systematiska reflektioner över kristen tro*. Lund: Studentlitteratur, s. 255.

16. Ekstrand-Martinson 2004, 280-281. Citatet tyder samtidigt på att de två också kunde tänka sig att vissa religiösa påståenden trots allt endast kan bygga på ett slags accepterande av en absolut sanning "lösning genom hänvisning till en auktoritet". Denna sida tänker jag inte utveckla närmare här.

17. Se Phillips 1999, 15-27.

18. Phillips, DW (2003) *Must Truths Tally? Helmer C & De Troyer K (ed) Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralist Age*. Leuven: Peters, s. 96-97.

19. Phillips 2003, s. 97.

20. Phillips 2003, s. 98.

Möten mellan religioner – ett humanistiskt perspektiv

Peter Nynäs är präst och forskare vid NTNU i Trondheim och Åbo Akademi. Han forskar främst i kulturmöten och religionspsykologi.

Vilka är de utmaningar som vi ställs inför när vi vill främja konstruktiv samexistens och dialog mellan olika religioner? Vilka är förutsättningarna för att en dialog skall uppstå? Och vilka är fallgroparna? Det här är några frågor som man bör reflektera över när man vill närma sig religionsmöten på ett konstruktivt sätt. Frågorna ovan måste visserligen diskuteras utifrån olika perspektiv, men en reflektion över människan som en kulturell och religiös varelse i mötet med mångfald och olikhet är en förutsättning för att man skall närma sig problematikens grundkärna.

Utgångspunkten i denna artikel är därför att reflektera över vilka byggstenar ett humanistiskt perspektiv kan erbjuda för religionsmötet.¹ Det innebär en granskning av synen på kultur och religion samt religiös och kulturell tillhörighet. Vidare innebär det en reflektion över de symboliska dimensioner som finns i möten mellan religioner t.ex. i form av fördomar och en betoning av aspekter såsom tillit och moralisk hållning. Dessa skapar en grund för att diskutera frågor om möten, förståelse och dialog.

Tanken som genomsyrar denna artikel är enkel: förutsättningarna för dialog vilar på att vi kan tona ned fokuseringen av den religiösa olikheten hos den andra och istället vända vår blick mot oss själva och vårt eget ansvar. Det är där som dialogen kan börja. Även om grundtanken i artikeln är enkel i sin betoning av det självreflektiva är den också krävande, speciellt för religionsteologi.

Förenklings fara

Ett grundläggande problem som bidrar till att göra dialogen över religiösa och kulturella gränser svårhanterlig stiger fram ur vår syn på kultur och religion. Vi uppfattar kultur och religion på ett sätt som i grunden är i konflikt med både verkligheten och våra vardagliga erfarenheter. Vi ser religioner och kulturer som enhetliga storheter och betonar gränserna mellan dem.

Det här har sina historiska rötter. Både religions- och kulturbegreppet har sitt ursprung i antiken, men kom från och med 1700- och 1800-talen att utvecklas på ett sätt som långt dikterades av tidens framträdande ideologier,

dvs. upplysningsfilosofi, evolutionstänkande och nationalism. Både kultur och religion uppfattades lätt i värderande termer av det civiliserade och det ociviliserade och sågs som uttryck för de olika nationernas folksjäl. Genom den framväxande vetenskapen utvecklades detta synsätt i en mera värde-neutral riktning. Man fann likheter och olikheter där man tidigare sett bara kontraster av gott och ont och man anade ett samband mellan kultur och religion och andra företeelser i samhällena. Det senare 1900-talets internationalisering och den ökade mobiliteten drev slutligen fram starkt mekanistiska synsätt, eftersom man upplevde ett behov av redskap och modeller för att bemöta och handskas med mångfalden.

Resultatet av denna utveckling är problematisk. Både religioner och kulturer tenderar att förstås som enhetliga och skarpt åtskilda helheter. De ses som separata regelsystem, som styr individens tankar, värderingar och handlingar: ifall vi känner till en människas kulturella eller religiösa tillhörighet tänker vi att vi vet något om hur hon kommer att handla, tänka och känna. Vi tänker att man kan sammanställa kortare eller längre listor som beskriver vad det innebär att vara hindu, kristen, muslim etc. Ändå vet vi att det i praktiken inte finns något sådant som *en* judisk, *en* kristen eller *en* muslimsk religion. En sådan bild är förenklad. Vi förbiser bl.a. mångfalden som döljer sig bakom varje enskild religion och kultur.

Trots sina inbördes olikheter äger alla religioner ett stort utrymme för olika slag av förhållningssätt till andra religioner. Dels kan byggstenar sökas på olika håll, t.ex. i heliga skrifter, i den egna traditionen och historien, i normer och praxis och i andlig reflektion. Dels kan dessa vara mera eller mindre tydliga och till och med motstridiga. De förutsätter också både tolkning och ställningstagande. I t.ex. Gamla testamentets böcker kan vi å ena sidan läsa en varning för kulturmötets följder: ”*Ger du en främling husrum ställer han till oreda för dig och gör dig främmande för dina egna*” (Syraks bok 11:34). Men, vi kan också läsa Jobs bok och inspireras av hur han skryter med sin dygd gentemot främlingen. ”*Ingen främling behövde sova på gatan, min dörr stod öppen för vandraren*” (Job 31:32). Detta bara för att visa på en variation inom en skriftlig tradition. Ett visst religionsteologiskt förhållningssätt är inte givet enbart för att vi talar om en viss religion.

Att veta att någon är sikh, kristen eller buddhist säger egentligen ganska litet om den människans religiositet, för att inte tala om hennes vardag. Hur bemöter hon sina medmänniskor? Hur bedömer hon vad som är värdefullt i sitt eget liv? Hur förhåller hon sig till dödsstraff? I motsats till ett förenklat synsätt har man börjat inse att individens förhållningssätt till sin kultur och religion karaktäriseras av komplexitet. Hur vi förhåller oss till den egna eller andras kulturer följer inte givna mönster.² Vi är visserligen formade av ett visst sammanhang, dvs. det samhälle, den kultur och den religion vi vuxit upp inom, men vi är ändå inte produkter av de här yttre faktorerna. Vi är aktivt reflekterande och värderande individer med personliga drag. Det är typiskt för hur vi förhåller oss till andra religioner: somt berör oss inte, somt kan vi inte förlika oss med och somt igen upplever vi som värdefullt. Det här

gäller även för hur vi förhåller oss till det egna. I praktiken omfattar vi vissa element inom vår egen religion, medan vi kanske ställer oss avvisande eller likgiltiga till andra.

Kan man vara multireligiös?

Man kan dra flera paralleller mellan kulturmöten och möten mellan religioner, men det finns en skillnad mellan kulturell och religiös tillhörighet som vi bör reflektera över. Individer kan höra till flera kulturer samtidigt, men så tänker vi vanligen inte om religiös tillhörighet. Vi talar om att människor konverterar från den ena religionen till den andra, överger den ena för den sanning han eller hon funnit i den andra. Religioner uppfattas i högre grad som sinsemellan oförenliga: en människa – en religion. Man kan inte vara t.ex. muslim och buddhist på en och samma gång.

Även om det är en grov och problematisk förenkling kan man kanske tänka att kulturer är meningsskapande strukturer medan religioner i högre grad är sanningsskapande strukturer. Meningsskapande helheter kan lättare komplettera varandra medan sanningsskapande helheter har svårare att tolerera relativism. I praktiken ser vi skillnaden i de viktiga roller som den transcendentala eller yttersta verkligheten, det gudomliga, intar. På en religionspsykologisk nivå förutsätter det gudomliga ett visst mått av hängivenhet, något som man riktar sig till med bön eller dyrkan. På en sociologisk nivå utgör det gudomliga ett centrum för den religiösa gemenskapen. Den religiösa gemenskapen grundläggs av att man vänder sig till en och samma gud. Detta är inte i lika hög grad karaktäristiskt för kulturell tillhörighet. I möten mellan religioner kan gränserna uppfattas som rigidare.

Denna förenkling kan samtidigt problematiseras. Skillnaden mellan religion och kultur är kanske inte så självklar. Ofta kan man ju se hur gränsen dem emellan suddas ut eller omvandlas. Kulturell tillhörighet kan ibland få religiösa övertoner och huruvida något är religion, etnicitet eller kultur kan vara mycket svårt att bestämma i praktiken. Vi möter även synkretistiska fenomen inom den religiösa världen, vilka låter oss förstå att individer och grupper förmår föra samman element från olika religioner utan att nödvändigtvis erfara dem som inkompatibla.³ När vi har sett hur vårt synsätt på kulturell tillhörighet har utvecklats i en riktning som idag bejakar att individen kan leva inom flera kulturer samtidigt är det motiverat att också ställa frågan om vår syn på religion förändras i samma riktning. Kommer det att te sig mera möjligt och accepterat att höra till flera religioner samtidigt?

Det här är en mycket spekulativ fråga, men den är befogad. Sociologen Zygmunt Bauman menar att den postmoderna människan har ett mindre behov att dela in världen enligt tydliga och klara kategorier. Han menar att hon lär sig att leva med en uppenbarelse som är ofullständig och inte kräver verbalisering.⁴ Det innebär att religionernas sanningsskrav uppfattas på ett mera relativistiskt sätt och att det föds en större tolerans inför oförenligheten mellan skilda religioner. Graham Ward uttrycker detta tydligt. Han konsta-

terar att det idag finns en nedtoning av tanken att doktriner ger oss en sann kunskap om gud. Att 'veta något' blir istället en fråga om att befinna sig i en kärleksfull relation till något.⁵ Utifrån ett sådant perspektiv ter sig en framtida multireligiös människa som en konkret möjlighet. Liberala perspektiv likt "lamporna är olika men ljuset ett", vilka ibland utgör en grund för religionsdialog,⁶ kan bli mera allmänt accepterade. Samtidigt måste man påminna sig om att vi vid sidan av detta kan se att fundamentalistiska tendenser gör sig gällande inom olika religioner.⁷

Varken kultur eller religion är enhetliga storheter som styr människor eller möten mellan människor på ett givet sätt. Bakom den kuliss av enhetlighet som vi skapar genom att tala om den eller den religionen döljer sig en mångfald som vi lätt är blinda för. Samma komplexitet möter vi när det gäller individens relation till både sin egen och andras religion. Både kulturell och religiös tillhörighet inbegriper viktiga kvaliteter som reflektion, tolkning, ställningstaganden och identifikation. Både kultur och religion måste därför förstås som en väv av mångfald, genom vilka individen sträcker sig inåt mot sig själv, utåt mot sin omvärld och in i gemenskap med andra människor. Det sker på ett sätt som vi inte kan förutse. Utifrån ett sådant perspektiv är det aldrig entydigt vad det innebär att vara buddhist, muslim eller ateist. Både den religiösa och den kulturella tillhörigheten har en dynamisk karaktär.

När det gäller att förstå möten mellan människor är de förenklade bilderna inte bara felaktiga utan även problematiska. De bilder vi gör oss av olika religioner är vanskliga redskap i dialogen. De beskriver gränserna mellan religioner som mycket definitiva och möten mellan religioner uppfattas per definition i termer av olikhet, motsättning och konflikt. När vi vill förstå religionsmöten är det därför viktigt att vi inte bortser från att de även karaktäriseras av både komplexitet och frihet. Det gör visserligen att det blir svårare att säga något definitivt om dynamiken i ett visst möte mellan två religioner, men istället integreras element som utgör viktiga resurser i alla möten och som möjliggör gränsöverskridningar och dialog.

När det gäller religionsteologisk reflektion är det en stor utmaning att integrera insikten om diversiteten hos både sig själv och den andra. Det utgör grunden för en mera nyanserad och sann förståelse av både den egna religionen och de främmande religionerna samtidigt som det innebär att man behöver söka en ny grund för religionsdialog. Vad för man dialog kring om inte det man erfar som gemensamt och olikt på ett definitivt sätt? Alternativet till förenklade bilder av andra religioner finns inte bara i att försöka integrera insikten om diversitet. Ett humanistiskt synsätt innebär även att religionsteologin bör utvecklas i riktning mot en större betoning och nyansering av komplexiteten i relationen mellan individ och religion. En grund för att närma sig frågor om möten mellan religioner och religionsdialog finns alltså i människosynen. En stor utmaning för religionsteologin är till syvende och sist att slå vakt om en människosyn inom vilken värdigheten bibehålls i termer av hennes förmåga att relatera på ett unikt och självständigt sätt till sin omgivning. Det bidrar till en grund på vilken möten mellan religioner kan

uppfattas i sin fulla dynamik och komplexitet, och individen kan bli varse sitt eget ansvar i mötet.

Symboler och stereotyper

Den symboliska dimensionen har en framträdande roll i religion. Symboler har en given roll som bilder för det heliga, gudomliga, det ultimata etc. och utgör en viktig del av människans relation till denna del av verkligheten. Symboler kan ha många olika former (en människa eller hennes roll, ett föremål, eller en geografisk ort) och de fyller många olika funktioner. Till exempel är staden Jerusalem en geografisk plats som har en stark symbolisk funktion i flera religioner.⁸ Symboler är sammansatta fenomen. De är kollektiva, dvs. kulturella, religiösa eller sociala bärare av mening. De strukturerar en personlig hållning som omfattar både emotionella och kognitiva drag. Symboler är alltså inte enbart avbildningar av något, utan innefattar värderingar, förhållningssätt och känslomässiga attityder.

Symboler får en stor betydelse i situationer som vi överlag upplever som främmande, nya och svåra att få grepp om.⁹ De har därför en framträdande funktion i våra erfarenheter av kultur- och religionsmöten. De hjälper oss att på ett kognitivt plan skapa ordning i och förhålla oss till världen runt omkring oss. På så sätt är de sammansatta tolkningsmodeller med vars hjälp vi både skapar mening och uttrycker värderingar. I möten med främmande kulturer är stereotyper centrala och konkreta exempel på symboler, vilket Ruth Illman har visat på.¹⁰

Våra bilder av andra religioner har ofta en stereotyp och symbolisk form. Vi tillskriver den andra religionen en karaktär på ett sätt som har förankring i vår inre hållning till denna. Det ingår element av värdering, i form av att vi t.ex. idealiserar den andra religionen, förringar den eller gör den till något radikalt annorlunda i form av en exotisering. Vår uppfattning av andra religioner får då en gränsdragande roll. Den delar upp världen i klart åtskiljda vi och de, ett fenomen som alltså är förankrat i ett flertal processer av vikt för både individens och kollektivets meningsskapande. Därför är det också svårt att förändra sådana uppfattningar. Stereotyper modifieras sällan av kunskap. Gränserna blir svåra att överskrida.

Genom att vi lyfter fram den symboliska dimensionen i form av stereotyper och likartade förenklingar, kan vi se hur religionsmöten är mångfasetterade processer. Det här ställer religionsteologin inför en stor utmaning. Vi överbetonar lätt möjligheten att på ett idémässigt och rationellt sätt bearbeta relationer till andra religioner. Vi förbiser att förhållningssätten skapas som en korrespondens mellan den idémässiga tradition varje religion utgör och det sammanhang som det religiösa samfundet upplever sig leva inom.¹¹ Ett visst förhållningssätt kan vara mer eller mindre påkallat och uppstå ur ett visst sammanhang eller drivas av olika aktörer. Vi kan då se hur religionsteologi och religionsdialog är förankrade i t.ex. sekulära, politiska och samhällsliga strävanden. Det betyder att vi vänder upp och ned på relationen. Re-

ligionsteologi är inte alltid primus motor för relationen till andra religioner, utan olika sammanhang tvingar fram olika teologiska tolkningar som på ett symboliskt sätt reglerar mötet med främmande religioner.

Det här innebär att vi inte kan göra en klar skillnad mellan teologi i allmänhet och religionsteologi, dvs. en explicit reflektion över den egna hållningen till andra religioner. Vid sidan om religionsteologin måste vi sträva efter att fästa uppmärksamhet vid hur teologi i allmänhet har en symbolisk kontaktyta till relationen till andra religioner. Ett exempel på det här kan man se inom de kristna fundamentalistiska rörelserna. De bibliska texterna lyfts ofta fram som en absolut uppenbarelse och ett centrum för den egna tron och livshållningen, dvs. som en intern fråga. Ändå har det här vanligen en lika stark förankring i samfundens mindre tydligt uttalade agendor och relationer till andra.¹² Det här exemplifierar hur centrala element inom den egna religiösa självförståelsen i lika hög grad kan ha relevans för relationen till andra religioner och samfund. Mycket lätt kan deras tyngdpunkt också förskjutas och bli ett centralt redskap i dessa relationer. På grund av den symboliska dimensionen är det därför mycket svårt, när det gäller möten mellan religioner, att försöka dra en klar gräns mellan vilka element som är av betydelse för relationen till andra religioner och vilka som inte är det.

Vår strävan att reflektera över och definiera relationen till den främmande religionen tar sig naturligtvis också tydligt stereotypa former eftersom vi i mötet med det främmande upplever ett större behov att strukturera världen: ”Vi tror så här medan de tror så där...”. En sådan tendens är naturligtvis vansklig eftersom bilden av den andra vanligen är mera onyanserad och ofta pejorativ och utgör ett moraliskt problem, men jag vill i första hand peka på ett anknytande problem. I anslutning till den symboliska dimensionen är det relevant att peka på hur dessa stereotypier ofta utvecklar sig som rollmönster. Illman visar tydligt hur bilden av den andra lätt radikaliserar på ett devaluerande sätt eller idealiseras; den autonoma andra med vilken dialog är möjlig är inte självklar i möten mellan kulturer.¹³ Dessa bilder ger oss tolkningsmönster för de människor vi möter, deras handlingar och liv, men också för vår egen identitet och situation. Att se den andra religionen på ett visst sätt är därför ofta knutet till en korrelerande självförståelse. Norman Solomon har betonat hur bilden av den andra religionen vanligen föder en korresponderande självbild. Stereotypa synsätt är inte enbart ett övergrepp mot den främmande religionen som förenklas och kanske förringas. Den förenklade bilden av den andra återverkar i form av en förenklad och beskuren självbild. Stereotypa synsätt återverkar negativt på den egna teologin. I och med att det stereotypa synsättet ger oss en förvrängd bild av både den andra och oss själva utarmas och karikeras den egna teologin.¹⁴ Till syvende och sist kan vi säga att stereotypa förhållningssätt i religionsdialog och religionsteologi skapar två stora risker. Dels berövas parterna en del av en möjlig relation till det ultimata, gud, genom den teologiska självstympling som stereotyperna innebär. Dels raseras möjligheten till dialog och möten genom att själva relationen karikeras och utarmas.

Ambivalensen och den moraliska utmaningen

Visserligen är religionsdialog ofta en viktig samfundspolitisk angelägenhet, men den berör i lika hög grad frågor med konkret relevans för individers vardag. Framsteg inom olika former av religionsdialog är ofta beroende av engagemanget hos enskilda individer. Mina reflektioner ovan har därför i hög grad utgått ifrån tanken att det är individer som står i centrum när vi använder begrepp som dialog och möten. Därför har jag betonat att mötet måste förstås som ett komplext och symboliskt samspel i vilket vi vid sidan av dogmer och praxis bör fästa vikt vid bl.a. individens behov av ordning och sammanhang och av kollektiva förväntningar. Detta öppnar för en ny infallsvinkel. I botten av detta kan vi skymta aspekter som berör grundläggande frågor om tillit och misstro.

Människan är människa bara i samspel, dialog och relation skriver Peter Bexell.¹⁵ Zygmunt Baumann¹⁶ har mera ingående pekat i en likadan riktning och hur människans själv är intimt förankrat i och beroende av mötet med ett annat själv. Människans själv har fötts i moraliska hållningar av tillit och misstro. Självetts första verklighet är därför moralisk och relationen till andra har alltid en ofrånkomlig moralisk natur. Ett sätt att förstå det här kan vara att som Tage Kurtén¹⁷ lyfta fram hur det mellanmänskliga medför att något av oss själva ligger i en annans hand, vilket ger vår relation till andra en ambivalent karaktär av tillit och misstro. Möten mellan människor har därför alltid en kontaktyta till denna ambivalens och berör oss i egenskap av moraliska själv. Denna ambivalens hanteras på olika sätt i möten.

Tillit och misstro är icke-rationella hållningar. De är känslomässigt förankrade övertygelser, som inte erbjuder helgjutna svar, lösningar eller strategier. Snarare är de den riktning eller anda vi rör oss i. De kan förstås som sätt att relatera till den andra som i grunden föregår förklaringar, överväganden, kalkylering, resultat- och målinriktning eller nyttotänkande. En likartad ambivalens har man pekat på inom objektrelationsteorin. Man har talat om två grundläggande positioner genom vilka individens relation till andra organiseras på ett inre plan. Dels bär vi ett behov av att tillitsfullt knyta an till andra och erfara likhet, ömsesidighet och närhet. Dels bär vi ett motsatt behov att vaksamt bevara vår individualitet. Det gestaltar sig i erfarenheter av olikhet, distans och konflikt. I den vuxna människans liv, liksom i samhällen och grupper överlag, är förmågan att balansera mellan dessa två grundläggande. De är en bas för hennes förmåga att relatera till andra och en grund i människans livshållning.¹⁸

Detta slag av reflektioner spelar en stor roll när vi försöker förstå den utmaning som är förknippad med möten mellan religioner och kulturer. Alla mellanmänskliga relationer har en moralisk karaktär, men ambivalensen och osäkerheten blir ofta extra tillspetsade och tydliga i möten med det som är främmande. Det som fångar oss i det främmande är ofta både frånstötande och tilldragande på samma gång. Mötet med den främmande religionen eller kulturen utmanar oss som moraliska själv och riskerar att blottlägga mötets inre ambivalens på ett sätt som är svårt att uthärda. Det tangerar en ”tunn

hinna” inom människa som Ludvig Igra har uttryckt det.¹⁹

I mötet med den främmande religionen blottläggs dessa ambivalenta tendenser. Om misstron som förhållningssätt tar makten i mötet händer det lätt att den andra religionen, eller representanten för den dehumaniseras och får utstå överdriven misstänksamhet och förnedring från vår sida. Situationen förenklas och den andra blir ett entydigt hot. Då misstron regerar ges inget utrymme för mellanmänniskt igenkännande och empati. Det här kan i extrema fall visa sig som en vilja att förnedra och förgöra. Den andra upplevs som ett ont hot i en värld som reducerats till svart och vitt. Under en sådan process har mycket av människans grundläggande förmåga till empati undertryckts. Det finns inget utrymme för tillit eller den andra positionens omedelbara impuls att värna om den andra för dess egen skull eller att relatera till den andra i form av erkänsla eller omsorg. Människans moraliska själv lamslås. Hennes förmåga till etisk reflektion utarmas. En sådan process kan beskrivas som ett tillstånd av glömska. Det som glömts bort är vår förbundenhet med den andra, vår fundamentala delaktighet.

Mötet med det främmande, vare sig det gäller religion eller kultur, kan te sig som ett starkt hot. Det främmande kan anta rollen av en symbol som omorganiserar både yttre sociala och inre psykologiska strukturer. Folkmord, organiserat våld i form av t.ex. tortyr och rasism hör till de värsta uttrycken vi kan tänka oss för den moraliska stumhet som kan skapas i samspelet mellan människans inre dynamik och yttre krafter. I egenskap av en symbol är bilden av det främmande i lika hög grad förankrad i det som omger oss som i det som vi bär i vårt inre. Den kan därför ha en stark förankring i de symboliska nyanser som religionsteologin artikulerar. Ovan kallade jag detta en form av glömska. Det är viktigt att notera att en sådan glömska kan uppstå såväl på det inre planet som de kan skapas på det yttre kulturella planet, t.ex. i form av både explicita och implicita förhållningssätt till andra religioner.

I mindre extrem form är det samma glömska vi ser när gränser mellan människor etableras över lag, t.ex. genom den distans som föds som ett resultat av stereotypier och fördomar. Då ses inte motparten som människor som vi själva utan som en annan kategori, med andra förutsättningar och måttstockar. Glömskan som jag kallar det här utgör ett sätt att förringa och underkänna andra människors fullvärdiga mänsklighet. Som Paul J. Griffiths betonar är de relationer som uppstår mellan religiösa samfund i grunden mycket mänskliga. Både relationerna och religionsteologin har en klangboten i djupt mänskliga hållningar av skilda slag, och struktureras av relationen till det främmande. Strävar vi efter att missionera och omvända representanter för främmande religioner innebär det i grunden en djupt förankrad strävan att radera ut det främmande. Vill vi markera gränser, separera oss från och isolera främmande religioner utgör det ett försök att undvika det främmande. Propagerar vi för tolerans innebär det visserligen ett visst accepterande av den främmande religionens närvaro, men implicerar ändå ett grundläggande avståndstagande och en känsla av främlingskap.²⁰

Det är en stor utmaning att igenkänna dessa tendenser i de varierande

symboliska former de ofta tar sig i religionsdialog. Ett enkelt exempel är den kristna symbolen för den nya människa den kristne blir i dopet, den vita klädnaden. Den har en stark förankring i text och tradition. När den genom mission förs över till ett kultur- och religionsmötesammanhang, öppnas ofrånkomligt en helt ny potential. De konnotationer den vita klädnaden bär kan förstås vara helt andra i dessa sammanhang. Men utifrån vad jag lyft fram ovan får den även en ny kontaktyta till det inre i människan. Den är av större vikt. Symbolen kan på ett kraftfullt sätt nära primitiva tendenser. Vit-het och renhet får en annan dimension i mötet med det främmande och kan implicera förakt och förnedring på ett omedvetet plan. I den bemärkelsen blir den en strukturerande aspekt i mötet. Det här är en problematisk sida av att religiösa symboler inte har en given funktion eller betydelse, vare sig kollektivt eller individuellt. Deras styrka ligger just i förmågan att integrera nya dimensioner i olika kontexter. På så sätt kan de få en roll i religionsmöten på ett sätt som inte alltid kan förutses eller ens undvikas.

Att den grundläggande ambivalensen av tillit och misstro är en ofrånkomlig del av alla möten och förstärks i mötet med det som är främmande är en viktig iakttagelse. Det finns ingen strategi eller agenda som kan föra oss bort från de risker som finns i mötet. Etiska regler så som krav på tolerans, respekt etc. är inte en självklar lösning på den moraliska utmaning som väcks i mötet med andra religioner. Samtidigt äger vi alltid möjligheten att reflektera över situationen och relationen och de hållningar vi gör oss till redskap för, och granska den anda som vi lever och verkar i. Dynamikens komplexitet ligger visserligen i mångt och mycket utanför vår egen makt att kontrollera, men det är viktigt att se att mötet med andra religioner alltid bär en moralisk karaktär. Det hot som möten mellan religionen alltid bär inom sig och som religionsteologin kontinuerligt måste bemöta är glömskan om vår egen grundläggande förbundenhet med varandra.

Olikhet och dialog

Frågan om kulturell likhet och olikhet ställs ofta i centrum när det gäller möten, kommunikation, dialog och förståelse i mångkulturella sammanhang. Frågan har lytt: hur skall vi komma över de gränser som skapas genom olikheten. De svar som formuleras utgår ofta från en förenklad syn på både kommunikation och kultur. Man tänker att det finns kulturellt förankrade sätt att uttrycka sig och tolka, något som bäddar för problem och missförstånd då kulturer möts. Den kulturella olikheten ses uteslutande som ett hinder eller en gräns, inte en möjlighet eller tillgång. Vidare tänker man sig att med kunskap om den andra kan vi bemästra kommunikationen på ett framgångsrikt sätt och kringgå olikheten. Möten, förståelse och kommunikation mellan människor betraktas snarast som ett strategiskt handlande.²¹

Synsättet är inte unikt för frågor om kommunikation och förståelse i mångkulturella sammanhang. Samma tendens finns inom religionsteologin. I *Nostra Aetate* (dokumentet om den romersk-katolska kyrkans förhållnings-

sätt till andra religioner) framhävs likheten mellan judar, kristna och muslimer och ges betydelse.²² I ett annat dokument, Tio utgångspunkter för religionssteologisk reflektion och pastoralt handlande, kan man se denna tendens i en annan form. Det betonas att den heliga Anden är närvarande i andra religioner och att detta är en öppning för dialog.²³ Inom religionsdialog och -teologi finns det en strävan att ringa in det gemensamma i form av begrepp, erfarenheter, praxis, uppgifter, värderingar etc., men som Krister Stendahl påpekar är detta slag av tänkande förenat med svårigheter.²⁴

Den här tendensen är som sagt knuten till synen på kommunikation, dialog och förståelse mellan människor. Visserligen handlar de alla i någon mån om att överföra information men den andra sidan som handlar om den delaktighet som skapar grund för denna överföring beaktas sällan. Kommunikation, dialog och förståelse handlar också om ömsesidig påverkan. Dels riktar vi oss till varandra med vissa förväntningar på svar och dels upprättas olika slag av relationer. Vad jag har sagt blir till först genom den andras respons, eller med Raimon Panikkars ord om dialogen: i dialogen är vi sårbara eftersom vi tillåter oss själva att bli 'sedda' av den andra och vice versa.²⁵ Dialog är då mera än det seriösa utbytet mellan två eller flera personer i vilket det finns utrymme för bägge parter själv- och sanningsförståelse. Vi överlåter med andra ord en del av vem vi är till den andra. I både kommunikation och dialog blir vi delaktiga i något gemensamt. De är komplexa fenomen. Det finns inga regler eller modeller som garanterar lyckad dialog. Det finns inte heller situationer där dialog i princip skulle vara omöjligt. Därför är det viktigt att understryka den delaktighet, utsatthet och tillit som kommunikation och dialog bygger på, som ett komplement till den olikhet vi tenderar att fokusera.

En sådan syn på kommunikation och dialog skapar en annan grund för synen på mötet med den främmande religionen eller kulturen. Alla möten mellan människor inrymmer både möjligheten till förståelse å ena sidan och risken för missförstånd och oförståelse å den andra. Förståelse inför varandra står inte och faller med det att vi delar kultur, religion, språk eller värld. Att vi inte förstår handlar oftare om de hållningar som styr kommunikationsprocessen. Naturligtvis händer det ibland att vi helt enkelt missförstår varandra och att problemen kan klaras upp med hjälp av ytterligare klargöranden. Men oftare handlar de problem vi erfar i möten snarare om att vi på ett emotionellt plan saknar förståelse inför den vi möter.²⁶

Vi har en stark men felaktig tendens att uppfatta olikheter som orsaken till distans mellan oss människor, som gör det svårt att umgås, kommunicera och förstå varandra. Olikheten är inte det egentliga hotet mot religionsdialogen, utan främlingskapet. Det är ett mera grundläggande element i dialog och möten mellan människor än religiös eller kulturell olikhet. Brist på kommunikation, förståelse och dialog föds inte i olikhet och mångfald utan i en hållning av främlingskap och distans. En sådan hållning manifesterar sig gärna som en fokusering eller betoning av det som är olikt i relationen. Olikheten, sådan den möter oss, utgör en projicerad bild som stiger fram ur ett

sammansatt samspel mellan vår relation till den andra parten, den tolkningsram vi har att tillgå genom de gemenskaper vi ingår i, fostran, massmedia etc och en djupare inre hållning av tillit eller främlingskap. Det som skiljer religioner åt är alltså inte det svärbemästrade problemet i möten mellan religioner. Snarare handlar det om de gränser vi själva befäster för främlingskapet och hur svårt det kan vara att överskrida dem.

Ruth Illman²⁷ har visat hur Martin Bubers dialogfilosofi ger en infallsvinkel till kulturmöten som bejakar både komplexiteten och dynamiken som är förknippad med möten mellan människor. Hennes insikter tycks gälla även i detta sammanhang när hon framhåller att de avgörande gränserna inte är de som anses givna på förhand genom olikhet och likhet utan de som dras upp i vår upplevelse av den andra. Buber menar, i korthet, att vi människor relaterar till världen omkring oss på två olika sätt: förhållningssättet Jag-Det och relationen Jag-Du. Att bemöta andra människor som ett Det innebär ett distanserat betraktande genom vilket vi kan kategorisera dem. Mötet, däremot, hör hemma i relationen till ett Du då vi bemöter varandra på ett omedelbart sätt, öppna och närvarande. Detta medför att förhållningssättet Jag-Det kan ses som ett sätt att skapa gränser medan mötet Jag-Du är gränsöverskridande. De här två sätten att förhålla sig till omvärlden och till andra människor konkurrerar inte med varandra, utan kompletterar varandra. Bubers åtskillnad för i min mening lätt tankarna till ambivalensen mellan tillit och misstro, liksom till de två positionerna inom objektsrelationsteorin.

Möten har en levande karaktär. De växer och förändras över tid och i olika situationer. Hur vi drar upp gränserna för likt och olik, främlingar och fränder, vi och de, är en dynamisk process. Gränserna är hela tiden ifrågasatta och under uppbyggnad. Det finns ingen given gräns för vem som kan möta vem, utan möjligheten att möta den andra som ett Du på andra sidan av olikhetens gräns finns alltid. Dialog och möten innebär alltså att gå över gränser för likhet och olikhet. Det som vi kan se här är att det enskilda mötet eller dialogen i sig bär en styrka som kan skriva om och öppna eller vidga våra perspektiv på ett avgörande sätt. Den tillit vi erfar i mötet kan bli gränsöverskridande och åsidosätta både starka fördomar, sociala förväntningar från den egna gruppen och inre känslor av djupt främlingskap.

Mot bakgrunden av det som jag lyft fram ovan om förhållandet mellan olikhet och dialog vill jag betona två utmaningar som religionsdialogen ställs inför och som teologin bör bearbeta. För det första är det väsentligt att bejaka att möten mellan religioner inte på ett självklart sätt är bundna till de likheter och olikheter vi lyfter fram i form av religiösa idéer eller praxis, historia eller sammanhang och att de inte utgör verkliga gränser. Det här är de facto kanske något som håller på att ske för tillfället när man söker andra vägar för dialog och samförstånd, vilka vill sträcka sig längre och i annan riktning än toleransens överlägsenhet.

Den andra utmaningen är mera genomgripande och krävande och griper rakt in i vår självförståelse. Finns det möjlighet att bejaka det ansvar vi bär för hur vi hanterar mötet, för hur vi ställer likheter och olikheter i cen-

trum och själva stakar ut vissa gränser och upplöser andra? När det gäller kulturmöten har jag tidigare undrat om de utgör en lättare process än den som möter oss i möten mellan religioner. Insikten om vårt eget ansvar döljer nämligen en svårare fråga: förmår vi skapa ett utrymme där vi tillåter den egna religionen att växa i mötet med främmande religioner? Frågeställningen är viktig i och med att den är förenad med dialogens innersta kvalitet, att överlåta en del av sig själv till den andra. Å andra sidan kan vi lika gärna fråga om vi kan låta bli. En vanlig fråga i sammanhang av religionsdialog är visserligen hur dialogens krav på öppenhet inför den andras liv och tro skall låta sig förenas med kravet på integritet i förhållande till den egna tron. I min mening är en sådan fråga i grunden en missuppfattning. Det är i den öppna dialogen med andra som integriteten skapas. Men frågan om ett sådant utrymme kan skapas berättar om ett av de största hindren för dialog, nämligen rädslan för att utsätta sig för den andra.

Avslutande kommentar

När religiösa övertygelser betraktas som privata uppfattas de också lätt som en fråga om val eller preferenser. Man kan då undra om vår tids trend av tilltagande privatisering av religiositet gör religionsteologin överflödig. Det tror jag inte. Snarare kan man dels framhålla att den utökar dess intresseområde till att i allt högre grad inkludera även det individuella mötet med andra religioner och dels att de frågor den bör bemöta omvandlats.

Den religiösa mångfald som vi idag lever inom har bidragit till att omvandla den gamla religionsteologiska frågan 'hur förhålla sig till hedningen bland oss' och gett den en ny form 'hur förhålla sig till främlingen bland oss'. Den sistnämnda frågan är på intet sätt ny, utan den egentliga skillnaden ligger i att den första frågan inte längre kan ställas utan att den andra väcks. Parallellt med att frågeställningen förändras ser man en annan central förändring inom flera religioner. Från att relationen till andra religioner ofta varit expansiv och missionerande kan man se en tendens till förskjutning mot att dialogens betydelse ökar.²⁸ En följd av detta är däremot inte att det behöver ske en förskjutning från bort från religionsteologi till religionsdialog, utan att vi varseblir hur intimt förankrad dialogens möjligheter är i både teologi, människa och kontext.

Men, mot bakgrunden av vad jag ovan lyft fram finns det även skäl att driva frågan om främlingen bland oss ännu längre. Dess nya form borde i lika hög grad lyda: hur kan vi förhålla oss till vårt eget främlingskap? Den genomgripande tanken i min text har varit att förutsättningar för religionsmöten och religionsdialog skapas först när religionsteologin vågar överge sin fokusering av religiösa likheter och olikheter, som om de var faktiska olikheter och som om de var av betydelse för dialogen. Istället bör religionsteologin rikta blickfånget mot sig själv och på ett mera kritiskt och mångfasetterat sätt granska på vilket sätt den går in i olika möten och med vilket bagage. Raimon Panikkar skriver på ett sätt som fångar en av ledstjärnorna i denna artikel:

religionsdialog måste ta sin början i en intrareligiös dialog. Den måste börja som en dialog inom individen själv där han eller hon upptäcker relativiteten i sin egen religiösa hållning och accepterar utmaningen att mötet kan innebära en konversion.²⁹ De synpunkter jag fört fram i artikeln går i linje med detta radikala krav och kan sammanfattas i fem punkter. De kan ses som uppgifter för religionsteologin och förutsättningar för religionsdialog:

- 1 Att integrera insikten om diversitet
- 2 Att värna om människosynen
- 3 Att vara lyhörd inför de symboliska nyanserna och de hållningar, attityder och handlingar de implicerar
- 4 Att kämpa mot glömskan om vår mellanmänniskliga förbundenhet
- 5 Att vara beredd att förändras i mötet

Ovan har jag strävat att visa på den komplexitet som samlar sig kring frågan om möten mellan religioner. Betoning av komplexitet, mångfald och öppenhet ter sig inte som handgripliga redskap inför de utmaningar som möten mellan religioner skapar. Det har varit en medveten avsikt och handlar om ett av grundbudskapen i denna artikel. I vissa sammanhang kan vi känna en lättnad i och med att vi hittat ett sätt att förhålla oss till olikheten som gjort den mindre hotande. I bästa fall har vårt förhållningssätt varit konstruktivt och byggt broar och samförstånd i någon riktning. Men, enligt den syn som här förts fram är detta slag av resultat aldrig bestående. I grunden för all mänsklig samvaro, vare sig den rör sig över kulturgränser eller religionsgränser finns främlingskapets potentiella närvaro alltid bakom dörren.

1. Det humanistiska perspektiv på människa och kultur som ligger till grund för artikeln bygger till stora delar på min tidigare forskning i interkulturell kommunikation samt den bok jag skrivit tillsammans med fil.dr Ruth Illman. Se: Nynäs, Peter (2001) *Bakom Guds rygg: En hermeneutisk ansats till interkulturell kommunikation och förståelse i industriella projekt*, Åbo: Åbo Akademis Förlag; Illman, Ruth & Nynäs, Peter (2005) *Kultur, människa, möte. Ett humanistiskt perspektiv*, Lund: Studentlitteratur.

2. Jfr. Winch, Peter (1995) *Kan vi förstå oss själva? i: Glänta 1-2/1995*.

3. Jfr. Martin, Bernice (1998) *From pre- to postmodernity in Latin America*, i: Heelas, P (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, Cornwall: Blackwell Publishers, s. 109.

4. Bauman, Zygmunt (1998) *Postmodern religion*, i: Heelas, P (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, Cornwall: Blackwell Publishers, s. 57.

5. Ward, Graham (1998) *Kenosis and naming*, i: Heelas, P (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, Cornwall: Blackwell Publishers, s. 252f.

6. Jfr. Cohn-Sherbok, Dan (red.) *Islam in a World of Diverse Faiths*, Hong Kong: Macmillan, s. 225.

7. Lawrene, Bruce B. (1998) *From fundamentalism to fundamentalisms: a religious ideology in multiple forms*, i: Heelas, P (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, Cornwall: Blackwell Publishers.

8. Jfr. Leppäkari, Maria (2002) *The end is the beginning: Contemporary apocalyptic representations of Jerusalem*, Åbo: Åbo akademis förlag.

9. Jfr. Holm, Nils G (1995) *Religious symbols and role taking*, i: Holm, Nils G & Belzen J.A. (eds.) *Sundén's Role Theory – an impetus to contemporary psychology of religion*, Religionsvetenskapliga skrifter nr 27, Åbo: Åbo Akademi.

10. Illman, Ruth (2004) *Gränser och gränsoverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete*, Åbo: Åbo Akademi, s. 246f.

11. Jfr. Griffiths, Paul J. (2001) *Problems of Religious Diversity*, Cornwall: Blackwell Publishers, s.117.
12. Ammerman, Nancy (1987) *Bible believers: Fundamentalism in the modern world*, New Brunswick: Rutgers University Press.
13. Illman, Ruth (2004) *Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete*, Åbo: Åbo Akademi.
14. Solomon, Norman (1991) *Stereotyping Other Theologies*, i: Cohn-Sherbok, Dan (ed): *Islam in a World of Diverse Faiths*, Hong Kong: Macmillan.
15. Bexell, Peter (2001) *Kristus – mänsklighet – sanning – kyrka*, i: Tro & Tanke, 2001:3.
16. Bauman, Zygmunt (2002) *Postmodern Ethics*, Oxfordshire: Blackwell Publishers Ltd.
17. Kurtén, Tage (1997) *Bakom livshållningen: Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*, Religionsvetenskapliga skrifter nr. 38., Åbo: Åbo Akademi.
18. Melanie Klein var den som först kom att betona detta som en central psykisk dynamik. Klein, Melanie (1998) *Love, Guilt and Reparation and other works 1921 – 1945*, Norfolk: Vintage. Jfr. även Gomez, Lavinia (1997) *An Introduction to Object Relations*, Chippenhan and Eastbourne: Free Association Books Ltd.
19. Igra, Ludvig (2002) *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Falun: Natur och Kultur. Jfr. även: Kristeva, Julia (1997) *Främlingar för oss själva*, Viborg: Natur och Kultur.
20. Jfr. Griffiths, Paul J. (2001) *Problems of Religious Diversity*, Cornwall: Blackwell Publishers.
21. Jfr. Habermas, Jürgen (1996) *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*, Göteborg: Daidalos.
22. Uskonnonvapauudesta: Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen joulukuun 7. päivänä 1965 hyväksymä julistus De libertate religiosa, Dignitatis humanae. Kirkon suhteesta ei-kristillisiin uskontoihin: Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen lokakuun 28. päivänä 1965 hyväksymä julistus De ecclesiae habitudina ad religiones non-christianas. Helsingfors: Katolinen tiedotuskeskus. 1967.
23. Ahlstrand, Kajsa & Sandvik, Håkan (red. 2001) *Tro & Tanke*, 2001:3.
24. Stendahl, Krister (1999) ...och hän mot en kristen religionsteologi, i: *Moderns svensk teologi*, Uddevalla: Verbum. ss. 386f.
25. Panikkar, Raimon (1999) *The intrareligious dialogue: revised edition*, New Jersey: The Paulist Press. s. 37.
26. Jfr. Hertzberg, Lars (1995) *Förståelsen och dess gränser*, i: Glänta 1-2/1995; Sandbacka, Carola (1987) *Understanding other Cultures*, Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
27. Illman, Ruth (2004) *Gränser och gränsöverskridanden: Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete*, Åbo: Åbo Akademi förlag.; Illman, Ruth (2003) *Martin Buber och det mångkulturella mötet*, i: *Teologisk Tidskrift*, 5/2003.
28. Jfr. Busse, Heribert (1998) *Islam, Judaism and Christianity: Theological and Historical Affiliations*, USA: Markus Wiener Publishers Books. ss. 157ff.
29. Panikkar, Raimon (1999) *The intrareligious dialogue: revised edition*, New Jersey: The Paulist Press. ss. 73f.