

**Sabina Kojj**

# **Resiliensteologi**

**En studie av den kristna traditionens hållbara  
förändring**





## Sabina Kojj

Pärbild: Paul Anderson

Bilden är tagen under en resa jag gjorde hösten 2018 till Arches National Park i Utah, USA. Här finns världens största koncentration av naturliga sandstensvalv. Dessa fantastiska sandbågar avslöjar bergslager från miljontals år av nedfall, erosion och geologiska händelser. Här sker ständig förändring och förnyelse, precis som en tradition – även den kristna – ständigt och hela tiden förnyas.

Åbo Akademis förlag  
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland  
Tfn +358 (0)2 215 4793  
E-post: [forlaget@abo.fi](mailto:forlaget@abo.fi)

Försäljning och distribution:  
Åbo Akademis bibliotek  
Domkyrkogatan 2-4, FI-20500 Åbo, Finland  
Tfn +358 (0)2 -215 4190  
E-post: [publikationer@abo.fi](mailto:publikationer@abo.fi)

# RESILIENSTELOGI





# Resiliensteologi

En studie av den kristna traditionens hållbara förändring

Sabina Koij

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press  
Åbo, Finland, 2021

### **CIP Cataloguing in Publication**

**Koij, Sabina.**

Resiliensteologi : en studie av  
den kristna traditionens hållbara  
förändring / Sabina Koij. - Åbo :  
Åbo Akademis förlag, 2021.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.  
ISBN 978-951-765-996-3

ISBN 978-951-765-996-3  
ISBN 978-951-765-997-0 (digital)  
Painosalama Oy  
Åbo 2021

## Svenskt abstrakt

Det övergripande syftet med denna studie, *Resiliensteologi. En studie av den kristna traditionens hållbara förändring*, är att mot bakgrund av den diskontinuitet som kan observeras i Storkyrkans historia undersöka de teologiska villkoren för kristen traditionsförmedling samt presentera ett förslag till hur en resilient samtidssteologi för Svenska kyrkan skulle kunna se ut. Undersökningen tar avstamp i iakttagelsen att den kristna tron över tid förkunnats och gestaltats på ständigt nya sätt. Därmed reses frågor om vad som kan sägas vara kontinuerligt i tron, om den nu samtidigt hela tiden förändras.

Avhandlingen inleds med ett *Baklängespreludium*, vars syfte är att visa hur gestaltningen av den kristna tron har skiftat över tid i ett och samma rum. Det handlar om ett antal historiska tablåer från Storkyrkans historia med början i 1980-talet tillbaka till 1500-talet som synliggör en problematik som sedan formuleras i studiens huvudfråga om hur man kan förstå och tala om den kristna trons *kontinuitet* och samtidiga *diskontinuitet*. För att göra frågan om den kristna trons samtidiga förändring och kontinuitet mer hanterlig bearbetas den i termer av en *traditionsproblematik*. Genom att knyta an till olika teoretiker resoneras kring begreppet tradition i allmänhet och därefter med hjälp av hermeneutisk filosofi. Utifrån den kritisk-hermeneutiska teologen *David Tracy* och hans traditionsförståelse fördjupas sedan diskussionen genom att fokusera på specifikt den kristna traditionens förändring och kontinuitet. Tracys traditionsförståelse relateras därefter till funktionen hos det *dynamiska systemet*, såsom det definieras inom social-ekologin, och det tillhörande begreppet *resiliens*, som handlar om ett systems förmåga att härbärgera förändring utan att det förlorar sin grundläggande funktion och kollapsar. Genom att jämföra Tracys traditionsförståelse med idéer om ett social-ekologiskt dynamiskt system i rörelse, och låta resiliensbegreppet hjälpa till att ställa frågan om vad som kan sägas vara en hållbar kristen tradition, introduceras begrepp från det social-ekologiska fältet i den kritiska hermeneutiken inom den systematiska teologin, för att därigenom bidra till en teologisk analys. Detta görs med särskilt fokus på tre aspekter – *komplexitet*, *innovation* och *beredskap* – som alla utgör förutsättningar för systemresiliens. Dessa tre aspekter hos resiliensbegreppet ställs sedan i relation till David Tracys kritiskt hermeneutiska traditionsförståelse med utgångspunkt från frågan om vad som kan förstärkas hos Tracy för att man bättre ska förstå traditionens hållbara förändring.

Med hjälp av en rad lutherska systematiska teologer resoneras kring hur en sådan förstärkning skulle kunna se ut genom att presentera ett antal *formbara kriterier* för en hållbar tradition. Det handlar om ett bibliskt kriterium, ett förnufts-logiskt och personligt erfarenhetskriterium samt

ett etiskt kriterium. Dessa förändringskriterier syftar till att öka förståelsen för den kristna traditionens hållbara förändring förstådd som ett resilient dynamiskt system som klarar av att fungera på det sätt systemet är tänkt att fungera. Insikterna från mötet mellan Tracys traditionsförståelse och resiliensänkandet, tillsammans med de formbara kriterierna, tas sedan med in i återvändandet till studiens huvudfråga om hur trons kontinuitet och samtidigt skiftande uttryck kan förstås. I slutet presenteras så ett konstruktivt förslag till hur en *resilient samtidssteologi* för Svenska kyrkan skulle kunna se ut, en teologi som jag hoppas kan bidra till förståelsen för och hur kyrkan idag kan tala kring trons ständiga förändring och på samma gång kontinuitet. Allra sist tas vi tillbaka till det kyrkorum vi befann oss i inledningsvis, för att i ett *Framlängespreludium* – som fungerar som pendang till *Baklängespreludiet* – för att med blicken framåt spekulera kring kyrkans framtida situation.



## English Abstract

The aim of this doctoral thesis is to confront the problem of how Christian faith, constantly expressed and fashioned in new ways, can be said to be the same faith. This problem is formulated in a central question: If Christian faith constantly takes on a variety of new expressions, how can the theology of the Christian faith appear to have continuity?

The thesis begins by observing the discontinuity of the Christian tradition over a period of 500 years in Storkyrkan, the Cathedral of Stockholm. Starting in the 1980's and journeying backwards towards the beginning of the reformation, a series of tableaux are outlined which reveal how Christian faith has continuously been manifested in new forms and content. Against this background of discontinuity, I want to suggest how a resilient contemporary theology for the Church of Sweden might appear.

The question of how Christian faith and its continual variety of expressions can be combined simultaneously with continuity is treated as a *problem of tradition*. This problem of tradition is confronted by referencing the American Catholic theologian *David Tracy* and his understanding of tradition from a critical hermeneutical point of view. Tracy's understanding of tradition is compared to the function of the so-called *dynamic system* and the concept of *resilience*. Resilience concerns the sustainability of dynamic systems and their ability to accommodate change without losing their basic function and thereby collapsing.

A central thought enclosed within the theories concerning the concepts of resilience and the dynamic system is the *acceptance of complexity, innovation* and a *readiness for surprise*. According to Tracy, the concepts of resilience and the dynamic system are used as tools of analysis in order to shed light upon that which needs to be strengthened regarding a tradition's ability to endure change without collapsing. The strengthening is accomplished by *three moldable criteria* presented by a number of Lutheran theologians. These criteria are a *biblical criterion, a criterion of reason, logic and personal experience and an ethical criterion*. These three criteria reinforce David Tracy's understanding of the Christian tradition in relation to the concept of resilience, including the acceptance of complexity, innovation and readiness for surprise. The purpose of these criteria is to contribute to the discussion within the Church of Sweden concerning the resilient and sustainable Christian tradition. A suggestion then follows as to how resilient contemporary theology could be formulated, a theology that hopefully will be beneficial in understanding how one and the same faith can absorb a variety of continual new expressions and, as a dynamic system, function according to its intentional purpose. The thesis begins in the Cathedral of Stockholm and concludes in this same room with speculations concerning the future of Christian faith and its ability to meet and absorb a continual flow of new expressions in an ever changing world.



# Innehållsförteckning

Svenskt abstrakt

English Abstract

Baklängespreludium i Storkyrkan .....	10
1980-talets Storkyrka: "Och där kärlek sker, där sker alltid något heligt" .....	10
1800-talets slut: Att läsa den Heliga skrift .....	12
Pietismens 1700-tal: Villfarelser och svärmerier .....	14
Den religiösa ortodoxins 1600-tal: Att fria eller fälla en häxa .....	16
1500-talets konfessionella gungfly: Till vattenmässornas försvar.....	18
Storkyrkan, den svenska reformationens vagga: Olavus Petri gifter sig.....	19
1. Syfte och metod .....	22
1.1. Syfte .....	21
1.2. Forskningsfråga, utgångspunkter och avhandlingens specifika bidrag.....	23
1.3. Metod och disposition.....	25
1.4. Material .....	27
1.5. Forskningsöversikt.....	28
1.6. Avgränsning.....	33
2. Traditionsproblematiken .....	34
2.1. Traditionens <i>vad</i> .....	35
2.1.1. Tradition för struktur, sammanhang och mening .....	36
2.1.2. Tradition och auktoritet.....	39
2.1.3. Traditionens innehållsliga och sociala komponenter ..	42
2.1.4. Tradition som värdegemenskap.....	44
2.2. Traditionens <i>hur</i> .....	46
2.2.1. Traditionstolkning – en sammansmältning av horisonter.....	41
2.2.2. Horisontsammansmältningens spelplan.....	51
2.3. Ett <i>vad</i> och <i>hur</i> som ska fungera .....	52

3. Kristen tradition utifrån en kritiskt hermeneutisk teologi.....	54
3.1. Grundläggande orientering.....	55
3.2. David Tracy: tradition och situation.....	60
3.2.1. Den religiösa klassikern.....	63
3.2.2. Kristen tradition som uppenbarad sanning .....	65
3.3. Kritisk hermeneutik.....	69
3.3.1. Den nödvändiga distansen.....	71
3.3.2. Den konstruktiva tolkningskonflikten .....	72
3.3.3. I en värld av mångfald .....	74
3.4. Hoppet om en nådig Gud.....	77
3.5. Guds nåd och befrielse omsatt i praktisk handling..	81
3.6. Den kristna traditionens målsättning .....	85
4. Det dynamiska systemet och resiliens- begreppet .....	87
4.1. Ett antal komponenter i samverkan för en gemensam målsättning.....	88
4.2. Tradition som dynamiskt system.....	92
4.3. Vad är resiliens? .....	94
4.4. Resiliens som komplexitet, innovation och beredskap.....	99
5. Resiliens och kristen tradition.....	102
5.1. Resiliensbegreppet möter David Tracys traditions- förståelse.....	102
5.1.1. Komplexitet.....	103
5.1.2. Innovation .....	105
5.1.3. Beredskap .....	108
5.1.4. Behov av förstärkning.....	111
5.2. Formbara kriterier för hållbar förändring .....	112
5.2.1. Den bibliska texten.....	115
5.2.2. Förnuft, logik och personlig erfarenhet.....	119
5.2.3. En inbyggd etik omsatt i praktisk handling .....	122
5.2.4. Mot ett förslag till en resilient samtidssteologi .....	126
6. Mellanspel om traditionens kontinuitet: nåd och befrielse .....	128

7. Förslag till en resilient samtidsteologi .....	131
7.1. Nådens förkunnelse utifrån de första vittnena .....	131
7.2. Beredskap till uppbrott .....	135
7.3. En resilient teologi: en fråga om <i>simul justus         et peccator</i> .....	139
7.4. Guds universella nåd inkarnerad i det lokala .....	142
7.5. Visionen om kärlekens rike .....	145
7.6. Den nödvändiga kollapsen .....	147
Framlängespostludium i Storkyrkan .....	149
Efterord .....	154
Litteratur .....	156
Webbreferenser .....	161

## Baklängespreludium i Storkyrkan

*Du, vem du än är,  
hys vörndnad för världens uppehållares så uppenbarade ande.  
Och att denna hans helgedom framgent må beskyddas  
och på denna plats oinskränkt genljuda av hans ord  
samt att han må upptända åhörarnas hjärtan  
men avvända andra åskväder och andra eldsvådor  
varde din brinnande bön.<sup>1</sup>*

Texten ovan är författad på latin och finns på en minnesplatta på östra gaveln på Storkyrkan i Stockholm. Minnestexten reser frågor kring betydelsen av att Storkyrkan som helgedom skulle kunna vara en plats som "oinskränkt genljuda av hans ord och upptänder åhörarnas hjärtan". Om "hans ord" innebär att det är förkunnelsen av kristen tro som ska genljuda i katedralen, kan man fråga sig: vad är då kristen tro?

Nedan följer en serie tablåer ur Storkyrkans historia, de speglar en 500-årig utveckling som jag emellertid valt att presentera baklänges, så att texten bildar ett slags "Baklängespreludium" till avhandlingen. Framställningen börjar i 1980-talets Storkyrka och går sedan bakåt i tiden för att sluta i den svenska reformationens begynnelse som är förknippad med samma rum. Storkyrkan – S:t Nicolai kyrka mitt i nuvarande Gamla stan eller Bykyrkan som den också kallats – nämns första gången år 1279. Denna kyrkobyggnad har århundradena igenom fungerat som en plats för skilda förkunnande röster, som alla formats av olika epoker och fått färg av olika kulturella, politiska, sociala, ekonomiska och teologiska förutsättningar. Storkyrkan har med andra ord varit ett rum av ständig förändring där förkunnelsen av kristen tro varierat och skiftat. Vad är då kristen tro om förkunnelsens uttryck samtidigt hela tiden förnyas? Kan man tala om att det är samma tro som genljudit på "denna plats" och förmedlats vidare om dess uttryck hela tiden förändras?

### 1980-talets Storkyrka: "Och där kärlek sker, där sker alltid något heligt"

Det är i mitten av 1980-talet. Vi befinner oss i Storkyrkan. Under det gångna decenniet har kyrka och stat alltmer kommit att glida isär och kristen tro tenderat i växande grad att hamna längre från folkets vardag. Successivt har Sverige förvandlats till vad som allmänt kommit att betraktas som ett av världens mest sekulariserade länder. Det talas om en kyrka i kris, med färre gudstjänstbesökare och därtill medlemmar som ställer sig alltmer främmande i förhållande till evangelisk-luthersk tro och bekännelse. Kyrka-stat och frågan om prästämbetets öppnande för kvinnor har länge varit de två dominerande konfliktfrågorna inom Svenska kyrkan.

---

<sup>1</sup> Krook, Caroline (red.), Det hände i Storkyrkan, s. 14.

Till detta kommer nu också frågan om hur man ska förhålla sig till homosexualitet. Ludvig Jönsson (1923–1985), som är pastor primarius (domprost) i Storkyrkan under denna tid, står för en tolkning av kristen teologi som möter stark kritik, inte minst inifrån kyrkan.<sup>2</sup> Av många uppfattas han som mycket kontroversiell; kritiker anser att han gröper ur trovärdigheten för en kyrka som redan tidigare är ansatt för sekulära krafter och haft svårt att hantera intensiva tro- och vetandedebatter.

Men Jönsson menar ändå bestämt att det är prästens och kyrkans uppdrag att ta sig an tidsaktuella frågor. Han talar om nödvändigheten av uppbrott, människans befrielse, världens föränderlighet och om att kyrkan måste bryta med gamla former för att kunna fullgöra sitt uppdrag:

Är det någon i denna tid som behöver ge sig ut i det stora uttåget utanför lägret så är det kyrkan. Här har läror och bekännelseskriterier och organisationsformer fått stå genom århundradena som en sorts barriärer kring den rena läran och hindrat det levande och frids- och fredsskapande evangeliet från att låta sig bekännas för varje ny tid.<sup>3</sup>

Kyrkorummet ska vara en plats öppen för de livsfrågor som den moderna människan ställer, menar Jönsson. Här måste därför auktoriteter som hotar mänsklig värdighet och frihet kunna ifrågasättas och utrymme ges åt dem som annars känner sig främmande för kyrkans miljö. De människor som tidigare visats förakt, inte minst av kyrkan, ska nu få upprättelse, vilket bland annat innebär att man bör öppet stödja homosexuell kärlek. Detta kärleksbudskap sammanfattar han med orden: "Kyrkan har en enda förpliktelse. Det är att lära oss älska."<sup>4</sup> Under en gudstjänst i Storkyrkan i samband med en frigörelsevecka för homosexuella 1981 hörs pastor primarius säga följande ord från predikstolen:

Rättfärdiggörelse genom tro – detta tunga och obegripliga begrepp som kyrkan alltjämt dras med, vad är det? Det är ingenting annat än ett nytt existensberättigande, befriat från alla de mönster som hör denna världen till. Här går vi om dagarna och räknar och mäter och väger oss själva och varandra. Kristus skär rakt igenom alla dessa mönster och ställer sig på gemensam botten med oss för att vi ska känna: Det kommer inte an på att jag lyckas och klarar mig och mina relationer, utan på att du är älskad som den du är.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Titeln *pastor primarius* infördes på 1590-talet som benämning på kyrkoherden i Storkyrkoförsamlingen. Innan dess titulerades kyrkoherden *ordinarius*. Efter 1989 och sammanslagningen av Storkyrkoförsamlingen med S:t Jacobs och S:ta Clara församlingar till Stockholms domkyrkoförsamling, blev kyrkoherdens benämning istället domprost.

<sup>3</sup> Jönsson, Ludvig, *Kärlekens manifest*, s. 14.

<sup>4</sup> Forsberg, Arne, *Ordbehandlare i predikstol*, s. 96.

<sup>5</sup> Jönsson, *Kärlekens manifest* s. 43–44. I den postumt utgivna boken *Kärlekens manifest* (1985) formulerade Jönsson de ord som kommit att bli bland hans mest berömda: "Gud är kärlek. Och där kärlek sker, där sker alltid något heligt". Jönsson, *Kärlekens manifest*, s. 10.

Tack vare massmedia nådde Ludvig, som han allmänt kallades, ut till de breda folklagren. Han befann sig ofta i hetluften och sa i en intervju att "det är nog min livsluft att vara kontroversiell".<sup>6</sup> Den orädda pastor primarius skapade också djupa konflikter inom kyrkan. Kritiken och den oro han väckte kom bland annat till uttryck i anmälningar till domkapitlet, inte bara på grund av stödet för homosexuell kärlek, utan också för andra saker som av kritiker uppfattades stå i konflikt med kristen tro. Anmälningarna och den efterföljande debatten belyste den motsättning som kom att uppstå kring Jönssons sätt att predika och tolka de bibliska texterna. Hans teologiska hållning retade men attraherade samtidigt många i en tid då kyrkan varken förväntades stödja homosexualitet, andligt sökande utanför det kristna ramverket eller uppmuntra till kritik och ifrågasättande. En präst minns hur han inledde en temadag med orden: "Ni är alla hjärtligt välkomna till kyrkan... och ni behöver aldrig komma tillbaka!"<sup>7</sup>

I det gudstjänstrum som Storkyrkan utgör mejslas nya tolkningar av det kristna budskapet fram, tolkningar som för många inom Svenska kyrkan idag allmänt integrerats med kristen tro och därför inte längre väcker samma anstöt eller förargelse. I samma rum där det tidigare tycktes omöjligt att ge stöd åt homosexuell kärlek, är det idag inte bara möjligt utan rent av förväntat att göra så. Hur ska det förstås?

## 1800-talets slut: Att läsa den Heliga skrift

Låt oss gå ett steg bakåt i tiden. Ungefär 100 år innan Ludvig Jönsson är Fredrik Fehr (1849–1895) pastor primarius i Storkyrkan. Faktum är att båda dessa "reformatorer" på var sitt sätt störde sin tids etablerade ordning genom att ifrågasätta det som i deras respektive samtid ansågs vara sann kristen tro och därmed orsakade konflikter. Jönsson menade att han "blev varse vad det är för människor som den kristna behandlingen kan åstadkomma. Människor utan beredskap att klara livets djupa kriser, när deras fyrkantiga trosregler inte längre håller".<sup>8</sup> Fehr ville på ett liknande sätt göra upp med en alltför dogmbunden religion i akt och mening att göra kristendomen angelägen för den moderna människan: "Dogmtro är ett, religiös tro ett annat, båda väsentligen oberoende av varandra och endast den senare saliggörande."<sup>9</sup>

Fram till 1800-talets mitt hade den evangelisk-lutherska kyrkan och den svenska staten varit tätt sammanvävda. Att vara svensk medborgare var oskiljbart från kyrklig tillhörighet. Under 1800-talet genomgick Sverige dock stora förändringar och nya samhällsgrupper kom att dominera politik och samhälle. Därmed kom också frågor om fri- och rättigheter för

---

<sup>6</sup> Steen-Johnsson, Cecilia, "Tar strid för kärleken", artikel i Dagens Nyheter 27/4–1985.

<sup>7</sup> Blom, Marianne, *Kärlekens predikant - ett arv som utmanar. Ett brev om Själasörjaren Ludvig Jönsson*.

<sup>8</sup> Steen-Johnsson, "Tar strid för kärleken", artikel i Dagens Nyheter, 27/4–1985.

<sup>9</sup> Lindeskog, Gösta, "Fredrik August Fehr", urn: sbl:15 196, Svenskt biografiskt lexikon, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/mobil/Artikel/15196>



alla högt upp på dagordningen. Den ökade rörligheten i ett Stockholm med bättre kommunikationer kom att gynna mötet med andra och därmed debatten, folkbildningen och läskunnigheten. Den historiskt-kritiska bibelforskningen, mötet med icke-västerländska religioner och inte minst frikyrkorörelsens framväxt bidrog till att det uppstod en mångfald av alternativ till statskyrkan. Under denna tid växte befolkningen i Stockholm explosionsartat – som mest bodde under 1880-talet ca 13 500 personer i Gamla stan – och tillväxten gav möjligheter för vissa att berika sig medan andra slet för sin överlevnad med ökade klyftor och motsättningar som följd. Allt detta skapade också nya förutsättningar för kyrkan. Inom ramen för denna nya tidsanda framträdde Fehr och gav uttryck för nödvändigheten att ifrågasätta Bibelns gudomliga ursprung och menade att texterna behöver tolkas ur ett historiskt-kritiskt perspektiv. Fehr var en uppskattad förkunnare vars predikokonst beskrivs som ”så underbart enkel och dock så djup, så storslagen!”<sup>10</sup> Men betvivlandet av bokstavlig sanning väckte också stark kritik. Flera inom kyrkans etablissemang uppfattade honom som icke-renlärig och krävde att han skulle lämna prästämbetet på grund av sitt kätteri. Trots dessa protester valdes Fehr år 1884 till pastor primarius i Storkyrkan.

Tillsammans med andra likasinnade grundade Fehr Religionsvetenskapliga sällskapet och de teologer som samlades här kom att utgöra tydliga röster i en brytningstid kring sekelskiftet 1900, då liberalteologi och historisk-kritisk bibelforskning i grunden skakade om teologin. Fehr blev Sveriges förbindelselänk till den tyska liberalteologen Albert Ritschl, vars tankar starkt influerade europeisk modern teologi under 1800-talets senare del.<sup>11</sup> Liberalteologin ville gå tillbaka till en ursprunglig kristendom med utgångspunkt från den historisk-kritiska forskningens upptäckter. Ambitionen att frigöra religionen från ohållbara sanningar kom till uttryck i skriftsamlingen ”I religiösa och kyrkliga frågor”, vars syfte Fehr beskrev som apologetiskt genom att skrifterna ska ”göra sitt yttersta för att förmedla Kristi evangeliums sanning, rätt och kraft. Men de vill å andra sidan inte vara verktyg för traditionell dogmatism vars doktriner människor i vårt land [...] tenderar att förblanda med evangeliets sanningar”.<sup>12</sup>

Att leva efter Guds vilja, menade Fehr, är något annat än det som syns på ytan och måste avspegla sig i förhållandet till nästan. Genom att studera Jesus, såsom han framställs i mötet med människor i Bibeln, underströk Fehr det etiska förhållningssättet inom religionen:

---

<sup>10</sup> Agrell, Göran, ”Samuel A. Fries som bibelforskare, teolog och kyrkoman”, i Sällskapet, *Tro och vetande i 1900-talets Sverige*, s. 115.

<sup>11</sup> Skogar, Björn, ”Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare”, i Sällskapet, *Tro vetande i 1900-talets Sverige*, s. 46–48. Agrell refererar till ett profetiskt uttalande om Fehr och hans intresse för Ritschl: ”Om ej alla tecken slår fel, kommer Fehrs verksamhet att få långt större räckvidd än hvad man måhända är benägen eller önskar att tro på vissa håll.” Agrell, Samuel A. Fries som bibelforskare, teolog och kyrkoman, ur Sällskapet, *Tro vetande i 1900-talets Sverige*, s. 115.

<sup>12</sup> Skogar, ”Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare”, s. 48–49.

Erfarenheter hava stadgat min övertygelse om behovet av en lärobok, som mindre gör den dogmatiska än de religiösa och etiska synpunkterna gällande vid framställningen av den kristna tros- och sedeläran, och som framför allt gör fullt allvar av att ställa den historiskt givne Kristus i medelpunkten för det hela.<sup>13</sup>

Fredrik Fehrs ifrågasättande av den bibliska textens bokstavliga sanning hade med all säkerhet inte varit möjligt att framföra från predikstolen i Storkyrkan 200 år tidigare – kan man då tala om att det är samma tro som förkunnats genom seklen?

## Pietismens 1700-tal: Villfarelser och svärmerier

Vi förflyttar oss återigen tillbaka i tiden, till år 1697. Stockholms slott hade just förstörts av en våldsam brand. Samma år hade Karl XII (regent 1697–1718) krönts till kung i ett Sverige där befolkningen nu under många år hade plågats av missväxt, häxprocesser och ett strängt rättsväsende. Överheten hade hållit människor i Herrans tukt och förmaning. Stormaktens intensiva krigsföring hade lett till en djup svacka, märkbart på många plan. Handeln hade gått tillbaka, rörligheten försvagats och de höga dödstalen bland soldater kantats av svält och sjukdom. Tusentals hade dött på grund av pestsjukdom, dåliga sanitära förhållanden och trångboddhet. Spädbarnsdödligheten var hög. Under det karolinska enväldets tid, från 1680 och framåt, hade kungen i princip varit enväldshärskare utifrån tanken om en kung av Guds nåde, men i och med Karl XII:s död 1718 tog enväldet och stormaktstiden slut och frihetstiden tog vid. Ett uppdämt behov av frigörelse från en auktoritär maktapparat välldes fram, något som även skulle komma att förändra teologin. Med hemvändande soldater österifrån som levande tagit sig tillbaka till Sverige från det ryska fälttåget kom berättelser om möten med pietistiska rörelser, som satte den egna känslan och den personliga tron i fokus. Detta var något helt annat än den dogmatiska tro statskyrkan stod för. Många av kyrkans präster kritiserades för en stel och blodfattig troshållning och de som kände sig träffade av kritiken fick nu möjlighet att förkunna och uttrycka tron på nya sätt. En av dessa, prästen Anders Båld d.ä. (1679–1751), var komminister i Storkyrkan. 14

De pietistiskt influerade prästerna som ville reformera statskyrkan bars upp av en nitälskande tro, som man menade var den enda vägen till en ny kyrklig ordning. Dessa nya ambitioner fick dock svidande omdömen från många med högt uppsatta positioner inom kyrkan. Vid ståndsriksdagens öppnande i Storkyrkan i januari 1723 predikade riksdagspredikanten mot dessa "kringlöpande själamördare" med "orena läror":

---

<sup>13</sup> Lindeskog, "Fredrik August Fehr", urn: sbl:15 196, Svenskt biografiskt lexikon, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/mobil/Artikel/15196>

<sup>14</sup> Lizell, Gr., "Anders Andreae Båld", urn: sbl:16 238, Svenskt biografiskt lexikon, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=16238&forceOrdinarySite=true>

”Hur kunna vi vänta att Gud skall hava behag till en sådan religion, som är uppfylld med lösaktig lära, med onyttig lära, med skadliga läror, med djäv-lalärdom”.<sup>15</sup> Riksdagspredikanten förklarade dessa pietistiska ”svärmare” vara ”skenheliga farisээр” som med sina ”olovliga vinkelpredikningar, med sina skadliga böckers sammanskrivningar och kringspridande, med sina tvetydiga ordalag, med sina villfarande lärosatser och skrifers utgivande” helt gick emot Guds ord:

Nu är ock samma jämmertid kommen över Guds värda församling, som nödgas se välaktade män av sina egna barn både uti det andliga och världsliga ståndet vända sin rygg och Herrens tempel och en avgrunds-styggelse bedriva.<sup>16</sup>

En av pietismens främsta motståndare, Nils Barchius, (herde 1725–1729), var vid denna tid pastor primarius i Storkyrkan. Han tog skarpt avstånd från de nya religiösa rörelserna och genom sin ställning blev han också en av ortodoxins ledare. I en antipietistisk predikan om ”rätta christnas ande-lige prästerskap i Christo Jesu” på 14:e söndagen efter trefaldighet 1725, ville han med Bibelns hjälp visa att pietismens lära är falsk och att endast vigda präster har en av Gud given rätt att offentligen förkunna hans ord inom församlingen. Barchius klagade över att ”gement och enfaldigt folk” i Stockholm var ”alldeles inficierade” med pietism och att t.o.m. en och annan av prästerna offentligen från predikstolarna predikade mot plakatet.<sup>17</sup>

Medan det i Storkyrkan fanns ett motstånd till pietismen, blev S:t Jacobs kyrka i grannförsamlingen en plats där den fick desto större utrymme. Här verkade prästen Eric Tolstadius (1693–1759), som i en predikan år 1723 liknade kyrkan vid ett skepp som står i färd att gå under och ”uppå denna verdens haf genom hwarjehanda stormwäder och motgångs böljor seglar till den himmelska hamnen”.<sup>18</sup> Som en av förespråkarna för privata and-liga sammankomster i hemmet fick Tolstadius än mer kritik och en kung-lig kommission började undersöka hans renlärighet för att utröna om han är ”besmittad med och sprider radikalpietistiska villfarelser”.<sup>19</sup> Kom-missionens arbete pågick i många år, Tolstadius gick segrande ur striden och lyckades trots motstånd från starka krafter inom kyrkan bli kyrkoherde i S:t Jacobs församling år 1747.

Parallellt med det pietistiska inflytandet växte det inom kyrkan fram ett behov av att utveckla ett rent förnuftsbaseerat försvar för tron, en sorts upplyst ortodoxi. På så vis menade sig teologer kunna harmoniera upplys-ningstänkandet med lutherdomens grundtankar. Inflytelserika kyrkomän

---

<sup>15</sup> Hydén, Nils, *Den modige Skeppsholmsprästen*, s. 8–9.

<sup>16</sup> *Ibid.* s. 10.

<sup>17</sup> Walli, G., ”Nicolaus Barchius”, urn: sbl:19 057, Svenskt biografiskt lexikon, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/mobil/Artikel/19057>

<sup>18</sup> Hydén, *Den modige Skeppsholmsprästen*, s. 12.

<sup>19</sup> *Ibid.*

utvecklade så en form av upplysningsteologi, också kallad neologi, som utgick från att förnuftet ska tolka fram det rationella och nyttiga i kristen tro. En av dessa av neologin inspirerade teologer var Eric Alstrin, pastor primarius i Storkyrkan 1734–1742. Som utgångspunkt tog han det cartesianska "cogito, ergo sum" och menade att man från medvetandet om den ändliga existensen kan sluta sig till Gud eviga existens:

Guds godhet visar sig i att han låtit oss uppstå och leva i denna härliga värld. Detta livet måste också äga ett högsta eftersträvansvärt mål, vilket ej kan ligga i ägandet av jordiska värden eller i timlig vishet utan i kärleken till Gud, vilken fullt tillfredsställes först i en annan existens.<sup>20</sup>

Åter står vi inför det förhållandet att i samma rum, i samma Storkyrka, har tron förkunnats på olika sätt. Hur är det möjligt att samma tro kan härbärgera så många olika uttryck?

### Den religiösa ortodoxins 1600-tal: Att fria eller fälla en häxa

Ännu ett steg. Den svenska statskyrkan präglades under 1600-talet av en sträng ortodoxi. Prästerna hade under denna period spelat en avgörande roll för att skapa religiös och nationell enhet, och bland dessa märktes Storkyrkans kyrkoherde Erik Emporagius (herde 1649–1664), som förutom präst också var professor i fysik och teologi och senare valdes till biskop. Till skillnad från sin efterträdare Ludvig Jönsson, som knappt 300 år senare skulle påstå sig ha "svårt för de vanliga prästerliga fraserna" och som menade att kyrkan "måste våga ge signaler om uppbrott",<sup>21</sup> beskrev Emporagius sig som en person som varmt nitälskar renlärigheten inom den lutherska kyrkan. Han var välutbildad, berest och fungerade dessutom som drottning Kristinas biktader. Emporagius erhöll tjänsten som pastor primarius i Storkyrkan 1649 och blev även överhovpredikant, en mäktig och viktig position i Stockholm vid denna tid. Han tog sitt uppdrag på stort allvar och såg sig själv rent av som "satt i Guds ställe såsom en andlig Moses". Forsberg karaktäriserar hans personlighet på följande sätt:

Extremt ortodox, sträng och barsk som han var till hela sitt väsen ville han också gälla för att vara den rätta "trons försvarare." I flammande predikningar som lockade många bildade och förnäma stockholmare till kyrkan, angrep han med stor kraft "kätteriet" i varje form.<sup>22</sup>

Tiden präglades av kampen mot vidskepelse och trolldom, som också uppfattades som ett led i att utrota katolicismen och försvara den rena evangeliska lutherska läran. Nya naturfilosofiska idéer började ta form nere på kontinenten, men än så länge var det självklart för de flesta att vissa människor står i en särskild förbindelse med onda krafter. För att få bukt

---

<sup>20</sup> Naumann, Eric, Nilsson, Albert, "Eric Alstrin", *urn: sbl:5726, Svenskt biografiskt lexikon*, <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/5726>

<sup>21</sup> Steen-Johnsson, "Tar strid för kärleken", artikel i *Dagens Nyheter*, 27/4–1985.

<sup>22</sup> Forsberg, *Ordbehandlare i predikstol* s. 23.

med detta inrättades Kommissionen över trolldomsväsendet i Stockholm, med både världsliga och andliga ledamöter, och vars uppgift var att få ett slut på den "wådElden" i huvudstaden.<sup>23</sup> Kyrkoherden i Maria Magdalena församling, Carl Carlsson (1672–1708), 1678 vald till pastor primarius i Storkyrkan, var en av de andliga representanterna i denna kommission. I detta sammanhang hävdade han att en Malin, som anklagades för häxeri, skulle brännas levande:

att man bör mera se på Guds ära än hennes olidelige under ett så svårt och ovant straff, helst hon förfört många själar eller åtminstone haft intentionen att förföra dem till helvites pino, av vilken hon nu själv borde känna en försmak androm till sky och sig till påminnelse, att hon av fanen, som henne lovat låta lida i hennes ställe, vore bedragen...<sup>24</sup>

Tre månader efter domen mot Malin trädde en av Storkyrkans präster, Ericus Noraeus, fram (som dock aldrig blev församlingens kyrkoherde, men fungerade som kaplan 1672–1677). Noraeus var också en av kommissionens andliga ledamöter och uttryckte i djup samvetsnöd betänkligheter över domstolsförfarandet. Han anmälde sitt tvivel i denna "mörka sak" och höll ett märkligt och känslösamt anförande som kom att bli vändpunkten i kommissionens betraktelsesätt.<sup>25</sup> Man ställde frågan om att man borde finna mer nyanserade straffskalor än de enkla alternativen dödsdom eller frikännande. Det framkom att vittnen ljugit och att deras vittnesmål inte hängde ihop. Noreaus ansåg att dödsstraff kunde ifrågasättas, då det visade sig att kvinnor erkänt under tortyr, att deras berättelser var motsägelselfulla och att dödsdom krävde bättre bevisning. Han var noga med att understryka sin kristna tro och att trolldom givetvis var möjligt – han var inte på något sätt en fritänkare – men det måste till ordentliga bevis för att någon gått i tjänst hos djävulen:

Han var visserligen inte så absurd, att han alldeles i landet förkunnades förnekar trolldom och barnaförande, men höll det för att vara en så farlig och mörk sak, att han inte förstod eller kunde finna sig däruti, mindre understår sig härefter någon, förutan bättre skäl och upplysning i saken, ifrån livet döma.<sup>26</sup>

Det var alltså mer en juridisk, och inte främst en teologisk, position som Noraeus intog. Kravet på fler tillförlitliga vittnesmål, från bland andra Noraeus, ledde till mer utvecklade förhörsrutiner och snart framkom att många kunde bedömas som falska. Trolldomskommissionen tog anstöt och begärde i konsistoriet att "prästerna kunde föras till ett bättre sinne, och särledes konformera sig i sina predikningar, att de icke äre uppå sina predikstolar skiljaktiga och om detta väsendet giva diverse och förargeliga meningar ifrån sig".<sup>27</sup> Men ifrågasättandet av rättssäkerheten ledde till att

---

<sup>23</sup> Forsberg, *Storkyrkokaplanen och trolldomsprocesserna*, s. 116.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 117.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 117–118.

<sup>26</sup> Ankarloo, Bengt, *Satans raseri*, s. 254.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 256.

avrättningar ställdes in och redan 1677 fastställde domstolen "att de av detta oväsande numera intet höra uti staden", det gamla bönedagsplakatet mot djävulens hemsökelse ersattes på Noraeus initiativ med en tacksägelsebön till Gud som skulle läsas i alla Stockholms församlingar, för att Gud hade "dämpat Satans raseri".<sup>28</sup>

I samma rum där den kristna tron en gång förkunnats så att det gav stöd för att bränna människor på bål, är det idag fullständigt absurt att tänka sig en predikant göra samma sak. Hur kan kristen tro förstås och uttryckas på så olika sätt och ändå vara samma tro?

### 1500-talets konfessionella gungfly: Till vattenmässornas försvar

Vägen fram till att den svenska kyrkan blev formellt luthersk kantades av konflikter och svårigheter, det uppstod bland annat också en nattvardstvist. Calvinisterna, som nu började invandra till Sverige, tyckte att man i brist på druvor och därmed vin kan använda mjöd, körsbärsvin eller till och med vatten som nattvardselement. Detta kunde emellertid ärkebiskopen, Laurentius Petri (1499–1573), omöjligt gå med på. Man beslutade därför att vid vinbrist "måste man låta bliva omässat". Storkyrkans kyrkoherde, Johannes Nicolai (kyrkoherde 1553? – 1562), framträdde då som "vattenmässornas försvarare" och kontrade med argumentet att allmogen annars skulle gå miste om sakramenten. Prästerna skulle, enligt kyrkoherden, "hellre mässa med vatten och utspisa sakramentet därmed än låta stå tillbaka för den vinbrists skull."<sup>29</sup> Kyrkoherden förlorade kampen, men striderna var ändå inte över. Calvinisterna försökte vinna gehör för sin lära, vilket väckte ovilja hos präster i Stockholm. En av kalvinismens främsta motståndare var Storkyrkans näste herde och stiftets andre ordinarius, Laurentius Olai Gestricius (herde 1563–1565), som i en skrivelse till kung Erik XIV (regent 1560–1568) menade att de kalvinistiska främlingarna lade hinder i vägen för hans ämbetsutövning. Gestricius lyckades övertyga kungen att skriva ett brev till Stockholms överståthållare att "främlingarnas religionssammankomster skulle inställas, till dess man noggrannare rannsakat deras lära" och att "ingen skulle få tala emot den predikan och kyrkotjänst som med Lutheri grund och mening öfverenstämd" och att de fick behålla sin falska tro på egen risk.<sup>30</sup>

När kung Johan III (regent 1568–1592) efterträdde sin bror på tronen lanserade han ett katoliserande kyrkoprogram. Kyrkoherdarna i Storkyrkan, Olaus Medelpadius (herde 1567–1575), och även efterträdaren Salomon Birgeri (herde 1576–1577), motsatte sig kungens nya ordning, vilken

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Kjöllström, Sven, "Johannes Nicolai", <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/12117>, Svenskt biografiskt lexikon.

<sup>30</sup> Cornelius, Carl Alfred, *Svenska kyrkans historia efter reformationen*, s. 71.

bland annat innefattade ett återinförande av sista smörjelsen. När komministern i Storkyrkan sedan vägrade att fira Johan III:s påbjudna katolska helgdagar, eftersom de menade att de medförde "vidskepelse och irrläror", beslutade kungen att de fick predikoförbud och att herden måste lämna sin tjänst:

Med avsättningen blev det tydligt att det fanns två etablerade trosriktningar i Stockholm – en som ville att landet skulle behålla det som ansågs vara den rätta evangeliska läran och en som ville föra kyrkan närmare katolsk tro.<sup>31</sup>

I denna konfliktmiljö under 1570–1580-talen befann sig även Abraham Angermannus (ca 1540–1607) skolmästare på Stockholms stadsskola och senare ärkebiskop. Angermannus var genom sin tjänst förpliktigad att predika i Storkyrkan och menade att han fruktar religionens upplösning och att han "ansåg det vara en märklig eftergift att ta tillbaka de gamla katolska ceremonierna, eftersom det kunde antyda för folk att man kunde leva efter vilken religion som helst och tolka den som man själv ville".<sup>32</sup>

Efter avskedandet av Salomon Birgeri utsåg kung Johan III dennes bror, Jonas Birgeri (herde 1578–1580), till ny kyrkoherde i Storkyrkan. Han visade sig först vara lojal med kungen genom att anta det nya kyrkoprogrammet, men ångrade sig och avskedades därför. Kungen gjorde ett nytt försök genom kyrkoherden Laurentius Erics Forserus (herde 1582–1585), vilken emellertid också förlorade sin tjänst. Konflikterna resulterade i avskedandet av fyra kyrkoherdar och två komministrar på mindre än ett decennium.<sup>33</sup>

Kristen tro kan uppenbarligen förkunnas på olika sätt, trots att det handlar om samma tro. Eller är det verkligen samma tro som vi möter i olika tider?

## Storkyrkan, den svenska reformationens vagga: Olavus Petri gifter sig

Knappt ett halvt millenium innan Ludvig Jönsson stod i Storkyrkans predikstol och talade om allas rätt till en kärleksrelation oavsett sexuell läggning, befann sig den svenska reformatorn, Olavus Petri (1493–1552), i samma rum, men i en annan predikstol. Från en korg av trä som han hissades upp i med hjälp av rep, förkunnade han den reformatoriska läran. Tidsandan präglades av kraftiga förskjutningar i det europeiska samhällsbyggets maktordning genom den lutherska synen på furstendömet som något förlänat av Gud, Gustav Vasas maktanspråk, det tyska inflytandet, bildandet av ett självständigt Sverige och – inte minst – tillgången till tryckpressen. Liksom Ludvig Jönsson i det sena 1900-talet nådde ut till

---

<sup>31</sup> Pettersson, Erik, Sandén, Annika, *Mot Undergången*, s. 75.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 67.

<sup>33</sup> Martling, Carl-Henrik, "Några oroliga år under 1500-talet", s. 183.

bredare kretsar tack vare tidningar och radio, så var Gustav Vasas tryckeri avgörande på 1500-talet för spridningen av de reformatoriska idéerna. Genom att skriva på folkspråket, flitigt författa och förkunna, genom att ha närhet till makten och de fördelar detta för med sig, tillsammans med hans personlighet och en direkt kontakt med den reformatoriska rörelsen genom studier i Tyskland, kunde Olavus Petri bidra till reformationens genomförande i Sverige. Detta skedde dock inte utan motstånd och konflikter med de fortfarande starka trosföreställningar som präglade landet – det var en successiv process. Plundringen av kyrkans tillgångar väcker förargelse. Helga Lösen, silvertavlan dit så många vallfärdar för hjälp vid sjukdom, förvandlades till silvermynt. Helgondagar försvann, liksom bikten. Allt detta ledde till djup skräck, oro och en ovisshet om hur man nu skulle få syndernas förlåtelse.<sup>34</sup>

Olavus Petri, känd som den kontroversielle lutheranen i Strängnäs, rekryterades till Stockholm av kung Gustav Vasa (regent 1523–1560) och fick på så vis unika möjligheter att sprida de reformatoriska idéerna. Han utsågs också till Stockholms sekreterare med rätt att föra stadens Tänkebok, anteckningar från rådhusrätten.<sup>35</sup> Det nya förfarandet att statssekreteraren hade rösträtt i rådet gav kungen en garanti för dennes lojalitet, vilket han också såg till att få hos kyrkoherdarna i stadens kyrka S:t Nikolai, Johannes Nikolai Kökemester (herde 1529-?) och efterträdaren Bededictus Olavi (herde 1539-1540), vilka fick avlägga ”ed och förpliktelse på dess beställning”.<sup>36</sup> Olavus Petri fick privilegiet att som icke-prästvigd predika i stadskyrkan. Han hade rykte om sig att vara radikal, vilket väckte anstöt i vissa kretsar. Historikern Johannes Messenius (1579–1636) kommenterade situationen genom att skriva följande vers i *Chrönika om Stockholm*:

Åt honom byggs i Stockholm by en predikstol, hög och ny,  
honom därpå sker mången gång av gemene man mycket bång,  
blev nedriven, ej utan men, med käppar, tåfflor och med sten.  
Hade icke kungen varit, ofta hade illa farit.<sup>37</sup>

Biskop Hans Brask (1464–1538) varnade för ”luceferianen” Olavus Petri och ville ta till kyrkliga kraftåtgärder efter att denne på avgörande sätt brutit mot den katolska kyrkorätten genom att gifta sig. Vigseln förrättades år 1525 i Storkyrkan och den väckte stor uppmärksamhet. Celibatsbrott blev också under den tidiga reformationen en tydlig och personlig symbolhandling som inte kunde feltolkas och som visade att man sympatiserade med reformatorerna och deras idéer. Olaus Petris giftermål är ett exempel på den typ av symboliska praktiker som var centrala instrument i konflikten kring den tidiga reformationen.<sup>38</sup> Biskop Brask skrev ett upprört brev till kungen efter att ha hört talas om ”det giftermål mästare Olof

---

<sup>34</sup> Östman, Anne, *Gamla stan – en stad i staden*, s. 280.

<sup>35</sup> Forsberg, *Sju seklers Storkyrka*, s. 61.

<sup>36</sup> Murray, Robert, *Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia*, s. 39.

<sup>37</sup> Forsberg, *Sju seklers Storkyrka*, s. 61.

<sup>38</sup> Brillman, Kajsa, ”När och hur inleddes reformationen i det svenska riket?”, s. 49–54.



gjorde i Stockholm". Han menade att kungen borde bannlysa honom: "Är för den skull förnämde mäster Olofs giftermål ej rätt hjonelag eller äktenskap utan är i bann av samma gärning efter kyrkans rätt."<sup>39</sup> Olavus Petris säger själv om äktenskapet "att det icke står i människors makt förbjuda någon äktenskapet" och att sanningen ska "komma i ljuset igen".<sup>40</sup> Äktenskapet gäller alla människor, med vissa få undantag: "Alla andra som ej är så snöpta och ej hava den gåvan av Gud att de kunna hålla sig i kyskhet, dem är äktenskapet lovligt, vad de mera är präster, munkar, nunnor eller vem de än är."<sup>41</sup>

Biskop Brask varskodde kungen om att han i framtiden kommer få problem när han ska döma i arvsfall efter ett sådant giftermål. Olavus Petris barn måste nämligen enligt kyrklig rätt ses som utomäktenskapliga. För att ge dem rätt till arv skulle kung Gustav vara tvungen att döma emot "keseres kyrkennes oc vor egin lag e moot sitt lypthe".<sup>42</sup> Kungen svarade med orden: "Vet gud att vi av det giftermål icke visste förrän det skett" och ifrågasatte sedan tanken på bannlysning:

Att han för den gärningens skull är i bann tycker vi av vårt föga förstånd vara underligt att för äktenskapets skull det som gud inte har förbjudit där är man i bann. Och bland kyrkans personer för hordom och jungfrukränkelse och andra slemheter som gud har förbjudit är man inte i bann för efter påvens lag [...] och flera sådana (rykten) har vi hört från utlandet som börjar bli mycket föraktade.<sup>43</sup>

Många ansåg att Olavus Petris äktenskap stred mot något alldeles grundläggande för kristen tro. Men prästers möjlighet att ingå äktenskap införlivades ändå successivt med den tro som sakta med säkert kom att etableras inom evangelisk-lutherska kyrkans tradition. Men är det då verkligen möjligt att säga att det är samma tro som förkunnats under 500 år i Storkyrkan när det skett på så vitt skilda sätt?

---

<sup>39</sup> Pettersson, Sandén, "Den skandalöse diakonen", s. 75.

<sup>40</sup> Ibid., s. 81.

<sup>41</sup> Ibid., s. 83.

<sup>42</sup> Brillman, "När och hur inleddes reformationen i det svenska riket?", s. 53.

<sup>43</sup> Pettersson, Sandén, "Den skandalöse diakonen", s. 84.

# 1. Syfte och metod

Vad är det för tro som förkunnats i Storkyrkan genom tid och rum och som förts vidare inom dess väggar i många hundra år? Hur är det möjligt att den kristna tron, trots att den uttrycks på så olika sätt, samtidigt kan förmedlas vidare som en och samma tro? Handlar det verkligen om samma tro?

De historiska tabläerna från Storkyrkans historia i inledningen till denna avhandling har gett några glimtar av förkunnelse och teologi som hela tiden befinner sig i förändring. Denna diskontinuitet över tid reser frågor om det verkligen är en och samma tro som vi möter i olika tider under 500 år. En person som under reformationstiden lyssnade till predikanten Olavus Petri fick höra ett helt annat budskap än åhöraren 400 år senare – ändå gör de anspråk på att förkunna den kristna tron och betraktar sig med självklarhet som kristna. Hur kan det förstås och hur är det alls möjligt? Förändringarna vad gäller förkunnelsen av tron är svåra att tydligt överblicka och tolka schematiskt, skiftande uttryck för tron lever sida vid sida, inte sällan i konflikt med varandra, och ger med det ett intryck av diskontinuitet och uppbrott. Så vad är då kristen tro? Och hur ska det förstås att den kristna tron ständigt tycks förändras, samtidigt med en önskan från minnestexten om att Storkyrkan ska genljuda av "hans ord"? Innebär inte det att man ska kunna förvänta sig att möta samma tro i detta rum – men hur kan förkunnelsen och teologin då hela tiden förändras så att den ser olika ut i skilda tider? Hur går detta ihop? I denna studie har jag ambitionen att kliva ut ur Storkyrkan för att kliva in i en teologisk undersökning som syftar till att utforska dessa frågeställningar.

## 1.1 Syfte

Det övergripande syftet med denna studie är att mot bakgrund av den diskontinuitet som kan observeras i Storkyrkans historia *undersöka de teologiska villkoren för kristen traditionsförmedling samt presentera ett förslag till hur en resilient samtidssteologi för Svenska kyrkan skulle kunna se ut*. Undersökningen tar avstamp i iakttagelsen att den kristna tron över tid förkunnats och gestaltats på ständigt nya sätt. Därmed reser frågor om vad som kan sägas vara kontinuerligt i tron, om den nu samtidigt hela tiden förändras.

Inom ramen för studiens övergripande syfte belyser jag frågorna om hur den kristna trons förändring och diskontinuitet samtidigt skulle kunna kombineras med någon form av tanke på kontinuitet genom att anknyta till traditionsbegreppet hos David Tracy, som jag sedan har ambitionen att vidareutveckla med hjälp av teorier kring dynamiska system och det tillhörande begreppet resiliens. Jag kommer även att använda system- och

resilienstänkandet som analysverktyg för att belysa vad i Tracys traditionsförståelse som behöver utvecklas och förstärkas i relation till frågan om traditionens samtidiga förändring och kontinuitet. Mitt bidrag till en sådan förstärkning har jag formulerat i termer av ett antal formbara kriterier och genom dessa vill jag bidra till diskussionen inom Svenska kyrkan kring hur en kristen tradition, trots ständig förändring och nya uttryck, kan bibehålla sin kontinuitet. Avslutningsvis kommer jag att presentera ett konstruktivt förslag på hur en resilient samtidsteologi om traditionens hållbara förändring skulle kunna utformas.

Studien är teoretisk med konstruktiva inslag och placerar sig i en evangelisk-luthersk kontext med utgångspunkt från Svenska kyrkan i allmänhet och den specifika platsen Storkyrkan i synnerhet.

## 1.2 Forskningsfråga, utgångspunkter och avhandlingens specifika bidrag

Den huvudfråga som jag har valt att ta mig an i denna avhandling, om hur den kristna trons samtidiga förändring och kontinuitet kan förstås, kommer att bearbetas i termer av en traditionsproblematik. Mot denna bakgrund kommer jag att behandla den mer specifika forskningsfrågan: *Hur kan traditionsförståelsen hos David Tracy, ställd i relation till begreppet resiliens såsom det definieras av tänkandet kring dynamiska system, visa vägen mot en resilient samtidsteologi för Svenska kyrkan?*

Forskningsfrågan, som med studiens terminologi kan sägas handla om traditionens *hållbara förändring*, är aktuell av många skäl; jag vill här dock särskilt lyfta fram två. För det första vill jag lyfta fram ett allmänskulturellt skäl, som handlar om att kristen tradition idag förmedlas i en global värld präglad av pluralism, mångfald och snabba skiftningar. Traditionsproblematiken är på intet sätt ny, vilket Baklängespreludiet tydligt gestaltar, men den kan med tiden sägas ha blivit alltmer angelägen. I en rörlig tillvaro där möten mellan oliktankande är oftare förekommande blir samtidigt tolkningskonflikterna allt tydligare, med ett ökat intresse av att bevara "sin" tradition och göra anspråk på att värna om det förgångna, "som det var förr".<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Se diskussionen i Kristensson Ugglå, Bengt, *Slaget om verkligheten*, kapitel 2. Idén om att kunna återta det förflutna och historien i ursprunglig form är en omöjlighet, men är naturlig i en tid av uppluckrade identiteter och stabila sammanhang, menar han. När ett samhälle genomgår stora förändringar är det lätt att föreställa sig att historien erbjuder ett fast fundament att stå på, men det förflutna är så pass rörigt och komplext att det skapar ännu mer oro om man tror sig där hitta något stabilt: "... det förflutnas verklighet kan knappast leva upp till dessa förväntningar och att historiens återkomst snarast haft motsatt effekt, eftersom aktualiseringen av det förflutna destabiliserat våra identiteter och skapat en växande osäkerhet vad gäller vilka vi egentligen är". Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten*, s. 177.

I en sådan situation behöver vi verktyg för att förstå och tala om vad som är en hållbar tradition och hur mycket förändring och förnyelse en tradition "tål" utan att den förvandlas till något annat.

Det andra skälet som jag skulle vilja lyfta fram till varför frågan om traditionens hållbara förändring är angelägen är mer personligt. Som präst upplever jag att Svenska kyrkan idag befinner sig i ett läge där den har att hantera motstridiga kritiska synpunkter: dels åsikten att kyrkans förkunnelse är diffus, vag och otydlig, så att alla tolkningar tycks lika "giltiga"; dels synpunkten att Svenska kyrkans budskap är förstelnat, otidsenligt och omöjligt att förena med modern vetenskap. Man skulle kunna säga att Svenska kyrkan således befinner sig i ett "klämt läge" mellan de som, å ena sidan, uppfattar kyrkan som alltför dogmatiskt och konservativ – och de som, å andra sidan, ser kyrkan som urvattnad och räddhågsen. Båda uppfattningar uttrycker, om än på olika sätt, distans till kyrkans budskap och kristen tro: den ena sidan känner inte någon samhörighet på grund av att man föreställer sig att kyrkan är omodern och att den därför inte är angelägen eller relevant; den andra upplever samma kyrka som ryggradslös och som en kyrka som inte vågar "stå upp för Kristus". Kritiken kommer inifrån kyrkan men också utifrån, från kretsar som varken betraktar sig som religiösa eller kyrkligt aktiva. Båda dessa här grovt skissade positioner, menar jag, bottenar i en föreställning om kristen tro som något redan fastställt och för alltid befast, när det i själva verket tycks vara tvärtom.

Parallellt med detta "klämda läge" finns emellertid också de som säger sig uppskatta kyrkans låga trösklar, höga tak och att dagens präster verkar frisinnade och kyrkan inte så sträng och moralistisk. De kanske jämför med sin barndoms kyrka med allvarliga predikanter som tolkade bibeltexterna bokstavligt och därför gläds åt en tolerant kyrka där man kan vara öppen med sitt tvivel och när ett behov av att låsa upp bilden av kristen tro som något orubbligt.

Studien tar teoretiskt sin utgångspunkt i ett hermeneutiskt synsätt, som framhåller att traditioner alltid förändras genom att de ständigt tolkas på nytt och kan därför som fenomen inte vara cementerade och för evigt likadana. Detta gäller förstås också den kristna traditionen. Denna utgångspunkt relaterar tillbaka till de iakttagelser jag gjort i Baklängespreludiet i Storkyrkan, vilken tjänar som avstamp för hela studien. Avhandlingen har sin grund inom tre teoribildningar som sammanförts från tre olika akademiska fält: den filosofiska hermeneutiken, det resiliensstänkande som växt fram inom ramen för dynamiska system samt systematisk teologi.

Avhandlingens frågeställning är på intet sätt ny, den har aktualiserats många gånger genom den kristna historien. Till det unika med denna studie hör att traditionsproblematiken angrips med hjälp av teorier och resonemang från de senaste decenniernas utveckling inom dynamiska sys-

tem och resiliens. Därmed framträder verktyg för vad jag kallar en *resilient samtidssteologi* för Svenska kyrkan.

### 1.3 Metod och disposition

De metodiska överväganden som är förknippade med denna undersökning, där jag i huvudsak använder mig av en tematisk analys av teologisk text, sammanhänger intimt med den disposition för studien som jag här helt kort vill redogöra för. Avhandlingen inleds med vad jag har kallat för ett *Baklängespreludium*, vars syfte är att visa hur gestaltningen av den kristna tron har skiftat över tid i ett och samma rum. Det handlar om ett antal historiska tablåer från Storkyrkans historia och som sträcker sig över en tidsperiod av 500 år: med början i 1980-talet och sedan baklänges tillbaka till 1500-talet. Preludiet utgör en fond mot vilken denna studie genomförs och tanken är att synliggöra den problematik som sedan formuleras i studiens huvudfråga om hur man kan förstå och tala om den kristna trons *kontinuitet* och samtidigt *diskontinuitet*. Det handlar här inte om en kyrkohistorisk undersökning i egentlig mening, men inte heller om någon filosofisk-teologisk argumentation, utan denna inledning har en gestaltande funktion, där jag iscensätter olika tablåer från olika tider med hjälp av sekundärlitteratur och populära framställningar.

Preludiet följs av *kapitel ett*, där jag redogör för studiens syfte, forskningsfrågan, metodiska överväganden och disposition tillsammans med forskningsöversikt och redovisning för material för undersökningen.

För att behandla det dilemma som blivit synligt i Storkyrkans kyrkorum bearbetas sedan, i *kapitel två*, frågor om den kristna trons samtidigt förändring och kontinuitet i termer av en *traditionsproblematik*. Genom att knyta an till olika teoretiker resonerar jag här kring begreppet tradition, först i allmänhet och därefter med hjälp av hermeneutisk filosofi.

Därefter lyfter jag, i *kapitel tre*, in den kritisk-hermeneutiska teologen *David Tracy* och redogör för hans syn på kristen traditionsförståelse. Men hjälp av Tracy vill jag fördjupa mig mer specifikt i den kristna traditionens förändring och kontinuitet utifrån ett systematiskt, pragmatiskt och strukturerat försök att beskriva hur kristen tradition förhåller sig till "det andra" i en värld präglad av pluralism och mångfald. Tracys traditionsbegrepp bildar så en relevant utgångspunkt för att hantera den problematik som tecknats i de historiska tablåerna. Valet av en katolsk teolog som Tracy kanske kan uppfattas som märkligt med tanke på den lutherska tradition som undersöks, men kan ändå motiveras utifrån hans livslånga intresse för traditionens förhållningssätt till en föränderlig värld i kombination med att han också visat ett starkt intresse för den reformatoriska traditionen, vilket i sin tur visar hur stark han är influerad av två filosofer med tydlig protestantisk profil: Hans-Georg Gadamer och Paul Ricoeur.

Tracys traditionsförståelse relateras sedan, i *kapitel fyra*, till funktionen hos det så kallade *dynamiska systemet*, såsom det definieras inom social-ekologin, och det tillhörande begreppet resiliens, som handlar om ett systems förmåga att härbärgera förändring utan att det förlorar sin grundläggande funktion och kollapsar. Syftet med att på detta sätt lyfta in ytterligare resurser i diskussionen är att fördjupa förståelsen för dynamiken mellan kontinuitet och förändring i traditionsbegreppet. Min användning av systemtänkandet och resiliensbegreppet som analytiska verktyg har inspirerats av bland andra Stockholm Resilience Center. Genom att jämföra Tracys traditionsförståelse med idéer om ett social-ekologiskt dynamiskt system i rörelse, och låta resiliensbegreppet hjälpa till att ställa frågan om vad som kan sägas vara en *hållbar kristen tradition*, introducerar jag ett begrepp från det social-ekologiska fältet (resiliens) i den kritiska hermeneutiken inom den systematiska teologin, för att därigenom bidra till en teologisk analys. Min avsikt är att förnya och komplettera den teologiska traditionsförståelsen genom att använda resiliensbegreppet i en teologisk kontext. Jag gör detta med särskilt fokus på tre aspekter – *komplexitet, innovation och beredskap* – som alla utgör förutsättningar för systemresiliens.

I *kapitel fem* ställer jag dessa tre aspekter hos resiliensbegreppet i relation till David Tracys kritiskt hermeneutiska traditionsförståelse med utgångspunkt i frågan om vad som kan utvecklas och förstärkas hos Tracy för att man bättre ska förstå traditionens hållbara förändring. Med hjälp av en rad lutherska systematiska teologer resonerar jag sedan kring hur en sådan förstärkning skulle kunna se ut genom att presentera ett antal *formbara kriterier* för en hållbar tradition. Det handlar om ett bibliskt kriterium, ett förnufts-logiskt och personligt erfarenhetskriterium samt ett etiskt kriterium. Dessa förändringskriterier syftar till att öka förståelsen för den kristna traditionens hållbara förändring förstådd som ett resilient dynamiskt system som klarar av att fungera på det sätt systemet är tänkt att fungera.

*Kapitel sex* utgör en sammanfattning av vad studien hittills kommit fram till. Därefter tar jag med mig insikterna från mötet mellan Tracys traditionsförståelse och resilienstänkandet, tillsammans med de formbara kriterierna, för att i *kapitel sju* återvända till studiens huvudfråga om hur trons kontinuitet och samtidigt skiftande uttryck kan förstås. I detta kapitel presenterar jag så ett eget konstruktivt förslag till hur en *resilient samtidssteologi* för Svenska kyrkan skulle kunna se ut, en teologi som jag hoppas kan bidra till förståelsen för och hur kyrkan idag kan tala kring trons ständiga förändring och på samma gång kontinuitet.

Allra sist återvänder jag till det kyrkorum vi befann oss i inledningsvis, för att i ett *Framlängespreludium* – som fungerar som pendang till Baklängespreludiet – återigen ta klivet in i Storkyrkan, men denna gång för att

med blicken framåt spekulera kring kyrkans framtida situation. Denna del har liksom det inledande Baklängespreludiet en gestaltande karaktär och därmed en annan teoretisk status än den övriga framställningen.

Jag har själv översatt citat från engelska till svenska.

## 1.4 Material

Materialet som ligger till grund för denna studie kan delas in i sex grupper. Den första utgörs av litteratur kring Storkyrkans historia och de kyrkohistoriska epoker jag vill beskriva och är kopplad till Baklängespreludiet.

I den andra materialgruppen som problematiserar begreppet tradition och traditionsförmedling som fenomen återfinns bland annat Edward Shils med *Tradition* (1981), Alisdair McIntyre med *After Virtue* (1981), Paul Ricoeur med bland annat *Från text till handling. En antologi om hermeneutik* (1988), Werner Jeanrond med *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* (1988) och *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (1991), Bo Petersson med *Vad är en värde-tradition?* (1997), Hans-Georg Gadamer med *Sanning och metod* (1997), Jeffrey Stout med *Ethics After Babel* (2001) och *Democracy and Tradition* (2004), Anthony Giddens *Runaway world: How Globalization is Reshaping Our Lives* (2002), liksom David Tracy själv (se nästa grupp).

Den tredje gruppen består av Tracys egna texter, med koncentration på texter om traditionsbegreppet, som innehåller resonemang kring traditionstänkandet och som teoretiserar paradoxen kring traditionens kontinuitet och diskontinuitet och pluralismens utmaningar: *Blessed Rage for Order. The New pluralism in Theology* (1975), *The Analogical Imagination. Christian Theology and the culture of pluralism* (1981) och *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, religion and Hope* (1987). Eftersom Tracy ständigt har reviderat och utvecklat sitt teologiska tänkande har det också varit nödvändigt att inkludera hans senare böcker såsom *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue* (1990), *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church* (1994), samt olika bidrag i antologier, olika artiklar och föreläsningar såsom "God as Infinite: Ethical Implications" (2014). Sedan 1990 har Tracys teologi tagit en markerat ny riktning, genom att han vänt sig mer mot den mystiska och apofatiska delen av kristen tradition. Han använder i denna fas begrepp såsom *fragment* och *fragmenthändelse* i syfte att komma bort från en kvardröjande missuppfattning av, och kritik mot, hans traditionsförståelse som alltför rigid. Här kan nämnas hans senaste bok *Fragments: The Existential Situation of Our Time* (2019). Till detta kommer att Tracy alltmer kommit att intressera sig för luthersk tradition och dialektiken mellan synd och nåd. Jag fick även möjlighet och privilegiet att träffa David Tracy personligen hösten 2018 och kunde då uppdatera mig på hans senaste tankar kring kristen traditionsförmedling.

En fjärde grupp material består av sekundärkällor: artiklar, recensioner, kritiska diskussioner och forskning om Tracys teologi, vilket har bidragit till att ge relief åt förståelsen för Tracys traditionsbegrepp. Här kan också nämnas flera intervjuer med Tracy, som varit viktiga för mig, till exempel "Tragic Vision: The Abandoned Vision of the West" (2005).

Den femte materialgruppen utgörs av litteratur kring system- och resiliensstänkandet. Till allra största delen handlar det om texter utgivna av *Stockholm Resilience Center och Thinking in Systems* av Donella Meadows (2008).

Den sjätte och sista gruppen material återfinns främst inom det systematisk-teologiska, exegetiska och livsåskådningsområdet, med texter av bland andra Gustaf Wingren (*Växling och kontinuitet*, 1972), Anders Jeffner (*Kriterier i kristen troslära: en principiell undersökning av nutida protestantisk dogmatik inom tyskt språkområde: Studietexter i tros- och livsåskådningsvetenskap*, 1976 och *Vägar till teologi*, 1988), Per-Erik Persson ("Frågan om det specifikt kristna", 1978), Birger Gerhardsson och Per-Erik Perssons bok *Kyrkans bekännelsefråga* (1985), Anne-Louise Eriksson ("Bibelns auktoritet och kvinnors erfarenhet", 1998), Werner Jeanronds *Guds närvaro* (1998), *Gudstro* (2001), *Kärlekens teologi* (2009) och *Towards an Interreligious Hermeneutics of Love* (2010), Göran Bexells *Universalism och partikularism i etiken* (1998), KG Hammars *Ecce Homo* (2000) och *Jag har inte sanningen, jag söker den* (2004), Lars Thunbergs *Åkta kristendom?* (2005), Laurel Schneiders *Beyond Monotheism* (2008) samt slutligen John Caputo med *Hoping Against Hope* (2015..

## 1.5 Forskningsöversikt

Om man frågar vilken forskning som kan vara av betydelse att knyta till i denna avhandling, så skulle jag särskilt lyfta tre olika grupper av material: för det första forskningen kring tradition och traditionsförmedling i allmänhet och kristen tradition i synnerhet, för det andra forskning om David Tracy och för det tredje forskning som rör resiliens och teologi.

Det forskningsarbete som ligger närmast till hands att anknyta till för min forskning vad gäller bearbetningen av den kristna traditionsproblematiken inom Svenska kyrkan idag, utgörs av Anders Mogårds doktorsavhandling *Förtröstans hermeneutik: Nathan Söderbloms lutheranvändning och traditionsbearbetningens problematik* (2012). I denna historiskt inriktade studie ställer Mogård frågan om det är möjligt att återskapa en plats för den evangelisk-lutherska traditionen i samtiden på ett sådant sätt att den fortsatt förmår ge ett bidrag in i det offentliga. Han fortsätter med att bearbeta hur detta kan åstadkommas mot bakgrund av dels den fortsatta sekulariseringen och dels en i samhället ökad religiös och kulturell pluralism. Med utgångspunkt i en hermeneutisk och korrelationsteologisk tradi-



tion från David Tracy, och i syfte att belysa förutsättningarna för en nutida traditionsbearbetning, fokuserar Mogård på traditionsbearbetningen hos Nathan Söderblom och hans luthertolkning. Mogård visar här på hur Söderblom menar förtröstan utgöra traditionens särskilda innehåll och hans ambition att ge plats för en förtröstanshållning i ett modernt samhälle.<sup>45</sup>

Min egen studie har många likheter med Mogårds. Den rör sig i samma svensk-kyrkliga kontext och berör en liknande problematik, nämligen traditionsförståelsen inom Svenska kyrkan idag. Vi delar således delvis samma teoretiska referensram och liksom Mogård använder jag mig av David Tracys hermeneutiska traditionsförståelse som analysverktyg. Våra studier har med andra ord många likheter, inte minst vad gäller intresset för hur Svenska kyrkan idag kan förstå och tala om traditionen. Men våra undersökningar skiljer sig också åt, genom att Mogårds främsta studiematerial är Nathan Söderbloms lutheranvändning, medan jag i min studie har ett generellt filosofiskt och teologiskt fokus, där det historiska materialet har en bakgrundskaraktär och presenteras som en serie historiska tablåer. Mogård menar att Söderblom, genom att tolka Luthers förtröstan utifrån ett existentiellt perspektiv, vill vidga traditionsinnehållets innebörd och visa på en möjlig väg att bemöta den moderna människans belägenhet. På så vis utgör Söderblom för Mogård ett tydligt exempel på hur man redan för ett sekel sedan brottades med frågan om traditionens relevans i det nutida samhället.<sup>46</sup> Mitt eget sätt att angripa traditionsproblematiken går i en annan riktning, genom att jag istället introducerar en teoribildning från vår egen samtid, som tar sin utgångspunkt i resiliensbegreppet, i syfte att bearbeta frågan om villkoren för en traditions hållbarhet, men också presentera ett förslag till hur konturerna till en resilient samtidsteologi skulle kunna se ut.

Vad gäller Tracyforskningen har det skrivits ett stort antal avhandlingar, böcker och artiklar som bearbetar Tracys teologi utifrån olika perspektiv och han beskrivs som en av de mest centrala nordamerikanska teologerna. Bland internationella forskare kan nämnas teologen Gaspar Martinez som med utgångspunkt i teologen Karl Rahner teologi jämför Johannes Baptist Metz, Gustavo Gutierrez och Tracys teologier i *Confronting the Mystery of God* (2001) och Barnabas Palfrey som i avhandlingen *Theology as Dialogue and Fragment: Saying God with David Tracy* (2013) utifrån Tracys hermeneutik undersöker de teologiska konsekvenserna av fragmentsbegreppet. Palfrey har varit en viktig källa att återvända till då han gjort en gedigen genomgång av bakgrunden och influenserna till Tracys

---

<sup>45</sup> Mogård, Anders, *Förtröstans hermeneutik*, s. 19–22.

<sup>46</sup> Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, s. 19.

tänkande som idag landat i hans fokus på fragmentet och det mystiska/apofatiska inom kristen tradition. Övriga exempel är S. A Ray med avhandlingen *The Modern Soul: Michel Foucault and The Theological Discourse of Gordon Kaufman and David Tracy* (1987), Gerald M Boodoo med boken *Development and Consolidation: The use of theological method in the work of David Tracy* (1991), David Marcus Waters homiletiska avhandling *David Tracy and Theological Conversation. A Hermeneutic for Sermon Development in the Pastoral Context* (1991), som handlar om samtalsbegreppet i Tracys teologi och K.P. Neumann som på tyska gett ut *Wege amerikanischer Theologie. Gordon D. Kaufman, David Tracy und Edward Farley fragen nach Gott* (1995).

En undersökning med anslutning till svensk kontext och som varit en viktig inspirationskälla är Werner Jeanronds *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* (1987), inte minst vad gäller hans tankar utifrån Tracy och nödvändigheten av en redan från start inbyggd etisk bedömning och värderande tydning i tolkningsprocessen. I sin bok skriver Jeanrond att den värderande tydningen inte är ett "steg", utan en redan från början inbyggd dimension i all form av kritisk tolkning, men inte heller en slutgiltig bedömning, utan ett sätt att förhålla sig till det man tolkar.<sup>47</sup> Utöver i många artiklar och bidrag i böcker hänvisar Jeanrond till Tracys kritiska hermeneutik också i *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (1991), *Guds närvaro* (1998) och *Gudstro* (2001). I den sistnämnda skriver Jeanrond om att en text kan läsas utifrån många olika strategier och denna pluralism av läsningar förutsätter att varje läsning inbegriper en etisk dimension som blir avgörande för hur texten tolkas, något som i denna studie synliggörs i kapitel fem.<sup>48</sup>

Även Arne Fritzon's avhandling *Främlingskap och tillhörighet* (2004) har varit till inspiration och har ett flertal beröringspunkter med min undersökning. I sin studie undersöker Fritzon Tracys teologi i förhållande till det kritiska tänkandet i en alltmer pluralistisk värld. Utifrån frågor om på vilket sätt kristna människor skiljer sig från de som omfattar andra tros- och livsåskådningar och om det i överhuvudtaget finns några likheter mellan kristna människor i olika sammanhang, undrar Fritzon hur man är självkritisk utan att hamna i ett tillstånd av repressiv tolerans, där vad som helst kan sägas därför att inget tas på allvar? Fritzon redogör för hur Tracy genom sitt författarskap utvecklat olika gestaltningar av den dubbla kritiska rörelsen av både kritik och självkritik, genom vilka han söker efter ett teologiskt förhållningssätt till de utmaningar pluraliteten ställer teologin inför. Tracy intensifierar, menar Fritzon, under åren alltmer självkritikens betydelse, men frågar sig om det är ännu mer intensifiering som behövs för att, som han tolkar Tracy, "hitta en stabilare teologi bortom den dubbla kritiken".<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Jeanrond, Werner, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, s. 65 ff.

<sup>48</sup> Jeanrond, *Gudstro*, s. 90.

<sup>49</sup> Fritzon, Arne, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 160.

Tracy intensifierar, menar Fritzon, under åren alltmer självkritikens betydelse, men frågar sig om det är ännu mer intensifiering som behövs för att, som han tolkar Tracy, "hitta en stabilare teologi bortom den dubbla kritiken".<sup>49</sup>

Jag vill i min studie delvis fortsätta den diskussion Fritzon inlett genom att ställa Tracys traditionsbegrepp i relation till system- och resiliensstänkandet för att undersöka vad i Tracys tänkande – utifrån begreppet resiliens – som behöver förstärkas för att förstå och tala om vad som är en hållbar tradition som tål ständig förändring utan kollaps. Det vill säga, en tradition som i rörelsen av både kritik och självkritik inte "tippar över" och blir någon annat än den, enligt det jag kallar "målsättningen", är tänkt att vara. Min studie har med andra ord många likheter med Fritzons, men jag tar mig an frågeställningarna med andra verktyg och begrepp.

Övriga arbeten inom ett svenskt sammanhang som på ett eller annat sätt relaterar till Tracys tänkande utifrån de frågor jag själv ställer i min studie, är Mattias Martinssons avhandling *Perserverence without Doctrine* (2000), där han i ett kapitel ifrågasätter om Tracys teologi verkligen är så kritisk som han ger uttryck för. Bengt Kristensson Ugglå lyfter på flera ställen i sin avhandling *Kommunikation på bristningsgränsen* (1994) fram Tracys tänkande i relation till Paul Ricoeur. Jakob Wirén refererar till Tracy på ett flertal ställen i sin forskning, bland annat i artikeln "Bortom exklusivism, inklusivism och pluralism? Om korrelationsmetoden hos Paul Tillich, David Tracy och Hans Küng och dess betydelse för religionsteologi" (STK, 2008), där han skriver om Tracys korrelationsmetod utifrån *Blessed Rage for Order* (1975).

Resiliens som begrepp är vanligt förekommande i den engelsktalande världen och flitigt använt inom en rad forskningsområden. Inom teologins område finns ett flertal exempel på hur resiliensbegreppet använts i samband med frågor om vad som utifrån olika perspektiv kan utgöra en hållbar teologi för idag. Jag har dock inte kunnat se att det använts som verktyg i förhållande till tänkandet kring dynamiska system när det gäller för att förstå just fenomenet tradition och traditionsförmedling. Den teolog som ligger nära till hands för mig att relatera till och vars arbete var en viktig första inspirationskälla till min studie, är Laurel Schneider. Schneider använder, i likhet med mig, resiliensstänkandets "plattformsbild" när hon beskriver hur det inom kristen tradition finns en inbyggd pluralism och mångfald där teologin, som hon skriver, måste vara "kapabel att navigera på en skiftande yta utan att kollapsa, kapabel att svara an på den snabbt framvällande verkligheten".<sup>50</sup> Schneider talar om att den kristna traditionens inre resurser har möjlighet att hävda sig mot en teologi som hämmar kreativitet och utveckling och som kan stimulera till praktiskt omsatt kärlek gentemot sin medmänniska. Schneiders tänkande utgör en viktig del i de slutsatser jag själv drar i min studie, vilket kommer visa sig i förslaget till en resilient samtidsteologi.

---

<sup>50</sup> Schneider, Laurel, *Beyond Monotheism*, s. 202.

Ytterligare exempel på sammanhang där resiliensbegreppet nyttjats på olika sätt inom teologin är boken *The Protean Self - Human resilience in an Age of Fragmentation* (1993), där Robert J Lifton frågar hur det kommer sig att människan verkar klara av att hantera det ökade tempot och fragmenteringen av tillvaron som vår tid i västvärldens präglas av idag. I boken *Resilience and The Virtue of Fortitude – Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences* (2006) undrar Craig Steven Titus vad det är som gör att vissa klarar av motgång bättre än andra, d.v.s. vilka inre resurser för återhämtning och emotionell stabilitet som finns hos grupper som leder till resiliens, inte bara ur ett socio-psykologiskt perspektiv, utan även etiskt. I boken *Vulnerability, Resilience and Resistance: A Theology of Divine Love* (2013) lägger Elizabeth O'Donnell Gandolfo ut strukturerna för en uppfattning av människan som sårbar och därför utsatt för lidande och i behov av försoning och att den gudomliga kärleken erbjuder existentiella och praktiska resurser för försoning, resiliens och motstånd. I artikeln *A Bridge Over Troubled Waters: Spirituality and Resilience with Emerging Adult Childhood Trauma Survivors* (2014) undersöker B Glenn Trice den lucka han menar finns i resiliensforskningen vad gäller andlighet och utvecklingen hos överlevare av barndomstrauman. Artikeln avslutas med en diskussion om det komplexa förhållandet mellan andlighet, teologisk konflikt och överlevnad. Resiliensbegreppet förekommer också i Nils-Henrik Gregersens bidrag "Theology and Disaster Studies: From 'Acts' of God to Divine Presence" i boken *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives* (2016) där han menar att resiliens från ett teologiskt perspektiv kan bidra till att i katastrofsituationer, istället för att förklara bort lidandet som "Guds vilja", stärka tanken om Guds närvaro mitt i lidandet. I *The Capacity to Be Displaced: Resilience, Mission, and Inner Strength. Theology and Mission in World Christianity* (2017) utvecklas av Clemens Sedmak tanken om att de som arbetar utomlands med mission och utveckling och upplever sig felplacerade, behöver vara resilienta för att hitta en inre styrka, tro och hopp som gynnar mänsklig blomstring trots ogynnsamma förhållanden.

Ovanstående forskningsöversikt visar att traditionsproblematiken liksom David Tracy och begreppet resiliens varit i fokus för olika forskningsprojekt, men att det saknas en forskningsstudie där nutida teoribildningar inom system-och resilienstänkandet används som verktyg till att synliggöra traditionsproblematiken och frågan om vad som är en hållbar tradition i förändring och kontinuitet. Kombinationen tradition/David Tracy/resiliensbegreppet tillför här något nytt. Jag tar på så sätt tag i en inom teologin gammal fråga som har varit föremål för studier i många sammanhang, men gör det med delvis nya glasögon och analysredskap.

## 1.6 Avgränsning

Studiens syfte är att på ett teoretiskt plan reflektera kring traditionsbegreppet. Men eftersom detta har gjorts utifrån historiska iakttagelser i ett visst kyrkligt sammanhang där traditionen förkunnats, och dessutom i ett rum som varit befolkat av en församling (som under tidernas lopp bestått av olika människor), är det befogat att med några korta ord beröra frågan om hur denna studie förhåller sig till en ecklesiologisk problematik. Detta är ingen ecklesiologisk studie som drar in frågor om kyrkans identitet och församlingens gemenskapens betydelse, inte heller behandlas frågor om ämbetssyn och sakramentsgemenskap eller kyrkans plats i det nutida samhället. Därför har jag valt att inte heller fokusera på den särskilda församling som under århundradena och under skiftande förhållanden befolkat Storkyrkan, utan istället mer generellt och teoretiskt tala om den "situation" som alltid är med på den "spelplan" av samtal och kommunikation som traditionsförmedling utgör. Studien tar med andra ord ett teoretiskt grepp utifrån ett hermeneutiskt synsätt, med utgångspunkt från ett antal förkunnare och uttolkare av kristen tradition som befinner sig i en viss situation, och därmed ett rörligt sammanhang av givande och tagande. De ecklesiologiska implikationerna av denna traditionsproblematik har jag däremot valt att utelämnas. En tradition förändras visserligen alltid i samklang med de frågor och erfarenheter som finns i samtidsituationen i stort och som den kyrkliga församlingens gemenskapen bär med sig, men denna studie vill för den skull alltså inte komma med ett ecklesiologiskt bidrag, utan placerar sig inom systematisk teologi och religionsfilosofi.

## 2. Traditionsproblematiken

De historiska tablåerna i det inledande Baklängespreludiet utspelar sig alla i Storkyrkan i Stockholm, men under olika tider. Framställningen börjar i 1980-talets Stockholm, för att sedan röra sig baklänges ner genom århundradena till den svenska reformationen på 1500-talet. Man kan här iaktta vilken rörlighet och skiftning som ägt rum över tid innanför kyrkorummets stabila väggar. Inom de till synes orubbliga katedralsmurarna (som förvisso också ändrats på grund av ombyggnationer) har kristen tro – utifrån en blandning av politik, köldår, skiftande kulturanda, sjukdomar, filosofiska strömningar, tilltagande läskunnighet, växlande ekonomiska förutsättningar och varierande maktstrukturer – uttryckts och förkunnats på ständigt olika sätt.

Baklängespreludiet visar hur olika omständigheter som präglat olika tider hela tiden förändrat förståelsen av den kristna trons innehåll. Det som kan observeras är att dessa förändringar inte uppstått enligt logiskt förutsägbara mönster, i form av enkla och överskådliga samband av orsak-verkan, utan snarare har utvecklingen gått åt olika håll eller ibland till synes mera plötsligt. Det går med andra ord inte att följa en enkel progression i en bestämd riktning med tydliga utvecklingsstadier bakåt eller framåt, utan det handlar om en mångfald av tolkningar som existerar sida vid sida. Förändringarna visar på skillnader som ibland är diffusa och ibland mer tydliga, vilka kontinuerligt tycks generera spänningsförhållanden mellan varierande uppfattningar. Samtidigt som dessa förändringar kan uppstå på ett mer generellt och opersonligt plan, finns i Baklängespreludiet ett tydligt och personligt aktörskap i form av ett antal predikanter som tagit plats i rummet och gjort distinkta val då de förkunnat på ett visst sätt och inte ett annat. Att just dessa predikanter befunnit sig i Storkyrkan, agerat på ett särskilt sätt och därmed valt bort andra uttrycksformer, är också ett resultat av de slumpmässiga omständigheter som Baklängespreludiets skiftningar ger prov på, men visar också på något påtagligt och distinkt: Olavus Petris giftermål var möjligt tack vare vissa tillfälligheter, men det var samtidigt helt tydligt ett medvetet val, en handling som i någon mening fungerar som ett slags "tipping-point", en vändpunkt, som i historien givet upphov till ett tydligt brott med något annat. Den utdragna nattvardstvis-ten kan på samma sätt förstås ett resultat av slumpartade förhållanden, som druvbrist, men den kan också ses som ett resultat av vissa aktörers specifika handlingar.

Baklängespreludiet avslöjar alltså att förkunnelsen och vidareförmedlingen av kristen tro är starkt kopplad till både inre och yttre faktorer. Olika förståelser av vad som är kristen tro tycks också kunna existera på samma gång i ett och samma kyrkorum och är invävda i komplexa mönster av relationer mellan olika faktorer. Förändringarna vad gäller hur tron

förstås, uttrycks och förkunnas sker med olika hastighet och tydlighet men upphör dock aldrig helt. Mötet mellan de olika uttrycken för kristen tro i Storkyrkans historia har varit kontinuerliga och gestaltats och ifrågasatts på många olika sätt: Får man fira nattvard med vatten? Ska en präst få gifta sig? Måste inte Bibeln läsas bokstavligt? Är det verkligen rimligt att bränna kvinnor på bål? Är homosexuell kärlek förenligt med kristen tro? Trosuttryckens och förkunnelsens instabilitet visar att kristen tro är något högst levande och därför plastisk och töjbar, snarare än fast avgränsad. Trons elasticitet väcker därmed frågan om man alls kan tala om att det är samma tro som förkunnas och förmedlas? Om allt är rörligt, finns då inget som är stabilt? Hur är det möjligt att något som uppfattas vara förenligt med "äkta" kristendom på 1600-talet, att till exempel bränna kvinnor levande på bål, är otänkbart 200 år senare? Är det en och samma kristna tro när en förkunnare säger att bokstavlig läsning av de bibliska texterna tillhör det genuint kristna och en annan att tolkning utifrån historisk-kritisk forskning är en självklarhet? Kan kristen tro härbärgera vilka förändringar som helst utan att förvandlas till något annat?

Baklängespreludiets gestaltning visade att kristen tro förkunnas på många olika sätt och tycks kunna härbärgera en pluralism av uttryck. Frågan om trons kontinuitet ställs därmed på sin spets. Men istället för att ta mig an frågan om vad kristen tro egentligen är, har jag valt att hantera och bearbeta den som en *traditionsproblematik*. Genom att avgränsa frågan om tron till att undersöka vad som är en tradition och hur den förmedlas hoppas jag bättre komma åt mångfaldens utmanade fråga om hur det är möjligt att den kristna tron samtidigt kan rymma både förändring och kontinuitet.

I detta kapitel ska jag diskutera vad en tradition är med förhoppningen om att det ska bli en väg till frågan om hur en och samma tro kan härbärgera olika uttryck och förkunnelser. Diskussionen sker mot de iakttagelser som gjorts i Baklängespreludiet och är angelägen av de skäl som angavs i kapitel ett. I en samtid präglad av snabb samhällslig förändring, vilket också påverkar förhållningsättet till traditionen och i samtalet kring värden, handlingsmönster och religion och där många gör anspråk på att tillhöra "rätt tradition", behöver teologin, dess företrädare och Svenska kyrkan än mer resonera kring vad som menas med kristen tradition, *hur* den förmedlas, *varför*, *för* och *av* vem? Inledningsvis kommer jag att vända mig till några teoretiker för att i allmänhet resonera kring begreppet tradition och för sedan resonemanget vidare med hjälp av hermeneutisk filosofi.

## 2.1 Traditionens *vad*

När jag nedan söker efter traditionens *vad* syftar jag på hur den formellt kan beskrivas och definieras. Vilken är traditionens uppgift och betydelse? Varför finns traditioner, av vem och för vem hävdas deras innehåll och vad

innebär att en tradition är meningsfull och bär med sig vissa värden? Jag kommer därefter ställa frågan om traditionens *hur*, som handlar om hur en tradition förs vidare och vad det innebär i förhållande till traditionens *vad*.

### 2.1.1 Tradition för struktur, sammanhang och mening

Ordet *tradition* har sina rötter i latinets *traditio*, som betyder överlämnande eller det som överlämnas, det mångdimensionella sociala arv som överlämnas från släkte till släkte.<sup>51</sup> Begreppet *traditio* var ursprungligen en juridisk term, som användes av romarna inom arvsrätt, när något överfördes för att vårdas och skötas om. I dess mest elementära mening kan tradition definieras som ett *traditium*, d.v.s. allt det som förs vidare från det förgångna in i nutiden. Definitionen säger emellertid, enligt Edward Shils, ingenting om vad som förs vidare eller hur, av vem eller på vilket sätt det sker. En tradition kan vara ett "fysiskt objekt eller en kulturell konstruktion, det inkluderar materiella saker, trosföreställningar, bilder, praktiker, konstverk, monument, verktyg, maskiner, böcker och så vidare [...] den inkluderar allt som ett samhälle i en viss tid äger och som redan existerade när dess nuvarande ägare tog över det".<sup>52</sup>

Traditionen, skriver Shils, ger oss ingen kunskap om graden av medvetna strategier bakom skapandet, överförandet eller mottagandet. Det finns inga krav på vetenskaplig prövbarhet eller kunskap om upphovsperson, utan "det avgörande kriteriet är att traditionen skapats genom någon form av mänsklig aktivitet och förs vidare från en generation till nästa".<sup>53</sup> Traditionen ger stabilitet och förmåga att skapa en själv-identitet, den ger samhället former och något att förhålla sig till och har därför makt genom vissa värderingar och normer. Men givetvis kan en traditions innehåll omedelbart förlora sin innebörd eller överleva endast en kort period. Eftersom det är svårt att ge exakta tidsangivelser behöver därför en tradition överleva minst tre generationer för att definieras som tradition menar Shils.<sup>54</sup>

Alla traditioner befinner sig i spänningsfältet mellan uthållighet och förändring. Ingenting i det mänskliga livet står helt still eller förändras fullkomligt. Traditionens överlevnad bygger på att den upplevs vara meningsfull för dem som brukar den och därför kommer den ofrånkomligen att förändras. Det finns med andra ord en dynamisk dimension inbyggd i traditionsbegreppet.<sup>55</sup> Utifrån frågan om traditionens *varför* skulle man därför kunna säga att en tradition behöver vara relevant och ha en meningsbärande funktion om den ska upplevas angelägen att föras vidare.

---

<sup>51</sup> *Nationalencyklopedin*, tradition. <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/tradition>

<sup>52</sup> Shils, Edward, *Tradition*, s. 12.

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 204.

<sup>54</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>55</sup> Sigurdson, Ola, "Tradition och bildning mellan reaktion och revolution", s. 48.



Förvisso kan åtgärder vidtas för att minimera förändring, där man eftersträvar att både skydda traditionen från yttre påverkan i syfte att bevara den och återta det man menar är en traditions centrala innehåll. Men det kommer alltid finnas en kreativ kraft inom traditionen "som kallar på att förändra och förbättra den".<sup>56</sup> Det är av den anledningen som lagböcker, juridiska dokument, stadgar, förordningar, regelverk och övriga traditionsbärande funktioner alltid måste ses över och kritiskt granskas så att de fungerar och blir meningsfulla i den kontext inom vilken de verkar. Det förflutna och det nuvarande påminner oss ständigt om att en tradition kan ha en betydande funktion för vissa, men vara helt meningslös, och rent av även destruktiv och orsaka lidande, för andra. När man därför ställer frågan för vem en tradition är betydelsefull behöver det – om traditionens funktion att skapa struktur, sammanhang och mening ska kunna upprätthållas – finnas utrymme för kritik och ifrågasättande. Om traditionen inte används och förs vidare kan den därför förtvina och i vissa fall behöva dö ut och kollapsa, av vilka skäl det än må vara.

Människan behöver ha kontakt med det som gått före och det förflutna – som vi oundvikligen är en del av – om människan ska kunna förändra samhället till det bättre.<sup>57</sup> För utan traditionen, som förankrar oss bakåt och placerar oss i ett sammanhang, riskerar diktaturer att utvecklas, samtidigt som traditionen inbjuder och kräver ifrågasättande för att fylla sin funktion, det vill säga utgöra ett kreativt verktyg i skapandet av ett bättre samhälle. Traditionen är alltså till för människan, den kan, skriver Eberhard Herrmann, ge oss stöd för att begreppsliggöra hur verkligheten "bjuder oss motstånd i existentiellt avseende", men om de sociala sammanhangen inte tillåter kritisk distans eller diskussion riskerar den att bli förtryckande.<sup>58</sup> Traditionerna ska som synes fungera konstruktivt i människors liv. Förhindras möjligheten till ett gott liv måste de ändras och förbättras och ibland även "lämnas därhän när de inte längre är existentiellt adekvata". För att frigöra traditionens skapande krafter är det därför nödvändigt att konfrontera den med förnuft, ifrågasättande och kritik. Shils talar här om "det kreativa mänskliga medvetandets kraft i konfrontation med traditionens inneboende potential".<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Shils, *Tradition*, s. 214. Det kan förstås hävdas att många traditioner tycks stå still eller att dess förvaltare eller beskyddare gör allt för att undvika förändringar och onekligen är det så att vissa traditioner är "mer stillastående" än andra - på både gott och ont. Men att alla traditioner på något sätt påverkas av förändringar i omgivningen tror jag är oundvikligt.

<sup>57</sup> I en alltmer globaliserad och tekniskt avancerad tillvaro, skriver Hans Ruin, där vi i mycket större utsträckning än tidigare kan ta del av omedelbara skeenden, tenderar vi samtidigt att behandla historien som en handelsvara, utan närmare koppling till våra egna liv. Idag ser vi oss själva snarare som "vittnen" till historien, än en del av den. Men vi är ofrånkomligen, vare sig vi vill eller inte, en del av ett pågående skeende, av historien. Ruin, *Rethinking Time, Essays on History, Memory and Representation*, s. 9-10.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Shils, *Tradition*, s. 213.

Traditionens värden kan verka stabiliserande och strukturerande för samhället, men behöver alltså inte för den skull vara godartade. Därför kan traditioner, som talades om ovan, riskera att försvinna och kollapsa om deras förvaltare visar aktivt motstånd, föredrar alternativa sätt att leva och agera eller om nya generationer finner andra traditioner lättare att acceptera.<sup>61</sup> Saknas tillräckliga förutsättningar för att föras vidare försvagas traditionens motståndskraft till att vara relevant, till att överleva. Shils skriver:

Traditioner kan försvinna i meningen att de förlorar sina efterföljare därför att innehavarna upphör att förmedla dem eller därför att de som en gång tog emot, återanvände och utvidgade dem nu föredrar andra sätt att leva eller därför att nya generationer till vilka de presenterades hittar andra traditioner eller tankemönster mer acceptabla utifrån förutsättningar de godkänner.<sup>62</sup>

En tradition behöver med andra ord valideras av sin användare och godkännas för att kunna utöva inflytande, ge meningsfulla sammanhang och därmed överleva. Den ingår alltid i en historisk och social kontext och skapas inte ur "ingenting", utan är en produkt av mänsklig kreativitet.<sup>63</sup> Den hålls levande genom att nya generationer av förvaltare finner den relevant att föra vidare som stabiliserande struktur för samhället. Här spelar synen på auktoriteten en viktig roll. Ingen tradition, menar Anthony Giddens, har uppkommit utan att det finns bakomliggande maktmotiv i någon form. En tradition kan plötsligt transformeras, byta riktning och få förnyad betydelse och innehåller alltid en maktfaktor, "oavsett om den är medvetet eller omedvetet skapad".<sup>64</sup> Den hör samman med gruppen, kollektivet och sam-

---

<sup>61</sup> Värderingsförskjutningar, skriver författarna till studien *Religiös förändring i norra Europa* (2004) pågår hela tiden och sker oftast långsamt, även om det finns historiska "brytpunkter" då förändringar av grundläggande värderingar blir extra tydliga. En brytpunkt uppstår dock inte som en följd av en plötslig eller högre förändringstakt i den historiska processen utan när många förändringsfaktorer sker samtidigt. Samhällsförändring är en ständigt pågående process som å ena sidan utlöses av religiösa uppfattningar, politiska idéer eller karismatiska personligheter och å andra sidan av tekniska eller vetenskapliga genombrott, ekonomiska förhållanden och nya strukturer, där känslan av "snabb förändring" hänger samman med när "de olika förändringstakterna som sociala/tekniska/ekonomiska faktorer och kulturella identitetsfaktorer representerar, sammanfaller". Inte sällan efterfrågas vid sådana sammanfallande historiska brytpunkter ett starkt ledarskap som kan ta ut kompassen och en ny riktning för alla medborgare. Bäckström, Anders, Edgardh Beckman, Ninna, Pettersson, Per, *Religiös förändring i norra Europa*, s. 15–16.

<sup>62</sup> Shils, *Tradition*, s. 15.

<sup>63</sup> Ibid. s. 204. Eric Hobsbawm skiljer "uppfunna" traditioner från andra traditioner. En tradition, menar han, måste inte ha en lång historia bakom sig, utan kan uppfinnas under en kort period och etableras snabbt. En "uppfunnen tradition" är "responser på en ny situation" som refererar till gamla situationer eller skapar ett "eget förflutet genom "kvasi-obligatorisk repetition". Uppdelningen motiveras av kontrasten mellan den moderna världens snabba tempo och ständiga förändringar och människans försök att strukturera något beständigt och hållbart i tillvaron. Anthony Giddens menar däremot att alla traditioner är uppfunna. Se Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence (red.): *The Invention of Tradition*, s. 1–2 och Giddens, Anthony, *Runaway World*, s. 58.

<sup>64</sup> Giddens, *Runaway World*, s. 58.

manslutningen och erbjuder ett ramverk för agerandet som också skyddar från kritik. Traditionen har därför också "beskyddare" (*guardians*), vilket inte är detsamma som experter, vilka får sin auktoritet utifrån att de är de enda som anses kunna tolka traditionens mening och de definierar därmed i denna mening traditionens "sanning".<sup>65</sup>

Det som präglar vår tid är just ett ifrågasättande av det som tidigare var självklara normerande auktoriteter. Giddens talar om att den avtraditionalisering som skett i västvärlden sedan upplysningen har förvandlat traditionen som auktoritet till något att se på utifrån och ta ställning till, till skillnad från förr, då traditionen var integrerad med tillvaron. I det medeltida samhället fanns inget behov av en term som *tradition* eftersom traditionen genomsyrade hela samhället och sättet att leva.<sup>66</sup> Vem som har störst inflytande och makt över traditionen idag är en svår fråga att besvara då det kan växla och skifta. Det kan finnas osynliga auktoritetsstrukturer och makthierarkier på samma sätt som möjligheten att ifrågasätta och kritisera skiftar mellan olika sammanhang. Vad gäller denna studie, som rör sig inom en svensk-kyrklig kontext, menar jag att företrädare och ämbetsbärare har särskild auktoritet och ett ansvar över hur kristen tradition bärs vidare i egenskap av de roller de innehar och tilldelats. Roller och positioner som givetvis kan förändras över tid beroende på många olika faktorer såsom, kön, etnicitet och bakgrund.

### 2.1.2 Tradition och auktoritet

Hur förhåller sig då auktoritet och makt till traditionen och samhället i övrigt? Detta är en ständigt gäckande fråga, menar Frank Furedi. Religiösa, kulturella, politiska och nationella rörelser har nämligen kontinuerligt använt historien och det förgångna för att motivera sina världsbilder och med det gjort anspråk på auktoritet. Vid tider av kriser och oro har olika grupper refererat till myter, traditioner och ursprung för att validera sina ambitioner. Moderniteten förändrade dock detta i takt med att historiemedvetenheten ökade och ledde fram till en situation där traditionen och det förflutna, det Furedi kallar fundamenten (*foundations*), förlorat mycket

---

<sup>65</sup> Ibid., s. 59-60.

<sup>66</sup> Ibid., s. 57. Charles Taylor pekar på att det tidigare var helt omöjligt att inte tro på Gud, gudstron var integrerad med den totala referensramen för hela verkligheten såsom man uppfattade den, men har idag blivit ett val bland alla andra val. Gud var tidigare implicit närvarande och delaktig i den naturliga värld man rörde sig i med stormar, svält och katastrofer, i samhällsordningen med dess roller och hierarkier, vilket gör att man kan tala om att den tidigare världen var sakraliserad, "enchanted", på ett sätt vi har svårt att begripa idag. *Taylor, A Secular Age*, 2007.

av sitt inflytande.<sup>67</sup> Furedi betraktar den nutida bristen på tillit till och legitimiteten hos många av våra institutioner som ett resultat av historiens sätt att försöka hantera konflikterna kring frågan om vad som är en normerande auktoritet.<sup>68</sup> Här har Max Webers klassiska auktoritetsindelning spelat en avgörande roll i den samhällsvetenskapliga diskussionen.<sup>69</sup> Den *normativa legitimiteten* är, enligt Furedi, grunden till auktoritetsproblemet, d.v.s. tanken om att det finns "något bortom" lagarna, reglerna och procedurerna som legitimerar och därmed utgör auktoritetens fundament.<sup>70</sup> För att vinna gehör för anspråket på auktoritet måste den normerande auktoriteten få legitimitet genom meningsskapande, vilket bygger på att den fyller en relevant och begriplig funktion. När ett samhälle genomgår förändringar – och särskilt när det sker i snabb takt – är det legitimiteten hos dessa fundament eller auktoritetsgrunder som ifrågasätts, vilket får effekter på traditioners mening och betydelse. Om tolkningsauktoriteter

---

<sup>67</sup> Furedi, Frank, *Authority - A Sociological History*, s. 5-6. Furedi kan kritiseras för att ha ett alltför ensidigt och oproblemiskt perspektiv på auktoritetens förlorade position. På många håll i världen har traditionella auktoriteter såsom företrädare inom religion, politik och befolkning oinskränkt makt, liksom västvärlden utövar en självklar auktoritet över andra i form av ekonomiskt övertag. Inom till exempel post-kolonial teoribildning poängterar man tendensen att inom sociologiska studier inta ett eurocentriskt perspektiv, där det som inte är västerländskt ses som avvikande från normen, något som får konsekvenser för synen på identitet, kulturell tillhörighet, tradition och därmed också auktoriteter. Genom att definiera etniska och kulturella skillnader etableras maktstrukturer och därmed vissa "sanningar" om tradition och identitet. Se vidare, Mc Lennan, Gregor, "Postcolonial Critique and the Idea of Sociology" och Said, Edward, W., *Orientalism*, 1978 (2016), i vilken Said pekar på fenomenet att främlingarnas kultur skildras som stillastående och föråldrad för att legitimera västerländska maktambitioner. Orientalism är ett sätt för européerna, menar han, att förstå sig själva: när de speglar sig i fienden uppfattar de sig som raka motsatsen.

<sup>68</sup> Historiskt sett har det handlat om kamper mellan adeln och kungamakten, kungen mot kyrkan och underklassen mot överheten. Dessa kamper har hållit ifrågasättandet av de mest primära delarna av auktoritetsbegreppet vid liv, d.v.s. legitimiteten och plikten att lyda. Det har sedan romartiden gjort kategorin "auktoritet" central i västvärlden, även om dess funktion och innehåll har förändrats väsentligt. De romerska kejsarna hade en medveten ambition att göra traditionen till lösning av de sociala och samhälleliga problem som dök upp i det gigantiska riket och sammankopplade därmed traditionen med kontinuitet. De lyckades därmed etablera en kraftfull känsla av kontinuitet med det förflutna liksom en öppen hållning mot framtida utveckling. Furedi, *Authority - A Sociological History*, s. 3.

<sup>69</sup> Max Weber menade att någon form av legitimitet måste ges den som har auktoritet och det är i detta sammanhang han definierar tre auktoritetstyper. Dessa ska ses som idealtyper, försök att renodla vissa typer av auktoritet som i verkligheten ofta är sammanblandade med en som dominerar. Den *rationella auktoriteten*, även benämnd *legal auktoritet*, grundar sig i allmänt vedertagna lagar och regler, där det är centralt att reglerna tagits fram på ett sådant sätt att de uppfattas som riktiga och omfattar vissa ömsesidigt relaterade föreställningar. Den andra typen, *traditionell auktoritet*, erhåller sin legitimitet på grund av att gamla normer och maktförhållanden som anses okränkbara och blir åtydda på utifrån sin traditionella status. Nya principer kan inte ske genom lagstiftning, utan endast få legitim status om de varit giltiga sedan gammalt. Den tredje auktoritetstypen, *karismatisk auktoritet*, får sin legitimitet genom att uppfattas som trovärdig av sina följeslagare, varpå lojalitet och hängivenhet är grunden för att vidmakthålla sin auktoritet. Carroll, Jackson, W., *As One with Authority*, s. 31-33.

<sup>70</sup> Furedi, *Authority - A Sociological History*, s. 5.

ska fungera måste de vara validerade av och djupt rotade i samhället samt vila på fundament som rättfärdigar rätten att utöva makt och förvänta sig lydnad. Genom historien har normativa fundament som gudomlig auktoritet, traditioner och vanor, förnuft, vetenskap och allmänt gillande erbjudit sådana resurser.<sup>71</sup>

Furedi anser att västvärlden idag har ett klivet förhållningsätt till auktoriteter, genom att vi å ena sidan vill veta vem som bär ansvar, kan ställas till svars och förväntas vara ett moraliskt föredöme, men å andra sidan är misstänksamma och ifrågasätter auktoriteter. Vi tar avstånd från dem, men vill samtidigt gärna avslöja och exponera dem som innehar makt och höga samhällseliga positioner.<sup>72</sup> Men auktoritet handlar inte bara om makt, utan den *mening* som ges åt makten. Auktoritet ger makten riktning och tydlighet och tillför samhället något positivt och meningsbärande. Det är denna auktoritetens meningsbärande funktion vi, enligt Furedi, bör diskutera, istället för att fokusera på auktoritetsbegreppet som något negativt. Trots att frågan om auktoritet, makt och inflytande är en av samhällets mest brännande har vi, enligt Furedi, svårt att komma till kärnan av problematiken om varför auktoritet ofta talas om i negativa termer, när den tvärtom har möjlighet att bidra till något konstruktivt.<sup>73</sup> Normerande auktoriteter fyller en viktig funktion för samhället, de ger mål och struktur under förutsättning att det finns utrymme och frihet att diskutera, kritisera och ifrågasätta dem. En fungerande auktoritet har förmågan att motivera och erhålla lydnad och är därför intimt förknippat med makt och i synnerhet makten att övertyga, men är samtidigt skilt från den. Furedi ser auktoritetens möjlighet att vägleda och styra beteenden som ett utslag av moraliskt inflytande, det vill säga något som kan göras utan hot och tvång.

Auktoritetsfrågan är som synes komplex och intimt förknippad med begreppet makt. En auktoritet kan framträda i form av faktiska personer, institutioner, textsamlingar, lagstadgar, dokument och annat som sägs föra vidare det som är traditionens centrala värden och innehåll. Vem eller vad som har makt över traditionen är en diskussion som behöver hållas ständigt levande, då traditionen både kan fungera befriande och avlastande; den kan ge ett sammanhang och en mening att luta sig emot, men också användas som redskap för förtryck. Traditionen i sig är en auktoritet som utifrån det som sagts både kan ge människan ett ramverk och en struktur att relatera till, men samtidigt förhindra utveckling och kreativitet. Den hermeneutiska tanketraditionen menar att traditionen som auktoritet och meningsstruktur är något vi redan är en del av och något som är omöjligt att befria sig från. Vare sig vi vill eller inte är det ogörligt att ställa sig utanför och bestämma sig för att inte låta sig påverkas, ta avstånd eller helt frigöra sig från den. Vi lever redan *i* en tradition och som auktoritet utgör

---

<sup>71</sup> Ibid., s. 8.

<sup>72</sup> Ibid., s. 2.

<sup>73</sup> Furedi, Ibid., s. 2.

<sup>74</sup> Furedi, "Bringing Historical Dimensions into the Study of Social Problems", s. 95.

den en horisont mot vilken vi tolkar verkligheten. Den hjälper oss förstå vår tillvaro och utgör på så sätt en ofrånkomlig fördom som vi bär med oss och som har möjlighet att utgöra något konstruktivt och positivt fungerande. Jag återkommer strax till detta.

### 2.1.3 Traditionens innehållsliga och sociala komponenter

En tradition behöver alltså som vi sett bärare, någon som hävdar innehållet och ser det relevanta i att förmedla denna *innehållsliga komponent* vidare. En levande tradition har därför aktiva bärare som på frågan *varför* finner den meningsfull – utan sådana är den en död tradition. Härmed kommer *personfaktorn* att spela en stor roll, skriver Bo Petersson. För att tala om en tradition krävs personer som omfattar och hävdar den, vilket i vissa fall kan innebära "att hålla för sant" och i andra fall kanske att acceptera eller efterleva något, att "på något sätt ställa sig bakom eller gå i god för innehållet".<sup>75</sup> Till en levande tradition hör med andra ord ett aktörskap, människor som finner det meningsfullt att bära traditionen vidare. Men det innebär också givetvis att den kan missbrukas och utnyttjas på ett destruktivt sätt.

Personfaktorn är en del av traditionens *sociala komponent*, liksom *kommunikationsfaktorn* och *tidsfaktorn*, menar Petersson. Traditionens innehåll måste nämligen kommuniceras på ett eller annat sätt i form av textläsning, korrespondens och personkontakter, så att kommunikation eller överförande av innehållet är "längre än det som gäller för dagen".<sup>76</sup> De finns ett "tidsfaktorkrav" som gör att det som förs vidare är mer än en mängd personer som gemensamt påstår något eller en ståndpunkt, utan en tradition "är en sekvens av ståndpunkter, ordnade över tid och där ett senare led genetiskt uppkommer ur ett tidigare genom ett överförande, ett överlämnande".<sup>77</sup> Alasdair McIntyre talar om traditioner som "historiskt utdragna och socialt förkroppsligade argument" med olika led bestående av en "viss teori eller antal moraliska eller vetenskapliga övertygelser".<sup>78</sup> Dessa förflyttar sig genom olika stadier och "varje steg förutsätter det tidigare steget" där det som hävdas förändras vid övergångarna.<sup>79</sup> Traditionen blir då med McIntyre, definierad och omdefinierad i termer av två typer av konflikter:

Konflikt med de externa fiender och kritiker till traditionen som motsäger sig allt eller åtminstone det huvudsakliga innehållet i de förnyade ståndpunkterna och interna tolkningskonflikter genom vilka meningen och rationaliteten i de grundläggande överenskommelserna uttrycks i form av interna tolkningsdebatter.<sup>80</sup>

---

<sup>75</sup> Petersson, Bo, "Vad är en värdetradition?", s. 10.

<sup>76</sup> Ibid., s. 11.

<sup>77</sup> Ibid., s. 12.

<sup>78</sup> McIntyre, Alasdair, *After Virtue*, s. 222, 146.

<sup>79</sup> Ibid., s. 187.

<sup>80</sup> McIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, s. 12.

Petersson understryker att det givetvis inte är samma innehåll som ogravat för vidare över tid, men att det måste finnas någonting som håller ihop traditionens innehåll över tidsrymden. Dock kan man inte kräva exakt eller total överensstämmelse vad gäller innehållet för att tala om samma tradition: "Överförandet får inte utesluta förändringar. En tradition kan sålunda undergå förändringar till sitt innehåll, dock ej vilka förändringar som helst."<sup>81</sup>

En tradition innebär alltså, enligt Petersson, att ett visst innehåll förs vidare och att det i denna sekvens av ståndpunkter som förmedlas över tid kommer att finnas många olika ståndpunkter som kan härledas från samma tradition och finnas vid samma tillfälle. Utifrån Platons ståndpunkter kan det till exempel utvecklas många olika "platoniska ståndpunkter" som kan sägas ingå i en "platonisk tradition" eftersom de kan återföras på traditionens källa. Men även om traditionen förts vidare oavbrutet över tid, så vore det att tillåta för mycket att alldeles oavsett hur traditionens innehåll utvecklas tala om samma tradition, menar Petersson. Det måste finnas ett krav på ett visst innehåll, ett innehåll som "traditionsbärarna är ense om och inte ifrågasätter" och som kan avgränsas mot något annat.<sup>82</sup>

McIntyre resonerar i detta sammanhang om att "en kärna av gemensamma antaganden som konstituerar troheten mot traditionen måste överleva varje förändring".<sup>83</sup> I anslutning till detta menar Petersson att konflikter mellan två olika ståndpunkter inom traditionen eller mellan traditioner i regel kan "återföras på en oenighet om vad vi menar vara väsentliga antaganden i en tradition". Det som krävs för att olika ståndpunkter ska representera samma tradition är alltså "att de kan inplaceras i samma historisk-genetiska sammanhang, eller schema, dels att de uppvisar en likhet i innehållet". Det duger med andra ord inte med vilken överensstämmelse som helst vad gäller innehållet, utan det måste finnas gemensamma eller väsentliga antaganden med i hela sekvensen, trots att annat innehåll förändras. Petersson skriver:

Att en tradition förändras genom att en viss grundsats tolkas på olika sätt vid olika tillfällen, vilket väl är en vanlig form av förändring, uppfattas lämpligen som att grundsatsen antas vid alla de aktuella tillfällena men uppträder tillsammans med olika tolkningsantaganden eller tolkningsprinciper och det är dessa som alltså varierar.<sup>85</sup>

Om det uppstår en konflikt mellan två olika antaganden om traditionens innehåll innebär alltså det att båda inte kan vara sanna eller att de handlingar de påbjuder utesluter varandra, etc. Avgörande för hur vi ska betrakta en konflikt mellan antaganden när vi tar hänsyn till traditioner beror

---

<sup>81</sup> Petersson, "Vad är en värdetradition?", s. 12.

<sup>82</sup> Ibid., s. 14.

<sup>83</sup> McIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?*, s. 356.

<sup>84</sup> Petersson, "Vad är en värdetradition?", s. 16.

<sup>85</sup> Ibid., s. 17.

därför, enligt Petersson, på hur vi besvarar frågorna kring 1) hur två olika antaganden är relaterade till vissa traditioner, och 2) hur olika antaganden är relaterade till väsentliga antaganden inom dessa traditioner.<sup>86</sup> En tradition som innehåller antaganden som har med värden att göra kallar Petersson för en *värde*tradition, där de beteenden, attityder, handlingar och känslor som bäraren för vidare är knutna till dessa värden. En religiös tradition är ett exempel på en sådan värdetradition, vars innehåll används för att motivera ett visst förhållningsätt till värden och värdefrågor.<sup>87</sup> Dessa värden som traditionen omfattar skapar alltså gemenskap kring vad som är acceptabelt och blir på så sätt en drivkraft och motivation till att "göra rätt" och undvika det som enligt gruppen är "fel" beteende.

#### 2.1.4 Tradition som värdegemenskap

En värdetradition består alltså som vi sett, utöver en uppsättning väsentliga antaganden som är gemensamma för varje förändring av traditionen i tidssekvensen inom vilken den förs vidare, också av en samling normativa teser om värden och om argumentation i normativa frågor i syfte att motivera särskilda förhållningsätt till vissa värden.<sup>88</sup> En tradition som gör anspråk på att omfatta vissa värden och värderingar kan, med andra ord, sägas ha funktionen av att motivera till ett visst agerande och beteende och till hur de som omfattar traditionen ska förhålla sig till värdefrågor, såsom människo- och samhällssyn. Men värdetraditioner består av en stor mängd olikartade komponenter och att ange innehållet i en värdetradition är därför något mycket komplext. Konfliktfrågan mellan olika antaganden är svår att bemästra och hantera, vilket gör traditionens innehåll viktigt att diskutera om man vill bli förstörd, eftersom värdetraditioner innefattar antaganden som motiverar normativa handlingar, antaganden som med Petersson "hävdas vara något väsentligt".<sup>89</sup>

Tage Kurtén har uppmärksammat de svårigheter som är förenat med att tydligt precisera en värdetraditions både sociala och innehållsliga innehåll, något som han menar gör begreppet "antaganden" svårt att avgränsa. Det ger föreställningen att en tradition alltid är något uttänkt och medvetet när den i själva verket oftast består av "en hel del oreflekterat och oeftertänkt utan att detta därmed upphör att höra till en tradition".<sup>90</sup> Mycket av en traditions innehåll fungerar omedvetet och är inget som det reflekteras över och tas ställning till på ett medvetet sätt. Detta omedvetna innehåll är intressant om än problematiskt, skriver Kurtén, vilket också gör frågan om vad som är väsentliga antaganden i en värdetradition svårt att hantera.

---

<sup>86</sup> Ibid., s. 18.

<sup>87</sup> Ibid., s. 21. Många skulle kanske hävda att en religiös tradition bärs upp av en uppenbarhet och därför inte syftar till något utöver sin egen sanning, såsom vissa värden, mer än indirekt.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid., s. 24.

<sup>90</sup> Kurtén, Tage, "En värdetradition är mångfacetterad", s. 37.



Vad gäller till exempel den kristna traditionen kan man säga att den består av:

olika försök att föra vidare tankar och livshållning hos personen Jesus och hos den krets som tog avgörande intryck av honom. Därmed har vi i den kristna traditionen ett innehåll som det hela centreras kring.<sup>91</sup>

Kurtén menar att det därför blir komplicerat att inom den kristna traditionen tala om "väsentliga antaganden", för vem ska avgöra detta bland "alla de former av kristendom som de olika kyrkorna idag representerar"?<sup>92</sup> Ytterligare problem visar sig, säger han, om det för Petersson är tillräckligt med en olikhet i de väsentliga normativa teserna för att olika antaganden om traditionen inte kan representera samma tradition. Detta blir alltför snävt och komplicerat att leva efter. Kurtén strävar hellre efter en större öppenhet där man i varierande situationer pekar på olika saker som blir mer aktuella än andra. Att tala om en enda gemensam kärna blir därför problematiskt. Talet om värden är också komplicerat att tydligt avgränsa då förståelsen av vad värde är skiljer sig åt och ytterst sätt handlar om individens eget ställningstagande. I praktiken, menar Kurtén, "bär vi alla på arv från många olika håll", vilket gör att det är svårt att utgå från tydliga definitioner.<sup>93</sup>

Det kan alltså konstateras att vi bär med oss ett arv från det förflutna som gör frågan om vad som är traditionens "egentliga innehåll" svår att besvara då innehållet hela tiden förstås på nytt utifrån nya förutsättningar. Samtidigt tycks det finnas kring till exempel den kristna traditionen, med Kurténs ord, ett visst innehåll "som det hela centreras kring". En tradition kan därmed inte vara vad som helst. Traditionen ger stabilitet, struktur, ett förflutet att förhålla sig till, men just därför att den ständigt brukas på nytt av nya generationer utifrån nya kontexter kommer den alltid att förändras och är därmed svår att tydligt och klart definiera. Traditionens mening och uppgift kan kanske med detta sägas vara att fungera på ett sådant sätt att den ger individ och samhälle konturer och gränser, men dessa inramande väggar är samtidigt hela tiden i rörelse, eftersom de kontinuerligt ramar in nya förutsättningar och utspelas på olika arenor. Även om traditionens centrala innehåll är svårt att exakt precisera, kan en tradition som gör anspråk på vissa värden inte tolkas på vilket sätt som helst, utan att dessa värden går förlorade. Traditionen förmedlas alltså vidare i ett sammanhang av både förändring och kontinuitet, av stabilitet och rörlighet, av mötet mellan det förflutna och samtiden. En tradition är inte något fixt och färdigt utan görs om hela tiden för att möta samtidens utmaningar. Traditionens *vad*, dess innehåll, uppgift, och betydelse, för och av vem den förmedlas och varför, är därmed i sig något som hela tiden *sker* och alltid förstås på nytt.

---

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid., s. 38.

<sup>93</sup> Ibid., s. 42.

## 2.2 Traditionens *hur*

I föregående avsnitt har vi nu sett att traditionen har en viktig funktion för att skänka stabilitet, motivera, stimulera, skapa gemenskap, trygghet och ge tillhörighet. Men för att traditionen ska kunna göra detta måste den bäras vidare av dem som anser detta vara meningsfullt. Traditionen är med andra ord något *levande*, men dess överlevnad ingen självklarhet. För att kunna vara fortsatt betydelsefull och fungera så att de värden och värderingar traditionen gör anspråk på kommer till uttryck behöver den relateras till och reflekteras över. Avståndstagandet från det förflutna, skriver Bengt Kristensson Uggla, vilket upplysningstänkandet menade skulle frigöra människan, har i en tid då det talas om traditionernas nya synlighet eller återvändande skapat en plattform till just förnyad medveten reflektion över det förgångna. Det moderna projektet som menade att frigörelsen var av central betydelse för människans emancipation, har skänkt en ny utgångspunkt för att ställa frågor kring vad en tradition egentligen är och hur den förmedlas vidare.<sup>94</sup> Distansen till historien som moderniteten fört med sig har skapat förutsättningen, menar Kristensson Uggla, för en nödvändig reflektion över det förgångna: "Talet om traditioner är paradoxalt nog en produkt av samma modernitet som ville frigöra varje projekt från traditionens hämskor och bojar."<sup>95</sup>

Upplysningens ambition att upphöja förnuftet och framtidsoptimismen på bekostad av det gamla och förlegade har, enligt Kristensson Uggla, lett till att vi idag står inför en "historiens återkomst" med en önskan om att hitta tillbaka till rötterna. I en längtan efter att förstå oss själva och bygga upp identiteter och tillhörigheter finns en förväntan på att det förflutna ska ge efterlängtd stabilitet och trygghet. Inte sällan tillskrivs traditionen förmågan att "hjälpa oss att stå bättre rustade inför utmaningar i samtid och framtid".<sup>96</sup> Men situationen är dock mer svåröverskådlig än så. Man kan inte förvänta sig att historien ska kunna erbjuda efterlängtd ordning och fasta strukturer. En tradition kan aldrig återtas i "ren och orörd form", utan är alltid, skriver Kristensson Uggla, ett resultat av att olika traditioner blandats och "ömsesidigt befruktar varandra och hybridiseras".<sup>97</sup>

För att bli meningsfull och begriplig måste en tradition alltså ses mot bakgrund av samtidens förutsättningar; dess möjlighet att överleva bygger på att den uttolkas. Den italienska ordleken *traduttore, traditore* syftar på det faktum att varje översättning av en text är ett förräderi mot originalets mening. När texten översätts kommer alltid något av originalets mening

---

<sup>94</sup> Kristensson Uggla, *Slaget om verkligheten*, s. 117–118. Upplysningen och med den det "moderna projektet" närde drömmen om en ren och helt ny början, en *tabula rasa*, som plattform för kulturell och samhällelig förnyelse befriat från traditionens och det förflutnas ok. Immanuel Kant menade upplysningens valspråk "Hav mod att göra bruk av ditt eget förstånd" handla om att göra sig själv och det egna förnuftet till en sådan ren början, för att skapa utrymme för något nytt och originellt. Kristensson Uggla, *Slaget om verkligheten*, s. 117–118.

<sup>95</sup> *Ibid.*, s. 141.

<sup>96</sup> *Ibid.*, s. 97.

<sup>97</sup> *Ibid.*, s. 141.

att förloras, men utan översättning kommer texten att bli obegriplig. Den förändring som sker genom översättningen tycks emellertid samtidigt, enligt Birger Gerhardsson och Per-Erik Persson, vara ett villkor för en texts begriplighet, liksom traditionen måste tolkas och med det förändras för att vara fortsatt levande och meningsfull:

För att i en ny situation bevara samma tro måste man säga och göra sådant som verkar vara nytt och tidigare ohört och sluta upp med att säga och göra sådant som man med självklarhet brukat göra.<sup>98</sup>

Traditionen kommer därmed aldrig att se likadan ut, utan är levande och i ständig förändring. I och med att traditionen förs vidare och överlever genom att alltid kalla på tolkning, kan man säga att traditionen i den meningen därför *är* tolkning. Traditionens *vad* är i och med detta samtidigt dess *hur*. En tradition är ingenting om den inte har funktionen att användas – att uttolkas – och kommer därför alltid att förändras.

### 2.2.1 Traditionstolkning – en sammansmältning av horisonter

I motsats till en föreställning om traditionen som något för alltid oförändrat lär oss hermeneutiken att traditionen alltid förändras genom att den *tolkas* på nytt.<sup>99</sup> Men denna tolkning sker inte förutsättningslöst. Utifrån hermeneutisk filosofi tillhör människan alltid en tradition som konstituerar gränsen för våra tolkningar av tillvaron och kommer att prägla dem, vare sig vi vill eller inte. Det går inte att ringa in något ursprungligt neutralt eller "oförstört", utan våra tolkningar är alltid formade av att vi redan tillhör en tradition, förekomsten av en *förförståelse* skapad utifrån de egna omständigheterna och förväntningarna, där ny förståelse bygger på mötet mellan allt det vi bär med oss och "det andra".<sup>100</sup> Utifrån ett hermeneutiskt tankesätt är det omöjligt att tänka bort våra egna historiska förutsättningar och "nä" den ursprungliga meningen med det vi betraktar. Det finns alltid ett avstånd mellan tolkaren och det uttolkade. Tolkning handlar därför om det paradoxala, att vi redan tillhör den tradition vill vi förstå och att medvetenheten om den tillhörigheten samtidigt utgör den nödvändiga distansen för att kunna förstå alls.

---

<sup>98</sup> Gerhardsson, Birger, Persson, Per-Erik, *Kyrkans bekännelsefråga*, s. 47.

<sup>99</sup> "Hermeneutikens fader" *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834), talade om *heterodoxi* som konstant dialektik mellan kontinuitet och växling, mellan att vara trogen det förflutna och de nedärva doktrinerna, samtidigt som plats ges åt en kreativitet och konstruktivitet som kan skapa något nytt. Kyrkans doktriner och bibliska texter är som konsekvens aldrig något fixerat eller tidlöst. Ortodoxi innebär nedärva dogmatiska trossatser och *heterodoxi* refererar till det som sker nu, det innovativa och annorlunda mot det som varit tidigare. Chan, Mark, *Christology from Within and Ahead*, s. 194.

<sup>100</sup> Prefixet -för i begreppet förförståelse understryker det 1900-talets hermeneutiska filosofer undersökte med början hos Martin Heidegger, nämligen förutsättningarna som finns *före* vår förståelse. Det var en kritik mot att betrakta människan som neutral iakttagare av verkligheten och inte som redan som del av den. Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten*, s. 343.

Att vara medveten om sin bundenhet till det förflutna innebär, enligt Hans-Georg Gadamer, ett *verkningshistoriskt medvetande* och förutsätter ett reflekterat förhållande till traditionen, där vi erkänner att vi alltid påverkas av tidigare erfarenheter, ett erkännande av vår egen historicitet.<sup>101</sup> Gadamer vill med sin hermeneutiska filosofi återupprätta auktoriteten, traditionen och fördomen och efter upplysningens kritik av dessa visa att traditionen är en förutsättning för att överhuvudtaget kunna förstå och tyda verkligheten. Enligt Gadamer är det först genom att bli medveten om sin tillhörighet till traditionen – ett verkningshistoriskt medvetande – som något kan förstås, eftersom vi först då kan ställa de rätta frågorna till det vi tolkar.<sup>102</sup> Som tillhörig en tradition tänker man snarare *i* den, än *om* den: "Själva förståendet ska inte tänkas som en subjektivistisk handling utan snarare som indragen i ett traditions skeende i vilket förflutet och samtidigt oavbrutet förmedlas."<sup>103</sup> Traditionen är med Gadamer inget "värdeneutralt historiskt faktum", utan något man tar avstånd från eller kritiserar då den innehåller "normer, förebilder och avskräckande exempel" och avgör vilka frågor som är meningsfulla att ställa till det förflutna.<sup>104</sup> Avståndet mellan det förgångna och samtiden är "hermeneutikens sanna ort", menar Gadamer, där tolkningsuppgiften består i "att inte i ett naivt tillordnande skylta över spänningen, utan att medvetet utveckla denna [...]. Det historiska medvetandet är medvetet om sin egen åtskildhet [...]".<sup>105</sup> De *fördomar* uttolkaren bär med sig är inte på ett destruktivt sätt "i vägen", utan hjälper oss att ställa frågor, vilka är grunden för att överhuvudtaget kunna förstå något alls.<sup>106</sup> Frågandet blir här centralt, då frågan är det som leder till vetande: "Allt vetande tar vägen genom frågan. För att kunna fråga måste man vilja veta, d.v.s. veta att man inte vet."<sup>107</sup>

<sup>101</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Sanning och metod* (i urval), s. 146–147. Det är omöjligt menar Gadamer att rekonstruera det förflutna och återta den i någon form av ursprungligt skick: "Rekonstruktionen av ursprungliga betingelser är, som all restauration, ett hopplöst företag i förhållande till den historicitet som utmärker vårt Vara. Det liv som rekonstrueras och hämtas fram ur det främmande, är inte det ursprungliga." Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 117.

<sup>102</sup> Som ett exempel på Gadamers tanke om att vi alltid står i relation till det förflutna, även det som tillsynes ligger mycket långt bak i tiden, citerar Ruin Gadamers översättning av vad han menade vara ett äkta Herakleitosfragment: "Fadern är son till sin själv." Översättningen visar på Gadamers tanke om att fadern föder sig själv genom att vara sin egen son. Genom att tolka traditionen blir vi en del av och föder fram den tradition vi redan tillhör. Ruin, "Unity in difference – difference in unity", s. 58.

<sup>103</sup> Burman, Anders, "Kampen mot subjektivismen", s. 131.

<sup>104</sup> Bohlin, Henrik, "Inlevelse, dialog eller dialogisk inlevelse?", s. 143.

<sup>105</sup> Gadamer, "Tidsavstånd, verkningshistoria och tillämpning", s. 103–104.

<sup>106</sup> "Tidens snitt är således inget som ska sys ihop" utan" tidsavståndet är uppfyllt av en kontinuitet som förmedlas till oss i ljuset av hävd och tradition." Gadamer, *Sanning och Metod* (i urval), s. 144.

<sup>107</sup> Gadamer, *Sanning och metod*, (i urval), s. 174.

Fördomarna fördjupar alltså vår förståelse och kan därför vara både sanna och falska om vi låter dem prövas mot verkligheten. På samma sätt, menar Gadamer, är auktoriteten en nödvändig utgångspunkt för tolkning, ett avstamp från vilket vi utgår när vi undersöker saker närmare. Auktoriteten är därför inte något som kräver "blind lydnad": "Auktoritet är inte dominans av en makt som kräver blind lydnad och förbjuder tänkande. Auktoritetens väsen bygger snarare på att det inte behöver vara oförnuftigt, utan till och med kan vara det enda förnuftiga, att betrakta en annan som mer insiktsfull och omdömesgill än man själv."<sup>108</sup>

Traditionen och med den fördomen och auktoriteten utgör, utifrån vad vi sett av den gadamerska hermeneutiken, ett existensvillkor för den historiska människans kunskap och agerande, ramar vi alltså inte kan sätta oss över.<sup>109</sup> Tolkning är "ett sätt att vara", vi kan helt enkelt "inte låta bli att tolka". Men traditionen och det förflutna som gräns är inte bara begränsande utan kan också vidga sig, något som sker när man flyttar sig och möter en annan horisont:

All ändlig samtid har sina gränser. Vi benämner situationens begrepp just som att situationen framställer den plats som begränsar seendets möjligheter. Till situationens begrepp hör därför väsentligen begreppet *horisont*.<sup>110</sup>

Tolkningens historicitet betyder alltså inte att vi är ohjälpligt inlåsta i våra traditioner och fördomar, utan vår förståelsehorisont kan expandera och vidga sig.<sup>111</sup> Mänsklighetens historiska rörlighet innebär "att den inte är bunden vid ett givet perspektiv och således aldrig är någon verkligt sluten horisont". Historien, skriver Gadamer, är snarare något som vi "vandrar in i och som vandrar med oss. För den rörlige förskjuter sig horisonterna".<sup>112</sup> När vi tolkar våra traditioner gör vi det utifrån den omständigheten att vi redan tillhör dem och varje tolkning innebär därför en sammansmältning av det uttolkades och nutidens förståelsehorisonter som tillsammans i en

---

<sup>108</sup> Bohlin, "Inlevelse, dialog eller dialogisk inlevelse?", s. 148.

<sup>109</sup> Mats Rosengren, som formulerar det på liknande sätt, menar att vi befinner oss "alltid och oundvikligen nedströms i förhållande till tidigare generationers praktiker, formuleringar, tänkande och traderingar". Rosengren, "Den ohörda tanken, den slumpartade formuleringen och den nytänkta idén: Skäl att bry sig om filosofins historia", s. 11.

<sup>110</sup> Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 149.

<sup>111</sup> Sigurdson skriver: "Att kunna argumentera om vad som konstituerar ens egen tradition innebär i någon mening att kunna förhålla sig kritiskt till denna och inte bara passivt ta över denna. [...] Tradition är inte lika med öde!". Sigurdson, "Tradition och bildning mellan reaktion och revolution", s. 56.

<sup>112</sup> Gadamer, "Tidsavstånd, verkningshistoria och tillämpning", s. 101.

*horisontsammansmältning* uppgår i något nytt.<sup>113</sup> Det innebär att vi som uttolkare bär vi med oss en tradition i mötet med det som självt är en del av en tradition och i sammansmältningen av dessa två tolkningshorisonter förändras båda, men vi behåller samtidigt det egna. Bådas horisonter finns alltså med, men *i en ny sammansmält form*.<sup>114</sup>

"Att förstå" är med Gadamer därför att "förstå annorlunda".<sup>115</sup> I det *samtal* som tolkning och mötet med en annan horisont i grund och botten handlar om tar vi med oss själva in i sammansmältningen och får ny kunskap om vad som är "sant", ett existentiellt möte som förutsätter öppenhet mot det andra, en öppenhet som handlar om att *låta sig tilltalas*:

Grundläggande öppen är [...] den, som överhuvudtaget låter sig tilltalas. Utan en sådan öppenhet för den andre gives ingen äkta mänsklig bindning. Att höra till varandra betyder alltid också att kunna höra på den andre.<sup>116</sup>

Den *hermeneutiska erfarenhet* som det öppna samtalet med till exempel en annan människa, ett konstverk eller en text innebär, har möjlighet att spränga gamla tankeformer.<sup>117</sup> Ett samtal som Gadamer liknar vid ett "spel", där ett möte sker mellan spelets deltagare, båda redan tillhöriga ett förflutet som bärs med in på spelplanen. Gadamer menar att genom horisontsammansmältningen sätts vår existens på prov i relation till andra existenser och vi möter en annanhet som får oss att förstå vår egen tid. Den "sanning" som upplåter sig i tilltalet i den tolkning av världen horisontsammansmältningen innebär, blir min sanning.<sup>118</sup> Hur vi förklarar den, blir detsamma som vår förståelse av detta sanningsbegrepp, men inte hela

---

<sup>113</sup> Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 154. Gadamer fortsätter: "På så sätt växer gammalt och nytt oupphörligt samman till levande giltighet." Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 154. Gadamer har kritiserats för att ha en alltför förskönande bild av horisontsammansmältningens villkor eftersom det inte alltid eller sällan sker under jämlika förhållanden, något som vi får anledning att återkomma till.

<sup>114</sup> "Det finns ingen avskild samtidshorisont, lika lite som det finns historiska horisonter att försätta sig i. Snarare sker förståelse alltid som en sammansmältning av sådana förment avskilda horisonter." Gadamer, *Sanning och metod* (i urval) s. 154.

<sup>115</sup> Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 143.

<sup>116</sup> *Ibid.* s. 171–172.

<sup>117</sup> Det är först till exempel i mötet med texten som de "döda" bokstäverna får liv och möjligheten till att låta sig tilltalas och berörd öppnas upp: "Ingenting är så främmande och samtidigt så förståelsekrävande som skriften. Den bär på ett främlingskap och en främmandegöring som inte ens kan jämföras med ett främmande språk... I skriftens dechiffreering och tydning sker ett under, nämligen förvandlingen av det främmande och döda till det rätt och slätt samtida och förtroliga. Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 113.

<sup>118</sup> Begreppet "sanning" kan förstås diskuteras ur många olika perspektiv. I boken *En strävan efter sanning* (2019) söker Kristensson Ugglan efter vad vetenskap är i en tid där det talas om post-sanning och "alternativa fakta" genom att sträva efter ett sanningsbegrepp bortom stereotyper som ställer positivism och hermeneutik, induktion och deduktion, empirism och rationalism, kvantitativa och kvalitativa metoder mot varandra. Vi bör istället intressera oss för tolkningskonflikten, menar han, där man inte resignerar inför en godtycklig relativism men inte heller påstår sig ha absolut kunskap. Se vidare Kristensson Ugglan, *En strävan efter sanning* (2019).

sanningen: ” [...] den är snarare äkta erfarenhet, d.v.s. möte med något, som gör sig gällande som sanning.”<sup>119</sup> Den sanning som framträder är enligt Gadamer sann så länge inget annat motsäger den.

## 2.2.2 Horisontsammansmältningens spelplan

I det spel som tolkning innebär, menar Gadamer, riskeras alltid något i dialogen med den andra. För att ett spel med någon ska fungera, i samtalet med en annan, måste man inordna sig själva målet med spelet som inte är det egna intresset utan det gemensamma, vilket innebär att ens egna föreställningar prövas. Spelet, som för Gadamer kan jämföras med ”lek”, handlar inte om att subjektet har kontroll över spelet, utan om att *bli spelad*: ”Spelet drar in spelare i spelet för att självt bli den spelande rörelsens egentliga *subjectum*”.<sup>120</sup> Spelet är både på lek och på allvar, precis som hos barnet där spelaren går upp i leken med full seriositet, men där själva spelet står i centrum, inte den enskilda spelaren.<sup>121</sup>

Det kan vara smärtsamt, men helt nödvändigt, resonerar Gadamer, att på den spelplan som ett samtal och dialog innebär skapa nya erfarenheter, för det leder till att andra också kan ha rätt. Inför spelet står därför spelarna inför något okänt där ingen har full kontroll över utgången. Lekvillkoren handlar om ett möte med en annan spelare som svarar och bollar tillbaka, i en fram- och åter-rörelse där det egna målet underordnas det gemensamma:

Genom att leka en lek träder de lekande in i en ny och komplett miljö. Det är faktiskt ofta nödvändigt att inträda i ett rum – en gymnastiksal eller lekplats – som reserverats för leken. I och med att de lekande inträder i detta rum lägger de av sig sina egna begär och intressen för att i stället underordna sig lekens egna mål.<sup>122</sup>

Det som sker på Gadamers hermeneutiska spelplan är en sammansmältning av horisonter som spelar och leker med varandra där deltagarna – både uttolkaren och det som tolkas – ofrånkomligt är bundna vid sitt ursprung, till sin tradition. I spelet möts de på en plats där potentiell kreativitet kan ske, men där det finns en öppenhet mot det okända.<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 211.

<sup>120</sup> Ibid., s. 212.

<sup>121</sup> Ett genuint samtal, utifrån Gadamer, bygger på att ”varje deltagare måste alltså bli tagen på allvar som en jämställd samtalspartner, som någon trots arv, besynnerliga uttrycksätt och liknande är lika mycket i stånd att belysa saken ifråga”. Warnke, Georgia, *Hans-Georg Gadamer*, s. 128.

<sup>122</sup> Warnke, *Hans-Georg Gadamer*, s. 68.

<sup>123</sup> I mötet med ”annanheten”, i samtalet, handlar det för Gadamer varken om att ge upp sin egen ståndpunkt eller hävda sin absoluta rätt, utan om att i dialog med den andra ompröva och utveckla sin egen uppfattning: ”När två förstår varandra betyder det inte, att den ene förstår i betydelsen överblickar den andre. Inte heller betyder det att hörsamma någon att man utan vidare gör allt, vad den andre vill. Det skulle vara att underkasta sig. Öppenhet för den andre inbegriper således mitt erkännande av att något måste kunna göras gällande emot mig, även om det inte finns någon annan som gör sig gällande emot mig.” Gadamer, *Sanning och metod* (i urval), s. 172.

På så sätt blir spelet något *innovativt*, men det förutsätter öppenhet och vilja att inte bara spela, utan också att bli spelad. På den spelplan där kommunikationens kreativa lek har möjlighet att ta form tycks det, utifrån Gadamer's tänkande, finnas en aspekt av något för deltagarna *ännu inte känt*, där egna tankemönster och övertygelser riskerar att förändras. Att tolka är alltså att spela och riskera, men att kliva ut på denna riskfyllda spelplan är också det enda sätt människan kan förstå sig själv. I nästa kapitel återkommer jag till Gadamer's bild av samtalet som spel och lek och den kritik som framförts om att bilden är alltför förenklad.

Med spelmetaforen är Gadamer alltså ute efter att något som hela tiden *sker*, en spelplan där två sanningar möts i dialog och något för båda spelarna nytt upplåter sig. Traditionens skeende rör sig med den historiska förändringen och det kan därmed inte finnas en enda förståelse av traditionen.<sup>124</sup> Tradition som tolkning innebär följaktligen att traditionen *är* förmedling, den finns till genom att den förs vidare, spelas med, brukas, används och är av intresse att kommunicera med. Med andra ord, den är meningsfull, levande och *fungerar*. Annars dör den. Liksom ett spel inte fungerar om den ena spelpartnern inte deltar – spelet blir meningslöst – så har en tradition utan mening inget överlevnadsvärde. Tradition är förmedling, en spelplan för möte, kommunikation och ny-tänkande. Återigen, traditionens *vad* är i och med detta samtidigt dess *hur*. Dess kontinuitet innebär att den är fortsatt fungerande och avgörs av att den hela tiden tolkas och blir fortsatt meningsfull under nya förutsättningar. En tradition innebär därmed *ett vad och hur som ska fungera*.

### 2.3 Ett *vad* och *hur* som ska fungera

En tradition består alltså utifrån ovanstående diskussion av ett visst innehåll, något som "det hela centreras kring" och dess förmedlare finner meningsfullt att föra vidare. Om dess funktion att vara levande, d.v.s. skapa struktur, sammanhang och mening för människor utifrån de värden som hävdas förloras, dör traditionen. Den behöver hela tiden uttolkas för att överleva och ger samtidigt samhället och individen en struktur att förhålla sig till. Enligt Gadamer tillhör alltid människan redan en tradition som bildar den förståelsehorisont vi tar med oss in i tolkningen av det som möter oss. Denna vår förförståelse är en förutsättning för att kunna förstå, eftersom den hjälper oss att ställa frågor och på så sätt föra traditionen framåt. Den som tolkar spelar med traditionen liksom traditionen med uttolkaren, ett samspel som vi sett Gadamer liknar vid en spelplan där frågor och svar bollas fram och tillbaka.

---

<sup>124</sup> På frågan om vem som definierar en tradition menar Sigurdson att svaret är "ingen". Tradition, menar han, "är ett begrepp som knappast betecknar ett objekt som vi så att säga kan ha i vår ägo och disponera som vi vill, utan snarare den horisont utifrån vilka våra meningsutbyten blir meningsfulla och den resurs med vilken vi strider om dess innebörd". Men att ingen enskild människa disponerar en tradition innebär inte "att göra den konturlös genom att hävda att vad som helst kan rymmas inom en tradition". Sigurdson, "Tradition och bildning mellan reaktion och revolution", s. 57–58.



Resonemanget har också synliggjort att en tradition är mer än något allmänt som bara förmedlas vidare av sig självt. Den ska *fungera* för de som använder den och är därför beroende av aktörer och ett aktivt förvaltar-skap som har ett intresse av att bära det man finner meningsfullt vidare.<sup>125</sup> Traditionen går i och med detta från något som kan beskrivas i stor och bred mening till något personligt som det finns ett intresse av att aktivt hantera. En tradition finns inte utan aktörernas engagerade förvaltar-skap av den tradition de redan tillhör. Traditionens *vad* blir samtidigt dess *hur*, dess förmedling, för att fortsatt fungera och för fortsatt kontinuitet.

Storkyrkans historia är som Baklängespreludiet visade ett exempel på en tradition i ständig rörelse där uttolkare spelar med traditionen på hela tiden nya spelplaner. Tolkningsförändringarna sker utifrån en oförutsäg-bar dynamik där flera förändringar pågår samtidigt. Den kristna traditio-nen i katedralen rymmer olika traditionsförståelser, genererade av både inre och yttre omständigheter som tillsammans utgör en hela tiden rörlig spelplan. Det nätverk av inbördes relationer som en tradition består av i form av nya horisontsammansmältningar står inte stilla, utan relaterar till varandra på ständigt nya sätt. Vissa tolkningar försvinner och dör ut och andra tillkommer. Förgreningar och nya variationer uppstår och fle-ra tolkningar av samma tradition finns därför parallellt. Spänningsfyllda förhållanden är därför vad gäller traditionens dynamik inte något idealis-tiskt eller överskådligt, där det ena med självklarhet leder till det andra i harmonisk progression. Tolkningsförändringarna sker i samklang med de förutsättningar som råder *just nu* och traditionstolkning kommer med det alltid att utgöra något provisoriskt. En tradition kan därför omöjligen vara något beständigt och för alltid likadant.

Men finns det en gräns för hur mycket den kristna traditionen – ett *vad* och *hur* som ska fungera – kan förändras utan att förlora sin kontinuitet? Och vad är i så fall "att fungera"? Hur mycket förändring tål kristen tra-dition utan att förvandlas till något annat och förlora det som "det hela centreras kring"? Jag ska i det följande föra analysen vidare genom att ta med mig dessa frågor i mötet med en av den teologiska hermeneutikens "klassiker", *David Tracy*.

---

<sup>125</sup> Vad som bedöms som meningsfullt att föra vidare och de maktförhållanden som kan styra detta är givetvis väsentligt att uppmärksamma och som jag återkommer till längre fram.

### 3. Kristen traditionsförmedling utifrån en kritiskt hermeneutisk teologi

I det föregående kapitlet undersöktes problematiken kring hur traditionens på samma gång *vad* och *hur* kan förstås. Det konstaterades att traditionen måste förändras i samklang med samtiden för att behålla sin funktion (och därmed kontinuitet), d.v.s. att fungera, vara meningsfull och relevant. En tradition finns inte utan ett aktivt förvaltarskap och en uttolkning av den tradition uttolkaren redan tillhör. Traditionen *är* i den meningen tolkning. Dess innehåll, av vem och för vem liksom varför den förmedlas, blir härmed samtidigt dess förmedling, för att fortsatt fungera. En tradition är ingenting om den inte har funktionen att användas – att uttolkas – och kommer därför alltid förändras. Kontinuiteten bygger på att tradition hela tiden tolkas om.

Enligt Gadamer tillhör alltid människan redan en tradition, en förförståelse som är förutsättningen för att kunna tolka och förstå alls och på så sätt föra traditionen framåt. Den som tolkar spelar med traditionen liksom traditionen med uttolkaren, ett samspel Gadamer liknar vid en spelplan där frågor och svar bollas fram och tillbaka.<sup>126</sup> I processen traditionsförmedling finns därför en aspekt av ett aktivt aktörskap där spelet hålls igång utifrån att det ger struktur, sammanhang och mening.<sup>127</sup> Tolkingsförändringar sker alltid i relation till de förutsättningar som råder *just nu* och en traditionstolkning kommer i och med det att utgöra något provisoriskt. En tradition kan därför omöjligt vara något beständigt och för alltid likadant. På dess spänningsfyllda spelplan av *vad och hur* finns därför en aspekt av det okända som alltid ligger framför och behöver tas med i beräkningen. Men vad innebär detta för förståelsen av kristen tradition? I detta kapitel ska jag fördjupa traditionsproblematiken och frågan om samtidig kontinuitet och förändring med hjälp av traditionsförståelsen hos teologen David Tracy.

---

<sup>126</sup> Att vara medveten om sin bundenhet till det förflutna innebär, enligt Gadamer, ett *verkningshistoriskt medvetande* och förutsätter ett reflekterat förhållande till traditionen, där vi erkänner att vi alltid påverkas av tidigare erfarenheter, ett erkännande av vår egen historicitet. Den *hermeneutiska erfarenhet* som samtalet med traditionen innebär har möjlighet att spränga gamla tankeformer och sätta vår egen självförståelse på prov. Ett samtal som Gadamer liknar vid ett "spel", där ett möte sker mellan spelets "deltagare" som båda möts redan tillhöriga ett förflutet, vilket bärs med in på spelplanen. Se kapitel två.

<sup>127</sup> Maktaspekten i detta sammanhang är något som redan nämnts och som jag kommer återkomma till. Givetvis är det så att en tradition kan upplevas meningsfull och ge struktur och sammanhang utifrån ett visst maktperspektiv, där det finns intresse hos vissa av att vidmakthålla en traditions destruktiva och förtryckande inslag och därmed försvåra och förhindra kritik och ifrågasättande. Traditionstolkning sker inte alltid under jämlika förutsättningar. Se diskussionen kring detta längre fram i kapitel 3.

### 3.1 Grundläggande orientering

För att kunna ge en adekvat bild av David Tracys traditionsförståelse behöver det från början sägas att hans teologi genomgått en påtaglig förändring och utveckling, vilket man kan iaktta om man jämför några av hans huvudverk.<sup>128</sup> Bakom denna utveckling finns en ambition att hitta relevanta och trovärdiga uttryck som kan sägas vara trogna både kristen tradition och den samtida kontexten, baserat på den grundläggande tanken om en ömsesidigt kritisk korrelation mellan teologins två konstanter *tradition och situation*.<sup>129</sup>

David Tracys teologiska produktion sträcker sig över mer än fyra decennier. 1970 publicerar han *The Achievement of Bernard Lonergan*, där det kritiska och moderna anslag i förhållande till den katolska tradition han själv tillhör blir tydliggjort.<sup>130</sup> Vad gäller kristen tradition och vikten av historisk medvetenhet fungerade länge den katolske teologen Bernard Lonergan som den viktigaste inspirationskällan bakom Tracy.<sup>131</sup> Jesuiten och filosofen Lonergan etablerade en metodologi som med hjälp av begreppen erfarenhet, kunskapsprocesser och teologisk reflektion tog sin utgångspunkt i den transcendentala thomismen, en tradition som söker förena Thomas av Aquinos filosofi med ett cartesianskt subjektcentrerat

---

<sup>128</sup> Att vara medveten Några spår av denna utveckling kan skönjas i till exempel Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet* (2004), där han redogör bland annat för hur Tracy, inför pluralismens växande utmaningar, utvecklat tre olika gestaltningar av den dubbla kritiken av både kritik och självkritik – *inhåll, metod och form* – i insikt om självkritikens allt större betydelse.

<sup>129</sup> Paul Tillich var den som introducerade begreppet korrelation inom 1900-talets teologi. Denna var också verksam vid University of Chicago Divinity School där Tracy senare kom att arbeta. För Tillich sker korrelationen genom att det kristna budskapet besvarar människans frågor, där analysen av samtiden ställer frågor som den kristna traditionen kan bemöta. Kristen tro kan härmed ge essentiell mening till den existentiellt sökande människan och ger rekonstruerade svar på kulturens frågor. För Tracy måste korrelationen utvecklas kritiskt och kritiken riktas åt båda håll i relationen mellan situation och tradition. Teologin har inte facit, utan väger flera källor mot varandra. Medvetenheten hos Tracy om det problematiska med en alltför tydlig uppdelning mellan tradition och situation visar sig i hans försök att tona ner en skarp distinktion dem emellan. Från att tidigare ha talat om *källor*, så använder han numera begreppet konstanter. Se Wirén, Jakob, "Bortom exklusivism, inklusivism och pluralism?", s. 146–147 och Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 30–31 och Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, s. 211.

<sup>130</sup> Denna bok är en bearbetad version av den doktorsavhandling som Tracy försvarade året innan, 1969.

<sup>131</sup> Influensten av Lonergan märks inte minst i den metodologiskt uppbyggda *Blessed Rage for Order* (1975). Genom alla skiftningar och utvecklingsstadier har Tracy hållit sig kvar vid Lonergans transcendentala imperativ: "Var uppmärksam, var intelligent, var rationell, var ansvarig, utveckla, och om nödvändigt, förändra!" Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 12.

förhållningssätt till kunskap.<sup>132</sup> Med hjälp av Lonergan utvecklar Tracy sin grundläggande tanke om traditionen som något som kan både återtas (be retrieved) och förnyas (revived), samt vikten av att kritiskt bedöma både traditionen och den samtida kontexten.<sup>133</sup>

Insikten om att pluralismens utmaningar faktiskt kräver ett än mer kritiskt förhållningssätt till den egna teologin, utvecklar Tracy sedan genom att ta Lonergans tankar vidare in i en ny diskussion inom ramen för boken *Blessed Rage for Order* (1975). Nu arbetar han i enlighet med vad han kallar en revisionistisk modell (*revisionist model*) för att hantera förhållandet mellan tradition och situation.<sup>134</sup> I boken gestaltas den dubbla kritik som kombinerar kritik och självkritik, en modell för ett teologiskt förhållningssätt till en kontext präglad av pluralismens utmaningar.<sup>135</sup> Han vänder sig nu också till andra inspirationskällor där bland andra Paul Tillich, processteologin, fenomenologin och den hermeneutiska filosofin från Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer och senare Paul Ricoeur blir viktiga förebilder. I synnerhet hermeneutiken kommer att spela en stor roll för hans syn på tradition, traditionstolkning och behovet av kritisk granskning. Den revisionistiska modellen, som han beskriver som en "filosofisk reflektion över innehållet i den vanliga mänskliga erfarenheten, språket och ett kristet faktum", sammanfattas på några av bokens sidor i fem teser:<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Lonergan kallade sin metodologi för *GEM (Generalized Empirical Method)*, en kritiskt realistisk metod där han med *realism* menar de bedömningar vi gör av bland annat fakta med objektivitetsanspråk och *kritisk* den form vi ger åt vårt vetande och genom ett kritiskt förhållningssätt till våra tankar. Genom *GEM* kategoriserar Lonergan metodiskt teologins uppdrag, något han menade vara erfara (*experiencing*), förstå (*understanding*) bedöma (*judging*) och avgöra (*deciding*). Dessa kategorier delar Tracy sedan upp i två huvuduppgifter för teologin: att förmedla teologi genom forskning, tolkning, historia och dialektik och förmedlad teologi genom fundament, doktriner, systematik och kommunikation. Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan*, s. 240.

<sup>133</sup> Martinez, Gaspar, *Confronting the Mystery of God*, s. 182.

<sup>134</sup> Tracy menar att han använder begreppet revisionism av både historiska och systematiska skäl då han vill hitta en "ny vision" för att både återta och förnya den kristna traditionen utifrån en pluralistisk kontext. Se Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 32–34.

<sup>135</sup> Se diskussionen i Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 44–51. Den pluralistiska kontexten både berikar och utmanar teologin: "Berikar, därför att den ger teologer fler möjligheter att studera både samhället i stort och kristenheten. Den utmanar, därför att den gör att varje verksam teolog måste ta ställning till grundläggande metodologiska och materiella frågeställningar". Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 48.

<sup>136</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 43–46. Genom dessa teser tar Tracy bestämt avstånd från en klassisk tesism som menar Gud existera bortom världen och världens absoluta beroende av Gud för att istället mer anamma processteologins panteistiska gudsföreställning där allt i världen istället är Gud.

De två huvudsakliga källorna<sup>137</sup> för teologin är, enligt den första tesen, de kristna texterna och den vanliga mänskliga erfarenheten och språket.<sup>138</sup> Den teologiska uppgiften förutsätter därefter, enligt tes två, att kritiskt korrelera resultatet från analysen av de två källorna. Den huvudsakliga metoden för att analysera källan den vanliga mänskliga erfarenheten och språket kan, utifrån tes tre, beskrivas som en "fenomenologi av den religiösa dimensionen i vardagliga och vetenskapliga erfarenheter och språk".<sup>139</sup> Den främsta metoden för att analysera den kristna traditionen som källa, menar Tracy utifrån tes fyra vara en historisk och hermeneutisk undersökning av de klassiska kristna texterna.<sup>140</sup> Den sista och femte tesen lyder: "För att avgöra sanningshalten i de resultat som analyserna av innehållet i både traditionen och den mänskliga erfarenheten gett upphov till ska teologen anamma ett explicit transcendentalt eller metafysiskt förhållnings-sätt."<sup>141</sup>

De fem teserna sammanfattar Tracys grundläggande tanke om att den vanliga mänskliga erfarenheten respektive traditionen, såsom den främst kommer till uttryck i den bibliska texten, ska undersökas utifrån tre specifika kriterier. För det första kan religiösa uttryck såsom symboler, bilder, metaforer, myter och begrepp sägas skapa *religiös* mening om de genom sin "avslöjande kraft" förmår uppenbara något utifrån våra levda gränserfarenheter. Men meningsfullheten förutsätter, för det andra, också en *inre koherens*, d.v.s. att metaforer, bilder, symboler etc. med kognitiva anspråk ska hänga samman med det vi vet om verkligheten och vår kunskap om världen. Att vara meningsfull och sammanhängande är dock inte tillräckligt, menar Tracy. Teologins uttryck blir, för det tredje, *sanna*, adekvata och fungerande som grundförutsättning för våra erfarenheter först utifrån ett metafysiskt eller transcendent sätt att reflektera över alla våra erfarenheter.<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> I *Blessed Rage for Order* används fortfarande begreppet *källor* istället för det senare *konstanter*. Se not 129.

<sup>138</sup> Tracy menar att texter utgöra en rimlig begränsning för analysen av den kristna traditionen då den är en "ordets religion", men att även symboler, riter och annat innehåll givetvis också utgör en del av traditionen. "Den vanliga mänskliga erfarenheten" handlar om den situation den nutida människan befinner sig i med allt vad det innebär av erfarenheter och omständigheter som präglar vår existens. (Tracy talar idag om kristen tradition som fragmenterad och splittrad i syfte att undvika tanken om traditionen som något sammanhållet och helt).

<sup>139</sup> Med "religiös dimension" vill Tracy understryka att religion är något som omfattar hela den mänskliga existensen, inte en avgränsad del.

<sup>140</sup> Här spelar den historiska medvetenheten stor roll och de rekonstruktioner av och nya kunskaper om texter den moderna vetenskapen resulterat i.

<sup>141</sup> Tracy erkänner att detta är problematiskt för de flesta teologer som med ett historisk-kritiskt förhållningssätt till kunskap är skeptiska till metafysiska anspråk, men likväl är detta nödvändigt då religiösa anspråk inte fungerar tillsammans med vanliga sanningskriterier.

<sup>142</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 70-71.

Ett antal år efter *Blessed Rage for Order* tar Tracy några steg vidare genom att i den systematiskt upplagda och hermeneutiskt inriktade *The Analogical Imagination* (1981) låta kritikens betydelse få än större utrymme.<sup>143</sup> Han utvecklar här en kritisk dialektisk hermeneutik och beskriver dess implikationer för det postmoderna samhället. Boken signalerar både ett berikande och ett ifrågasättande av innehållet i den föregående *Blessed Rage for Order* och beskriver även teologins tre offentligheter i form av akademi, kyrka och samhälle. Huvudfokus i *The Analogical Imagination* är "den religiösa klassikern" – det handlar om texter som gör anspråk på att "avslöja permanenta möjligheter av mening och sanning" – och den systematiska teologens uppgift består i att tolka denna: "Hela bokens hjärta återfinns i argumentet om fenomenet klassiker. Om det argumentet står fast, kan resten av boken stå kvar. Om den teorin faller, återstår resten som bäst på skakig grund."<sup>144</sup> Utforskandet av traditionen och att genom klassikern ta reda på vad som är mest betydelsefullt i denna har, menar Tracy, en potential att avslöja nya uttryckssätt och möjligheter för den mänskliga existensen.

Det faktum att det i världen idag finns många olika klassiker och uttryckssätt diskuteras vidare i den följande boken *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, and Hope* (1987). Tracy tar här traditionens och språkets radikala pluralitet liksom postmodernitetens utmaningar på allvar, och resonerar kring innebörden i och svårigheten med konstruktiv dialog i mötet med tvetydigheten (*ambiguity*). Han skriver om de sätt på vilket samtalet störs av den radikala pluralitet som finns i språket och tolkningen, vilket ofta leder till konflikt, oenighet och ibland maktmissbruk och förtryck. Tracy beskriver också den kognitiva, moraliska och religiösa tvetydighet som är kopplad till all traditionstolkning, men vill samtidigt lyfta fram religionens potential som resurs för motstånd och hopp.<sup>145</sup>

Insikten om traditionens radikala pluralitet och tvetydiga struktur, vilken omöjliggör en essentialistisk och formfast syn på tradition och traditionsförändring, växer alltmer hos Tracy. För att komma bort ifrån risken att falla i det moderna tänkandets dike av att se traditionsförändring som en utveckling av idealistisk progression, där traditionen till slut ändå blir något manifest och tydligt, börjar Tracy efter 1990 använda begrepp såsom "det brutna", "ofullkomliga" och "fragmenterad". I boken *Dialogue with the Other* (1991) och *Naming the Present* (1990) använder han kategorierna "den andre" och "det annorlunda", vilket får honom att alltmer

---

<sup>143</sup> Fritzon skriver att i *Blessed Rage for Order* såg Tracy det nödvändigt att utveckla att explicit metafysik för att teologin inte skulle kollapsa på grund av den dubbla kritiska rörelsen, men att huvuduppgiften i *The Analogical Imagination* inte är att genom en fundamentalteologi beskriva de faktorer som ger teologin stabilitet, utan genom en intensifiering av självkritiken istället utveckla en systematisk teologi. Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 106.

<sup>144</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. x.

<sup>145</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 114.

ta avstånd från det metodiska tänkandet han ärvt från Lonergan. Han talar här om de teologiska följderna av att benämna Gud som "radikalt annorlunda" eller "omöjlig att förstå".<sup>146</sup> Men även om Tracy här påbörjar en tydlig vändning mot det profetiskt/mystiska tänkandet, så understryker han vikten av en etiskt hållbar dimension där "det annorlunda" också måste bli "den andre" som manar till tydlig och aktiv handling.<sup>147</sup> Den etiska dimensionen är dock inget nytt utan något som funnits med sedan tidigare då han talat om att teologi blir trovärdig först när den omsätts i praktiken. Detta kommer utgöra en central del av det kommande resonemanget.

Erfarenheterna av en pluralistisk värld med få säkra svar och vändningen mot den radikalt apofatiskt mystiska traditionen inom kristendomen är ett sätt för Tracy att försöka kombinera behovet av både teori och praktik med insikten om Guds och den andres "annorlundaskap". En avgörande del här vad gäller Tracys traditionsförståelse är som redan nämnts användandet av ordet "fragment" och "fragmenthändelse" (*frag-event*).<sup>148</sup> Syftet är att förfina, komplicera och fördjupa beskrivningen av traditionen och föreställningen om den som möjlig att totalisera och slutgiltigt förklara. Våra traditioner, inklusive den kristna, har alltid bestått av fragment, menar Tracy, även om vi inte insett det.<sup>149</sup> Traditionen är alltför splittrad för

---

<sup>146</sup> Holland, Scott, "This Side of God: A Conversation with David Tracy." *CrossCurrents*, vol. 52, no. 1, 2002, pp. 54–59, JSTOR, [www.jstor.org/stable/24461142](http://www.jstor.org/stable/24461142)

<sup>147</sup> Uppmärksamheten mot den andre som ett led i att tolka och förstå världen är något Paul Ricoeur talade om som väsentligt i att förstå sig själv och omvärlden. Den människa som inför sig själv kan vittna om sig själv som "en annan" blir ett igenkänningssubjekt (figure of recognition) för sig själv och andra. Ricoeur, *Oneself as Another*, s. 163–168.

<sup>148</sup> År 1999/2000 höll Tracy sina s.k. "Gifford lectures" där han bland annat presenterade tanken på fragmentet som form för att hantera pluralitetens utmaningar och på den bibliska texten mer som fragment än som "klassiker". Fritzon skriver om Tracys utforskande av fragmentsbegreppet och hur formerna mystisk/apofatisk och apokalyptisk teologi kan verka fragmentiserande och understryka tolkningens begränsade möjlighet att fånga in mer än ett fragment av verkligheten. Fragmentets egenskap, att inte göra totalitetsanspråk, är användbar i en pluralistisk kontext där det alltid finns mer än ett svar på våra frågor. Det gör det hela komplicerat förstås och skapar inte enbart förståelse utan blir även något problematiskt, men dialektiken mellan olika tolkningar är helt nödvändig om teologin ska kunna utvecklas: "Tolkningen finns aldrig i ett vakuum, utan anknyter till ett sammanhang. Men just genom att den anknyter till något, kommer den implicit att ta avstånd från något annat, nämligen alternativa möjliga tolkningar. Denna dialektik ligger i tolkningens väsen." Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 207.

<sup>149</sup> Woodward, Kenneth, "In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy", <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>. Fragment som begrepp var en huvudsaklig kategori bland de tyska romantikerna under det sena 1700-talet, och "jag försvarar det som ett sätt att bryta totaliteter, fragmentisera alla totalitära system och öppna dem mot det eviga", säger Tracy. Han menar det vara ett bra verktyg, i synnerhet inom teologin, att se möjligheten i att vara trogen sin tradition, men utan att tro att det går att förstå den till fullo: "Det skulle ta sju eller åtta livstider." Woodward, "In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy", <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>

att någonsin kunna fångas in och dess olika disparata händelser i ständig rörelse kan därför aldrig till fullo förstås. Det människan kan göra i en värld av splittring, fragmentering och brustenhet är att vara uppmärksam på den andre, i synnerhet det lidande som finns och har funnits i historien. Uppmärksamhet måste riktas mot den ständigt pågående dialektiken mellan de fragmenterade händelserna i en värld av synd och nåd.<sup>150</sup> Människans ansvar är att vända blicken mot de fragment av lidande som historien, det förflutna och traditionen konfronterar oss med, samla ihop dem och på allvar ta på sig uppdraget att konkret och praktiskt göra skillnad. Traditionens ihopsamlade fragment, fragment som vi både själva är och samtidigt del av, möter den nuvarande situationen, lika fragmenterad den också, ett möte som, enligt Tracy, manar till att uppmärksamma medmänniskan. I det som följer i kapitel tre är det detta med ansvaret hos uttolkaren av en splittrad tradition bestående av spridda händelser och uttryck som jag vill ta fasta på, vilket också ligger till grund för de kriterier för en hållbar tradition jag senare utvecklar.

Hösten 2019 publicerades boken *Fragments: The Existential Situation of Our Time*. Boken består av en samling av de många texter Tracy har skrivit under 2000-talet och som kan ses som en väg framåt mot ”den stora boken”, en bok han har varit på väg att skriva under många år och i vilken Tracy avser samla sina reflektioner kring Gud som obegriplig (utifrån negativ och apofatisk teologi) och dold (såsom hos Luther och den apokalyptiska traditionen).<sup>151</sup>

Efter denna kortfattade orientering i Tracys teologiska utveckling ska jag nu påbörja en fördjupning av hans traditionsförståelse och den centrala hermeneutiska tanken om en ömsesidig teoretisk korrelation mellan tradition och situation.

### 3.2 David Tracy: tradition och situation

Traditionen, skriver Tracy, är den miljö inom vilken både samhället och individen existerar och formar därför vår förståelse för oss själva och världen. Vi är ofrånkomligen ”kastade” in i ett visst språk, en viss historia och tradition – fragmenterad, komplex och mångtydig – vilket inte bara handlar om en nutida omgivning utan även om det förflutna.<sup>152</sup> Men en tradition

---

<sup>150</sup> Palfrey, Barnabas, *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 274, 277, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a> och Woodward, intervjun ”In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy”, <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>

<sup>151</sup> Woodward, intervjun ”In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy”, <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>

<sup>152</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 103. Tracy följer här Heideggers och Gadamers tanke om att varje människa är kastad in i en temporär och slutgiltig horisont och måste riskera en tolkning av det som möter denna horisont. Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 103.



är inte något privat, då alla människor är gemensamt "radikalt ändliga och sociala själv inbäddade i ett visst språk, en viss historia".<sup>153</sup> Eftersom traditionen förstås utifrån en unik situation kommer ingen tolkning att vara den andra lik då både situation och tradition är formade utifrån pluralitet och tvetydighet. Att tolka en tradition är därför aldrig något oskyldigt:

Det finns ingen oskyldig tolkning, ingen tydlig tradition, ingen historie- eller subjektbefriad uttolkare, ingen abstrakt, generell situation, ingen metod som garanterar visshet. Det finns bara den teologiska tolkningens risktagande.<sup>154</sup>

Den systematiska teologins uppgift har, enligt Tracy, som utgångspunkt att vara trofast den tradition till vilken man hör, inte genom att upprepa dess *tradita* (traditionens materialiserade, dogmatiska, fast förankrade del), utan att kritiskt översätta dess *traditio* (den frigjorda, levande och fantasifulla delen av traditionen).<sup>155</sup> Kristusberättelsen i de bibliska texterna är exempel på ett *tradita* som hela tiden kritiskt översätts på nytt utifrån den samtida situationen: "Så snart vi tolkar samtida erfarenhet teologiskt kommer den kristna traditionens verkningshistoriska effekt själv att vara närvarande i tolkningen. Så snart vi tyder det kristna budskapet, relaterar vi det oundvikligen till vår samtida erfarenhet för att överhuvudtaget kunna förstå det."<sup>156</sup> Det Tracy alltså tycks mena är att översättningen av kristusberättelsen sker genom ett ömsesidigt möte mellan den vanliga mänskliga erfarenheten/situationen och den kristna traditionen – ett möte som skapar förutsättningen för kontinuerlig översättning och tolkning av *tradita*. För att inte bara enkelt upprepa traditionen, utan även återskapa den, förutsätts en återtagandets kritiska hermeneutik med vars hjälp man på ett adekvat sätt kan bemöta missförstånd och felaktigheter. En tanke jag ska återkomma till.

Den kristna traditionen utgörs givetvis av en mängd saker, men hos Tracy kommer den främst till uttryck i de bibliska texternas budskap. Den bibliska texten, ett ofrånkomligt centrum för kristen tradition, är den som förmedlar vittnesbördet om den centrala händelsen Jesus som Kristus. Den är normerande för kristen självförståelse och fungerar som korrektiv för alla senare uttryck av människors tolkningar av dem.<sup>157</sup> Att närma sig texten, att tolka kristen tradition, handlar utifrån Gadammers filosofi i grund och botten om att föra ett samtal med den, ett teologins huvuduppdrag då teologi är en tolkningsverksamhet.<sup>158</sup> Den gadammerska tanken om att samtala med texten innebär att ett äkta samtal inträffar när båda parter släpper

---

<sup>153</sup> Ibid., s. 119.

<sup>154</sup> Tracy, "Theological Method", s. 36.

<sup>155</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 100.

<sup>156</sup> Tracy, "Theological Method", s. 56.

<sup>157</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 249.

<sup>158</sup> Tracys användning av Gadammers tanke om tolkning som samtal dök upp främst i *The Analogical Imagination* men fanns delvis också tidigare i *Blessed Rage for Order* där Tracy tog fasta på Gadammers motstånd till att försöka komma åt författarens ursprungliga intention och istället föra ett eget samtal med texten.

självmédvetenheten och tillåter ämnet och de frågor detta väcker stå i centrum tillsammans med händelserna "tänka" och "förstå".<sup>159</sup> Förståelse, tolkningens huvuduppgift, sker enligt Tracy, i samtalets fram-och-tillbaka rörelse och främst språkligt, eftersom språket är vårt främsta uttryckssätt och placerar oss i en viss tradition vi ofrivilligt är inslängda i.<sup>160</sup> I likhet med Gadamer talar Tracy här om samtalet som ett spel, ett förståelsens *skeende*.<sup>161</sup>

Spelet innebär att i mötet konfronterar och spelar våra nutida frågor med texten som vill "spela med uttolkaren" liksom uttolkaren med texten. Uttolkaren möter alltid texten, skriver Tracy, med en viss förförståelse, med "frågor, förväntningar, åsikter, svar, men även önskingar, rädslor och hopp" som ofrånkomligen kommer präglade tolkningen.<sup>162</sup> Denna förförståelse är en del av uttolkarens förståelsehorisont, formad av det förflutna och det kulturella sammanhanget. Liksom texten är alltså den som tolkar den redan en del av en tradition, där vi går in i tolkningsprocessen präglade av fördomar vi omöjligt kan frigöra oss från, men vilka samtidigt hjälper oss att ställa frågor. Tolkning sker alltid genom att "vi konstant förmedlar, översätter från en tidigare förståelse till vår nuvarande".<sup>163</sup> Men, hävdar Tracy, i mötet med texten är det inte bara jag som bedömer den, utan *jag låter också texten bedöma och kritisera mig*. Spelet sker som en lek av "fråga och svar", där vi lär oss spela spelet samtal och låter frågandet ta över.<sup>164</sup> Det genuina spelet förutsätter därför en vilja till öppenhet där båda deltagarna går in i "spel-zonen" och tillåter självet att engagera sig i frågan och skapar därmed möjligheter till ny förståelse. Tracy skriver:

Precis som deltagarna i vilket spel som helst frigör sig från självmedvetenhet för att kunna spela, frigörs också subjektet i varje autentiskt samtal genom "fram-och-tillbaka-rörelsen av fråga och svar [...]".<sup>165</sup>

Spelmetaforen gäller inte bara mötet med texter utan även, så som jag tolkar Tracy, all form av kommunikation med det vi möter och uttolkar, till exempel en annan människa. Viktigt är här förstås att uppmärksamma att metaforen är problematisk eftersom spelet inte alltid sker under rättvisa

---

<sup>159</sup> Även om Tracy på senare år menar att Gadamers konversationsmodell är i behov av utveckling, kvalificering och i vissa fall radikal korrigerings, understryker han att den kvarstår som den mest övertygande hermeneutiska inom västerländsk filosofi. Tracy, "Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogues", s. 2.

<sup>160</sup> Människan, menar Gadamer, är en språklig varelse och språket utgör den "mitt" där människan och världen "framställer sin ursprungliga samhörighet". Gadamer, *Sanning och Metod* (i urval), s. 195.

<sup>161</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 102.

<sup>162</sup> Ibid. s. 118. Här kan förstås invändas att alla inte på grund av kanske destruktiva maktstrukturer har samma möjligheter att konfrontera texten med frågor och åsikter. Jag återkommer till detta.

<sup>163</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 101.

<sup>164</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 18.

<sup>165</sup> Tracy, "Theological Method", s. 41.

förhållanden. I många sammanhang finns inte modet eller friheten att ställa frågor, ifrågasätta och kritisera, utan tolkningen sker under ojämlika och kanske förtryckande villkor. Här spelar tolkningskonflikten och den kritiska granskningen en avgörande roll, något jag strax återkommer till. Tracy har dessutom på senare år alltmer börjat poängtera den svåra utmaningen med att korrelera en situation och en tradition som var för sig är djupt splittrade och att i en brusten och ofullkomlig värld se den andre och ta handlingens plikt på allvar.

### 3.2.1 Den religiösa klassikern

Av föregående resonemang framgår Tracys insikt om den bibliska textens historiska kontext och hans medvetenhet om att distansen till texten placerar tolkningsproblematiken i den teologiska uppgiftens centrum. Tolkningssuppgiften inbegriper givetvis ett förklarande moment genom till exempel historisk-kritiska metoder, men handlar i sista hand om att umgås med de klassiska såväl som de bibliska texternas anspråk på sanning.<sup>166</sup> Tracy talar om *klassiker* som de texter vilka avslöjar möjligheter och sanningar och som vi därför inte kan förneka någon form av normativ status.<sup>167</sup> När vi läser en klassisk text, som den bibliska, "finner vi att vår nuvarande horisont alltid provoceras, ibland konfronteras, alltid transformerar".<sup>168</sup> Att tolka innebär således att våra föreställningar sätts på prov och riskerar att omvärderas.

För att undvika att klassikerbegreppet för tanken till en uppfattning om traditionen som något stabilt och orörligt, istället för splittrat och svår-

---

<sup>166</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 68. Tracy talar här utifrån Ricoers tanke om att mötet med texten har potential att vidga kunskapen om oss själva där det i tolkningsprocessen sker en samtida produktionen och mottagande av mening: "Att förstå är inte att låta sig speglas i texten, utan att utsätta sig för texten. Det innebär att motta ett rikare själv genom att tillägna sig de möjliga världar som tolkningen utvecklar." Ricoeur, *Från text till handling*, s. 155.

<sup>167</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 108. Tracy hämtar mycket av sitt "klassiker-tänkande" från Gadamer, men till skillnad från denne är klassikern mer än "paradigmatiska exempel på ett generellt fenomen". För Tracy är klassikern, stora eller små, artistiska, filosofiska, vetenskapliga eller religiösa, ett avgörande fenomen som förmedlar och upprätthåller den mänskliga kulturen. Ett samhälle och en kultur som förlorar kontakten med sina klassiker skulle dö. I varje samhälle existerar kulturella enheter som gör anspråk på att "avslöja permanenta möjligheter av mening och sanning". Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 68.

<sup>168</sup> *Ibid.*, s. 134. Tracys beskrivning av klassikern som har förmåga att avslöja något "sant", en spontan händelse (event) genom att våra förståelsehorisonter utmanas och provoceras, påminner om Lonergans "händelse av insikt" (*occurrence of insight*). Se vidare Lonergan, *Insight*, s. 1–33.

överskådligt, understryker Tracy den bibliska textens fragmentariska form.<sup>169</sup> Härmed tycks han vilja slå vakt om den permanenta öppenhet inför förändring och transformation som mötet mellan tradition och situation innebär och motarbetar samtidigt modernitetens tanke om slutgiltiga svar och tydligt manifesterade identiteter.<sup>170</sup> Klassikerna och den fragmenterade tradition de tillhör är för Tracy mänsklighetens delade, alltid pluralistiska och tvetydliga guider genom en snårig historia och utgör därför ett hopp för framtiden. Genom att lära känna en traditions klassiker utforskas traditionens potential att skapa bättre möjligheter för människan att förstå sig själv och världen. För kristen tradition har den bibliska texten en alldeles särskild ställning:

Till skillnad från klassiker inom konst, moral, vetenskap och politik, innebär den religiösa klassikern ett anspråk på sanning genom en avslöjande och fördöjande händelse – ett i viss mening radikalt och slutligen nådefullt mysterium.<sup>171</sup>

Alla stora religioner är djupt rotade i särskilda händelser, personer, erfarenheter, ritualer och symboler, skriver Tracy. De bottnar alltid i en viss specifik händelse med anspråk på att avslöja något "sant" om verkligheten.<sup>172</sup> Religioner tenderar att kollapsa om deras särskildhet skalas bort. För att på allvar förstå en tradition som den kristna behöver man därför förhålla sig till dess sanningsanspråk, vilket kräver relevanta och belysande exempel. Så som jag tolkar Tracy utgör berättelsen om Jesus som Kristus i de nytestamentliga texterna (kristushändelsen) ett sådant exempel.<sup>173</sup> I kristen tradition, menar han, finns trots varierande genrer och stilar för att uttrycka kristushändelsen, en gemensam idé om att den jordiske och upphöjde Jesus på något sätt uppenbarar sanningen om tillvaron som helhet och avslöjar vem Gud är och vilka vi är.<sup>174</sup> Det ankommer därför på

---

<sup>169</sup> Mogård tar i sin avhandling upp den kritik som har riktats mot Tracy för ett alltför essentialistiskt förhållningssätt till klassikerbegreppet och lyfter fram Sheila Greeve Davaney som argumenterar för en icke-essentialistisk syn på tradition. "Följaktigt", menar Mogård, "ifrågasätter hon urskiljandet av klassiker ifrån övriga historiska fenomen då hon anser att ett sådant urskiljande förutsätter en lokalisierbar kärna i traditionen". Davaney, menar Mogård, har en mer pragmatisk hållning och ett annorlunda traditionsbegrepp, där Davaney, till skillnad från Tracy, inte förutsätter det partikulära traditionen som utgångspunkt för sitt resonemang. Även om Tracy för in ett kritiskt distansierande moment i traditionsbegreppet, förblir traditionen subjektets livsvärld snarare än ett föremål för subjektets bedömning. Davaney betonar tvärtom vikten av att "frigöra sig ifrån den enskilda traditionens väl definierade utgångspunkter, som till exempel symboler, klassiker, riter och praktiker" och istället "ta fasta på det vidare spektrum av resurser som uppstår i gränssnitten mellan traditioner". Se Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, s. 205.

<sup>170</sup> Woodward, "In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy", <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>

<sup>171</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 163.

<sup>172</sup> *Ibid.*, s. 68.

<sup>173</sup> *Ibid.*, s. 249.

<sup>174</sup> *Ibid.*, s. 272. Jag ska längre fram i kapitlet återkomma till vad begreppet *Gud* innebär för Tracy.

kristen teologi att tyda den bibliska texten på så sätt att den öppnar upp en värld av mening och sanning, av nya potentiellt omskapande och transformerande sätt att vara i världen.<sup>175</sup>

Det som kan utläsas här är att det i tolkningen av kristen tradition, såsom det kommer till uttryck i de klassiska bibliska texterna som fragment, tycks ske ett möte mellan anspråket texterna gör på att uppenbara något sant om tillvaron i existentiell mening och den samtida uttolkarens splittade situation. Det handlar alltså inte om en sanning i kognitiv eller positivistisk mening, utan om en *uppenbarad sanning*, en sanning som på ett existentiellt plan öppnar upp för ny förståelse om meningen med tillvaron som helhet. Klassikerbegreppet tycks i och med detta innebära en samtidighet av något stabilt och föränderligt, eftersom klassikern tolkas utifrån varje människas specifika situationsbaserade erfarenheter. Den bibliska texten som klassiker är den kristna traditionens fasta centrum med anspråk på att förmedla en sanning, men hur denna sanning uppenbarar sig – i meningen förmedlar något sant i existentiell mening som har potential att förändra människans förståelse för sig själv, omvärlden och tillvaron – handlar, så som jag tolkar Tracy, om hur och om den förmår utgöra något meningsfullt i relation till uttolkarens situation och erfarenheter av att vara människa.

### 3.2.2 Kristen tradition som uppenbarad sanning

Tracys tydligt kristologiskt centrerade förhållningssätt till traditionen kommer till uttryck i att kristushändelsen, både som historisk och erfarenhetsmässig händelse, uppfattas som den mest centrala inom den kristna traditionen. Det handlar om en händelse utan vilken traditionen upphör att vara kristen: "Det finns en klassisk händelse och person som normativt värderar och informerar alla andra kristna klassiker [...] händelsen och personen Jesus Kristus."<sup>176</sup> Förutsättningen för att kristushändelsen ska hållas levande i en splittrad och fragmenterad tradition är, skriver Tracy, ett konstant och fortsatt vittnesmål om avgörande och transformerande möten med Gud genom denna berättelse.<sup>177</sup> Dessa vittnesmål om möten med Gud gestaltas sedan i gemenskap med andra och har resulterat i – och fortsätter resultera i – en mångfald tolkningar, vilka alla tar sin utgångspunkt i den faktiska Jesus:

---

<sup>175</sup> Tracy använder här Heideggers begrepp "vara-i-världen", som uttrycker att den vanliga uppdelningen mellan subjekt och objekt inte kännetecknar vårt mest grundläggande sätt att vara i världen. Vi är inte i första hand ett isolerat subjekt som måste skapa en relation till yttervärlden. Tvärtom är vi kastade in i en värld som vi redan är praktiskt involverade i innan vi ens hunnit fundera på saken. Se vidare Heidegger, Martin, *Vara och tid*, 1927 (2013).

<sup>176</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 233.

<sup>177</sup> Vi ser här hos Tracy å ena sidan ett normativt drag, å andra sidan en betoning av denna norms fragmentiserade natur.

[...] ihågkommen av traditionen och den kristna gemenskapen som representant för Guds närvaro och förmedlad till individer och gemenskaper genom klassiska ord, sakrament och handlingar, vilka uttrycker Kristushändelsen i den nuvarande kontexten, i samspel med de första apostoliska vittnena.<sup>178</sup>

Det tycks alltså för Tracy vara så, att för att de bibliska texterna ska kunna ha betydelse och vara fortsatt meningsfulla, genom att uppenbara existentiella sanningar om tillvaron och oss själva, behöver de traderas vidare och därmed ständigt tolkas på nytt i mötet med människans faktiska erfarenheter. I sammandrabbningen mellan textens anspråk på sanning och uttolkarens förståelsehorisont sker en förändring hos både text och uttolkare: "[...] ett anspråk som transcenderar alla de kontexter från min förförståelse jag försöker påtvinga texten [...] som kommer att tolka mig liksom jag kämpar för att tolka den."<sup>179</sup> Uppenbarad sanning handlar om att vi får syn på något sant och meningsfullt om tillvaron som "avslöjas" eller "uppenbaras" i en genuin konversation och som det tolkande subjektet inte har kontroll över.<sup>180</sup>

Inspirerad av Ricoeurs mimesis-begrepp och Heideggers fenomenologiska hermeneutik talar Tracy här om "upplåtenhet", där en sanning om "varat" kan upplåta sig i mötet med återskapandet av berättelsen eller dramat. Upplåtenhet för Heidegger är detsamma som när människan utifrån den stora existentiella frågan om "varats mening" uppnår förståelse av sitt eget vara (existens), världen och varat i allmänhet, något han kallar "vara-förståelse".<sup>181</sup> Det Ricoeur talar om när han använder mimesis-begreppet, främst inspirerad av Aristoteles, som ett begrepp för konsten och diktandets väsen, är hur texten har möjlighet att upplåta "vara-förståelse" och avslöja en sanning om tillvaron och oss själva.<sup>182</sup> Det handlar om tolkningens förutsättningar och innebär att texten genom att den "imiterar" verkligheten hjälper oss att uppnå ett slags sanningens "vara-förståelse". Det är ett komplext förhållande, som handlar om att när vi tolkar så gör vi det utifrån hur något faktiskt är, men vi tar också hjälp av vår fantasi- och för-

---

<sup>178</sup> Tracy, *The Analogical Imagination* s. 239.

<sup>179</sup> Ibid., s. 119.

<sup>180</sup> Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 109.

<sup>181</sup> I sitt huvudverk *Vara och tid* ställer Heidegger frågan om vad innebär det att någonting är och om varats mening. Och vad detta vetande, eller närmare bestämt detta anspråk på vetande, kan betyda för oss idag? Se vidare Heidegger, *Vara och tid*, 1927 (2013).

<sup>182</sup> Se vidare Ricoeur, *Time and Narrative* (1984).

ställningsförmåga, liksom vi även utgår från en gemensam, pluralistisk och uppdelad verklighet.<sup>183</sup> Fantasin tycks här bli ett teologins poetiska redskap för att tillgängliggöra texten och möjliggöra det som "ligger framför". Den innebär därför inte att enbart vara en direkt tillgång till meningen med något, utan även att vara en förmedlande länk.<sup>184</sup>

Den bibliska textens anspråk på att upplåta/uppenbara något sant om verkligheten handlar alltså, enligt Tracy, om något bortom en statisk eller positivistisk förståelse av sanning. En sådan sanningsuppenbarelse om tillvaron som helhet sker, enligt Ricoeur, oftast i relation till livets *hermeneutiska gränserfarenheter*, som är ett slags transcendenssignaler.<sup>185</sup> Tracy menar att den sanning texten gör anspråk på att uppenbara resonerar med dessa gränserfarenheter, vissa gränssituationer, som utgörs av två grundläggande existentiella former: "Gränssituationer av skuld, ångest, sjukdom och insikten om vår egen dödlighet eller situationer av extas, såsom intensiv glädje, kärlek, trygghet och skapande."<sup>186</sup> Så som jag tolkar Tracy skulle sådana situationer till exempel kunna handla om när man håller i ett nyfött barn, en omvälvande konstnärlig erfarenhet, plågsamma skuldkänslor, erfarenheten av att nästan ha förlorat sitt liv eller att få förlåtelse, dessa erfarenheter av begränsning som sker när människan nått en gräns för vad som är möjligt att förklara rationellt och vetenskapligt och bara har att överlämna sig till något annat. De bibliska texternas förmåga att uppenbara mening och sanning genom sin poetiska funktion, menar Tracy, för-

---

<sup>183</sup> Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten*, 362–363. I fokus för Ricoeurs filosofi står att finna de inte bara metodologiska, utan också ontologiska förutsättningarna för hermeneutiken, alltså det aktivt tolkande subjektets roll som tolkar utifrån att vara en del av ett symbolsystem. Fantasin, menar Ricoeur, medlar mellan det universella och det partikulära genom mimesis, vilket Ricoeur sätter samman med *mythos/praxis*. Mimesis handlar för Ricoeur aldrig om enkel återgivning, utan om intrig och drama, där det mänskliga dramat återges i dramats och berättelsens form för att hjälpa människan få syn på sig själv och sin egen verklighet. Genom de fantasifulle bilder vi gör skapas en brygga till den "riktiga" världen, i vilken vi ska handla och agera (praxis), det är här våra tolkningar av världen ska omsättas i handling. Språket hjälper oss att imitera och iscensätta våra erfarenheter av världen och genom denna s.k. mimesis-process tydliggörs "att människans liv alltid redan är sammanflätat med verkligheten, att all verklighet redan är konfigurerad, men också att den hela tiden förändras och refigureras genom människans föreställningsförmåga". Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten*, s. 359.

<sup>184</sup> Fantasin "visar på en reflexiv möjlighet till distans och självkritik inom den verklighet som teologin är förknippad med. Denna möjlighet till kritisk distans är i själva verket en konstitutiv del av en hermeneutisk förståelse av fantasin". Kristensson Ugglå, *Kommunikation på bristningsgränsen*, s. 565.

<sup>185</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order* s. 105.

<sup>186</sup> Ibid., s. 105. Begreppet *gränssituation* kommer från Karl Jaspers. För vidare läsning se Benktson, Benkt-Erik, *Gränssituationerna. Frågor om livets mening i existensfilosofisk belysning* (1976).

utsätter "gränserfarenhetsfrågor" för att kunna tolkas och kan då "öppna upp för världar framför texten" och åstadkomma ett deltagande – i eller en tillhörighet till – en tingens ordning".<sup>187</sup>

Symbolspråket spelar här en viktig funktion för Tracy. Symbolspråket har, menar han, förmåga att åter-representera gränserfarenheter och den grundläggande meningen med den mänskliga existensen.<sup>188</sup> Berättelsen om Jesus som Kristus erbjuder, skriver han, en symbolisk åter-representation och återspeglar gränserfarenheten av "att det är möjligt att leva ett liv av helhet, av total hängivenhet eller radikal uppriktighet och kärlek i närvaron av en nådefull Gud genom Jesus Kristus".<sup>189</sup> Så som jag tolkar Tracy, menar han att i mötet med kristusgestalten kan den som kallar sig kristen med fantasins och föreställningsförmågans hjälp och i anknytning till livets gränssituationer erfara en grundläggande existentiell sanning om verkligheten. Kristusgestalten bär på potentialen att erbjuda en symbolisk åter-representation av denna fundamentala sanning om människans verklighet, en sanning som de bibliska texterna gör anspråk på och som handlar om att människan lever i närvaron av Guds nåd och kärlek. Tracy skriver:

Det faktum att våra liv i verkligheten är meningsfulla, att vi verkligen lever i närvaron av en kärleksfull Gud, att det slutgiltiga ordet om våra liv är nådefullt och den slutgiltiga kraften är kärlek.<sup>190</sup>

Bibelns texter bär alltså på anspråket att genom kristushändelsen uppenbara en existentiell sanning om verkligheten, något Tracy kallar "en avslöjande-fördöljande händelse om tillvaron som helhet utifrån alltets kraft", (*the power of the whole*), vilket gör dem, menar Tracy, i en mening till ett "radikalt nådefullt mysterium".<sup>191</sup>

Fragmentstanken visar, enligt Tracy, att kristen tradition aldrig är avstängd för ännu en ny uppenbarad sanning. Bibelns texter överlever tidens gång och "är ett exempel på både permanent stabilitet och radikalt överflödande instabilitet genom att de hela tiden tas emot på olika sätt".<sup>192</sup> Den bibliska texten består av fragment och är i ständig tillblivelse i mötet med samtiden och kan därför inte reduceras till något för alltid gällande. I anslutning till Gadamer menar Tracy, att en erfarenhet av mötet med den bibliska texten liknar den estetiska upplevelsen av mötet med ett konstverk och kan kallas "en förverkligad erfarenhet av en sanningshändelse".<sup>193</sup>

---

<sup>187</sup> Jeanrond, *Guds närvaro*, s. 120. Tracy citerar i samband med klassikers förmåga att "avslöja fördolda hemligheter" det till exempel Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, Paul Tillich and Mircea Eliade skriver om religiösa erfarenheter. Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 167-178.

<sup>188</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 103.

<sup>189</sup> *Ibid.*, s. 136.

<sup>190</sup> *Ibid.*, s. 223.

<sup>192</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 24.

<sup>193</sup> Tracy, *The Analogical Imagination* s. 111.



Den religiösa texten bär liksom konsten på ett överflöd av mening och möjligheter till att uppenbara sanningar om verkligheten och kan därför inte tolkas slutgiltigt för all tid framåt.

För att möta kritiken om att även fragmentsbegreppet riskerar att leda tanken till "en del bortskuren ur en tänkt helhet", specificerar Tracy fragmentet mer som en "fragmenthändelse" (*frag-event*).<sup>194</sup> Fragmentet som händelse understryker traditionstolkningens permanenta "ofullbordan" och traditionen därför som något bitvis och redan sönderbrutet, som möter en alltid lika fragmentiserad samtid.<sup>195</sup> Nya möten händer och sker hela tiden på nytt, inte sällan långt bortom harmoni och slätstrukenhet. Här kan förstås också rymmas förtryck och maktmissbruk. Fragmentsformen påvisar i och med detta att tolkning inte innebär något harmoniskt och enkelt, utan snarare komplext och motsägelsefullt, där den bibliska texten som fragmentiserad och fragmentiserande hela tiden bryter ner försöken till att göra traditionen till något avslutat och avstängt. Den kritiska hermeneutiken, som vägrar slutgiltiga och låsta svar, spelar här en central roll.

### 3.3 Kritisk hermeneutik

Som vi sett är det, enligt Tracy, teologens uppgift att tolka bibelns texter inom en viss partikulär tradition, vilket innebär att också kritiskt granska denna som en hjälp till självförståelse.<sup>196</sup> I en alltmer pluralistisk värld med många tolkningsalternativ kan den kristna teologin bidra till det offentliga samtalet och se motsättningar och olika perspektiv som en möjlighet till större förståelse, inte bara för andras traditioner utan även sin egen.

---

<sup>194</sup> Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment* s. 291, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a>. Palfrey skriver om det meningsutbyte som skedde mellan Jaques Derrida och Tracy kring begreppet fragment, som Derrida menar ofrånkomligen för tanken till "en bruten helhet", att totalitetstanken inte går att komma runt. Tracy medger att det kan vara så, men vidhåller att han menar något helt annat än att fragmentet är en del av ett "förlorat helt". Han lanserade därför begreppet "fragmenthändelse" som ett förtydligande, trots begreppets otymplighet. Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 290–291, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a>. Fritzon tar i sin avhandling *Främlingskap och tillhörighet* upp att Tracys tal om fragmentet som form ibland tycks implicera att det bara har betydelse för teologin just nu, i en period som är övergående och att fragmenten i framtiden åter kommer att samlas ihop till en helhet. Frågan måste ställas, skriver han, om ihopsamlandet av fragmenten är "uttryck för en nostalgisk längtan efter konsensus bortom tolkningarnas konflikt". Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet*, s. 156.

<sup>195</sup> Texten som fragmenthändelse återtar här, menar Palfrey, den ursprungliga idén med "klassikern" som paradigmatiske händelse, den historiska händelsen Jesus Kristus som fortlöper i traditionen och fortfarande händer idag. Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 306. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a>

<sup>196</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 7. Mogård lyfter här fram nödvändigheten av att uppmärksamma risken för att kritiken "reduceras till ett verktyg i tolkningsprocessen" och Tracy därmed "bortser från möjligheten av ett mer radikalt ifrågasättande". Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, s. 224.

Om ett försök till att förstå en religiös tradition är på allvar, kan kritiken av den inte undgå, traditionen i sig uppmanar till detta menar Tracy.<sup>197</sup> Från alla håll idag konfronteras vi med en mångskiftande verklighet och en uppsjö av motstridiga traditionstolkningar som kallar på vår uppmärksamhet. Vi står därför inför uppgiften att kritiskt återta traditionen och tolka den med misstänksam blick, d.v.s. samtala med den utifrån de frågor vår egen samtid ställer. Religiösa sanningar bemöts bäst, menar Tracy med hänvisning till Ricoeur, genom en *kritisk hermeneutik* som öppet och seriöst överväger alla olika perspektiv och som med misstankens blick vägrar låta bli att utvärdera dem i tron att de är alla lika giltiga.<sup>198</sup> Hindras traditionen från att granskas och tolkas kritiskt blir den bara "en samling fundament att objektivt accepteras och repeteras oändligt".<sup>199</sup> Kristen tradition är därför motsatsen till en rigid och orörlig struktur som behöver "misstänkliggöras" för att förbli levande och verksam.

Återigen bygger Tracys resonemang på den hermeneutik Ricoeur utarbetade med avstamp i kritiken mot Gadamer. Kritiker menade att den horisontsammansmältning av lek och spel som förmedlingen av en tradition innebär, innehåller alldeles för många komplikationer för att kunna fungera så direkt och friktionsfritt som Gadamer tycks mena.<sup>200</sup> Gadamer är alltför optimistisk och idealistisk och räknar med en "kommunikationens succé", så att ingen hänsyn tas till missförstånd och den faktiska process horisontsammansmältning innebär, menar till exempel Jeanrond. Våra egna erfarenheter av kommunikation säger oss snarare att tolkning handlar mer om konflikt än "en glad process", därför uppträder nödvändigheten av kritisk granskning genast så fort en tolkning gör anspråk på sanningen.<sup>201</sup>

Gadamers kritiker menar att om människan ofrånkomligt är bunden vid traditionen blir det svårare att uppmärksamma missförstånd, som ju också alltid ingår i kommunikationen mellan olika förståelsehorisonter. Spelet sker inte under lika och rättvisa förutsättningar. Det finns ingen garanti för att den nya sanning som upplåter sig i sammansmältningen mellan två tolkningshorisonter öppnar upp för "ständigt nya källor till förståelse, som uppenbarar oanade meningssammanhang".<sup>202</sup> Saknas tillräcklig distans till

---

<sup>197</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 194.

<sup>198</sup> Inbyggt i Ricoeurs kritiska hermeneutik finns begreppet *misstankens hermeneutik* som han lanserade för att beskriva de hermeneutiska strategierna att avmaskera lögnen och medvetandets illusioner. Kritiken, menade han, är en tradition i sig: "Kritiken är också en tradition. Jag skulle till och med vilja påstå att den har sina rötter i den mest imponerade av alla traditioner, nämligen de befriade handlingarnas historia, Exodus och Uppståndelse." Ricoeur, *Från text till handling*, s. 165. För ett längre resonemang kring misstankens hermeneutik se Ricoeur, *Från text till handling*, s. 205–236.

<sup>199</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 99.

<sup>200</sup> För Gadamers resonemang kring horisontsammansmältning som lek och fest, se kap. 2.

<sup>201</sup> Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics*, s. 68–70.

<sup>202</sup> Gadamer, "Tidsavstånd, verkningshistoria och tillämpning", s. 95.

det förflutna riskerar man att inte se det förtryck och potentiella våld som ojämna maktvillkor leder till. Gadamer talade om att den klyfta människan erfar till det förflutna handlar om en historisk distansering som kan överbryggas genom en medvetenhet om vår bundenhet till historien, en klyfta och distans Ricoeur anser är *själva grunden* för förståelse.<sup>203</sup> Distansen är med andra ord en *nödvändighet* för ökad förståelse och insikt.

### 3.3.1 Den nödvändiga distansen

Distansen är alltså helt nödvändig för att få syn på avarterna och bristerna hos traditionen. Distans och avstånd är förutsättningar för att kunna se klarare, observera, ta ställning, lära och utvecklas. Distansen är dessutom nödvändig också för att över huvud taget kunna tala om historia.<sup>204</sup> Genom att understryka distansens positiva verkan vill Ricoeur "omformulera hermeneutikens grundfråga på ett sådant sätt att en dialektik mellan upplevelsen av tillhörighet och den alienerande distanseringen blir själva drivkraften, en nyckel till hermeneutikens inre liv".<sup>205</sup> Det Ricoeur tycks mena är att det som tolkas kan betraktas ur så många olika perspektiv och förstås på så många olika sätt att det krävs distans för att få bättre förståelse och överblick över olika förhållningssätt till det uttolkade. Mötet mellan oliktankande handlar i Ricoeurs filosofi som synes inte om okritisk acceptans av den andres åsikter, utan att med distansens och misstankens blick granska och förklara varandras positioner. Pendlingen mellan förklaring och förståelse gör det lättare att se de frågor texten ställer till oss och "följa den tankeriktning som öppnas genom texten, att ge sig iväg mot textens gryningsland".<sup>206</sup> Distansen som förklaringen skapar, genom analys, struktur och de kritiska frågorna, är en produktiv faktor i tolkningsprocessen. Utan denna objektiva distans tenderar innovation och kreativitet hämmas. Förklaringen frilägger inre strukturer – "denna fugaliknande struktur av handlingar infogade i varandra" – och öppnar därmed upp för något annat.<sup>207</sup> I anslutning till detta, anser Tracy att förklaringen inte bara utvecklar, utan även "utmanar, korrigerar, förfinar, komplicerar och konfronterar" läsarens ursprungliga förståelse.<sup>208</sup>

---

<sup>203</sup> Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 71.

<sup>204</sup> "Historien börjar när man upphör att förstå på ett omedelbart sätt och när man tar sig för att rekonstruera de tidigare händelsernas tidsföljd med utgångspunkt från andra perspektiv än de motiv och skäl som uppges av historiens aktörer själva." Ricoeur, *Från text till handling*, s. 91.

<sup>205</sup> Ricoeur, *Från text till handling*, s. 149.

<sup>206</sup> *Ibid.*, s. 60. Ricoeur talar om läsningen av texten som "ett förverkligande av textens semantiska möjligheter", där man genom att utsätta sig för texten skapar möjligheter till större förståelse av sin tillvaro, också sig själv, för "att motta ett rikare själv". Ricoeur, *Från text till handling*, s. 55, 155.

<sup>207</sup> *Ibid.* s. 51.

<sup>208</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 118.

Förklaringen skapar alltså utifrån ovanstående resonemang en distans som är nödvändig för ökad förståelse i de konflikter som uppstår mellan olika tolkningar. Genom förklaringen och den kritiska granskningen av varandras positioner möjliggörs utveckling och kreativitet. I mötet med det annorlunda och de konflikter det genererar finns med andra ord en "spänning av överflöd", där det som ska bli är något okänt vi inte har kontroll över, men som är "mer" än både det tolkande jaget och det som uttolkas. Tolkningsskonflikten är med detta en bärare av ett kreativt överskott, något konflikten som lek och spel genererar.

### 3.3.2 Den konstruktiva tolkningskonflikten

Vi har nu sett att för Tracy är distansen och förklaringen nödvändig för att i linje med en kritisk hermeneutik få syn på den fragmenterade traditionens både avarter och förtjänster, och grundläggande för att kunna förstå kristen tradition. Det Tracy tar tillvara hos Ricoeur är att denne hos Gadamer iakttog bristen på ett mer kritiskt förhållningssätt och distans till traditionen och det förflutna. Ricoeur introducerar, i motsats till den gadamerska filosofin, ett kritiskt tolkningsbegrepp som han anser nödvändigt i det många gånger konfliktfyllda skeende kommunikationen med den andre handlar om. Konflikten som uppstår i spelet mellan olika förståelseperspektiv ger förutsättningar för att anlägga ett kritiskt perspektiv, där "sprickorna", skriver Kristensson Ugglå, öppnar upp för kritisk distans till verkligheten och våra traditioner, sprickor som hela tiden "gör verkligheten till något skört och sårbart – ständigt i förändring".<sup>209</sup>

Den kritiska och misstänksamma blicken tycks innebära en möjlighet att avslöja dolda avsikter eller fakta som inte har kommit fram i ljuset. I det att tolkningar ställs mot varandra i konflikt får uttolkaren bättre möjligheter att genom både förklaringens och förståelsens moment försöka tillägna sig en dynamisk, motsägelsefull och konfliktfylld verklighet som lägger en grund för ny förståelse. I det spänningsfyllda mötet skapas ett slags "dissonans" som samtidigt utgör grundtonen för en bättre förståelse, en form av "sanningsuppenbarelse" som därmed inte innebär den enda rätta sanningen. Den spänning som uppstår i mötet mellan det olika tänjer på möjligheternas gräns som utforskar och riskerar, men där ingen vet vad som kommer närmast. Det är själva spänningsmötet som är det centrala och kan kanske liknas vid ögonblicket när vattendroppen just ska släppa taget om grenen, men ännu inte har gjort det. Konflikten bär här på potentialen till konstruktiv förändring och förnyelse.

Spänningarna och tolkningskonflikterna bär med andra ord med sig en innovativ kraft som kan leda till större förståelse och med det något nytt. Kommunikation tycks här vara nyckeln till konstruktiv och hoppfull förnyelse. Alternativet, att inte erkänna konflikten och undvika möten, skapar cementerade positioneringar och låsta konflikter. För att kunna ställa

---

<sup>209</sup> Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten*, 365.

konstruktiva frågor om vad som är traditionens uppgift och funktion, en tradition som är splittrad och fragmenterad, är kommunikationen grundläggande, men där ingen kan ta monopol på den rätta tolkningen eftersom vi tolkar det förflutna utifrån så olika förutsättningar. En kritisk hermeneutik "lämnar oss emellertid inte bara med en mångfald av tolkningar, den relaterar också aktivt dessa skilda tolkningar till varandra på ett konfliktfyllt sätt" och öppnar därmed "ett fält för nyanseringar bortom den ena ytterligheten, som hävdar att det endast finns ett enda korrekt sätt att se på och beskriva verkligheten", skriver Kristensson Ugglå.<sup>210</sup> Att mötet mellan olika tolkningar omtalas som en konflikt förutsätter att idéer är begränsade och berövats anspråken på absoluta sanningar. Poängen med konflikten är inte att nå försoning "där alla till slut säger samma sak", utan konflikttanken innebär ett värnande om mångfalden och viljan att göra något produktivt av olika meningar i respekt för särarten: "Det är denna förståelse av kommunikation, som något på en gång konfliktfyllt och solidariskt, som är förutsättningen för den öppenhet i Ricoeurs tänkande som låter olika tanketraditioner och discipliner mötas."<sup>211</sup>

Öppenheten inför förändring och den vidgade förståelse som kommunikationen utifrån tolkningarnas konflikt kan leda till bygger alltså på att uttolkaren är beredd att låta egot transformeras, utmanas och förändras.<sup>212</sup> Kristensson Ugglå talar här om att lämna alla föreställningar om absolut kunskap, men också att man distanserar sig från den relativism som tillåter olika sanningar att leva i parallella system där de aldrig möts och därför aldrig ordentligt konfronteras med varandra. Den kritiska hermeneutiken handlar därför varken om att erbjuda absolut kunskap eller stabil verklighet utan " [...] lämnar oss med ett dialektiskt tolkningsbegrepp, som i sin tur tvingar oss att kommunicera för att få kunskap. Den kritiska hermeneutikens alternativ till objektivismen heter inte relativism, utan kommunikation".<sup>213</sup>

En kritisk hermeneutik tycks alltså mena att mötet mellan olik tänkande inte behöver leda till en relativism där alla sanningar har samma värde, utan syftet med mötet mellan olika ståndpunkter är att just samtalet och kommunikationen – om än konfliktfyllt – bär på innovationskraft och potential till nytänkande. Med Ricoeur betyder det att alla tolkningar inte är lika bra: "Även om det är sant att det alltid finns mer än ett sätt att konstruera en text, så är det inte sant att alla tolkningar är likvärdiga."<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> Ibid., s. 366. Relativism talas ofta i termer av att "alla sanningar är lika giltiga" och "det går att tolka lite hur som helst", när relativism är i själva verket är något svårt och avancerat, för det ställer krav på värdering, granskning och övervägande. "Allt är relativt" innebär inte att det inte finns det som är mer fel eller rätt, utan att just för att tillvaron kan tolkas så olika så är det än mer viktigt att kritiskt bedöma vad som kan anses vara mer giltigt.

<sup>211</sup> Kristensson Ugglå, *Kommunikation på bristningsgränsen*, s. 97.

<sup>212</sup> Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 113.

<sup>213</sup> Kristensson Ugglå, *Kommunikation på bristningsgränsen*, s. 340.

<sup>214</sup> Ibid., s. 310.

Tolkningar behöver med nödvändighet bli sköra och utsättas för konfliktens kritik och misstänksamhet, för att man ska kunna bedöma vad som är en bättre eller sämre tolkning. För Tracy är en kritisk hermeneutik nödvändig för att bemöta omedvetna systematiska felaktigheter i traditionen såsom sexism, rasism och antisemitism.<sup>215</sup> Utforskandet av möjligheter som sker i mötet mellan olika samtalsdeltagare kan öppna upp för prövningar och bedömningar av dessa möjligheters relativa sanning eller falskhet, godhet eller ondska. Utifrån en distanserad kritisk granskning som sker förnuftsmässigt och på vetenskaplig grund kan så en större förståelse växa för såväl varandras positioner som den egna, där olika sanningar i en värld av ofrånkomlig pluralism och mångfald möts och tillsammans genererar innovationskraft till att skapa något nytt.

### 3.3.3 I en värld av mångfald

Vi lever ofrånkomligen i en värld av mångfald. Våra traditioner, ideologier och religioner är och har alltid varit splittrade och svåra att överskåda. Bara detta borde få oss att avstå från att tillåta en enda tolkningsauktoritet. Kristen teologi måste stället, skriver Tracy, acceptera förekomsten av "många centra", där det inte bara finns ett svar på tillvarons frågor. Att motsätta sig pluralism är att "underminera en central religiös kraft i religionen själv".<sup>216</sup> Tracy menar att en pluralistisk värld för det goda med sig att den hjälper oss utvecklas som individer, samhällen och kulturer och utforska alternativ, men det kräver också ansvar om inte teologin ska hamna i ett relativismens dike. Tolkningskonflikter är oundvikliga, men får inte resultera i "negativ pluralism", en förvirring där man "gläds åt fördelarna med skillnad utan att någonsin hänge sig åt någon särskild vision av motstånd och hopp".<sup>217</sup> En ansvarig pluralism måste således också inkludera en strategi av motstånd genom att den hermeneutiska teologin är misstänksam och kritisk till sin natur, då all konversation kan innehålla både tvektigheter, felaktigheter och missförstånd.<sup>218</sup> Men ett sådant ansvar finns inte latent i den språkliga diskursen eller traditionen, utan är en möjlighet som aktivt måste strävas efter i motstånd mot falska ideologier. Ett äkta samtal kan bara ske utifrån medvetenheten om den mänskliga språkliga

---

<sup>215</sup> Tracy, "Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogues", s. 12-13.

<sup>216</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 96. Samtalet med andre har möjlighet att öppna upp för ny förståelse för sig själv och omvärlden om det finns en öppenhet för det annorlunda hos sig själv och den andre: "Det annorlunda har gjort entré, och det är inte längre utanför oss bland 'de andra'. Det radikalt annorlunda är inom oss. Om vi inte erkänner det, blir det omöjligt för oss att på ett ansvarigt sätt bli aktiva i vår historia och på ett meningsfullt sätt tillhöra den." Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 78.

<sup>217</sup> *Ibid.*, s. 90.

<sup>218</sup> Här måste återigen tilläggas att en "ansvarig pluralism" alltid borde innefatta reflektion över vem som har makt över traditionen eftersom det äkta samtalet inte alltid sker under jämbördiga former.

splittringen liksom historiens vedervärdigheter. Dessa s.k. avbrott är mer konstanta än tillfälliga, något uttolkaren av traditionens texter behöver vara medveten om, både vad gäller egna och andras avbrott. Tracy citerar här Abraham Joshua Heschel: "Alla är inte skyldiga, men alla är ansvariga." Alla kan vi ta ansvar vilket innebär att våga konfrontera och erkänna barbariet, att inte glömma dem som har lidit och fortsätter att lida.<sup>219</sup>

Om teologin i en pluralistisk värld ska kunna ha något att säga på allvar kognitivt och moraliskt, följer acceptansen av olika perspektiv och erfarenheter, menar Tracy. De religiösa traditionerna är kanske de mest pluralistiska, för att inte säga de moraliskt och kognitivt mest tvetydiga, av allt vi ställs inför att tolka. Samtalet mellan olika ståndpunkter blir därför avgörande, vilket i en pluralistisk tid förstas innebär problem i form av störningar och konflikter på grund av olika syn på metod, teori, språk etc. Just språket är av central betydelse i tolkningsprocessen, eftersom det ger uttryck för olikheter, föreställningar och ideologier vi inte alltid är medvetna om: "Det finns inga rena idéer fria från språkets väv. Det finns inga rena budskap."<sup>220</sup> Bakom språket döljer sig en särskild historia, ingen lik den andra vilket gör varje tradition och kultur tvetydig och diffus:

Att uppmärksamma att språket är en diskurs är att erkänna behovet av etisk och politisk kritik av det dolda, även förtryckta, sociala och historiska ideologier i alla texter, i alla språkdiskurser och framför allt, i alla tolkningar.<sup>221</sup>

Tracy menar att den nutida situationen i världen pekar ut en ny riktning för teologin, där självkritik och ifrågasättande av den egna traditionen och dess språkdiskurser blir avgörande för att synliggöra och avslöja tolkningar som uppmanar till våld, maktmissbruk och destruktivitet. Den stora mängden anspråk på tolkningsföreträden vi idag står inför är en utmaning, men det är samtidigt något att acceptera om teologin ska kunna vara trovärdig sitt uppdrag. Det är ett ansvar som teologin måste ta, menar Tracy och understryker att det som återstår när det kan tyckas hopplöst att mötas i någon form av ömsesidig förståelse är motstånd, hopp och handling. Människan är konstituerad till att göra motstånd, tänka, handla vilket också innebär "bön, iakttagelse, disciplin, samtal och handlingar av solidariska handlingar av hopp".<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 68–69. Tracy är här inte tydlig med vad som menas med att "alla har ansvar". De som förtrycks av traditionen och utsätts för maktövergrepp i traditionens namn kan inte rimligtvis ha samma ansvar som de med större auktoritet och inflytande.

<sup>220</sup> *Ibid.*, s. 43.

<sup>221</sup> *Ibid.*, s. 61. Tracy citerar Walter Benjamin: "Alla våra traditioner, även vår civilisations stora och mäktiga, bär också spår av barbarism." Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 68–69.

<sup>222</sup> *Ibid.*, s. 114.

Tracy använder här begreppet "analog fantasi". Eftersom all kommunikation riskerar att avbrytas av den radikala pluralitet som finns i språket och traditionens kognitiva, moraliska och religiösa vaghet, behöver frågorna och det genuina samtalet i en pluralistisk värld baseras på analog fantasi, "ett språk av relationer som uttrycker "likhet-i-skillnad".<sup>223</sup> Tracy poängterar att idén med den analoga fantasin inte handlar om något schematiskt och metodiskt som kan övervinna alla konversationens svårigheter, för detta är en tradition alltför vag, tvetydig och fragmentarisk. Analog fantasi handlar inte om att reducera allt till "samma", utan att i den bevarade skillnaden också se likheten, men utan någonsin tro att den andre är till fullo förstådd. Förloras dessutom insikten om och känslan för även skillnaden, det "negativa", leder analog fantasi till en "billig nåd".<sup>224</sup> Det negativa handlar om det aldrig fullbordade, det inkompleta och "ännu-inte" som präglar människans villkor där likhet och igenkännande endast kan tas emot som nådegåva men aldrig som givet.<sup>225</sup>

En verklig öppenhet inför den andre innebär alltså, enligt Tracy, ett accepterande av att allting – vi själva, våra texter och själva dialogen – är påverkat av tvetydighet och den pluralitet som berör allt. I den myriad av tolkningar vi omges av, skriver han, "finner vi oss glimta pluraliteten inom varje tradition och därmed det tvetydiga inom varje tradition liksom frigörande möjligheter att återta, misstag att kritisera, omedvetna fel att avslöja".<sup>226</sup> För Tracy tycks det därför vara så att kristen teologi behöver hitta sätt att vara öppen för flertalet teologiska tolkningar och de rikedomar det för med sig, men utan att den öppenheten förvandlas till ett slags felriktad fördragsamhet. Fragmentet som form, visar således att konsensus och slutgiltig förståelse av "det andra" kanske aldrig blir möjligt, men att söka efter förståelse och mening inte behöver avstanna för det: "Horisonter kanske aldrig går samman och konsensus kanske aldrig uppnås. Och samtidigt, dialog sker hela tiden."<sup>227</sup> Det innebär att en kristen hermeneutik måste utstå inte bara det ofärdiga utan även det trasiga "i syfte att tillåta förnyelse av ett återtagande av hopp."<sup>228</sup> Tracy inser att detta återtagande av hopp inte alltid lyckas. Där ingen väg framåt synes vara möjlig behöver samtalsdeltagarna därför lära sig att vänta eller tillsammans utöver vad som i dialog är möjligt invänta någon form av ny erfarenhet där man är öppen för att "bli spelad vid gränsen".<sup>229</sup> Så som jag tolkar Tracy handlar det inte om att invänta en allomfattande kärleksfull essens som till slut ställer

---

<sup>223</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 408.

<sup>224</sup> *Ibid.*, s. 421.

<sup>225</sup> *Ibid.*, s. 413.

<sup>226</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 112.

<sup>227</sup> Tracy, "Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogues", s. 9.

<sup>228</sup> Tracy, *Dialogue With the Other*, s. 121.

<sup>229</sup> Tracy, "Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogues", s. 11.



allt till rätta i fullbordad mening, utan om att acceptera det fragmentiserade, sönderbrutna och ofullkomliga som en del av livets villkor. Fragmentet blir här en "bärare av hopp, men ett hopp och nåd vars karaktär är sådan att det inte på förhand går att garantera någon säkerhet".<sup>230</sup>

Trots dess begränsningar, menar Tracy att samtalet är den väg vi har att välja om vi vill förstå den andre. Eftersom språket och den historia inom vilken den finns alltid är radikalt pluralistisk och tvetydig är samtalet som modell för tolkning skör och begränsad, men "inte mindre än hos Platon är vårt hopp grundat i samtalet".<sup>231</sup> Samtal mellan olika uppfattningar utmanas i en pluralistisk värld med till synes ibland olösliga störningar och konflikter. Det är inifrån den kristna traditionen själv som konversationens svårigheter och utmaningar ska förstås och kritiseras, menar han, där resurser hittas för att "förstå att allt inte kan förstås". En plats där det till slut kanske bara återstår tystnad, en hoppets tystnad – *the rest is silence*<sup>232</sup> – hoppet om att det finns nåd trots allt. Med begreppet nåd syftar Tracy på den potential till transformation, upprättelse och befrielse i existentiell mening som de bibliska texterna bär på, där berättelsen om Jesus som Kristus har möjlighet att uppenbara sanningen om det hoppfulla i att vi lever i närvaron av en kärleksfull Gud. I mötet mellan våra gränserfarenheter och kristusgestalten kan vi få syn på denna sanning om Guds nådefulla och befriande kärlek som kan öppna upp för – trots att det verkar hopplost - nya i existentiell mening transformerande perspektiv på våra liv.

### 3.4 Hoppet om en nådig Gud

Det vi har sett är att för Tracy kan mångfalden av uttryck, tolkningar och förklaringsmodeller utgöra en splittrande kraft, där vi ibland står inför det olösliga och obegripliga. De tvetydigheter och motstridigheter historien ställer oss inför utkräver varken optimism eller pessimism, utan snarare praktiker av motstånd, uppmärksamhet och hopp. Varken religiösa eller sekulära lösningar är absolut säkra. Att tolka ett så fragmentariskt fenomen som religion och kristen tradition, skriver han, är att "gå in i tolkningskonflikter ur vilka det inte tycks finnas någon utgång".<sup>233</sup> Men det goda, hoppfulla och sanna finns tydligt manifesterat i historien och behöver ständigt återtas genom samtal med kulturens klassiska texter. Det vi därför kan göra är att lita till det hopp som finns inom varje stor religiös tradition: tilliten till den *Yttersta verkligheten (The Ultimate Reality)*, som är hoppet om själva hoppet, ett hopp om motstånd mot varje utmattat hopp.<sup>234</sup> Så som jag tolkar Tracy är den Yttersta verkligheten ett namn för

---

<sup>230</sup> Mogård, *Förtröstans hermeneutik*, s. 234.

<sup>231</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 78.

<sup>232</sup> Ibid., s. 114.

<sup>233</sup> Ibid., s. 113.

<sup>234</sup> Ibid.

"Gud", som i sig främst är ett namn bland andra för det som omöjligt går att helt fånga in och förstå. Att hoppas på Gud, på den Yttersta verkligheten, innebär att sätta sin tillit till ett hopp om nåd och befrielse som måste finnas kvar trots obesvarade frågor och olösta problem. I det sista kapitlet i *Plurality and Ambiguity* benämner Tracy den Yttersta verkligheten på ett flertal olika sätt: Tomhet (*Emptiness*), den Ende (*the One*), Gud (God), "Sådant" (*Suchness*), Naturen (*Nature*), Mångfald (*the Many*). Religioner är med andra ord inte reducerbara till en enda essens eller uttryck för samma religiösa position, utan snarare olika konstruktioner av den Yttersta verklighetens natur. Han skriver:

Vad som är "kristendomens essens" efter att kristna på allvar, för det första inser pluraliteten inom sin egen tradition, för det andra betydelsen av andra religioner för den kristna själv-förståelsen och för det tredje den djupgående kognitiva, moraliska och religiösa tvetydigheten inom kristendomen, är, för att säga det mildt, en väldigt svår fråga – men det är en uppgift för en annan tid.<sup>235</sup>

Att acceptera det vaga och svårbegripliga inom alla traditioner kan, enligt Tracy, skapa förutsättningar för att i samtalet hitta en gemensam fokuspunkt, som för de flesta religiösa traditioner – även den kristna – är ett hopp om att *allt är nåd*.<sup>236</sup> Att mötas är det som är kvar då allt annat verkar hopplöst, där hoppet om hoppet är det som återstår. Den nådefulla potential som finns i det mänskliga mötet kan frammana en värld av mening och sanning trots mångfald och olikhet. Nåden har sin plats i det mänskliga subjektet, men sin yttersta källa i en transcendent verklighet:

Den slutgiltiga kraften vilken både självet och världen måste hantera är ingen annan än den kärva, krävande, läkande Yttersta verklighetens kraft som påverkar och är påverkad av allt, den kärlek som är Gud.<sup>237</sup>

Denna yttersta källa av nådefull och befriande kärlek som utgör navet i den kristna traditionen – och som har sitt främsta uttryck i berättelsen om Jesus som Kristus – en hoppets Gud mitt i hopplösheten, beskriver Tracy i sina senare texter mer som en Gud av "oändlig kärlek" (*Infinite Love*), "det öppna" (*The Void*) "det omöjliga" (*The Impossible*), "det obegripliga" (*The Incomprehensible*) eller "det oändliga" (*The Infinite*).<sup>238</sup> Begreppet "oändlighet" är något han börjat använda efter att ha gått tillbaka i idéhistorien

---

<sup>235</sup> Ibid., s. x.

<sup>236</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 386.

<sup>237</sup> Ibid., s. 438.

<sup>238</sup> Tracy, "Western Hermeneutics and Interreligious Dialogues", s. 41. Tracy söker idag ett språk för hoppets Gud bortom ismer, en Gud vilken träder in i historien som en överväldigande och skrämmande "hopp bortom hoppet". Holland, "This side of God: A conversation with David Tracy", *CrossCurrents*, vol. 52, no. 1, 2002, pp. 54–59, JSTOR, [www.jstor.org/stable/24461142](http://www.jstor.org/stable/24461142)

och identifierat beskrivningar av en oändlig Gud som korsas med en kristen etik.<sup>239</sup> Oändlighet som begrepp, säger Tracy, är inte entydigt, det han vill komma åt är tanken om en oändlig Gud i motsats till den absoluta, som per definition inte kan vara evigt öppen.<sup>240</sup> Tracy menar här att en Gud som oändlig banar väg för tanken på oanade möjligheter och förnyade relationer. Gud är både evig och obegriplig, men också radikalt dold. Som sådan är den öppen för olika kulturer och situationer och dem som tidigare hållits utanför det teologiska samtalet:

Gud träder in i historien om och om igen, inte som en ny spekulering, utan som en oväntad, frigörande dold Gud. En Gud som visar sig framför allt i lidandet hos de andra som den stora modernitetens berättelse har ställt åt sidan såsom icke-människor, icke-minnen, i ett ord, som icke-historia.<sup>241</sup>

Tanken på en oändligt kärleksfull och nådefull Gud är alltså, enligt Tracy, en Gud som underbygger en kristen teologi som poängterar att det alltid finns utrymme för ytterligare gott, en gränslös godhetens nåd. I mystiken, med dess betoning av erfarenheten av gudsfrånvaro och Guds fördoldhet, finns möjligheten till en teologi som bryter sönder totaliserande och stängda tanke-system vilka exkluderar de bortglömda och marginaliserade.<sup>242</sup> Fragmentsbegreppet får här sätta ord på en hermeneutik som hela tiden måste överträffa varje fast form och visar på så sätt en riktning framåt, en ständigt nådefull kreativitet som alltid vill mer. Kristen teologi står därför idag inför att återta sina egna fragmentariska former, särskilt de som återfinns inom mystiken, apokalyptiken och den apofatiska traditionen.<sup>243</sup>

---

<sup>239</sup> Tracy spänner en båge som börjar hos från Plotinus (204/5–270), för vilken Gud är den oändlige Ende, den dynamiska kraftkraften bakom hela verkligheten, men opersonlig, bekymmerslös och utsäglig. Bågen fortsätter via Gregorius av Nyssa (335–395), som olik den Gud Plotinus beskriver som den oändlige Ende, är oändlig kärlek. Kristna som lever etiska och andliga liv lever med Nyssa i autentisk frihet, en frihet som är deras främsta attribut som Guds avbilder, förflyttar sig bortom sig själva mot en ännu större längtan efter Gud och kärlek till sin nästa. Tracy avslutar sin historiska båge hos Emmanuel Levinas (1906–1995) och hans utvecklande av en oändlighetens etik. För Levinas gör *den Andre*, vår medmänniska, en oändligt moralisk fordran på oss. Konfrontationen med en annan människa kräver, med Levinas, oändligt etiskt ansvar av oss. Genom att dra in Plotinus, Gregorius av Nyssa och Levinas in i konversation med varandra, menar Tracy att det går att spåra en distinkt oändlighetens etik i den västerländska historien. Tracy, föreläsningen “God as Infinite: Ethical Implications”, <https://www.youtube.com/watch?v=JkIIaayYimI>

<sup>240</sup> Tracy, föreläsningen “God as Infinite: Ethical Implications”, <https://www.youtube.com/watch?v=JkIIaayYimI>

<sup>241</sup> Holland, “This Side of God: A Conversation with David Tracy”, *CrossCurrents*, vol. 52, no. 1, 2002, pp. 54–59, JSTOR, [www.jstor.org/stable/24461142](http://www.jstor.org/stable/24461142)

<sup>242</sup> Malcolm, Lois, “An Interview with David Tracy”, <https://www.religion-online.org/article/an-interview-with-david-tracy>

<sup>243</sup> *Ibid.*

Utan apokalyptiken skulle kristendomen, enligt Tracy, förlora sin aspekt av "ännu-inte", det som är möjligt framåt och den existentiella betydelsen av Kristi återkomst. Hela Bibeln slutar med ett klagorop efter Jesus Kristus, ett rop efter det som ännu inte är här, men bär med sig ett hopp om att förnyelse är möjligt.<sup>244</sup>

Inom den mystiska traditionen finner Tracy två aspekter av tron som kommit att få allt större betydelse för honom – fullständig tomhet och samtidig öppenhet – och tillsammans skapar de en erfarenhet av nåd. Ingen har, menar han, som Martin Luther, "för vilken historien och naturen är apokalyptisk [...] en serie öppenheter in i avgrunden", talat bättre om detta. Hos den mystiska Luther och de apofatiska teologerna finns en totalt öppen och samtidigt dold Gud som bjuder in till att "släppa taget".<sup>245</sup> Fragmentet understryker, enligt Tracy, att varje möte och samtal måste vara berett på sin egen ofullkomlighet, där vi en värld av både radikal ondska och godhet får hitta riktningen framåt i en ständig dialektik mellan tomhet och öppenhet, mellan synd och nåd:

Tomheten har att göra med erfarenheten av lidande, orättvisa, terror, vanmakt eller utanförskap [...] Det öppna har att göra med erfarenheter av den rena gåvan av liv – en känsla av vördnad och förundran man kan få inför världens skönhet eller den rena glädjen man kan finna i mänskliga relationer.<sup>246</sup>

I kristen tradition finns, menar Tracy, möjligheten att återta det hopp om nåd och befrielse som kan ge nytt liv för människan och världen. Den religiösa traditionens kritik och motstånd spelar här en avgörande roll då traditionen och den religiösa diskursen innehåller frågor om "meningen och sanningen av den Yttersta verkligheten, inte bara som den är i sig själv utan existentiellt i relation till oss".<sup>247</sup> Vittnesmålen från dem i traditionen som ställt frågor om den Yttersta verkligheten och erfar att de fått svar kan givetvis inte övertyga alla och är dessutom vaga, fyllda av motsägelser

---

<sup>244</sup> Woodward, "In Praise of Fragments. An Interview with David Tracy". <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>

<sup>245</sup> Malcolm, "An Interview with David Tracy". Tracy fortsätter: "Det är därför buddismen utgör en sådan attraktion för många nutida människor, inklusive postmoderna tänkare. Det är släppa-taget-aspekten av tron." Malcolm, "An Interview with David Tracy". <https://www.religion-online.org/article/an-interview-with-david-tracy>. Intressant att notera är att den katolske Tracys användande av fragmentsbegreppet and mystikens dolda Gud ligger närmare en luthersk dialektik mellan synd och nåd, snarare än en katolsk polaritet mellan nåd och natur.

<sup>246</sup> Ibid.

<sup>247</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 87. Martinson har en viktig poäng i att frågan om vad som är det yttersta och ytterst angelägna har alltför länge dominerats av en kristen diskurs, där teologin i en postkristen tid måste fråga vad som är det yttersta i varje specifikt sammanhang utan att omedelbart hamna i den kristna immanensen: "I en postkristen kultur har den europeiska människan bara en tvetydig kristen identitet. För att kunna stå i samhällets tjänst krävs sålunda att den europeiska teologin i förlängningen av sin kristna historia blir lika tvetydig i sin identitet." Martinsson, *Postkristen teologi*, s. 43.

och både gott och ont. Här bör kritiska skeptiker ”utveckla sina egna svar på dessa logiskt udda religiösa frågor”, för de intar en unik plats inom praktiker av mänsklig förståelse av världen.<sup>248</sup>

Vi ser här, att för Tracy handlar religion om den Yttersta verkligheten och människors erfarenheter av en uppenbarad sanning om detta Yttersta. Teologi är reflektion över individers och grupper vittnesmål av dessa erfarenheter av det Yttersta och uppfattningar om hur det transformerar deras liv. Religion är ett fenomen som stimulerar vårt engagemang i strävan efter att förstå och gör motstånd mot egots tvångsmässiga vägran att räkna med den Yttersta verkligheten.<sup>249</sup> Det är genom religionen och de spridda vittnesmålen som vi kan få syn på tillvarons alltigenom pluralitet och det tvetydiga inom oss själva och andra i behov av nåd och befrielse. Den huvudsakliga uppgiften för systematisk teologi är därför, menar Tracy, att se till de möjligheter och den livsbefriande kapacitet som finns i den specifikt kristna traditionen med fokus på den relativa riktigheten av vittnesmålen och mänsklighetens relation till dessa erfarenheter.

Vi kan här också se en utvecklingslinje i Tracys teologi, då han gått från ett mer metodiskt och normativt förhållningssätt till den bibliska texten till betoningen av fragmentet och tanken på det ofullkomliga och brustna som han finner i mystiken. Fragmentet visar då på det aldrig färdiga och avslutade och att insikten om denna världens brustenhet kan vara det som leder till radikalt och oändligt ansvarstagande för medmänniskan. Den symboliska åter-representation av Guds oändliga kärlek i Kristusgestalten manifesterar det som aldrig helt kan fångas in. Den kommer enbart i form av fragment och består i sig av fragment. Det som är den Yttersta sanningen om verkligheten kan därför endast uppenbaras glimtvis och aldrig helt förstås. Fragmentet öppnar upp för det mystiska tänkandet, där Gud visar sig ögonblicksvis och Guds kärleksfulla nåd och befrielse förblir därmed alltid ett mysterium. Men som fragment också något som är en del av det materiella och behöver omsättas i praktiken för att bli trovärdigt. En trovärdig teologi som talar om Guds nåd innebär därför alltid praktisk handling.

### 3.5 Guds nåd och befrielse omsatt i praktisk handling

Vi har nu sett att för Tracy är Guds nåd det centrum kring vilket sanningen om verkligheten snurrar, en nåd som såsom jag tolkar det också innebär en befrielse i existentiell mening, så att människan erfar någon form av förändring och inre frigörande transformation. Det han menar är att den sanning som avslöjas och uppenbaras i händelsen Jesus som Kristus är att det finns nåd och befrielse för den här världen, en existentiell erfarenhet som för den kristne är den centrala nyckeln till hela verkligheten.

---

<sup>248</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 88.

<sup>249</sup> *Ibid.*, s. 84.

Den grundläggande religiösa händelsen för kristen identitet, Jesus som Kristus, kan därför sammanfattas i fokuspunkten "nådens verklighet".<sup>250</sup> Erfarenheten av Guds nåd och befrielse är, som jag tolkar Tracy, inte beroende av människans prestationer, utan avslöjas och uppenbaras som gåva, men kallar samtidigt på handling och måste därför manifesteras *praktiskt* för att vara trovärdig:

Det finns ingen fördold manifestation som inte också kallar på handling. Det finns ingen uppenbarelse utan frälsning. Det finns ingen teologisk teori utan praktik. Det finns inget behov av hermeneutik utan pragmatik.<sup>251</sup>

Varje tolkning, skriver Tracy, är en övning i "praktisk applikation".<sup>252</sup> Det innebär, utifrån Tracys kritiskt hermeneutiska teologi, att tolkningskonflikter inte ska flys undan, utan ses som möjligheter till förnyat hopp. Ett hopp som kan manifesteras praktiskt. För vem det än är som kämpar för hoppet, menar han, så kämpar denne för oss alla och agerar således som värdig människa, utifrån Guds kraft och verklighet, den Gud i vars avbild vi är skapade för att göra motstånd, tänka och handla.<sup>253</sup> Samtalet kan enligt Tracy föda fram konkreta manifestationer av möjligheter i kontrast till den ändlösa strömmen av pluraliteter och vagheter i livet och världen. Tracy skriver: "I det vanliga livet måste vi – trots allt – slutligen, historiskt sett och tack och lov – interagera med varandra i försök att leva liv värdiga människan."<sup>254</sup>

Så som jag tolkar Tracy måste det hopp om Guds kärleksfulla nåd och befrielse som det berättas om genom kristushändelsen uttryckas i handling och konkret praktik för att bli trovärdigt. Hoppet om nåden kan bara hållas levande i mötet med andra och genom att omsättas i manifesterad form. Hur en tradition tolkas får till syvende och sist alltid konsekvenser för den praktiska handlingen i relation till medmänniskan. Tracy uppmanar därför till att "uppmärksamma" världen (*pay attention to the world*), eftersom praktiserandet av uppmärksamhet är det mest centrala den levande och tänkande människan står inför idag.<sup>255</sup> Utifrån det vi upp-

---

<sup>250</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 430.

<sup>251</sup> Tracy, "The Uneasy Alliance Reconceived", s. 569.

<sup>252</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 101. Tracy refererar här till Gadamer och hans poängterande av praktikens betydelse och begreppet *applikation*. Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 73 f, 224 n. 10.

<sup>253</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 114.

<sup>254</sup> Tracy, "Western Hermeneutics and Interreligious Dialogues", s. 43.

<sup>255</sup> Tracy hämtar här inspiration av bland annat Simone Weil och Lonergan: "Det är därför jag älskar Simone Weil. Hon trodde på att den viktigaste andliga övningen för alla är uppmärksamhet. Lonergan sa också att mot slutet av sitt liv om sina transcendentala imperativ: "Var uppmärksam, var intelligent, var resonabel, var ansvarig och om nödvändigt förändras. När du blir äldre inser du att 'vara uppmärksam' är det viktigaste. Du måste vara tyst, du måste kunna lyssna." Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 274, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a>

märksammar och lägger märke är bör vi samla ihop (*gather*) den splitt-  
rade världens olika fragmentariska händelser till en för tillfället något mer  
begriplig helhet. Idén om fragmentet understryker här de oändliga möj-  
ligheter som finns för den enskilda människan att ta ansvar för att splittra  
totalitära system och bryta sönder det som förtrycker och förgör, såsom  
rasistiska, religiösa och politiska strukturer.<sup>256</sup> Konstnärer, filosofer och  
nu teologer, inte minst inom queerteologin, utmanar idag det totalitära  
tänkandet, något den profetiska traditionen alltid har gjort, menar Tracy.  
Nedbrytandet av totalitära system är vad fragmentstänkandet ytterst syf-  
tar till, system som kan återfinnas i till exempel både medvetna och omed-  
vetna ideologier. Det totalitära systemet stänger sig själv ute och isolerar  
sig från "det andra", en praktisk och kognitiv inkrökthet i sig själv: "I varje  
totalitärt system finner vi eventuellt en reduktion av allting till mer av det-  
samma och därmed en exkludering av allt som är genuint annat och an-  
norlunda."<sup>257</sup> Så som jag tolkar Tracy innebär detta att vår fragmentariska  
och sönderbrutna värld uppmanar till ett oändligt och aldrig avstannan-  
de arbete med att omsätta den gränslösa nåden och befrielsen i praktisk  
handling. Teologin står därför inför uppgiften att samla ihop de spridda  
uttryck för Guds kärleksfulla nåd och befrielse som finns mitt i lidandet  
och utsattheten för att omsätta dessa i praktiken.<sup>258</sup>

Allt som finns kvar i alla kulturella och religiösa traditioner är frag-  
ment, men det ger ingen anledning till misströstan om man kan utröna vil-  
ka av dessa fragment som är de riktigt rätta nu, skriver Tracy: "En kristen  
teologi som börjar med fragment behöver inte sluta med fragment, utan  
bör sluta med ett ihopsamlade av fragment."<sup>259</sup> Det Tracy tycks mena är  
att fragmentsformen kan hjälpa teologin framåt på så sätt att den bryter  
ned idéer om historien, dess ideologier och traditionen som något för all-  
tid beständigt som ska skyddas mot förändring eller att dess utveckling  
hela tiden sker framåt i progression mot något bättre och helare. Det finns

---

<sup>256</sup> Intressant är här att notera hur Tracy som i grunden katolsk teolog inte tillmäter kyr-  
kan som institution och struktur den tyngd katolsk tradition vanligtvis gör. Alla former av  
totalitära system menar Tracy är "en synd".

<sup>257</sup> Tracy, "Form and Fragment", s. 102.

<sup>258</sup> Tracy refererar till Walter Benjamin som sökte "spränga" det förflutna och samla ihop  
bitarna av glömt lidande för att minnas istället för att förtränga. Genom att samla sam-  
man glömt lidande finns möjlighet till befrielse och hopp, en messiansk förnyelse av nuet  
genom minnet av det som gått före. Palfrey *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 299-302

<sup>259</sup> Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment* s. 292, 297, [https://ora.ox.ac.uk/objects/  
uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a](https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a). En kristen hermeneutik måste idag, skri-  
ver Tracy, "överleva inte bara om oavslutad, utan också som brusten" och citerar T.S. Eliot  
som skriver att "allt vi har kvar är fragment av religiösa och kulturella traditioner" som  
har "ansamlats längs vår ruin", vilket Tracy "inte finner vara en särskilt skrämmande insikt  
alls om man kan utröna vilka av dessa som är rätt, nu". Se Tracy, *Dialogue with the Other*,  
s. 121 och Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 11, [https://ora.ox.ac.uk/objects/  
uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a](https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a)

ingen förlorad eller dold helhet som ska behållas eller sökas, utan vårt förflutna och våra traditioner utgörs av fragmentariska händelser som har hänt och fortsätter att hända om och om igen. Traditionen består av fragmentariska skeenden som hela tiden omskapas och utmanar, konfronterar och uppmanar oss till praktisk handling gentemot vår medmänniska.

Fragmentet som idé och form uttrycker alltså, enligt Tracy, motstånd mot modernitetens tanke om slutgiltighet och färdiga lösningar, där vi inte har annat val än att uppmärksamma de fragmentariska händelser som ligger inför oss och praktiskt ta ansvar för det vi ser. Kristen teologi är på så sätt eskatologisk, det "fullkomliga" alltid är på väg och har möjlighet att komma tillbaka, men har ännu inte nått fram.<sup>260</sup> Hoppet om Guds nåd står inte i kontrast till en förfallen skapelse, utan i en tillvaro av splittring, fragmentering och brustenheter måste vi rikta uppmärksamheten mot den ständigt pågående dialektiken mellan världens och historiens fragmenterade händelser av synd och nåd. Det är genom praxis hoppet kan förmedlas och all god hermeneutik handlar därför om praktik i det nuvarande om den ska kunna utgöra "användbara verktyg i tanke och livet".<sup>261</sup> Ingen teologi kan göra sig hörd, bli relevant eller meningsfull om den inte också uttrycks i praktik och etik. Om kristen tradition är förankrad i hoppet om Guds nåd och befrielse behöver denna nåd omsättas kontinuerligt i praktisk handling utifrån de samtida förutsättningarna för att bli trovärdig. Traditionens kontinuitet, att fungera på så sätt att hoppet om Guds nåd och befrielse utifrån berättelsen om Jesus som Kristus omsätts i praktisk handling, utgör därmed alltid ett provisorium. Vi rör oss alltså med en *paradox*: att kristen tradition med nödvändighet måste förändras för att behålla sin kontinuitet. För att kristen tradition, dess *vad* och *hur*, ska fungera på så sätt att den alltjämt förmedlar budskapet om nåd och befrielse, behöver alltså traditionen förändras.

---

<sup>260</sup> Martinson skriver att i den eviga återkomstens perspektiv öppnas även utrymmet för ett inbrytande av något nytt, men inte som något apokalyptiskt förebådande, utan med Jacques Derrida handlar det om "öppningen mot framtiden eller ankomsten av det andra som rättvisans tillkommelse, men utan förväntningshorisont och utan profetiskt förebådande". Detta inbrytande kan ses som "en singulär händelse" och komma som en fullständig "överraskning". Här finns alltså i motsats till Tracy inte någon "fokuspunkt" såsom Guds nåd. Martinson, *Postkristen teologi*, s. 70.

<sup>261</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 10. Tracy lyfter här fram befrielseteologin som definitionen av en kristen identitet byggd på motstånd, handling och hopp. Befrielseteologin, menar han, har för alltid förändrat det teologiska landskapet och de förtrycktas läsningar måste höras och med fördel "höras först". Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 104.



### 3.6 Den kristna traditionens målsättning

I kapitel två resonerades det kring att en tradition består av ett visst innehåll, något som "det hela centreras kring", som dess förmedlare finner meningsfullt och relevant att föra vidare. Traditionens *vad*, som också inbegriper dess *varför*, av och för *vem*, är i och med detta samtidigt dess *hur*. Dess kontinuitet innebär att den är fortsatt fungerande och avgörs av att den hela tiden tolkas och förmedlas vidare och blir fortsatt meningsfull under nya förutsättningar. En tradition innebär därmed, som jag formulerar det, *ett vad och hur som ska fungera*.

Så som jag tolkar Tracys hermeneutiska förståelse av kristen tradition består det som det hela centreras kring av den bibliska texten med dess anspråk på att vara meningsfull och relevant genom att säga något sant om tillvaron. En sanning om att vi lever i närvaron av en nådefull och kärleksfull Gud som har möjlighet att uppenbara sig i mötet mellan texten och människans gränserfarenhetsfrågor. Traditionens uppgift och funktion är att förmedla detta budskap om Guds – det Ytterstas – närvaro, d.v.s. att det finns hopp om i existentiell mening nåd och befrielse, ett budskap som förmedlas genom berättelsen om Jesus som Kristus. Men möjligheten för texten att förmedla hoppet om nåd och befrielse sker först i mötet med den konkreta mänskliga situationen och våra gränserfarenheter och behöver därför hela tiden tolkas på nytt. Man kan i och med detta säga att kristen tradition, utifrån Tracy, är *ett vad och ett hur som fungerar* om den förmår förmedla hoppet om Guds kärleksfulla nåd och befrielse utifrån berättelsen om Jesus som Kristus, en berättelse som behöver bli omsatt i praktiken för att vara trovärdig. Det innebär att det personliga aktörskapet, alltså hur människan väljer att agera i en viss given situation, spelar en central roll. Det är därför omöjligt att tala om en fast och för alltid gällande traditionstolkning. Detta samtidigt som det för kristen tradition finns något fastställt i funktionen att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse genom kristusberättelsen. En berättelse som måste förstås och omsättas på nytt för att överleva och behålla sin funktion och kontinuitet.

Tolkningen av den nytestamentliga berättelsen om Jesus som Kristus ska alltså fungera på ett sådant sätt att traditionen förmår leda till något i existentiell mening förändrande för människan uttryckt i praxis. Det kan med andra ord sägas att kristen tradition fungerar om den klarar av *målsättningen* att förmedla vidare budskapet om Guds nåd och befrielse så att det omsätts i praktisk handling. Om denna målsättning för kristen tradition är att fungera som det är tänkt, är det samtidigt en målsättning som aldrig kan sägas vara avslutad. Eftersom tradition hela tiden omtolkas utifrån nya förutsättningar finns målet alltid i ett eskatologiskt "framför", samtidigt som det är fast förankrat. Målsättningen för traditionen är därför paradoxalt nog både något orubbligt och fast och på samma gång aldrig uppnådd.

Tracys förståelse för kristen tradition är tydligt kristologiskt centrerad. Det är i mötet med den bibliska berättelsen om Jesus som Kristus som en förändring kan ske där människan erfar uppenbarelsen av en existentiell sanning om att ett nådefullt och befriande hopp är möjligt trots allt. Men det finns inget slutgiltigt svar på hur denna sanning uppenbarar sig, utan varje möte är ett provisorium utifrån uttolkarens förståelsehorisont. Det som sker i mötet med och uttolkningen av kristen tradition, för vilken den bibliska texten är dess mest centrala uttryck, är endast fragment som aldrig helt kan fångas in, utan vi får nöja oss med dessa genom historien hela tiden nya brottstycken av tolkningar. Det som ger traditionen dess kontinuitet och fortsatta möjlighet att fungera är om kristusberättelsen förmår fortsätta leda till hopp om nåd och befrielse genom nya möten utifrån varje uttolkares situation och erfarenheter. Pluralismen är därför i själva verket en förutsättning för kontinuiteten, för att kristushändelsen kan fortsätta fungera och klara av målsättningen.

Utifrån Tracys kritiska hermeneutik behöver, som vi sett, det som förhindrar kristen tradition att fungera som befriande kraft omsatt i praxis bli synliggjort. Tolkningarna måste därför hela tiden vakas över och kritiskt granskas så att de får möjlighet att samverka och fungera som traditionen är tänkt att fungera. Genom att synliggöra olikheter och inte förneka dem och med hjälp av förklaringen bordlägga vilka olika tolkningar man har att göra med, kan större förståelse för den andre skapas och därmed också en bättre grund för ett kritiskt resonemang kring vilken tolkning som bäst förmår fungera utifrån målsättningen. En traditionstolkning som fungerar destruktivt, som inte öppnar upp och befriar till att leda till något gott, klarar då inte av målsättningen. Eftersom kristen tradition är orienterad mot att göra anspråk på en viss sanning, måste teologin själv hänge sig åt kritiskt tänkande som kan rusta argumenten. Tolkningskonflikter och därmed tolkningsförändring är därför nödvändiga för att kontinuerligt ge möjlighet att granska traditionstolkningens funktion så att den klarar av målsättningen och inte riskerar kollaps. Det som har visat sig, menar jag, allteftersom undersökningen framskrider, är att Tracys traditionsbegrepp kan liknas vid ett *dynamiskt system*. I följande kapitel ska jag redogöra för det dynamiska systemet och även föra in ytterligare ett begrepp, *resiliens*, i syfte att bearbeta frågan om vad som är ett tillräckligt tåligt och hållbart system som klarar av målsättningen trots förändring – utan att förlora sin kontinuitet och kollapsa.

## 4. Det dynamiska systemet och resiliensbegreppet

I föregående kapitel konstaterade jag utifrån Tracys traditionsförståelse att kristen tradition, i huvudsak bestående av den bibliska texten med sitt centrum i berättelsen om Jesus som Kristus, *fungerar* på så sätt att den förmedlar hoppet om Guds kärleksfulla nåd och befrielse.<sup>262</sup> Såsom jag förstår Tracy innebär detta att den fortsatta förmedlingen av kristen tradition, dess samtida *vad* och *hur*, därmed ska klara av *målsättningen* att förändra och transformera människors liv på så sätt att Guds nådefulla och gränslösa kärlek som kommer till uttryck i kristusberättelsen blir omsatt i praktisk handling.<sup>263</sup> På så sätt blir den meningsfull och betydelsebärande. Det som ger traditionen dess kontinuitet och fortsatta möjlighet att fungera är om kristusberättelsen förmår fortsätta leda till hopp om nåd och befrielse genom hela tiden nya möten utifrån varje uttolkares situation och erfarenheter. Det finns därför ett normativt drag i Tracys traditionsförståelse, så att en tolkning som leder till något destruktivt såsom förtryck och orättvisa inte kan sägas vara en kristen tolkning. Det innebär också att en fungerande traditionsförmedling inte bara är något som sker i allmänhet, utan är kopplat till ett aktivt och personligt aktörskap där den som för traditionen vidare ser det som relevant och betydelsefullt. Traditionsförmedling är alltså något förpliktigande, som förutsätter kritisk granskning och medvetna och ansvarsfulla val för att målsättningen att fungera ska klaras av.<sup>264</sup>

Traditionens fasta och beständiga målsättning kan samtidigt aldrig sägas vara avslutad, eftersom berättelsen hela tiden förmedlas vidare utifrån nya förutsättningar. Kontinuiteten förutsätter traditionens förändring. Hur kristusberättelsen förmedlas vidare så att den klarar av målsättningen kommer med andra ord att se olika ut beroende på hur den tolkas i den aktuella kontexten. Det finns således inte bara en enda korrekt förståelse av traditionen, vilket också kan ses som en förutsättning för att den ska

---

<sup>262</sup> Kristusgestalten erbjuder en symbolisk åter-representation av den fundamentala existentiella sanningen om verkligheten. En sanning som de bibliska texterna gör anspråk på och som handlar om att människan lever i närvaron av Guds nåd och kärlek. Tracy skriver: "Det faktum att våra liv är i verkligheten meningsfulla, att vi verkligen lever i närvaron av en kärleksfull Gud, att det slutgiltiga ordet om våra liv är nådefullt och den slutgiltiga kraften är kärlek". Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 223.

<sup>263</sup> Tracy skriver: "Det finns ingen fördold manifestation som inte också kallar på handling. Det finns ingen uppenbarelse utan frälsning. Det finns ingen teologisk teori utan praktik. Det finns inget behov av hermeneutik utan pragmatik." Tracy, "The Uneasy Alliance Reconcived", s. 569.

<sup>264</sup> Kristen tradition, menar jag, är utifrån Tracy är ett *vad* och ett *hur* som fungerar om den förmår förmedla hoppet om Guds kärleksfulla nåd och befrielse utifrån berättelsen om Jesus som Kristus, en berättelse som behöver bli omsatt i praxis för att vara trovärdig. Med andra ord fungerar kristen tradition om den klarar av målsättningen att i existentiell mening transformera och befria människors liv så att Guds kärlek omsätts i praktiken. Se kapitel 3. Begreppet "målsättning" är hämtat från teoribildningen kring dynamiska system och förklaras närmare i detta kapitel.

leva vidare. För att tolkningen av traditionen ska nå målsättningen krävs att mångfalden av tolkningar ställs i konflikt med varandra, för att på så sätt tydliggöra vilken tolkning som bättre än en annan klarar av målet att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse.<sup>265</sup>

Jag har valt att i detta kapitel lyfta in teoribildningar om det dynamiska systemet och lyfta in ytterligare begrepp, *resiliens*, i min undersökning. En kristen tradition kan, menar jag, liknas vid ett *dynamiskt system*, ett system bestående av ett antal komponenter i relation till varandra med en gemensam målsättning att fungera. Syftet med att likna den kristna traditionen vid ett dynamiskt system i rörelse är att tydliggöra dess samtida *vad* och *hur* samt att tillhandahålla ett redskap för ett vidare resonerande kring traditionens hållbarhet och fortsatta kontinuitet. Den systemdefinition jag använder mig av är hämtad från det social-ekologiska fältet och innebär att ett system består av ett dynamiskt nätverk av komplexa sammanbindningar vars inbördes relationer plötsligt kan förändras och därmed påverka hela systemets funktion. Jag är i detta projekt inte ute efter att fördjupa mig i social-ekologiska system *per se*, utan vill ta till vara den definition av ett dynamiskt system som används inom social-ekologin, då jag menar att en sådan definition kan bidra till att fördjupa förståelsen av hur förmedlingen av en tradition fungerar. Efter att ha redogjort för systemtänkandet ska jag så vända mig till resiliensbegreppet och undersöka hur det kan vara användbart i frågan kring vad som är en *hållbar kristen tradition*.

#### 4.1 Ett antal komponenter i samverkan för en gemensam målsättning

Vad är då ett dynamiskt system såsom det definieras inom social-ekologin? Ett system associeras vanligtvis till något statiskt och orörligt, en rigid struktur vars syfte är att garantera stabilitet och oföränderlighet. Inom det social-ekologiska systemtänkandet, definieras ett system tvärtom som något dynamiskt och levande. Donella Meadows beskriver det på följande sätt:

Ett system är en samling av saker – människor, celler, molekyler, eller vad som helst – sammanbundna på ett sådant sätt att de producerar sitt eget beteendemönster över tid. Systemet kan knuffas, begränsas, stimuleras drivet av utomstående krafter. Men systemets respons till dessa krafter är karaktäristiskt för det specifika systemet och den responsen är sällan enkel i den riktiga världen.<sup>266</sup>

Enligt denna definition utgör både människor och natur komplexa system som i sin tur står i relation till varandra så att de tillsammans bildar något ännu större och än mer komplext. Dessutom baseras systemtänkandet

---

<sup>265</sup> Hindras traditionen från att granskas och tolkas kritiskt, skriver Tracy, blir den bara "en samling fundament som objektivt accepteras och repeteras oändligt". Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 99.

<sup>266</sup> Meadows, Donella, *Thinking in Systems*, s. 2.

inom social-ekologin på antagandet att människa och natur är uppbyggda av "sammanbundna element som är organiserade på ett sådant sätt att de följdriktligen uppnår något".<sup>267</sup> Systemets komponenter är med andra ord sammanbundna på ett sätt som syftar till att nå ett visst *mål*. Hur de inneboende delarna är relaterade får alltså effekter för hur systemet *fungerar*. Ett fungerande social-ekologiskt system har således ett visst syfte, det ska fungera på ett sätt så att det når upp till en viss önskvärd målsättning. Exempel på en sådan målsättning är rent vatten, minskade utsläpp eller förebyggandet av jordskred.

Ett dynamiskt system är alltså – tvärtemot det man kanske vanligtvis associerar med begreppet "system" – något som aldrig står still och vars existens bygger på att vara i ständig rörelse. Samtidigt strävar det fungerande systemets olika komponenter gemensamt efter att nå en viss målsättning, nämligen att fungera som det är tänkt. I ett icke-fungerande system har komponenterna inte fått möjlighet till konstruktiva relationer, vilket utsätter systemet för stress och störning. Det som sker idag och som social-ekologin uppmärksammat under lång tid, är att det dynamiska systemet utsätts för allt fler förändringar i en takt som det får svårt att anpassa sig till, vilket riskerar att öka antalet oönskade systemfunktioner.<sup>268</sup> Här kan man förstås fråga sig för vem vissa systemfunktioner inom social-ekologin är oönskade. Det leder till den omdebatterade och intressanta frågan om naturen kan "lida" och har vissa rättigheter som ska försvaras. Det kan ju också vara så att en skogsbrand är förödande för människan men något eftersträvansvärt för naturen. Så som jag uppfattat det innebär ett välfungerande social-ekologiskt system att människan på ett sätt sätts i centrum. Människan måste hitta sätt att samarbeta med naturen så att möjlighet ges till bättre livskvalitet och mer hållbara levnadsvillkor. Men det kan inte ske utan att naturen får rätt förutsättningar till samarbete. Poängen med denna studie är för mig att visa hur ett välfungerande dynamiskt system såsom det social-ekologiska hela tiden är i rörelse och genomgår förändringar som kräver anpassning och samarbete för att kunna uppnå ett visst mål.

Eftersom de social-ekologiska systemen utsätts för allt större påfrestningar har diskussioner länge pågått kring hur systemen kan förstärkas för att klara av dessa förändringar. Frågan är hur ett förebyggande arbete kan bedrivas i syfte att göra systemen mer hållbara för att kunna klara av sin funktion. Undersökningar visar att de social-ekologiska systemen utsätts för stora störningar till stor del orsakade av människan. Eftersom det påverkar systemets funktioner, efterfrågas lösningar på hur systemen kan förstärkas för att klara av nuvarande och framtida påfrestningar med

---

<sup>267</sup> Ibid., s. 11.

<sup>268</sup> Systemteoretiker brukade anse självorganiserade system alltför svåra att förstå, men att man numera inser att endast några få organiserande principer kan frambringa de mest komplexa självorganiserade strukturer. Från en enkel grundstruktur, kan det bit för bit utvecklas ett högst intrikat och komplext system som klarar sig helt på egen hand. Meadows, *Thinking in Systems*, s. 79–80.

bibehållen målsättning. Svaren ser givetvis olika ut beroende på vilket system det gäller, men ett exempel skulle kunna vara lösningen på hur målsättningen att ge alla människor tillgång till rent och drickbart vatten kan uppnås. För att nå ett sådant mål behöver delarna inom det dynamiska systemet "människa och natur" samverka på ett sådant sätt att målsättningen "drickbart vatten för alla människor" är möjligt att uppnå. Hållbarheten påverkas av de ständiga störningar systemet utsätts för i form av till exempel klimatförändringar, orättvis fördelningspolitik och befolkningsökning. Om dessa förändringar sker alltför snabbt och frekvent så menar forskningen inom social-ekologin att de utgör stresspåslag som systemet kan ha svårt att hårbärgera.

Ett dynamiskt system är alltid mer än summan av sina delar. Källan till funktionen är själva systemstrukturen, som avslöjas över tid genom en serie händelser och en förändring hos någon av delarna påverkar hela systemet. Inom systemtänkandet måste man därför alltid räkna med frågan *Tänk om? (What if?)*.<sup>269</sup> Det behöver med andra ord finnas ett framtidsperspektiv där eventuella, men ännu okända, scenarier av hur systemet fungerar är med i beräkningen. Det finns alltid ett element av det som är dolt, men som ändå kanske måste förväntas om man vill undvika alltför destruktiva och påfrestande överraskningar.<sup>270</sup> Ett välfungerande och hållbart system kan nämligen trots goda förutsättningar plötsligt överraska genom att "missköta" sig. Orsakerna till det kan vara händelser som får oss att fokusera mer på enstaka företeelser än själva systemflödet. Det gör att människan överreagerar och förlorar fokus på det långsiktiga perspektivet.<sup>271</sup>

Systemtänkandet utgår från att människan tenderar att betrakta händelser som strömlinjeformade i en tillvaro som till stor del består av icke-linjära förbindelser. Men vår många gånger svårbegripliga och komplexa värld låter sig sällan beskrivas i enkla orsak-verkan-termer, där även små förändringar kan få stor effekt. När människan frestas till ett mer kortsiktigt tänkande och förlorar *Tänk om?*-perspektivet, glömmer hon att system inte består av linjära och kontrollerbara processer.<sup>272</sup> Överraskande störningar kan också orsakas av att det dras upp gränser mellan saker och ting i tron att det ska förenkla, men också tvärtom av att det finns gränser människan inte ser eller vill se. Systemstörningar kan dessutom orsakas av allstädes närvarande och allmänt förekommande förseningar, i likhet med det faktum att när ett system visar sin begränsning tenderar människan agera utifrån eget intresse, något som ofta sker på en lägre systemnivå,

---

<sup>269</sup> Meadows, *Thinking in Systems*, s. 47.

<sup>270</sup> Det talas idag ofta i klimatkussionen om s.k. "tipping points", vänd- eller tröskelpunkter, när förändringar nått en punkt av "no return" och de skador som skett är irreparabla. Dessa punkter där systemet "tippar över" behöver man med systemtänkandet ta med i beräkningen, även om man inte vet om, när eller på vilket sätt de sker.

<sup>271</sup> Meadows, *Thinking in Systems*, s. 90.

<sup>272</sup> *Ibid.*, s. 91.

men som får effekter på hela systemet. För att bygga hållbara system krävs det faktum att när ett system visar sin begränsning tenderar människan agera utifrån eget intresse, något som ofta sker på en lägre systemnivå, men som får effekter på hela systemet. För att bygga hållbara system krävs därför beredskap inför allt möjligt oväntat. Det går inte att förutse hur ett visst system beter sig, något som självklart gör världen oförutsägbar och svår att förstå sig på.<sup>273</sup>

Trots komponenternas intrikata och svåröverskådliga relationer kan dynamiska system, enligt Meadows, fungera väl, då de har ofta en fantastisk förmåga att lära, särskilja och utvecklas. Det intressanta med dynamiska system är nämligen att de själva många gånger bär på interna lösningar och styrkan till självorganisering, till skapandet av nya strukturer, att lära, utvidga sig, hantera komplexa samband och skapa lösningar på problem som uppstår. Men människan har genom sitt sätt att leva förhindrat många systems förmåga att organisera sig själv och därmed hitta sätt till återhämtning och läkning. För att systemet ska kunna hitta nya strukturer och sätt att göra saker på krävs frihet och experimenterande, liksom ett visst mått av oreda. Sådana förhållanden som stimulerar till självorganisering kan skrämja och hota både individer och maktstrukturer som hellre vill hålla systemet intakt och stabilt, något som kväver systemets kreativitet: "Att placera ett system i en tvångströja kan orsaka skörhet."<sup>274</sup>

Definitionen ovan av ett dynamiskt social-ekologiskt system visar att det i huvudsak består av tre saker: *element*, *sammanbindningar* och ett *syfte* eller *funktion*<sup>275</sup> Centralt för systemtänkandet är att olika system är sammanlänkande, där ett enskilt system i sig består av samband mellan olika komponenter, och förändring av en komponent påverkar systemet som helhet. Det dynamiska systemets komplexa relationer mellan olika element samverkar mot en viss gemensam *målsättning* som kan uppnås om systemet fungerar. Eftersom det dynamiska systemets målsättning idag alltmer hotas av stressande systemstörningar behövs kunskap kring det dynamiska systemets funktion. Mycket forskning och arbete läggs inom social-ekologin på förebyggandet av försvagade system som inte förmår klara av målsättningen att fungera som det är tänkt. Det handlar om frågan om vad som utgör ett tillräckligt hållbart system, tillräckligt tåligt för att härbärgera olika former av störning utan att funktionen förloras och systemet tillslut hotas av *kollaps*. Kollaps innebär att systemet utsätts för så pass stressande störningar att dess komponenter inte kan samarbeta och systemet därmed förlorar sin fungerande förmåga. Det kan till exempel handla om att det inte finns tillgång till rent vatten och att människan dör av sjukdomar på grund av förorenat vatten eller av brist på vatten. Relationen natur/människa fungerar inte så att målet rent vatten uppnås.

---

<sup>273</sup> Ibid., s. 87-91.

<sup>274</sup> Ibid., s. 76.

<sup>275</sup> Ibid., s. 11.

Jag menar att en tradition som den kristna, liksom det dynamiska systemet, består av stort antal komponenter i form av tolkningar. Det gör att kristen tradition, förstådd som ett dynamiskt system, hela tiden är i rörelse och aldrig ser likadant ut. Traditionen består av en pågående produktion av omtolkningar, tolkningar som ju *är* traditionen och sammansmältningar av uttolkarens och traditionens horisonter. Traditionen som ett dynamiskt system är därför alltid skiftande och kommer som en konsekvens därav aldrig att se likadant ut. Förstådd som ett dynamiskt system består en tradition alltså av en mångfald av relaterade komponenter, en myriad av tolkningar komplext sammanbundna med varandra som samverkar mot en gemensam målsättning, nämligen att fungera.

## 4.2 Tradition som dynamiskt system

I det följande jämförs traditionen, ett samtidigt *vad* och *hur* som ska fungera, med ett dynamiskt system utifrån social-ekologins definition; det består av *ett antal komponenter som samverkar mot ett gemensamt mål*. I enlighet med David Tracys förståelse har kristen tradition, förstådd som dynamiskt system, som målsättning att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse, en existentiell erfarenhet som behöver omsättas i praktiken för att vara trovärdig. Detta är ett mål och en traditionens kontinuitet som är fast och stabilt, men som samtidigt alltid ligger framför och därför aldrig kan sägas vara uppnått. Kontinuiteten bygger därför på rörlighet. Målet är ett och detsamma, nämligen att fungera på ett visst sätt, men vägen dit ser aldrig likadan ut.

Kristen tradition som ett ständigt föränderligt *vad* och *hur* som ska fungera, liknar det dynamiska systemet vars delar eller komponenter i form av många olika tolkningar – men också konkreta mänskliga val och handlingar – ska samverka mot en tänkt funktion som är meningsfull för människan. En tradition som inte fungerar och används som det är tänkt riskerar att dö ut och bli meningslös. En tradition kan förstås hållas vid liv, fungera och nå en viss tänkt målsättning utifrån ett särskilt perspektiv på "funktion" och "meningsfullhet". En destruktiv och skadlig tradition, som till exempel kvinnlig könsstympning, påbjuden systematisk förföljelse av minoritetsgrupper eller våld i Guds namn fungerar för vissa och hålls vid liv av flera olika skäl, trots det orsakar lidande, förnedring och meningslöshet för andra. Sådana förändringar som leder till att systemet tradition inte fungerar längre kan komma långsamt och smygande, men också plötsligt. Det dynamiska systemets tänkta funktion riskerar alltid att utmanas och stressas av oväntade händelser som på det sättet är att räkna med.

Dessa överraskande och oöverblickbara händelser kan med systemtänkandet utgöra "stressorer" som skapar nya förutsättningar för hur systemet ska klara av sin målsättning och fungera. Detta är en aspekt av "det okända" på traditionens spänningsfyllda spelplan som alltid ligger framför



och som behöver tas med i beräkningen. Vad som gör en tradition fungerande, meningsfull och relevant behöver därför hela tiden omvärderas och kritiskt granskas utifrån makt- och auktoritetsstrukturer. I vissa fall kan det också vara så att traditionen *behöver* kollapsa, den har kanske spelat ut sin roll eller fungerar på ett sätt som helt strider emot den tänka funktionen. En icke-hållbar tradition, som till exempel häxprocesserna på 1600-talet, tilläts dö ut på grund av att den efter kritik och ifrågasättande inte ansågs längre vara rimlig och meningsfull. En sådan kritik behöver alltid hållas levande mot bakgrund av vissa kriterier som bevarar traditionens centrala innehåll. Jag ska återkomma till det.

För att traditionen ska kunna fungera befriande och vara meningsfull är mötet med den en avgörande nödvändighet, eftersom våra frågor, vår undran och uppriktiga nyfikenhet utifrån Tracys tänkande håller traditionen vid liv. Viljan att förstå den andre tycks inte handla om att sträva efter konsensus, utan om att i den spänning som uppstår mellan det olika gemensamt upptäcka en kreativ kraft vars mål inte är tycka likadant. Det konfliktfyllda mötet mellan olika tolkningar och perspektiv är nödvändigt för att frilägga ett kreativt utrymme för frågan om vad som är en mer eller mindre bättre fungerande tolkning av verkligheten. Det är i mötet traditionens kraft ligger, kraften att överleva och vara fortsatt meningsfull och befriande. Tolkningskonflikter bär i och med detta på innovativ potential vars syfte är att få syn på avarter och förvanskningar som förhindrar det som är traditionens uppgift. Kristen tradition kan som följd inte tolkas "hur som helst", utan har till uppgift att fungera på ett visst sätt och inte på ett annat. Med systemtänkandet finns en viss målsättning som är tänkt att uppnås för att systemet ska kunna sägas fungera, vilket bygger just på att det granskas och bevakas. Men den kritiska granskningen får inte bara bli ett förpliktigande verktyg, utan verkligen tjäna som ett verkkningsfullt och innovativt redskap där den kreativa potentialen i berättelsen tillvaratas. Det finns alltid en risk för att granskningen enbart sker på den enes villkor. Tolkningskonfliktens poäng är därför att lyfta fram risken för dessa orättvisa förutsättningar och den snedfördelning av makt som lätt uppstår i mötet mellan olika tolkningar av den kristna berättelsen.

Kristen tradition kommer alltid att behöva vara föränderlig för att fungera och vara meningsfull. Men den kan samtidigt inte, så som jag läser Tracy, vara vad som helst. Det finns en händelse och specifik berättelse som informerar alla traditionstolkningar som kan kallas kristna, som ger traditionen dess kontinuitet, med början i det som berättas om de första vittnena till Jesu uppståndelse – händelsen och berättelsen om Jesus som Kristus. Denna berättelse som är fragmentiserad och splittrad till sin form och som bär på den potentiella möjligheten att leda till en existentiell erfarenhet av Guds nåd och befrielse behöver då hela tiden tolkas om. Men kan ett dynamiskt system som kristen tradition, med målsättningen att genom

kristusberättelsen förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse omsatt i praktisk handling, tåla hur mycket omtolkning och förändring som helst utan att förlora sin kontinuitet, sin hållbarhet och tänkta funktion? Det begrepp som används inom systemtänkandet för att tala om hur pass tåligt och elastiskt ett dynamiskt system är för att klara av förändring utan att kollapsa, är *resiliens*. Detta ska jag nu närmare utveckla.

#### 4.3 Vad är resiliens?

Begreppet *resiliens* (*resilience*) framträdde ursprungligen inom systemekologin under 1970-talet, då det introducerades av ekologen C.S. Holling (1930-) och användes för att beskriva förändringar som sker över tid inom ekologiska system. Utgångspunkten för Hollings var att ett reduktionistiskt förhållningssätt till världens ekologiska problem underskattar den komplexitet som påtryckningarna och effekterna på de ekologiska systemen innebär. Då det sedan 1960-talet har skett en kraftig acceleration vad gäller störningar på jordens ekologiska system, vilka människan i hög grad bidragit till, har ekologer utvecklat resiliensteorier, d.v.s. teorier kring ett systems förmåga att klara av dessa förändringar utan att förlora sin funktion och kollapsa.<sup>276</sup>

Holling har tillsammans med andra forskare beskrivit hur världen kan förstås på ett annat än det reduktionistiska, baserat på premissen att kunskap alltid är inkomplett och överraskningen att vänta. En viss kunskap kan mobiliseras för att reducera osäkerheten, men ekosystemens interaktion med mänsklig aktivitet kommer ofrånkomligen alltid att vara präglad av det okända.<sup>277</sup> Den abrupta och ofta oförutsägbara dynamik kopplad till de alltfler störningarna i de ekologiska systemen har gjort människan mer sårbar och utsatt i förhållande till dessa.<sup>278</sup> Ett dynamiskt systems resiliens, d.v.s. hur väl det klarar av olika former av stress, hur pass tåligt och elastiskt det är när det utsätts för störning, bygger därför på tanken att olika system måste *anpassas* och *samverka* för att uppnå hållbarhet. De resiliensteorier som vuxit fram i kölvattnet av det ökade antalet störningar försöker förklara dessa överraskande och icke-linjära dynamiska förbindelser av anpassning och samverkan inom vad som kallas för *komplexa adaptiva system*.<sup>279</sup> Utgångspunkten för resiliensforskningen är att stärka

---

<sup>276</sup> Gundersen, Allen och Holling, *Foundations of Ecological Resilience*, s. XIII- XV.

<sup>277</sup> Stockholm Resilience Center, "Re.Think", s. 4.

<sup>278</sup> Experter inom klimatforskning och hållbar utveckling för jordens framtid talar idag om att vår planet pressas hårdare än någonsin och att vi nått en punkt där framtiden för jorden är i fara. Till synes orelaterade händelser kan vara länkar i samma kedja där "livets trådar spinner en väv som omfattar alla planetens ekosystem". Vi behöver se att "allt hänger ihop"- och förvänta oss det "oväntade". De krafter som styr planetens förändringar är komplexa och skapar inte sällan plötsliga problem. Se vidare Rockström, Johan och Klum, Mattias, *Big World, Small Planet*, s. 1-18.

<sup>279</sup> Gundersen, Allen och Holling, *Foundations of Ecological Resilience*, s. XIV.

dessa komplexa dynamiska system så att de förmår klara av det som de är tänkta att klara av. Kopplat till resilienstänkandet är alltså idén om att det dynamiska systemet har en viss målsättning, ett önskvärt resultat som det finns en mening med att upprätthålla: "Det finns alltid ett syfte med resiliens, begreppet kan endast förstås tillsammans med ett önskvärt resultat".<sup>280</sup>

Resiliens handlar om motståndskraft, hur väl ett dynamiskt system anpassas och förnyas i förhållande till motgångar och nya förutsättningar. Den etymologiska betydelsen av ordet återfinns i latinets *reselire* som är sammansatt av *re-* (tillbaka) och *-selire* (hoppa).<sup>281</sup> Resiliensbegreppet är idag ofta använt inom ett brett spektrum av områden där det blivit ett system- och paraplybegrepp som kan utnyttjas på många nivåer, från molekylär genetik, stadsplanering, ekonomi och psykologi till global uppvärmning, och kan följaktligen också definieras på olika sätt. Ett sätt att beskriva resiliens är att se det "som ett systems förmåga att absorbera störningar och omorganisera sig under pågående förändring, så till vida att det fortsatt fungerar utan att förlora funktion, struktur och feedback".<sup>282</sup> Eko-systemets förmåga att klara av bränder, stormar och föroreningar, men också hur ett samhälle anpassar sig till naturkatastrofer och politiska förändringar, det ekonomiska systemets styrka gentemot kriser och lågkonjunkturer och människans psykiska motståndskraft att hantera trauman, är exempel på resiliens. Ordet förekommer i översättningar där det står för såväl engångsfenomen som fortlöpande processer och har i en värld med allt fler diskussioner kring hållbarhet och hållbar utveckling kommit att föda nya begrepp som gemensamt innebär bemästring, motståndskraft och överlevnad. Jag använder i min studie resiliens och hållbarhet som synonyma begrepp då båda handlar om hur pass tåligt och motståndskraftigt det dynamiska systemet är då det utsätts för stress, rubbningar och förändring.

Resilienstänkandet, som idag ses som en framgångsrik väg att hantera många av de hållbarhetsfrågor världen står inför, definieras av Stockholm Resilience Center på följande sätt:

Resiliens är kapaciteten hos ett system, vare sig det är en skog, en stad eller en ekonomi, att hantera förändringar och fortsätta att utvecklas. Det handlar alltså om både motståndskraft och anpassningsförmåga samt om förmågan att vända chocker och störningar, som en finanskris

---

<sup>280</sup> Nerdal, Kajsa, "Hållbar utveckling och resiliens", s. 10.

<sup>281</sup> Myndigheten för samhällsskydd och beredskap, "Resiliens. Begreppets olika betydelser och användningsområden", s. 8.

<sup>282</sup> Nerdal, "Hållbar utveckling och resiliens", s. 9.

eller klimatförändringar, till möjligheter till förnyelse och innovativt tänkande. Resilienstänkande omfattar lärande, mångfald och framför allt insikten att människor och natur är så pass starkt kopplade att de bör uppfattas som ett helt sammanvävt socialekologiskt system.<sup>283</sup>

Centralt för resilienstänkandet är alltså att skapa förutsättningar för att systemets inre resurser till utveckling och innovation ska kunna tillvaratas på bästa sätt. Det innebär mer än att "studsas tillbaka" eller att återhämta sig. Resiliens, vars motsats är skörhet eller rigiditet, handlar om att "kultivera förmågan att fortsätta utvecklas i mötet med både förväntad och oväntad överraskning". Det innebär att ett dynamiskt system *i sig* har kapaciteten att vara flexibelt och hantera förändringar, utan att förlora den grundläggande identiteten. Ett resilient system har förmåga att möta olika utvecklingsvägar och kunna navigera mellan potentiella trösklar, d.v.s. se åt vilka håll ett system går åt och hur man bäst kan växla mellan dessa möjligheter.<sup>284</sup>

*Komplexitet* är en av grundprinciperna inom resiliensforskningen.<sup>285</sup> Idén om ett systems komplexitet handlar om att alla delar av ett system är dynamiska och alltid föränderliga. De är heller inte linjära utan kan resultera i överraskande situationer i vilka ett systems beteende skiljer sig markant från hur systemet betett sig tidigare. Förändringarna kan komma hastigt, men också gradvis som smygande skiftningar svåra att upptäcka, men innebär fara om de passerar en punkt (*tipping-point*) som eventuellt leder till kollaps. Komplexitetstänkandet erkänner systemens komplexa strukturer, att de är uppbyggda av en mängd interagerande delar, men handlar också om en kontext. Punkten för kollaps kan vara en helt annan under andra förhållanden och resilienstänkandet tar därför hänsyn till en mängd faktorer. Resilienta socio-ekologiska system bygger på att alla sammanlänkade system påverkar varandra, så att direkt arbete med till exempel ökad demokrati och fattigdomsbekämpning också får effekter på klimatet.<sup>286</sup>

---

<sup>283</sup> GRAID at Stockholm Resilience Center, "What is resilience?" s. 3. Centret är ett samarbete mellan Stockholms universitet och Beijer International Institute of Ecological Economics vid Svenska Vetenskapsakademien och har till syfte att motivera forskning av social-ekologiska system med fokus på resiliens, d.v.s. förmågan att hantera förändring och fortsätta utvecklas. Det arbete som bedrivs vid Stockholm Resilience Center inom social-ekologisk forskning och de publikationer de ger ut, utgör utgångspunkten för min kunskap om resiliens i förhållande till detta projekt.

<sup>284</sup> Stockholm Resilience Center, "Re.Think", s. 8.

<sup>285</sup> Den diskussion som ägde rum vid Global Resilience Partnership Learning Workshop i Stockholm 2017, summeras i en text som understryker att ordet "komplex" ofta används som kortfattad beskrivning av varför ett projekt har misslyckats, men att erkänna systemens komplexa strukturer innebär att se att system är uppbyggda av en mångfald av interagerande delar. Förändringar i en del av systemet kan få oväntade effekter på annat håll. GRAID at Stockholm Resilience Center, "A resilience perspective on complexity in development", s. 1-3.

<sup>286</sup> GRAID at Stockholm Resilience center, "A resilience perspective on complexity in development", s. 1-3.

Utifrån iakttagelsen att våra ekonomier och samhällen, trots enorma tekniska och vetenskapliga framgångar, fortfarande är fundamentalt beroende av ekosystemen för att tillgodose våra behov, hävdas inom resiliestänkandet att ny kunskap och spridning av denna är avgörande för global hållbarhet. Kunskapen måste vara grundad i ett förhållningssätt där man går från att se människa och natur som separata delar till ömsesidigt beroende socio-ekologiska system. Genom att anamma ett komplext synsätt på världsproblemen lär resiliestänkandet oss acceptera mångfalden i sektorer, mönster processer, strukturer och paradigmer som interagerar med varandra och hjälper oss komma åt roten till utmaningarna. Resiliens inkluderar därför förmågan "att hålla ut i mötet med utmaningar, anpassa sig till förändringar och nya realiteter eller transformera till fundamentalt nya utvecklingsvägar".<sup>287</sup>

Att använda resiliens som begrepp erbjuder ett förnyat sätt att se på världen och ge perspektiv på hur saker sker genom att avslöja det som "händer under ytan", det som hjälper eller hindrar uthållighet, anpassning eller transformation. Resiliestänkandet strävar efter att bygga upp flexibel och adaptiv kapacitet och erbjuder ett förhållningssätt till att förstå och handla i en komplex och föränderlig värld där kontrollerade förhållningssätt och nuvarande kunskap och lösningar inte räcker till för att kunna navigera i en högst dynamisk och osäker framtid: "Förr kunde vi förutsätta att de stora systemen vi omgavs av – från politiska till de ekologiska – var stabila och förutsägbara. Nu, och än mer i framtiden, kan vi bara vara säkra på en sak: att saker förändras. Övriga blir det nya normala."<sup>288</sup> Viktigt är dock att se det manöverutrymme som erbjuds för nya förhållningssätt, där gränser måste respekteras för att kunna frigöra obegränsade möjligheter: "För att människor idag och i framtiden ska kunna leva väl krävs ett förändrat förhållningssätt till utveckling. Inte tillväxt utan gränser. Inte gränser för tillväxt – utan hållbar utveckling inom planetens gränser".<sup>289</sup>

Utgångspunkten för resiliestänkandet inom social-ekologin är att människan har varit mycket framgångsrik i att modifiera planeten jorden för att möta behoven hos en ständigt växande befolkning. Dessa framgångar har haft sitt pris och det är nu uppenbart och vetenskapligt bekräftat att människans utnyttjande av biosfärens resurser inte är hållbart. Om människan ska kunna fortsätta leva under trygga omständigheter på jorden måste vi hålla avstånd till biosfärens kritiska trösklar, där risken för kollaps hotar. Resiliestänkandet handlar därför om att generera ökad kunskap kring hur vi kan stärka kapaciteten att hantera den stress det social-ekologiska systemet utsätts för, i form av miljöpåverkan och andra förändringar. Det innebär att hitta sätt att hantera oväntade händelser

---

<sup>287</sup> Ibid., s. 3.

<sup>288</sup> Rockström och Klum, *Big World, Small Planet*, s. 18.

<sup>289</sup> Ibid., s. 1.

och kriser samt identifiera hållbara vägar för människan att leva inom de gränser livet på jorden sätter. Inte minst handlar det om att se de komplexa sammanbindningarna mellan olika system: "Problemets kärna är att många av de allvarliga, återkommande problem i hanterandet av naturens resurser är oförmågan att se att ekosystem och sociala system är dynamiska och ofrånkomligen sammanbundna".<sup>290</sup>

Förmågan att anpassa sig till nya förhållanden, den adaptiva och transformativa kapaciteten till samarbete, är central för att skapa resilienta system som klarar av sina funktioner med bibehållen hållbarhet. Men innebär det anpassning till varje pris? Finns inte en gräns för när den adaptiva förmågan övergår till att systemet och dess funktioner inte längre känns igen? Meadows poängterar att det alltid finns en gräns för resiliens och beskriver det som en *plattform* på vilken systemet kan spela och utföra sina normala funktioner i säkerhet. Ett resilient system har en stor plattform, en bred yta på vilken den kan vandra runt, med mjuka elastiska väggar som varsamt låter systemet studsa tillbaka om det kommer för nära den farliga kanten. Om ett system förlorar sin resiliens, sjunker plattformen, väggarna blir lägre, stela och rigida, så att systemet balanserar farligt nära att falla över kanten åt ena eller andra hållet vid minsta rörelse. En dag gör systemet det som den alltid har gjort, men denna gång kraschar det.<sup>291</sup> Det kan till exempel handla om att marken inte förmår ta hand om en ökad vattenmängd i form av nederbörd vilket leder till översvämning, jordskred och människors död.

Resilienstänkandet poängterar det intima sambandet mellan människa och natur och med vilken enorm hastighet saker och ting har utvecklats och förändrats sedan andra världskriget. Förändringar som gör att systemen inte beter sig som tidigare kommer allt snabbare, vilket kräver mänskliga åtgärder och insatser för att systemet inte ska tippa över plattformens kant. För att kunna hantera och förebygga brister och destruktiva förändringar, måste resiliens därför också *omsättas i handling*. Att omsätta teori i praktik förutsätter att frigöra människans innovationskraft och kreativitet, så att nyskapande teknik för en hållbar hantering av planeten släpps lös inom budgeten för planetens gränser. Samma innovationsförmåga som lett oss till den kritiska gränsen av miljömässig hållbarhet kan också hjälpa oss ut ur problemen, men för detta krävs att man kan gå från teori till praktik i stor skala. För att resiliens ska kunna omsättas i handling krävs med andra ord ett aktörskap i form av bl.a. aktiva insatser, samarbete mellan olika kreatörer och öppenhet för andra lösningar än de egna och beredskap på anpassning till förändring och nya förhållanden.

---

<sup>290</sup> GRAID at Stockholm Resilience Center, "What is resilience?", s. 6.

<sup>291</sup> Meadows, *Thinking in Systems*, s. 78.

#### 4.4 Resiliens som komplexitet, innovation och beredskap

Stockholm Resilience Center har baserat på boken *Principles for Building Resilience: Sustaining Ecosystem Services in Social-Ecological Systems* (2015)<sup>292</sup> utformat sju principer för resiliens som man menar är grundförutsättningar för att skapa hållbara dynamiska system, tillräcklig resilienta för att klara av ökad påfrestning och förändring. De sju principerna för ökad resiliens understryker det social-ekologiska systemets komplexitet, de inbördes olika delarnas beroende av varandra, dess rörlighet och ständiga föränderlighet. Behovet av kunskap, innovation och samarbete står också i fokus liksom accepterandet och nödvändigheten av mångfald, detta för att bättre kunna hantera överraskning, störning och osäkerhet som är en del av systemets verklighet. Medvetenhet och kunskap hjälper oss upptäcka möjligheterna att stimulera och stärka systemets egna inneboende läkekrafter. Resilienta system är därför dynamiska och rörliga så att de får utrymme och frihet till självläkning. Distinktionen mellan statisk stabilitet och resiliens är viktig, menar Meadows, där resiliens är något som kan vara mycket svårt att se innan gränser överträds, de samverkande komponenternas relation förstörs och systemet till slut kollapsar.<sup>293</sup> Till syvende och sist handlar det om det mänskliga ansvaret att omsätta teori i praktik så att konsekvenserna av resilienstänkandet blir påtagligt konstruktiva för hela det social-ekologiska systemet. De sju principerna är:

1. Bibehållen mångfald och redundans
2. Förvalta konnektivitet.
3. Hantera långsamma variabler och återkopplingsmekanismer.
4. Främja förståelsen av adaptiva komplexa system.
5. Uppmuntra lärande.
6. Bredda deltagandet.
7. Främja polycentriska styrelseformer.<sup>294</sup>

I centrum för resilienstänkandet och de sju principerna står alltså idén om att olika dynamiska system är sammanlänkande, att ett enskilt system i sig

---

<sup>292</sup> Biggs, Schlüter, Schoon, M. (red.), *Principles for Building Resilience: Sustaining Ecosystem Services in Social-Ecological Systems*, 2015.

<sup>293</sup> Meadows, *Thinking in Systems*, s. 77.

<sup>294</sup> Se Biggs, Schlüter, Schoon, M. (red.), *Principles for Building Resilience: Sustaining Ecosystem Services in Social-Ecological Systems*, 2015.

består av komplexa samband mellan olika komponenter, så att förändring av en komponent påverkar hela systemet.<sup>295</sup> Kreativitet, innovation och nytänkande är med andra ord en mycket viktig del av resiliens-tänkandet. Mänsklig kunskap kring hur system fungerar, människans handlingar, beslut och förmåga till samarbete är avgörande för systemets utveckling mot ökad resiliens. Syftet med resiliens är som vi lärt oss att hålla det dynamiska systemet levande så att systemets komponenter kan samverka på ett sådant sätt att ett önskvärt mål uppnås. Det ligger alltså i resiliens-tänkandets intresse att se till att systemet förblir tillräckligt hållbart för att kunna leva upp till en viss målsättning och inte faller över plattformskanten och kollapsar.

Det ovan förda resonemanget kring dynamiska system och resiliens-tänkandets sju principer menar jag kan sammanfattas i *tre aspekter* som är avgörande för utvecklingen av hållbara dynamiska system: *komplexitet, innovation och beredskap*. Dessa tre aspekter, som också kommer att utgöra analysverktyg i studiens följande resonemang, fångar in det centrala inom tänkandet kring resiliens, vad gäller acceptansen av mångfalden av element, samarbete, anpassning, nytänkande och insikten om överraskande händelser. Resiliens-tänkandet förutsätter tålamod, långsiktighet och tillit till att systemet många gånger själv bär på egen självläkande kraft, men bygger samtidigt på att människan är aktivt ansvarig som aktör för att övervaka de idag alltmer hotade dynamiska systemen, så att deras förmåga att leva upp till sin målsättning och funktion klaras av. Ett resilient dynamiskt system innebär därför att det är tillräckligt hållbart för att kunna samverka, anpassas och transformeras.

Resiliens handlar som vi sett om att det dynamiska systemet är tillräckligt tåligt, motståndskraftigt och flexibelt för att kunna utföra sina normala funktioner i säkerhet.<sup>296</sup> Jag menar att frågan om vad som utgör tillräckligt resiliens-tänkande dynamiska system som förmår härbärgera allt större förändringar,

---

<sup>295</sup> Ett hållbart och väl fungerande system som förmår mobilisera kraft till självorganisering, skapa nya strukturer med ökad komplexitet genererar ofta *hierarkier*, skriver Meadows. Vår värld, åtminstone de delar människan säger sig känna till, är organiserad utifrån undersystem förenade i större subsystem som i sin tur förenas i ännu större system. Det hållbara systemet är därför hierarkiskt och kan brytas ner till mindre självständigt fungerande enheter. Hierarkier, menar hon, är briljanta på så sätt att de fungerar "avlastande", samtidigt som de ger systemet stabilitet och resiliens, men kan också reducera mängden information som systemets komponenter behöver ha kontroll över, i det att allt fortfarande hänger samman. I de hierarkiska systemen är också "relationerna inom varje subsystem tätare och starkare än relationen mellan systemen. Allting är dock fortfarande sammanbundet, om än inte lika starkt". Motsatsen till hierarki är ett enda gigantiskt system som inte kan vara produktivt om de mindre delarna inte fungerar på lägre nivå och därmed stör hela systemet. Får de underliggande subsystemen möjlighet till att sköta sig självständigt samtidigt som de "servar" behoven hos det större systemet på samma gång som det större systemet koordinerar och förbättrar undersystemens funktioner, skapas en stabil, resilient och effektiv systemstruktur. Meadows, *Thinking in Systems*, s. 82-85.

<sup>296</sup> Meadows, *Thinking in Systems*, s. 78.



så att komponenterna på ett gynnsamt sätt kan samverka mot en gemensam och målsättning går att föra över till teologin. Det handlar om en ökad hållbarhet i den kontinuerliga förändringen av traditionens *vad* och *hur* så att traditionen som system med alla sina komponenter, i form av hela tiden nya tolkningar, kan fungera som det är tänkt. Liksom traditionen har det dynamiska systemet en viss målsättning att fungera och vara meningsfull, men förutsättningarna för att nå dit ändras hela tiden och behöver därför vakas över. Och liksom för det dynamiska systemet spelar den praktiska handlingen och aktörskapet för traditionen en central roll där systemets resiliens och hållbarhet – dess kontinuitet – till stor del bygger på den omsätts i praktiken, d.v.s. på människans val, agerande och handlande.

Resiliens som begrepp – vilket jag i denna studie använder synonymt med begreppet hållbarhet – är alltså användbart för teologin och frågan om traditionens hållbara förändring. En hållbarhet som handlar om hur traditionen kan härbärgera hela tiden nya uttryck med bibehållen kontinuitet. Vad innebär anpassning och samverkan inom det dynamiska systemet kristen tradition? På vilket sätt kan innovation och nytänkande stimulera traditionens hållbarhet så att den fortfarande fungerar och därmed når målsättningen? Vad är en resilient kristen tradition, som förmår härbärgera stress, förändring och beredskap på oväntade händelser, utan att systemet kollapsar? I nästa kapitel sammanförs resiliensbegreppet med David Tracys traditionsförståelse. Syftet med det är att se om mötet mellan resiliensstänkandet och Tracy kan lägga grunden till en resilient teologi för *den kristna traditionens hållbara förändring* eller om diskussionen behöver ytterligare förstärkning.

## 5. Resiliens och kristen tradition

I föregående kapitel redogjorde jag för det dynamiska systemet och begreppet resiliens som innebär ett systems förmåga att klara av påfrestning utan kollaps. Utifrån Tracys traditionsförståelse jämfördes kristen tradition med ett dynamiskt system som visade att en tradition består av ett stort antal komponenter i form av tolkningar vars relationer till varandra ständigt förändras eftersom traditionen alltid tolkas på nytt. Studien har visat att den kristna traditionens målsättning och kontinuitet innebär att den ska fungera på ett sådant sätt att mötet med berättelsen om Guds nådefulla kärlek, förmedlad i de bibliska texterna om Jesus som Kristus, öppnar upp för en meningsfull existentiell erfarenhet av sanningen om nåd och befrielse. En målsättning som behöver omsättas praktiskt för att vara trovärdig.<sup>297</sup> Målsättningen kan aldrig sägas vara uppnådd utan ligger alltid framför som en potentiell möjlighet. I detta kapitel ska jag nu föra samman Tracys traditionsförståelse med begreppet resiliens som handlar om hur väl ett dynamiskt system klarar av förändring och påfrestning utan att kollapsa.

### 5.1 Resiliensbegreppet möter David Tracys traditionsförståelse

Kapitel fyra visade hur resilienstänkandet ringar in ett antal förutsättningar för att ett dynamiskt system i konstant rörelse ska uppnå sin målsättning utan att kollapsa. Där redovisades ett dynamiskt system är uppbyggt av ett antal komponenter som är *komplext* sammanbundna med varandra, och betonades att *innovation* är nödvändigt för att åstadkomma systemresiliens och att ha *beredskap* för att systemet betar sig överraskande och att dess rörelser inte helt går att förutse. Dessa tre förutsättningar blir vägledande i den följande diskussionen där jag även kommer att väva in några exempel från Baklängespreludiet för att tydliggöra vad resiliensbegreppet tillför. Tanken är att resonemang från teoribildningen om dynamiska system och de tre särskilda aspekterna hos resiliensbegreppet – *komplexitet*, *innovation* och *beredskap* – ska synliggöra vad som möjligtvis behöver *förstärkas* hos Tracy för att traditionens ska kunna förändras på ett hållbart sätt med bibehållen kontinuitet. Förstärkningen sker i form av ett antal kriterier som presenteras längre fram i kapitlet.

---

<sup>297</sup> Den grundläggande religiösa händelsen i berättelsen om Jesus som Kristus förmedlar den kristna fokuspunkten "nådens verklighet". Den "sanning" som uppenbaras i berättelsen om Jesus som Kristus är att det finns befrielse och nåd för den här världen. När kristna bekräftar att Jesus är Herre, är det inte en "tidlös metafysisk sanning", menar Tracy, utan en "fundamental existentiell sanning om verkligheten": "Det faktum att våra liv är i verkligheten meningsfulla, att vi verkligen lever i närvaron av en kärleksfull Gud, att det slutgiltiga ordet om våra liv är nådefullt och den slutgiltiga kraften är kärlek." Men denna "kärlekens nåd" manar också till ansvar och måste därför manifesteras i praktisk handling, för att vara meningsfull och verkligt befriande: "Det finns ingen teologisk teori utan praktik." Se kapitel tre.

### 5.1.1 Komplexitet

Ett dynamiskt system utgörs som vi sett av en mångfald komponenter som står i rörlig relation till varandra och där förvaltandet av alla sammanlänkade delar är förutsättningen för ett resilient system. Fördelen med detta enligt resilienstänkandet är att ju fler beståndsdelar systemet har, desto större möjlighet finns det att det reagerar olika på förändringar och störningar, så att en viss typ av störning osannolikt innebär samma risk för alla beståndsdelar samtidigt. Varje system länkat till ett annat består i sig av en stor mängd element som sammanlänkade bildar gigantiska nätverk. Resilienta system som klarar av att hårbärgera störningar accepterar inte bara mångfalden, utan ser det också som något gynnsamt och fördelaktigt. Pluralismen har en positiv inverkan på systemets resiliens och förmåga att klara av påfrestning och stress.<sup>298</sup>

I enlighet med resilienstänkandet är mångfald alltså något att eftersträva och det innebär också att komponenterna är relaterade till varandra på ett komplext och icke-linjärt sätt. Det kan som konsekvens därav vara svårt att få överblick över alla inbördes samband. Det innebär också att inte räkna med enkla lösningar och självklara kopplingar utan att systemet ofta är mer svårbegripligt än kanske förväntat. För att ha möjlighet att se och hantera de utmaningar människan står inför i omvärlden påbjuds därför ett nytt komplexitetstänkande, men också förmåga att tänka i paradoxer. Kunskap om komponenternas inbördes relationer underlättar goda förbindelser dem emellan, varpå de lättare kan samverka och anpassa sig till de förändringar som oupphörligen sker och ibland leder till paradoxala förhållanden. Flexibel och adaptiv kapacitet samt förmåga att hantera fler samtida skeenden, till synes motsägelsefulla, är därför att föredra framför stabilitet, rigiditet och fullständig kontroll.<sup>299</sup>

Jag menar att kristen tradition, såsom Tracy förstår den, kan liknas vid det dynamiska systemets nätverk av komplext sammanbundna komponenter. Det är Baklängespreludiet ett exempel på. Olika tolkningar av vad som är "sann" kristen tro växte fram under de 500 åren i Storkyrkan utifrån allmänt kontextuellt betingade orsaker parat med specifika personers val och handlingar. Ett flertal tolkningar existerade sida vid sida, tolkningar som inte sällan hamnade i konflikt. Denna pluralism av tolkningar är för

---

<sup>298</sup> Bibehållen mångfald, redundans och förvaltande av mångfalden komponenters konnektivitet är en grundförutsättning för resiliens. Biggs, Schlüter, Schoon, M. *Principles for Building Resilience: Sustaining Ecosystem Services in Social-Ecological Systems*, 2015.

<sup>299</sup> Att erkänna systemets komplexa struktur innebär att se att det är uppbyggt av en mångfald interagerande delar och förändringar i en del av systemet kan få oväntade effekter på annat håll. Idén om ett systems komplexitet handlar om att alla systemets delar är dynamiska och föränderliga. Resilienstänkandet innebär att bejaka mångfalden sektorer, mönster processer, strukturer och paradigmer som interagerar med varandra som en hjälp till att komma åt roten till utmaningarna. Resiliens inkluderar därför förmåga att "hålla ut i mötet med utmaningar, anpassa sig till förändringar och nya realiteter eller transformera till fundamentalt nya utvecklingsvägar". GRAID at Stockholm Resilience Center, "A resilience perspective on complexity in development", s. 1-3.

Tracy något som, i enlighet med resilienstänkandet, förstärker traditionen. Intressant är att där mångfald och pluralism hos ett dynamiskt system för resilienstänkandet inte är något kontroversiellt, utan snarare systemets förutsättning, är pluralismens realitet inom kristen tradition något som ofta anses hota traditionens hållbarhet.<sup>300</sup> Här menar Tracy att i en pluralistisk värld där varje tolkning är unik i förhållande till den specifika korrelationen mellan tradition och situation, är mångfald givetvis en utmaning, men också en konstruktiv möjlighet att förstå den egna tolkningen bättre och utveckla nya sätt att reflektera över traditionen.<sup>301</sup> I Baklängespreludiet observerades till exempel hur vägen fram till beslutet att upphöra med de fasansfulla häxbränningarna kantades av misstro och ifrågasättande från kyrkans sida, men där också kyrkans inflytande genom kaplanen i Storkyrkan Eric Noraeus på samma gång var avgörande för att beslutet överhuvudtaget fattades. Men det var främst av juridiska skäl som Eric Noraeus lade fram sina argument mot att bränna kvinnor på bål, där han menade att det måste till bättre bevis och mer trovärdiga vittnesuppgifter. Här kan man se hur inflytandet från bland annat juridiken med krav på korrekt bevisföring ledde till en förnyad traditionstolkning, där det som inneburit plåga och lidande för människor successivt försvann.<sup>302</sup> Olika tolkningar av traditionen existerade sida vid sida, komplext sammanbundna med varandra och påverkade av samtidens idéer och föreställningar, där just inflytandet från andra röster stärkte systemet kristen tradition till att bättre kunna leva upp till målsättningen.

Utmaningen som den stora mängden tolkningar av kristen tradition kan innebära uppmanar till engagemang, menar Tracy. Detta engagemang bör ske genom förnyade samtal och ökad förståelse för den andre och inte genom allmän tolerans eller cynisk relativism. Dessa samtal behöver dessutom pareras med kritiskt förnuft och ett stort mått av självkritik. Acceptans av mångfald och komplexitet innebär utifrån resilienstänkandet en möjlighet till större resiliens och förstärkning av systemet tradition. Pluralism öppnar upp för flera sätt att förstå traditionen. Mötet med andra skapar arenor för nytänkande och innovationer, som kan utvecklas i de utrymmen

---

<sup>300</sup> Se kap 1 och resonemanget kring att en tradition ofta föreställs vara något cementerat och för alltid likadant.

<sup>301</sup> En pluralistisk värld för det goda med sig, säger Tracy, att det hjälper oss utvecklas som individer, samhällen och kulturer och utforska alternativ, men kräver också ansvar så att teologin inte hamnar i ett relativismens dike. Tolkningskonflikter är oundvikliga, men får inte resultera i "negativ pluralism", en förvirring där man "gläds åt fördelarna med skillnad utan att någonsin hänge sig åt någon särskild vision av motstånd och hopp". Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 90.

<sup>302</sup> Se Baklängespreludiet.

som skapas i konfliktutrymmena mellan olika fragmenterade tolkningar.<sup>303</sup> Att häxbränningarna upphörde är som sagt ett exempel på detta. Debatten präglades av konflikter och diskussioner som i sin tur ledde till ett innovativt nytankande som förändrade traditionstolkningen.

Som dynamiskt system är kristen tradition i Tracys mening alltså be-  
tjänt av ett förnyat komplexitetstänkande, där uttolkaren inser sin egen  
begränsning men samtidigt stimuleras till nyfikenhet att förstå helheten  
bättre. En tradition är elastisk och expansiv, den är i konstant rörelse ge-  
nom att den hela tiden förstås på nytt. Att slå fast ett enda sätt för hur  
traditionen ska tolkas är därför en omöjlighet. Målsättningen med det dy-  
namiska systemet kristen tradition – att förmedla den befriande nåden ge-  
nom den bibliska berättelsen om Jesus om Kristus – ligger fast, men vägen  
dit ser aldrig likadan ut. Det är en målsättning som – liksom utifrån resi-  
lienstagandet fokus på människans praktiska och aktiva ansvar för att  
stärka systemets resiliens – behöver omsättas om och om igen i praktisk  
handling och den är därför aldrig avslutad. Klarar inte systemet att upp-  
rätthålla sin grundläggande funktion, skulle det med resilienstagandet  
hotas av kollaps och upphöra att fungera. Innovation, kreativitet och ny-  
tankande är med andra ord centralt för fortsatt resiliens.

### 5.1.2 Innovation

Det dynamiska systemets mångfald och komplexitet stimulerar utifrån  
resilienstagandet ett sökande efter förståelse för hur systemet fungerar  
och vad som orsakar systemstörning. Kunskap om delarnas inbördes för-  
hållande gynnar möjligheten att skapa resilienta system. Rörliga system  
har större potential än statiska att klara av rubbningar och störningar. När  
de stressas genom att någon av komponenterna betar sig annorlunda och  
därmed kan orsaka funktionsfel är det viktigt att förstå hur de olika de-  
larna är kopplade till varandra. Konnektiviteten, d.v.s. att systemets delar  
kommunicerar icke-linjärt och därför många gånger är sammanbundna åt  
många håll samtidigt, är något positivt som tvingar fram ny kunskap. Plu-  
ralism och komplexitet har därmed potential att skapa kreativa lösningar  
för systemresiliens och hållbar utveckling. Lärande, kreativt tänkande och  
aktiv handling spelar här en vital roll, där det handlar om att bredda del-

---

<sup>303</sup> För Tracy är distansen till den egna traditionen, utifrån Ricoeurs filosofi, nödvändig för att få syn på den fragmenterade traditionens både avarter och förtjänster. Samtalet med "den andre" och därmed en potentiell tolkningskonflikt har möjlighet att öppna upp för ny förståelse för sig själv och omvärlden. Mångfalden anspråk på tolkningsföreträden vi står inför idag är förvisso en utmaning, menar Tracy, men något att acceptera om teologin ska kunna vara trovärdig sitt uppdrag. Uttolkaren befinner sig alltid i ett större sammanhang och en verklig öppenhet inför den andre i samtalet innebär ett accepterande av att allting, även vi själva, är påverkat av det *diffusa*, (ambiguity) och *pluraliteten* (plurality) som berör allt: "Det finns ingen oskyldig tolkning, ingen oskyldig uttolkare, ingen oskyldig text". Tolk-  
ningskonflikten utgör därför inget "problem", utan en innovativ möjlighet och är en del av  
all kommunikation. Tracy *Plurality and Ambiguity*, s. 78-79, 112.

tagandet, skapa engagemang och handlingsutrymme. Samarbete, samtal och gemensamt ansvarstagande för utmaningar har större möjlighet att skapa system som tål påfrestning.<sup>304</sup>

Kunskap om hur systemet fungerar är avgörande för resiliens, men vägen dit innebär också en risk. Resilienstänkandet poängterar vikten av frihet att våga testa och riskera sin kunskap i öppenhet för att det finns bättre lösningar. Förmågan till konstruktiv förändring och hållbar utveckling finns inom systemet självt, där det gäller att hitta de resurser systemet internt tillhandahåller under förutsättning att det får utvecklas. Det kan utifrån Tracys kritiska traditionsförståelse handla om att på samtalets spelplan av ömsesidigt frågande och svarande skapa något nytt, vilket då förutsätter argument, förklaringar, ett verkligt lyssnande och ett utjämnande av orättvisor. Jag visade i Baklängespreludiet på exemplet Ludvig Jönsson som i mötet med homosexuella människors berättelser om och erfarenheter av förtryck och utanförskap synliggjorde den kristna traditionens egna inre resurser. Detta gjorde han i form av ett kärleksbudskap som pekade på rätten att få uttrycka kärlek oavsett sexuell läggning. Jönsson fick som vi sett utstå kritik och ifrågasattes starkt, men där mötet med den andre blev avgörande för att traditionstolkningen på vissa håll successivt började förändras.<sup>305</sup>

I mötet med den andre riskeras alltså alltid att den egna sanningen sätts på prov, vilket är nödvändigt för att traditionen ska förmedlas vidare på ett hållbart sätt. För att förstå det diffusa inom varje tradition, både sin egen och andras, riskeras den egna sanningen, menar Tracy, men det är också det enda sätt på vilket tolkningen av traditionen kan testas.<sup>306</sup> Centralt för Tracys samtalsmodell är som visats deltagarnas öppenhet som inte bara tillåter själva ämnet att dominera, utan också att allas övertygelser blir exponerade. Detta är en risk som måste tas om spelaren på ett uppriktigt sätt ska kunna delta i den dynamik äkta dialog innebär. Traditionen

---

<sup>304</sup> Resilienstänkandet handlar om att generera ökad kunskap kring hur systemet kan hantera den stress det utsätts för, vilket innebär att hitta sätt att hantera oväntade händelser och se de komplexa sammanbindningarna mellan olika system. Förmågan till systemförstärkning finns ofta inom systemet självt om det ges utrymme och möjligheter till utveckling. Att dynamiska system ofta bär på interna lösningar är både besvärande och hoppfullt då det innebär att människan själv avkrävs handling och eftertanke, men också att möjligheten till förändring ligger i människans händer. Problemets kärna är att många av de allvarliga, återkommande problem i hanterandet av naturens resurser är oförmågan att se att ekosystem och sociala system är dynamiska och ofrånkomligen sammanbundna. Se Meadows, *Thinking in Systems*, s. 76–80 och GRAID at Stockholm Resilience Center, "What is resilience?", s. 6.

<sup>305</sup> Se Baklängespreludiet. Givetvis kvarstår mycket arbete inom Svenska kyrkan vad gäller kampen för homosexuellas rättigheter, där det på många håll fortfarande anses strida mot kristen tro.

<sup>306</sup> Den spänning som uppstår i mötet mellan det olika tänjer på möjligheternas gräns som utforskar och riskerar, där ingen vet som kommer närmast. I mötet med det främmande blir vår nuvarande horisont "ibland konfronterad, alltid transformerad [...]". Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 134.

behöver användas, spelas med och utsätts för risken att omvärderas utifrån att det alltid finns mer än ett sätt att förstå den. Möten och samtal är de arenor för innovation och nytänkande som traditionen har att hoppas på, ett spel som är utmanande och svårt och inte sällan leder till konflikter. Dessa konflikter är något att bejaka och använda sig av om de tillåts leda till något kreativt. Förmågan till utveckling finns med andra ord, liksom i resilienstagandet, inom traditionen själv, om tolkningskonflikterna får utrymme och en innovativ spelplan. Konflikten får härmed möjlighet att frigöra den kreativa kraft inom traditionen "som frambringar en längtan att förändra den genom att förbättra den".<sup>307</sup> Konflikten med dem som tolkade traditionen på annat sätt blev till exempel för Ludvig Jönsson den kreativa arena som frigjorde kraft till att kämpa för något han menade var grundläggande i kristen tro. Konfronterad med de som menade att homosexuell kärlek stred mot en kristen tolkning av tron, blev det tydligt för Jönsson att det kristna kärleksbudskapet omöjligt kunde förenas med ett fördömande av homosexualitet.

Avgörande för resilienstagandet är alltså att tänka nytt och innovativt bortom invanda föreställningar och förväntningar liksom i paradoxer, eftersom de dynamiska systemen uppvisar överraskande beteenden i större utsträckning än tidigare.<sup>308</sup> Detsamma gäller traditionen som dynamiskt system där förmågan att bejaka paradoxen och motsättningen är central för att kunna förstå traditionens komplicerade och många gånger överraskande *vad* och *hur*. Inlevelseförmåga och fantasi blir här en viktig del i den innovativa lek som tradition som dynamiskt system innebär. Här visade Ludvig Jönsson på vikten av att leva sig in i homosexuellas erfarenheter av förtryck och utanförskap för att kunna frigöra den kristna traditionens budskap om kärlek och upprättelse. Fantasin blir utifrån Tracy i sig en konflikt mellan det lika och det olika, mellan det som "är" och "icke är", mellan

---

<sup>307</sup> Shils, *Tradition*, s. 214. Utifrån Ricoeur, menar Tracy att konflikter mellan olika tolkningar är centralt i förståelsen för vad förmedlingen av kristen tradition innebär. Konflikten som uppstår i spelet mellan olika förståelseperspektiv ger förutsättningar för att anlägga ett kritiskt perspektiv, där de "sprickor" som uppstår mellan tolkningens olika utgångspunkter öppnar upp för kritisk distans till verkligheten och våra traditioner, sprickor som hela tiden "gör verkligheten till något skört och sårbart – ständigt i förändring". Tolkningar behöver med nödvändighet bli sköra och utsätts för konfliktens kritik och misstänksamhet. För Tracy kan medvetna fel och missförstånd oftast hantearas genom vidare argument och kritisk resonering, men en misstankens hermeneutik är nödvändig för att bemöta omedvetna systematiska felaktigheter. Konflikten blir här en potential till konstruktiv förändring och förnyelse. Kristensson Uggla, *Slaget om verkligheten*, 365 och Tracy, "Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogues", s. 12–13.

<sup>308</sup> Resilienstagandet förutsätter mod och förmåga att "hålla ut i mötet med utmaningar, anpassa sig till förändringar och nya realiteter eller transformera till fundamentalt nya utvecklingsvägar". GRAID at Stockholm Resilience Center, "A Resilience Perspective on Complexity in Development", s. 1–3.

delaktighet och distans, vilket han utifrån Ricoeur talar om i termer av den teologiska fantasins olika språk. Traditionstolkning i en pluralistisk värld innebär att både likheten i den religiösa erfarenheten behövs, liksom skillnaden, negationen, för att lättare upptäcka avarter. 309

Den potentiella möjlighet till erfarenhet av Guds kärleksfulla nåd och befrielse som finns i varje tolkning, manar också som vi sett till ansvar och aktiv handling för att vara trovärdig. Det innebär nödvändigheten av ett med resilienstänkandet aktörskap, handlingsförmåga och konkreta insatser som givetvis kan se ut på olika sätt. Allt hållbarhetsarbete handlar om aktiv och praktisk systemförstärkning, där systemet tradition ska fungera på ett sådant sätt att det leder till något bättre, givet målet att omsätta Guds nådefulla kärlek i handling. Att Jönsson manifesterade sin kamp genom att aktivt bjuda in människor med homosexuell läggning till gudstjänsten visar till exempel på detta. Men målsättningen kan för traditionen aldrig sägas vara avslutad, utan ligger alltid framför som möjlighet, där beredskapen inför det kommande är ett kontinuerligt framförliggande uppdrag. Kristen tradition i Tracys mening innebär som dynamiskt system ett synkront skeende i samklang med det som är just nu i den innevarande situationen och de samtida utmaningarna. Men det innebär också något diakront, ett skeende under en längre tid där det eskatologiska perspektivet alltid – det som ännu inte är här – finns med.<sup>310</sup> Traditionens hållbara förändring handlar därför om att bygga ett tillräckligt resilient system som också förmår ta med det framtida och okända i beräkningen, i beredskap på det som kan komma men ännu inte är här. Det måste med resilienstänkandet alltid finnas en beredskap för att systemet inte betar sig som det är meningen att det ska fungera.

### 5.1.3 Beredskap

Vi har nu sett att resilienstänkandet lär oss att det dynamiska systemets inneboende struktur utsätts för stress och störningar som inte sällan skapar överraskande förändringar, en oförutsägbarhet som man behöver ta med i beräkningen i förebyggandet av resilienta system. Ju mer kunskap som finns om hur systemet fungerar desto bättre förutsättningar för beredskap på hur det kommer bete sig. I en värld där förändringar sker alltmer frekvent och i allt högre hastighet, blir det än mer utmanande att förutse dessa systemförändringar. Det kommer alltid finnas ett moment av

---

<sup>309</sup> Se diskussionen i Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 405–455.

<sup>310</sup> Fragmentet som idé och form uttrycker motstånd mot modernitetens tanke om slutgiltighet och färdiga lösningar där vi inte har annat val än att uppmärksamma de fragmentariska händelser som ligger inför oss och praktiskt ta ansvar för det vi ser: "Varje kristen hermeneutik måste utstå inte bara det ofärdiga utan även det trasiga [...] i syfte att tillåta förnyelse av ett återtagande av hopp." Tracy, *Dialogue With the Other*, s. 121.



”det okända som ligger framför” och full kunskap är därför omöjligt att få, något som både kan gynna men också rasera systemets resiliens.<sup>311</sup> Det resilienta systemet kristen tradition behöver rörelsefrihet för att dess komponenter i form av nya tolkningar ska kunna relatera till varandra på ett konstruktivt sätt, men det för alltid med sig risken för ett ökat antal störningar, en risk som måste tas om systemet ska fortsatt fungera. Det är förstås ett risktagande som också förpliktigar till vaksamhet över hur systemet betar sig.

Tracys kritiska hermeneutik pekar här på att i en pluralistisk värld där nya tolkningar av traditionen möter varandra, finns ett teologiskt ansvar att vara beredd på att den egna sanningen prövas och utmanas i mötet med den andre. Bejakandet och acceptansen av mångfalden tolkningar får dock inte leda till ett relativistiskt kaos där ingen sanning kan hävdas mot någon annan.<sup>312</sup> Det ökade antalet konflikter mellan olika tolkningar i en pluralistisk värld kräver nödvändig omprövning och kritisk granskning av den egna tolkningen, men också av andras. Det kan aldrig exakt sägas var en tolkning ”tar vägen” i relation till alla de icke-linjära förbindelser traditionen som system består av. Vaksamhet på och beredskap för överraskningar är nödvändigt för att kunna motarbeta destruktiva tolkningar och traditionsförståelser. Som uttolkare av traditionen, menar Tracy, måste vi våga möta och bjuda avvikelserna motstånd då en tradition inte förmedlas vidare utan också destruktiva inslag uttryckta i tanke och handling.<sup>313</sup> Exemplet ovan från Baklängespreludiet visade på vikten av att vara vaksam inför att tolkningar av traditionen inte ånyo leder till förtryck, lidande och förnedring. Traditionen behöver med resilienstänkandet hela tiden vakas över så att den lever upp till målsättningen att förmedla hoppet om nåd och befrielse omsatt i praktiken.

Mötet mellan olika tolkningar i konflikt, samtalet kring vad som är en bättre eller sämre tolkning, är som vi sett många gånger problematiskt. Baklängespreludiet visade på hur olika tolkningar av traditionen samexisterade sida vid sida och där diskussioner och konflikter kontinuerligt uppstod kring vad som var en bättre eller sämre förståelse av kristen tradition.

---

<sup>311</sup> I motsats till ett reduktionistiskt sätt att förstå världen, innebär resilienstänkandet att man kan förvänta sig överraskningar över hur systemet betar sig. En viss kunskap kan mobiliseras för att reducera osäkerheten, men ett systems interaktion med mänsklig aktivitet kommer ofrånkomligen alltid vara präglad av det okända. Rockström och Klum, *Big World, Small Planet*, s. 18.

<sup>312</sup> En kritisk hermeneutik” lämnar oss emellertid inte bara med mångfalden tolkningar, den relaterar också aktivt dessa skilda tolkningar till varandra på ett konfliktfyllt sätt” och ”öppnar därmed ett fält för nyanseringar bortom den ena ytterligheten, som hävdar att det endast finns ett enda korrekt sätt att se på och beskriva verkligheten.” Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten*, s 366.

<sup>313</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 36–37.

Uppriktighet, ömsesidighet och en delad förståelse för det genuina samtals betydelse är den ideala samtalsformen, men den är förstås sällan problemfri. Samtal och kommunikation utmanas och "stressas" av oväntade händelser och störningar, omöjliga att förutse inom alla traditioner och inom varje människa. En tradition består ju av en blandning av ont och gott och därför finns heller ingen oskyldig tolkning, uttolkare eller text. Med Tracy: "Vi finner aldrig oss själva i den ideala konversationsituationen."<sup>314</sup> Möjligheten att avslöja destruktiva tolkningar bygger, menar han, därför på vikten av frihet, såsom yttrande- och tryckfrihet, där det vaga och oklara erbjuder "frigörande möjligheter att återta, kritisera brister och avslöja omedvetna felaktigheter".<sup>315</sup> Att hålla samtalet mellan oliktankande levande blir härmed en central del av systemets rörlighet och överlevnad. Traditionens systemresiliens förutsätter frihet för komponenterna att relatera på olika sätt, med beredskap för att även destruktiva tolkningar är möjliga.

För att frigöra traditionens potentiella omskapande krafter och samtidigt synliggöra det destruktiva som kan överraska, behövs alltså kritik och ifrågasättande. Shils menar att om kritiken ska lyckas utgöra ett kreativt verktyg i skapandet av ett bättre samhälle i förhållande till traditionen i allmänhet så behöver man ge plats ges åt "det mänskliga medvetandets kreativa krafter i konfrontation med potentialen som finns i traditionen".<sup>316</sup> För samtidigt som i synnerhet de religiösa traditionerna kan innehålla förtryckande maktstrukturer erbjuder de också överraskande motståndskraft genom att understryka bristerna både inom sig själva och i en vidare bemärkelse. Detta möjliggör för religionerna att motstå all vägran att möta den radikala pluraliteten och vagheten som finns i alla traditioner, inklusive den egna. Kritisk reflektion handlar om kontinuerlig omprövning av det dynamiska systemets resiliens, d.v.s. hur väl den är beredd att stå emot ständigt nya tolkningar utan att förlora det traditionen ska klara av. I den hermeneutiska uppgiften ingår därför alltid granskningar som kan avslöja felen och förvrängningarna i traditionen. Den religiösa traditionen själv, menar Tracy, bär på kraften till det motstånd och misstänksamhet mot tolkningar som är destruktiva och illa fungerande.<sup>317</sup> Detta såg vi fanns i exemplet Jönssons kamp för homosexuellas rätt att uttrycka kärlek, men också i Noraeus argumentation mot att bränna kvinnor på bål utan bättre bevis.

Beredskapen på det alltid framförbyggande uppdraget att tjäna det genuina hoppets Gud tycks utifrån vad vi sett göra kristen tradition till något i sig "oavslutat", där strävan efter att möjliggöra befrielse genom Guds nåd

---

<sup>314</sup> Ibid., s. 26.

<sup>315</sup> Ibid., s. 112.

<sup>316</sup> Shils, *Tradition*, s. 213..

<sup>317</sup> "Att motsätta sig pluralism är att "underminera en central religiös kraft i religionen själv." Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 96.

och befrielse aldrig kan sägas vara klart. Begreppet fragmenthändelse hos Tracy understryker traditionstolkningens permanenta "ofullbordad" som möter en alltid lika sönderbruten och fragmentiserad samtid. Talet om fragmentisering riskerar förstås att d.v.s. förvandla traditionen antingen till en ny totalitet eller total uppluckring och teologin står därför, menar Tracy, inför uppgiften att "samla ihop fragmentet", d.v.s. ta tillvara de spridda uttryck för gudomlighet som finns i traditionen. Inte i den meningen att det tillslut leder till en ny bestämd för alltid gällande form, utan ett ihopsamlande av de fragment som finns för stunden och formar något i detta nu, ett ihopsamlande som fungerar i mötet med en lika splitttrad samtid, i medvetenhet om att det kommer att fragmentiseras om och om igen.<sup>318</sup> Hopsamlandet tycks handla om en dialektik mellan helhet och splittring med tillfällig vila i hopsamlandet av det som ligger för handen i detta ögonblick. Det går omöjligen att fastställa exakt hur kristen tradition ska tolkas, eftersom det alltid kommer skifta utifrån det samtida uppdraget.<sup>319</sup> Traditionens mål är ett och detsamma, det dynamiska systemet kristen traditionsförmedling ska fungera som det är tänkt att fungera, men målet ligger samtidigt alltid framför, i beredskap inför det som ännu inte är här. Den manar till med Tracys tänkande ett permanent uppdrag att röja vägen för kärleken i beredskap på att systemet i morgon inte fungerar som det ska.

#### 5.1.4 Behov av förstärkning

Frågan är nu om David Tracys traditionsförståelse i mötet med resiliensbegreppets tre aspekter räcker för att besvara det som är projektets forskningsfråga om traditionens hållbara förändring? Resiliensstänkandets tre aspekter visar, som vi sett, på nödvändigheten av komplexitet, innovation, samt att vara beredd på att systemet inte "sköter sig" som väntat. Traditionens permanenta "ofullbordad" manar till en ständig beredskap för destruktiva tolkningar som försvårar eller omöjliggör att traditionen klarar av sin målsättning. Baklängespreludiet gav exempel på att nya tolkningar är att vänta och ställde frågan om traditionens hållbarhet och kontinuitet på sin spets. För att det dynamiska systemet kristen tradition ska klara mål-

---

<sup>318</sup>"Allt som finns kvar i alla traditioner, kulturella och religiösa, är fragment", menar Tracy. En kristen teologi som börjar med fragment behöver inte sluta med fragment, utan bör sluta med ett ihopsamlande av fragment." Palfrey, *Theology as Dialogue and Fragment*, s. 297, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a>

<sup>319</sup>"Traditionen, menar Tracy, utgörs av fragmentariska händelser som hela tiden omskapas i mötet med nya dialektiska och lika fragmenterade bilder av synd och nåd som utmanar, konfronterar och uppmanar oss till praktisk handling gentemot vår medmänniska. Traditionen är därför aldrig något likadant utan förmedlas vidare genom att "vi konstant förmedlar, översätter från vår tidigare förståelse till vår nuvarande". Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 101.

sättningen – för att fungera – behövs kanske därför fler verktyg i analysen kring vad som är en resilient tradition som inte förlorar sin hållbarhet och kontinuitet trots att det är i ständig rörelse. Tracys traditionsförståelse i mötet med begreppet resiliens tar oss en bit på vägen i bemötandet av problematiken kring traditionens samtida *vad* och *hur*, men lämnar fortfarande utrymme för frågor: Var går gränsen för traditionens resiliens? Behövs det inte något mer stabiliserande för att säkra hållbarheten? Hur kan det förstås att traditionens permanenta rörlighet är en förutsättning för dess överlevnad och kontinuitet – ja till och med ökade hållbarhet?

För att bibehålla sin intensitet och kunna bryta in och splittra det förtryckande och kvävande får inte fragmentet förvandlas till något generellt, menar Tracy. Eftersom varje fragment riskerar förvandlas till en ny totalitet eller leda till total uppluckring där inget betyder någonting måste dess intensitet alltid hållas vid liv.<sup>320</sup> Men hotar inte ständig fragmentering lösa upp och bryta sönder de strukturer som faktiskt är goda? Är det inte nödvändigt också med de totala helhetsgreppen som förmår styra upp och avgränsa gott från ont? Hur ska vi förhålla oss till fragmentbegreppet i en tid där ständig strukturupplösning anses leda till identitetsförvirring och destruktiv relativisering?<sup>321</sup>

## 5.2 Formbara kriterier för hållbar förändring

Om Tracys traditionsförståelse i mötet med resiliensbegreppet ska bidra till diskussionen kring traditionens hållbarhet och kontinuitet i tid präglad av både frihet från fasta avgränsningar och rop på tydliga grändragningar, behöver resonemanget föras vidare med fler verktyg. Målsättningen med kristen tradition för Tracy är att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse utifrån berättelsen om Jesus som Kristus, men resiliensbegreppet påminner oss om risken för kollaps. Därför menar jag att Tracys traditionsbegrepp behöver förstärkas med vad jag kallar *formbara kriterier*. Tanken

---

<sup>320</sup> Holland, "This Side of God: A Conversation with David Tracy." *CrossCurrents*, vol. 52, no. 1, 2002, pp. 54–59, JSTOR, [www.jstor.org/stable/24461142](http://www.jstor.org/stable/24461142).

<sup>321</sup> McIntyre ställer redan under tidigt 80-tal i boken *After Virtue* (först publicerad 1981) frågan om vad finns kvar av det som kan kallas moral efter det att alla illusioner om någon form av "moralisk ordning" har slagits sönder? Vårt moraliska språk, skriver han, är i dåligt skick. Allt vi har är fragment som förlorat kontakt med sin ursprungliga kontext från vilken deras betydelse hämtar näring, men vi använder trots det gamla moraliska uttryck. Det saknas idag i västvärlden en stabil grund att stå på för att avgöra om moraliska uttryck är sanna eller falska och det blir som konsekvens svårt att enas om moraliska sanningar. "Vi har en skenbild av vad moral är", menar han, och "vi använder fortfarande många av moralens centrala begrepp, men vi har förlorat, i stort om inte helt, vår förståelse, både teoretiskt och praktiskt, för moral." (s. 3). Hans kulturkritik handlar om hur vi en pluralistisk värld av många olika moraluppfattningar ska kunna väga det ena mot det andra när vi saknar en given gemensam moralisk grund som alla kan enas kring. McIntyres ambition är att visa på hur ett återupplivande av aristotelisk moral kan återge våra moraliska uttryck en ordning. Se McIntyre, *After Virtue* (1981).

med dessa kriterier är alltså att de ska komplettera David Tracys traditionsbegrepp i mötet med resiliensbegreppet. Men vad innebär då dessa formbara kriterier och hur motiverar jag dem?

Uttrycket "formbara kriterier" kan tyckas motsägelsefullt. Men det motsägelsefulla är just det jag menar fångar in resiliensbegreppets användbarhet och därmed stärker David Tracys kritiska hermeneutik. Ett kriterium, av latinets *criterium*, definierat som "ett verktyg eller medel för bedömning", en "prövosten" eller "omdömesförmåga", är ett avgörande kännetecken med vars hjälp man kan avgöra om ett visst villkor är uppfyllt.<sup>322</sup> Ett kriterium är med andra ord en gemensam bedömningsgrund utifrån vilket något kan avgöras. Som tidigare nämnts i kapitel tre talar Tracy själv i boken *Blessed Rage for Order* (1975) om tre sådana kriterier han menar är nödvändiga i undersökningen av korrelationen av tradition och situation. Religiösa uttryck såsom symboler, bilder, metaforer, myter och begrepp kan sägas skapa *mening* om de genom sin "avslöjande kraft" förmår uppenbara något utifrån våra levda gränserfarenheter. Meningsfullheten förutsätter också en *inre koherens (internal coherence)*, d.v.s. att metaforer, bilder, symboler etc. med kognitiva anspråk ska stämma överens med det vi vet om verkligheten och vår kunskap om världen. Att vara meningsfull och sammanhängande är dock inte tillräckligt, menar Tracy, utan uttrycken blir *sanna*, adekvata och kan fungera som grundförutsättning för våra erfarenheter först utifrån ett metafysiskt eller transcendent sätt att reflektera över alla våra erfarenheter.<sup>323</sup>

Anders Jeffner använder sig på liknande sätt av kriterier för att bygga en bedömningsgrund utifrån vilken det som påstås i en kristen trosåskådning kan avgöras vara riktigt och accepteras.<sup>324</sup> Kriterier som "kan brukas av alla förnuftiga människor oberoende av deras religiösa utrustning [...]".<sup>325</sup> Teologin, måste alltid ta vetenskapens utmaningar på allvar, vilket, enligt Jeffner, omöjliggör att den blir en skyddad religiös-kyrklig verksamhet. Teologins argumentation måste framställas med "logisk analytisk skärpa" och teologen ska "med argumentativa medel framställa en kristen troslära så att den framstår som ett trovärdigt livsåskådningsalternativ i den aktuella sociala och kulturella situationen".<sup>326</sup>

Mot bakgrund av såväl Tracys som Jeffners kriterier kommer jag i det närmaste att utveckla ett antal formbara kriterier som jag menar stärker Tracys kritiska hermeneutik. Styrkan och användbarheten med kriterier

---

<sup>322</sup> NE, Nationalencyklopedin, <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/kriterium>

<sup>323</sup> Se kapitel 3. Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 70–71.

<sup>324</sup> Jeffner, Anders, *Kriterier i kristen troslära*, s. 9.

<sup>325</sup> *Ibid.*, s. 28. De fyra huvudsakliga kriteriegrupperna Jeffner formulerar i boken *Kriterier i kristen troslära* är indirekta kriterier (trosövertygelse och bibelargument), erfarenhets- och relevanskriterier, vetenskapskriterier och logiska kriterier som måste prövas utifrån en integrationsprincip och den personliga erfarenheten.

<sup>326</sup> Jeffner, "Teologin inför vetenskapens utmaningar", s. 136.

ligger i att de skapar struktur och ordning i en tid när det just från många håll ropas på tydlighet och att kyrkan tycks frångå vad som kallas klassisk kristen tro, en situation jag beskriver som Svenska kyrkans "klämda läge".<sup>327</sup> En struktur och uppstramning som har potential att skapa bättre förståelse för traditionens hållbarhet i mötet mellan Tracys traditionsförståelse och resiliensbegreppet. De formbara kriterierna jag formulerar är influerade av Tracys kriterier och den kriterielära Jeffner utvecklade inom ramen för tros- och livsåskådningsforskningen. Jag kommer dock inte att djupdyka i vare sig Tracys eller Jeffners kriterieframställningar, utan fastmer låna dem som inspiration för att sedan modifiera till de formbara kriterier jag presenterar.<sup>328</sup>

Utifrån definitionen av ett kriterium som ett medel för bedömning eller avgränsande kännetecken, innebär ett formbart kriterium att dessa kännetecken inte är fastlåsta i sina positioner, utan just formbara och rörliga. Men är de formbara till vilket pris som helst? Resiliensbegreppet lär oss att det finns en gräns för resiliens där systemet så att säga tappar över kanten och skiljelinjen mellan hållbarhet och kollaps har överträtts. Meadows beskriver resiliens som en "plattform på vilken systemet kan spela och utföra sina normala funktioner i säkerhet".<sup>329</sup> Ett resilient system har en stor och bred plattform med mjuka elastiska väggar på vilken systemet kan vandra runt och varsamt studsas tillbaka om det kommer för nära den farliga kanten. Förlorad resiliens innebär att plattformen sjunker och väggarna blir lägre, de blir stela och rigida, tills systemet balanserar farligt nära att kantra åt ena eller andra hållet vid minsta rörelse. En dag gör systemet något som det vanligtvis alltid har gjort, men denna gång kraschar det. Resiliens handlar alltså om stor frihet att vandra runt, studsas mot mjuka väggar och kanske hamna i kanske en annan position än innan, men alltid innanför plattformens gränser. Att studsas mot väggen tycks i och med detta vara ofarligt för hållbarheten – systemet kan fortfarande *utföra sina normala funktioner i säkerhet*.

Jag menar att det resilienta dynamiska systemets mjuka väggar motsvaras av de formbara kriterierna för en hållbar kristen tradition jag strax ska redogöra för. Dessa väggar är tillräckligt plastiska för att systemet ska

---

<sup>327</sup> Se kapitel 1.

<sup>328</sup> En kritisk universitetsteologi ska enligt Jeffner arbeta enligt de allmänna vetenskapliga villkor som gäller för all akademisk verksamhet och teologens uppgift är inte att enbart återge själva budskapet i Bibelns texter eller i en viss religiös tradition. Teologen kan inte framställa vad som är den sanna kristna läran genom att med vetenskapliga metoder beskriva och tolka vissa föreliggande dokument: "Om man beskriver och tolkar med vetenskapliga metoder de dokument som betraktas som normativa i den kristna kyrkan kommer man fram till en rad besläktade men ganska olika och inbördes motsägande åskådningar. Det är intressant att lära känna dem för den som vill skapa en egen trosuppfattning, men det räcker inte för att utforma en teologi eller avgöra vad som är det genuint kristna." Jeffner citerad av Seiler, Herman, "Trosåskådning och/eller teologi", *Signum*. <http://www.signum.se/archive/read.php?id=2689>

<sup>329</sup> Meadows, *Thinking in Systems*, s. 78.

klara av rörligheten, men knuffar samtidigt tillbaka det inom deras tydliga avgränsning. Det är gränser som inte är rigida, stela eller statiska, utan följsamma och elastiska. De formbara kriteriernas flexibilitet är nödvändig för att systemet inte ska krascha, men utgör samtidigt en avgränsning för traditionens breda spelplan. Planen omges av avgränsande rörliga väggar som ser till att spelplanens gränser är tydliga, men som på samma gång är ständigt formbara efter hur systemet rör sig. Det studien hittills visat är att det utifrån Tracy och resiliensbegreppet omöjligt går att sätta fastlåsta avgränsningar kring vad som är en "äkta" tolkning av kristen tradition då dess förutsättningar för tolkning hela tiden ändras. Det finns med andra ord en permanent töjbarhet som är traditionens villkor, men där det kontinuerliga och orubbliga målet är kristusberättelsens förmåga att fungera befriande i den konkreta samtida situation uttolkaren befinner sig i. För att kristen tradition utifrån resiliensstänkandet ska kunna utföra sina normala funktioner i säkerhet utan att kollapsa behöver den därför, menar jag, studsas mot väggar som är tillräckligt mjuka för att anpassas och formas, men som samtidigt utgör en avgränsning mot kollapsen.

I Baklängespreludiet iaktas att traditionen möter nya konkreta verkligheter under olika tider och epoker, sammanhang och kontexter, situationer och förhållanden vilket leder till ständigt föränderliga tolkningsuttryck. Den konkreta situation som möter traditionen formas till en provisorisk och just då gällande tolkning, som bär med sig ett inbyggt framtida *sedan* utom vår kontroll. Dialektiken mellan den konkreta levda situationen och den kristna traditionen skapar en traditionens rörlighet som förutsätter en vidsträckt spelplan med flexibla väggar. Ett resilient dynamiskt system måste som vi sett få ett sådant utrymme för att kunna hitta en inneboende kraft till kreativitet, nytänkande och transformation. Det behöver kunna härbärgera störningar, påfrestning och hela tiden vara i rörelse på den plattform på vilken den studsar fram och tillbaka. Här kan formbara kriterier som elastiska väggar skapa trygga avgränsningar för att systemet hålls kvar inom gränsen för hållbar förändring. Dessa kriterier är *den bibliska texten, förnuft, logik och personlig erfarenhet samt en inbyggd etik omsatt i praktisk handling*.

### 5.2.1 Den bibliska texten

Om kristen tradition utifrån min analys av Tracys traditionsförståelse ska fungera på så sätt att den förmår förmedla hoppet om Guds befriande och nådefulla kraft genom kristusberättelsen, måste ett bibelkriterium anses vara avgörande. Det är den bibliska texten som förkunnar de första vittnesmålen om mötet med den uppståndne Jesus, erfarenheter som kom att bli den lins genom vilken kristen tro förmedlades vidare. Den som menar att Gud uppenbarar sig i Jesus som Kristus blir naturligtvis hänvisad till Bibeln som kunskapskälla, skriver Jeffner. Den bibliska texten utgör den

kristna traditionens ofrånkomliga identitetsmarkör, men är inte en storhet vid sidan av kristen tradition, utan en del av något levande och dynamiskt som kan rymma både "felutveckling och falsk konservering av tolkningar som en gång varit adekvata men nu förlorat sin relevans".<sup>330</sup> Bibeln som bok har vuxit fram och den historiska, språkliga och fysiska mångfalden i dess tillkomstprocess gör ett entydigt innehåll till en omöjlighet. Bibeln är ställd under människans och historiens bräckliga villkor och bibeltolkning är beroende av tid och kontext. Men att personen Jesus så som det berättas om honom i de bibliska texterna är av avgörande betydelse för den kristna traditionen är ofrånkomligt. Ett bibliskt kriterium är därför omöjligt att bortse ifrån, men det behöver vara formbart för att traditionen ska fungera.

Ett formbart bibliskt kriterium är, menar jag utifrån Tracys traditionsbegrepp och resilienstänkandet, en garant för att kristen tradition inte ska koagulera och förvandlas till något statiskt och orörligt och därmed icke fungerande. Utan tolkning blir texten meningslös, den blir levande och får möjlighet att fungera först när den uttolkas och används av olika människors möten med texten. Utifrån resiliensbegreppet hålls systemet dynamiskt och levande om bibelkriteriet tillåts vara elastiskt och öppet för tolkning så att texten förmår fungera i relation till samtidens förutsättningar.<sup>331</sup> Om det ska finnas något trösterikt i att Gud visar sig genom den bibliska texten, "måste också framställningen av den kristna trons förutsättning och centrala fäste ske på olika sätt", skriver Henry Cöster.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Hemberg, Jarl, Holte, Ragnar, Jeffner, Anders, *Människan och Gud*, s. 45.

<sup>331</sup> Bibelns texter är den kristna traditionens "centrala pelare", men lika centralt är det kristna anspråket på att också vara samtida. Texterna är en sammanställning av erfarenheter av Guds befriande kraft i "övertygande, kraftfulla metaforer, modeller och begrepp, samtida med de olika tolkningssituationerna" med skikt av människors erfarenheter av en kärleksfull och befriande Gud, erfarenheter som uttrycks i sin tids och kulturs bilder och begrepp. Den bibliska texten kan därför, menar Sally Mc Fague, inte fungera normerande för all senare teologi eftersom dess inre pluralitet motsäger det, utan mer normerande för sin form och metod: "Om vi önskar ta Skriften på allvar och se den som normativ, ska vi behandla den på sina egna villkor som en modell för hur teologiska bedrivs, hellre än som auktoritet vilken dikterar villkoren för teologins innehåll". Lika bunden som den kristna teologen är till traditionens kontinuitet, är förbundenheten till den andra konstanten, den nutida situationen, vilket innebär att det inte går att destillera fram några eviga sanningar från Jesusberättelsen för att sedan lägga dem åt sidan. Tvärtom så finns i de bibliska berättelser som omger händelserna kring Jesus, tanken om att de är modeller för och exempel på hur livet ska levas idag: "... alla texter, liksom de bibliska, är sediment av tolkad erfarenhet." Mc Fague, *Models of God*, s. 42–43.

<sup>332</sup> Cöster, Henry, "... *bedriva undervisning...*", s. 29. De bibliska texterna bjuder motstånd mot en enhetlig tolkning, menar också teologen Cristina Grenholm (1959 -), frågor som rör bibeltolkning och skriftkritik måste ta hänsyn till texternas karaktär som Skrift, d.v.s. en del av en religiös tradition. Dessutom måste hänsyn tas till resultaten av vetenskapliga och kritiska studier, erkänna tolkningspluralismen som ett faktum och vara ansvarig: "Varje tolkning som gör anspråk på att vara den enda möjliga är oförenlig med Skriftkritiken. Sådana anspråk leder ytterst till förtryck." Grenholm, "Skriftkritik", s. 148.



Kristen tradition är något från början "plastiskt" för att kontinuerligt kunna delta i skapandet av kultur, samhälle och dagligt liv. Cöster fortsätter:

Kanske det rent av är just detta som utgör det som för den kristna kulturen är det gemensamma och karaktäristiska. [...] Förmodligen är det så att det som var det gemensamma var just acceptansen av gemenskap i mångfalden. 333

För att traditionen som dynamiskt system ska kunna röra sig över den stora och breda plattform som med resilienstänkandet ständiga tolkningsförändringar innebär, behöver den alltså något att studsa tillbaka mot. Ett bibliskt kriterium tar, menar jag, emot och för traditionen mjukt tillbaka inom det bibliska kriteriets formbara väggar. Men dessa är just rörliga och plastiska. Ett bibliskt formbart kriterium innebär att ge traditionen en tydlig avgränsning, d.v.s. väggar som ser till att den bibliska texten ligger till grund för all vidare tolkning, men utan att förvandla den till något statiskt och för evigt fastlagt. Kriteriets formbarhet ger tolkningen utrymme att öppna gränserna för det nya och okända, samtidigt som detta görs inom en viss partikulär tradition utifrån en viss historiskt berättelse.

I linje härmed hävdar Anne-Louise Eriksson att de bibliska texterna själva inte gör något dogmatiskt anspråk, de är alldeles för mångtydiga för att kunna fungera strikt normerande, men hon menar samtidigt att de är konstituerande och identitetsskapande för traditionen och skiljer ut den kristna traditionen från andra. Tolkningen av de bibliska texterna i sig har skiftat under alla år och ger kristen tro ett sammanhang, en identitetsmarkör, liksom skrifter i andra religiösa traditioner:

Vad som avgränsar "det kristna" är inte en given uppsättning föreställningar och uppfattningar. Det är först och främst ett aktivt och ständigt förnyat förhållande till Jesus från Nasaret. Det är dessutom att vi relaterar till de bilder av Gud, livet och världen som den kristna bibeln ställer oss inför. 334

Att läsa de bibliska texterna idag handlar alltså inte om att söka ett normerande förflutet utan att se hur de kan hjälpa oss tyda tillvaron här och nu.<sup>335</sup> Prövningen om de bibliska texterna fungerar som auktoritet handlar om vad som är "möjligt att tro", en prövning som är individuell och "möjliggör en adekvat orientering i livet och i världen".<sup>336</sup> Denna kritiska pröv-

---

<sup>333</sup> Cöster, " ... *bedriva undervisning...*", s. 27.

<sup>334</sup> Eriksson, Anne-Louise, *Tolkning för livet*, s. 16–17.

<sup>335</sup> Ingen kan göra anspråk på den yttersta sanningen av kristen tro utan den skapas utifrån varje tid och sammanhang och sker hela tiden om och om igen, inifrån varje tid, plats och kontext. Den religiösa traditionen bör hjälpa människor orientera sig i en mångfacetterad värld och ge stabila riktlinjer för hur vi ska leva våra liv utifrån frågan: "Är detta en text som tolkar mitt liv så att jag befrias och upprättas?": "Det handlar inte så mycket om hur bibeln ska tolkas, utan om vem som avgör vad som är en 'rätt' tolkning och huruvida en 'rätt' tolkning av texten (i bemärkelsen rimlig och intellektuellt trovärdig) kan anses normerande, om den visar sig befästa kvinnors eller andra gruppers underordning." Eriksson, *Bibelns auktoritet och kvinnors erfarenhet*, s.135 och 146.

<sup>336</sup> Eriksson, "Bibelns auktoritet och kvinnors erfarenhet", s. 144.

ning av texten görs på egen hand, menar hon, men också i förhandling med andra som ingår i tolkningsgemenskapen och i samklang med en rad saker såsom vad som är rimligt utifrån min kunskap om livet, intellektuellt trovärdigt och vad som är "sant" i meningen "fungerande" för mitt liv.<sup>337</sup>

Det som kan konstateras utifrån det som sagts hittills om det bibliska kriteriet är att dess formbarhet är avgörande för att kristen tradition som dynamiskt system ska kunna leva upp till målsättningen att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse genom berättelsen om Jesus som Kristus. Denna målsättning innebär också att kristen tradition utifrån dess centrala bibliska kristusberättelse ska utgöra något meningsfullt för uttolkaren. Evangeliet – det kristna budskapet om Guds nåd och kärlek – får sin mening om det tolkas i samklang med samtiden, i den verklighet människan lever, en verklighet präglad av allt det som ingår i den mänskliga existensen. Om evangeliet ska kunna ge mening åt tillvaron och förmedla hoppet om Guds kärlek och nåd omsatt i praktiken finns alltså inget annat sätt utifrån resiliestänkandet än att det samverkar med och anpassas till mottagarens erfarenheter av vad det är att vara människa. Den instabilitet och otydlighet kyrkan och dess teologer stundtals anklagas för, att "evangeliet tolkas lite hur som helst", kan därför i själva verket vara ett tecken på att traditionens kontinuitet och att den fungerar som den ska.<sup>338</sup> Snarare är det så att det finns många exempel i kyrkans historia där strävan efter samstämmighet i formuleringarna kring tron lett till splittring. Gustaf Wingren talar här om att traditionens kontinuitet bygger på att evangeliet hela tiden tolkas om på nytt utifrån de lokala omständigheterna: "Kontinuiteten för kristendomens del kan, paradoxalt nog, bevaras blott genom växling."<sup>339</sup> Kontinuiteten förutsätter alltså paradoxalt nog förändring. Varje tolkning av evangeliet i den bibliska texten är en tolkning av människans situation som är både kontinuerlig och ständigt växlande. Evangelium är med Wingren alltid färgat av lokal, mänsklig, begränsad miljö.<sup>340</sup> Att växling och ändring är ett uttryck för evangeliets sätt att fungera och vara meningsfullt är endast, menar han, begripligt mot bakgrund av den ständigt pågående destruktionen av världens trasighet. Vad som "kommer ut ur"

---

<sup>337</sup> Ibid., s. 144.

<sup>338</sup> Jfr "I en tid som ropar på tydlighet kan det vara befriande att påminna sig, att Jesus sällan var riktigt 'tydlig'. Bara detta att hans budskap oftast presenterades i liknelser borde stämma till eftertanke." Hammar, KG, *Ecce Homo*, s. 58.

<sup>339</sup> Wingren, Gustaf, *Växling och kontinuitet*, s. 10.

<sup>340</sup> Ibid. s. 23. Textkontinuiteten, skriver Wingren, svarar också mot en kontinuitet på adressatsidan, alltså de människor evangeliet talar till. Människan är och förblir "Adam", men är samtidigt en människa som ständigt växlar, som producerar konstverk, dikter, ideologier och växlande kulturella produkter. Hon är "aldrig naken, alltid klädd" och "samanvävd med sin egen epoks kultur". Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 99.

evangeliet är enligt Wingren beroende av mötet med adressaterna, vad deras konkreta förstörelse består av.<sup>341</sup>

Den bibliska texten utgörs av historiska vittnesmål som nutida uttol-kare relaterar till utifrån en helt annan kontext, vilket gör att de bibliska texterna som kriterium för en hållbar tradition måste, som vi sett, vara formbart för att fungera. Den får sin mening och betydelse genom att användas, konfronteras och tolkas.<sup>342</sup> Kriteriets formbarhet är avgörande för att traditionen utifrån Tracys traditionsförståelse ska kunna fungera, för att förmedlingen av den som dynamiskt system ska kunna leva upp till målsättningen att på ett meningsfullt sätt förmedla nåd och befrielse genom den bibliska berättelsen om Jesus som Kristus. Men om traditionen ska kunna fungera på ett sådant sätt kan ett bibliskt kriterium som auktoritet för kristen tradition inte stå ensamt. Det behöver kompletteras med även andra kriterier, såsom förnuft, kunskap, logiska resonemang och inte minst den mänskliga erfarenheten.

### 5.2.2 Förnuft, logik och personlig erfarenhet

Studien har visat att om kristen tradition ska kunna utgöra något meningsfullt och rimligt för uttolkaren, behövs kriterier som tar hänsyn till den kontext och det sammanhang inom vilket uttolkaren befinner sig. Det innefattar givetvis också den kunskap vi har om världen och de erfarenheter vi bär med oss av att vara människa. Här menar Jeffner att det utöver ett bibliskt kriterium, behövs ett kriterium som handlar om *personlig erfarenhet*, den kontext inom vilken man kan argumentera för och göra teologiska påståenden meningsfulla och där olika typer av erfarenheter integreras med varandra.<sup>343</sup> Religiösa erfarenheter har karaktären av att vidga vårt kunskapsbegrepp utöver empiriska och rationella regler för

---

<sup>341</sup> Ibid., s. 99. Växling, skriver Wingren, finns överallt och historien finns på ett ofrånkomligt sätt i de bibliska texterna. Det är en historia som hela tiden är "på väg framåt", människor tvekar, tvivlar och förändras, frälsning är förändring. Evangeliet är "frigörande visavi lyssnaren, det är just så det är evangelium". Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 160.

<sup>342</sup> Jeanrond talar här om att den bibliska textens kanon inte kan tolkas så att det blir "en kanon inom en kanon" i syfte att hävda vissa dogmatiska satsar som sen får färga resten av tolkningen av den bibliska texten. Den bibliska kanon är en helhet och måste uttolkas som sådan. Det exegetiska och uttolkande arbetet är dialogiskt och interrelaterat och varje uttolkning därför tillfällig. Den bibliska kanon i sig själv består av en samling uttolkningar. Den teologiska läsningens norm är därför redan från början, i sig själv, pluralistisk. Det finns "ingen uniform exponering, utan alltid en pluralism av möjliga läsningar samtidigt", vilket manar till ansvarfull läsning där ingen teologisk tolkning är mer slutgiltig än någon annan. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, s. 118–119.

<sup>343</sup> Enbart vetenskapliga kriterier räcker inte: "För att det skall bli en trosåskådning behöver den religiösa intuitionen och fantasin buren av ett levande religiöst engagemang ta vid [...] Att utforma trosåskådningen blir en aktivitet mer lik konst än vetenskap. De vetenskapliga analyserna blir en nödvändig grund och en hjälp, men inte mer." Jeffner citerad av Seiler, "Trosåskådning och/eller teologi", Signum. <http://www.signum.se/archive/read.php?id=2689>

verklighetsbeskrivningen. Dessa personliga kriterier, skriver han, behöver därför prövas i ljuset av *integrationskriterier*, som visar om tolkningen överensstämmer med olika fakta i människans erfarenhetsvärld, vad vi idag vet om verkligheten, och med våra moraliska intuitioner (de värden vi vill försvara), *vetenskapskriterier*, som gör det möjligt att avvisa uppenbart orimliga och oförnuftiga påståenden om verkligheten och logiska kriterier som visar om en helhetstolkning är logiskt konsistent.<sup>344</sup>

En trosåskådning inom den kristna traditionen, enligt Jeffner, är alltså inte bara en lära om Gud utan en tolkning av hela människans situation i världen.<sup>345</sup> I formulerandet av kristen troslära inom traditionen bör man därför sträva efter integrering mellan kunskaper, övertygelser, trosföreställningar och förhoppningar och inte isolera någon sektor av det intellektuella livet. De skäl som anförs för en viss hållning ska, menar han, föras in på "ett för alla tillgängligt område för förnuftiga resonemang" och att logisk ordning bör eftersträvas "i den totala uppsättning påståenden och normer man accepterar". Denna s.k. integrationsprincip är för Jeffner en "ofrånkomlig grundvärdering hos en rationell varelse".<sup>346</sup> Tracy talar här på motsvarande sätt i termer av mening och inre koherens, att de religiösa symbolerna, att religiösa uttryck kan sägas skapa mening om de förmår uppenbara något utifrån våra levda gränserfarenheter, men att meningsfullheten också förutsätter att tolkningen stämmer överens med det vi vet om verkligheten och vår kunskap om världen.<sup>347</sup>

Vi ser här att alla erfarenheter av vad det är att vara människa är avgörande, vilket också inbegriper de transcendenta. En grundidé i kristen tradition, fortsätter Jeffner, är "att den transcendent världens på något sätt aktivt ger sig till känna" och "upplevelsen av Jesusgestaltens nydanande roll".<sup>348</sup> Denna religiösa uppenbarelseskunskap ska tas på allvar men får dock inte bli ett isolerat fält utanför förnuftiga resonemang. Uppenbarelsen, såsom den vittnas om i den bibliska berättelsen om Jesus som Kristus förmedlad vidare i den kristna traditionen, är något partikulärt där det bara går att säga något om vad Gud är i relation till oss ur ett begränsat personligt perspektiv. Integreras inte uppenbarelseskunskapen med andra kunskapsområden såsom förnuftet och vetenskap blir trosläran inte trovärdig.

---

<sup>344</sup> Jeffner, *Vägar till teologi*, s. 31–65 och Hemberg, Holte, Jeffner, *Människan och Gud*, s. 50–55.

<sup>345</sup> "Teoretiska moment vävs samman med lovsång och tillbedjan. Lärosatserna motiverar fruktan och hopp. De speglar överblickens ljus och begränsningens mörker. Den som läser gamla och nya försök att verbalisera kristen tro får kännedom om den bild av tillvaron, som människor upplevt som adekvat, men också om hur bilden ger grundstämning åt livet och påverkar de handlingar, som bygger upp en människas värld." Jeffner, *Kriterier i kristen troslära*, s. 175–176.

<sup>346</sup> Jeffner, *Kriterier i kristen troslära*, s. 178.

<sup>347</sup> Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 70–71.

<sup>348</sup> Jeffner, *Vägar till teologi*, s. 66–68.

Förnuft och tro blir då inte varandras motsatser utan harmoniserar med varandra.<sup>349</sup> Förnuftet har alltid hört hemma inom kristen tradition, menar Jeffner, och gör att tron blir en del av människans totala verklighet, där avgöranden hela tiden sker om hur livet ska levas. Tron som överlämnande åt något högre och att ana mysteriet över all vår föreställningsförmåga och språkets gränser hindrar inte att man accepterar vissa antaganden om människan, verkligheten och Gud och försöker uttrycka dessa i en teologi.<sup>350</sup>

Inom ramen för den personliga erfarenheten, menar Jeffner, finns sådant som erfarenheter av medmänskliga relationer, mystiska erfarenheter och en etisk erfarenhet. Tracy talar här om att uttrycken blir *sanna*, i meningen adekvata, och kan fungera som grundförutsättning för våra erfarenheter först utifrån ett metafysiskt eller transcendent sätt att reflektera över alla våra erfarenheter. En prövning utifrån den personliga livserfarenheten gentemot vad som kan anses vara en hållbar trosåskådning skulle här med Jeffner möjligtvis vara utslagsgivande. En sådan prövning utifrån kristet livsmönster har Jesusgestalten som förebild och anknyter till allmänmänsklig etisk insikt. Det finns här, menar han, bara en egenskap i bilden av Gud inom kristen tradition som kan visa sig hållbar vid prövningen av kristen livserfarenhet: "Det finns en egenskap som mer än alla andra ger en antydning om Gud – en dominerande gudsegenskap som tydligt markeras i Nya Testamentet: "Gud är kärleken."<sup>351</sup> Påståendet att Gud är kärleksfull används, menar Jeffner, utifrån en "analogilära" baserat på den ontologiska tanken om "att det trots skillnaden mellan Gud och världen råder något slags likhet som till viss del går att beskriva" och att det råder "en preciserbar likhet i betydelsen mellan vissa termers vanliga och teologiska mening".<sup>352</sup> Här spelar med andra ord det logiska kriteriet in. Analogiläran visar till exempel att det är meningsfullt att tala om Gud som kärleksfull och det blir logiskt orimligt att samtidigt påstå Gud till exempel vara grym.<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> Jeffner, *Kriterier i kristen troslära*, s 179. Följden blir att det inte kan anses hållbart att utveckla en religiös åskådning som etablerar åskådningens sanning för den som har åskådningen, men är otillgänglig för alla. Jeffner tar härmed avstånd från att teologin blir ett isolerat område med egna sanningsanspråk utan "ska man undvika isolering och acceptera en åskådning med religiösa kunskapsanspråk", måste man med hjälp av resonemang som kan accepteras av alla förnuftiga människor visa "att det är rimligt och tillåtet att godta kunskapsanspråk, som går utöver den empiriska vetenskapen". Jeffner, *Kriterier i kristen troslära*, s. 179.

<sup>350</sup> Jeffner, *Förnuft och tro*, Svensk Teologisk Kvartalsskrift, 2/83. s. 53.

<sup>351</sup> Jeffner, *Vägar till teologi*, s. 99. Att omsätta "kärleken" till ett tolkningskriterium kan uppfattas som alltför vagt och generellt, men är "just det kriterium som hjälper oss att skilja tolkning från tolkning i en tid som påbjuder tolkningarnas mångfald". Svenungsson, Jayne, "Bibeln och den radikala hermeneutiken", s. 214.

<sup>352</sup> Jeffner, *Vägar till teologi*, s. 86.

<sup>353</sup> Ibid.

Det visar sig här att den personliga erfarenheten utifrån både Jeffner och Tracy spelar en central roll. Det gäller inte minst våra erfarenheter av att bedöma vad som är ont och gott. Alla människor”, understryker Jeffner, ”har etiska erfarenheter – upplevelser av att vissa handlingar är orätta eller vissa tillstånd moralisk goda.”<sup>354</sup> En avgörande fråga är om en etiskt välinformerad människas intuition tillåts vara överordnad så att det blir möjligt att kritisera och ta ställning till teologiska teorier på etiska grunder. I och med detta kan det bli så att man måste räkna med ett etiskt kriterium i utformandet av en trovärdig teologi inom kristen tradition. Jeffner skriver:

Det förefaller mig helt omöjligt att utforma en teologi så att utsagorna om Guds vilja blir säkrare än alla etiska intuitioner. En kristen etik måste så vitt jag förstår utformas som ett samspel mellan vanliga etiska intuitioner och teologiska insikter.<sup>355</sup>

Utifrån det ovan sagda menar jag att kriterier av personlig erfarenhet, integration, logik och förnuft är formbara på så sätt att de kan bemöta traditionens böjlighet, men att de ändå sätter nödvändiga men elastiska gränser för hållbarheten. Men dessa gränser behöver tillsammans med det bibliska kriteriet kompletteras med ett specifikt etiskt. Ett etiskt kriterium tycks ofrånkomligt om den dominerande egenskap som beskriver Gud i de bibliska texterna är kärlek. Men det måste vara formbart, då varje tolkningssituation är unik, där gränsen för formbarheten går vid där våld begås mot människans etiska erfarenheter och intuitioner. Om det dynamiska systemets målsättning är att Guds nådefulla kärlek ska leda till transformation och befrielse, uttryckt i praktisk handling, behöver de systemförändringar som riskerar förhindra denna målsättning begränsas av ett etiskt kriterium tillräckligt elastiskt för att mjukt kunna bedöma och hantera olika tolkningssituationer, men också tillräckligt stramt för att inte kärleken som övergripande princip hamnar i skuggan. Ett formbart etiskt kriterium som därmed förstärker traditionens resiliens och hållbara förändring.

### 5.2.3 En inbyggd etik omsatt i praktisk handling

Teologin måste utifrån ovanstående resonemang och det studien hittills visat, göra rättvisa åt människors grundläggande och personliga erfarenheter av vad det är att vara människa, där de etiska är av central betydelse. Det avgörande med Jeffner är ”att det blir ett trovärdighetskriterium i teologin att den teologiska teorin inte gör våld på utan sammanfattar och ordnar de grundläggande etiska erfarenheterna”.<sup>356</sup> Dessa erfarenheter tas alltså tillvara genom ett för tolkningen av traditionen etiskt kriterium.

---

<sup>354</sup> Ibid., s. 55–56.

<sup>355</sup> Ibid., s. 57.

<sup>356</sup> Ibid.

Men ett sådant kriterium, poängterar Jeanrond, måste finnas med från början, *inbyggt* i själva tolkningen i form av en etisk bedömning. Jeanrond menar att förklaring och förståelse inte räcker som verktyg i den hermeneutiskt kritiska granskningen av påstådda religiösa sanningar. Utöver den kritiska granskningen av traditionen, som med kritiskt-hermeneutiskt tänkande i sig är en del av en tradition och aldrig kan vara något helt objektivt, måste det alltså till ett specifikt kriterium som ser till de etiska aspekter varje tolkning av traditionen ställs inför. Kommunikationens existentiella sida, att tolkningen bär på en potentiell befriande effekt, gör att varje tolkning också bär på en inbyggd etisk dimension som finns med från start och inte som ett särskilt "steg".<sup>357</sup> Förklaring, förståelse och bedömning är intimt sammanvävda i hela tolkningsprocessen, där uttolkaren står inför bedömningen om effekten är förtryckande eller befriande. Med Jeanronds ord:

Denna bedömningsaspekt skulle då erbjuda den hermeneutiska processen ett fullvärdigt erkännande av både dess möjligheter och begränsningar och dess etiska implikationer utöver hänsynen till det enbart tekniska hos förklaringen.<sup>358</sup>

Den etiska dimensionens centrala plats kommer till uttryck i det att Jeanrond hävdar att en "kärlekens hermeneutik" bör komma före samtalets och traditionens hermeneutik: "Traditioner kan inte älska" och därför ska kristen tro i första hand gestalta kärlek snarare än förståelse. En traditionshermeneutik som placerar samtalet i centrum lämnar lättare kärlekspraxisen utanför.<sup>359</sup> Den mänskliga potentialen att älska och kommunicera kan bara upptäckas och formas inom vissa traditioner och situationer, men just därför måste de öppna sig mot en kritisk undersökning av kärlek som kommunikation. Hela den kristna tron, skriver Jeanrond, "kan förstås som ett omfattande försök att finna och fördjupa kärleken" vilket bygger på mänsklig jämlikhet och frihet. Här kan kritisk och självkritisk reflektion "upptäcka och avslöja de eventuella hinder som stör kärlekens fria utveckling och gestaltning".<sup>360</sup> Han beskriver en "kritisk kärlekshermeneutik" som fokuserar på mänskliga relationer och som därmed behöver

---

<sup>357</sup> Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 114.

<sup>358</sup> Ibid.

<sup>359</sup> Jeanrond. "Towards an Interreligious Hermeneutics of Love", s. 57.

<sup>360</sup> Jeanrond, *Gudstro*, s. 174–175. Jeanrond kritiserar de många religiösa traditioner och grupperingar som gjort anspråk på "sann kärlek" och frågar sig: "Hur kan humaniseringsprocess, gudomliggörandet och det delade bekymret för bevarandet av världen inom en viss religiös tradition utvecklas så länge som den traditionens identitet grundas på exkluderingen av andra män, kvinnor och barn från det sociala och kommunikativa kärleksmiraklet?" Jeanrond, "Towards an Interreligious Hermeneutics of Love", s. 58.

”radikala skillnader” för att kunna se den andre.<sup>361</sup> I linje med en kärlekspraxis som sätter ”de minsta” i förgrunden behövs en inbyggd etiskt värderande tydning som förstärker den kritiska granskningen. Ansvarsfulla tolkningar kan inte stanna vid förståelse och förklaring, utan måste också – redan från start – ta hänsyn till hur tolkningen används och vilka effekter den får, d.v.s. innehålla ett värderande moment, vilket innebär att kritisk tolkning blir kritisk först när det finns en medvetenhet om alla dess dimensioner.<sup>362</sup> Den bibliska texten tycks i och med detta alltid vara öppen för förnyad tolkning och varje uttolkning är därför preliminär. Men just i denna begränsning som det preliminära och tillfälliga innebär, finns friheten till alltid nya och etiskt försvarbara tolkningar och leder till att tolkningsprocessen aldrig kan sägas vara avslutad.

Göran Bexell talar här om att för att inte hamna i en total normativ relativism där alla värden och tolkningar av traditionens värdeanspråk är lika giltiga, behövs en hållbar etik med ”interkulturella normativa anspråk”, en värdegemenskap det finns långt gående förutsättningar för trots all oenighet. Han fortsätter: ”Trots alla kulturella och sociala olikheter finns det gemensamt mänskliga villkor och behov som är en av etikens källor.”<sup>363</sup> I förhållande till den kristna traditionen ska med andra ord den kristna etiken kunna ”svara mot människans nöd, hennes behov av räddning från det destruktiva med Gud och nästan”. Evangeliet, med sitt centrala och anstötliga budskap om Jesu död och uppståndelse bör inte förläggas till något som människan genom etisk reflektion och intuition finner vara oriktigt.<sup>364</sup> Han varnar dock för att en etisk universalism, som har satt målet att alla ska ha samma moral och etiska kompass, riskerar att användas mot kulturell mångfald, medan en renodlad partikularism riskerar att utarma delade värden och normer. Snarare bör det utvecklas en etik där en gemensam etik kombineras med kulturell och till viss del moralisk mångfald, där både assimilation och relativism undviks.<sup>365</sup> Det förutsätter analys och självkritik där konflikten mellan det gemensamma och partikulärt

---

<sup>361</sup> Jeanrond, ”Towards an Interreligious Hermeneutics of Love”, s. 54. Jeanrond refererar till Rowan Williams som menar att vi innan talet om gemensam förståelse bör tänka på ”det sociala miraklet av givmildhet”, ett mirakel som går före vilken överenskommelse som helst kring vad som är gemensamt. Kärlek lever på skillnad och behöver skillnad för att överleva. Han citerar Williams: ”Social gemenskap gläds åt igenkännandets överraskning, inte i etablerandet av en falsk objektiv grund för gemenskap bortom den nuets kommunikativa mirakel.” Samtidigt är det sociala miraklet skört och fragilt och behöver vårdas, menar Jeanrond, det kan lätt förvanskas av ideologer som när till exempel religiösa föreställningar tror att de har ensamrätt på vad ett sådant mirakel innebär. Jeanrond, ”Towards an Interreligious Hermeneutics of Love”, s. 52–55.

<sup>362</sup> Jeanrond, *Text and Interpretation*, s. 136–140. Återigen, frågan om vems ansvar det talas om – den förtryckande eller den förtrycktas? – och vem som har tolkningsföreträde, behöver alltid synliggöras i diskussionen kring etiskt ansvarsfulla tolkningar.

<sup>363</sup> Bexell, ”Universalism och partikularism i etiken”, s. 58.

<sup>364</sup> Bexell, ”Evangelium och dess konsekvenser – då och nu”, s. 76.

<sup>365</sup> Bexell, Göran, ”Det gemensamma bästa och det partikulära: kulturkonfrontationer och värdekonflikter”, s. 126.



bästa analyseras utifrån samhällets alla sektorer, både globalt och lokalt. Men, skriver han, "inga kulturella argument som utgår från eller befrämjar en partikulär etik bör vara gångbara mot en utveckling som bygger på det gemensamma bästa". Det som därför måste till är en utökad tvärkulturell dialog där grunden kan läggas för en kombinerad acceptans av gemensamma värden och en kulturell mångfald.<sup>366</sup>

Ett formbart etiskt kriterium är utifrån vad som sagts med andra ord centralt för att göra rättvisa åt människors erfarenheter, men också för att traditionens budskap om Guds nåd och befrielse utifrån målsättningen ska kunna omsättas i praktisk handling. Traditionen måste därför vara öppen för förändring. Den ständiga växlingen och tvetydigheten kan tyckas instabil, osäker och oroväckande, menar Jeanrond, och manar just därför till ansvar till att låta sig och världen förändras.<sup>367</sup> Wingren talar på motsvarande sätt om att föreställningen om destruktion, om världens söndring är grunden för kristen tro och "allmänkristet tankegods", liksom tanken om att söndringen går att laga.<sup>368</sup> Evangeliets budskap om både destruktion och konstruktion, om fångenskap och befrielse, innebär därför att lagningen av sprickan i världen sker genom "en permanent pågående dekonstruktion" av förtryckande etablissemang.<sup>369</sup> Så som jag tolkar Wingren innebär ett meningsfullt evangelium därför ett aldrig avstannande uppdrag att bryta ner de förtryckande strukturer, inte bara i moralisk-politisk mening, utan alla de etablissemang som hindrar evangeliet från att vara befriande för människan, vilket ofrånkomligen kommer innebära konflikter. Det är konfrontationerna som driver fram den nödvändiga växlingen och förändringen, skriver Wingren. Konflikt och stridighet är därför mer än det som blev fortsättningen på kristusberättelsen, utan i själva verket det som är själva

---

<sup>366</sup> Ibid., s. 143. FN:s Världskommission för kultur och utveckling skriver i en rapport från 1996 att "samarbetet mellan folk och skilda intressen och med olika kulturell bakgrund kommer att stimuleras och konflikter hållas inom godtagbara gränser, om deltagarna lär sig att se sig själva som bundna av och motiverade av gemensamma åtaganden. Därför är det mycket viktigt att söka en kärna av gemensamma etiska värderingar och principer". Målet med rapporten är inte att västvärldens modernisering ska stå som modell för alla samhällen, men att "kulturen i all sin mångfald har vissa grundläggande värderingar gemensamma som tillsammans bildar grund för en global etik". En etik som innehåller "de grundläggande regler som varje samhälle bör följa. Den moraliska principen att lindra lidande hos sin nästa så långt det är möjligt är ett exempel på en sådan universell regel". Uneskorådet, "Vår skapande mångfald", s. 16, 41.

<sup>367</sup> Jeanrond, "Individuell tro eller kristen gemenskap?" s. 124. Jeanrond fortsätter: Den kristna identitetens tvetydighet måste alltid "avslöjas och bearbetas". Om kristen kallelse innebär att bygga eviga relationer som syftar till att låta sig förändras, utmanas och berikas av Guds närvaro, "står den i direkt motsats till alla identitetsprojekt som syftar på oföränderlighet, trygghet och säkerhet". Jeanrond, "Individuell tro eller kristen gemenskap?" s. 124.

<sup>368</sup> Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 33.

<sup>369</sup> Ibid., s. 192.

grunden för kristendomen: "Det vi benämner 'kristendom' uppkom genom svek, förräderi och misslyckande."<sup>370</sup>

Ett formbart etiskt kriterium för en resilient och hållbar kristen tradition är som sagt avgörande för att bevara traditionens kontinuitet, för att evangeliets budskap om Guds kärleksfulla nåd och kärlek hela tiden på nytt ska kunna omsättas i verklig handling. Växling är med Wingren de olika konkreta handlingar som evangeliet utlöser, vad berättelsen om den uppståndne Kristus konkret *gör* med människor som tilltalas av den, vad de är inne i, vad deras fångenskap handlar om.<sup>371</sup> För att bli tilltalad och kallad av det kontinuerliga hoppets möjlighet behöver evangeliet därför förstås utifrån en viss lokal, mänsklig och begränsad miljö. Det innebär att samtidigt som målsättningen är fast och orubblig är den alltid framför, i det framförvarande, eftersom den befriande berättelsen om Gud nåd i kristen tradition hela tiden tolkas om och för sin funktions skull måste omsättas praktiskt, "inkarneras i verkligheten". Cöster skriver:

[...] evangeliet möter oss i olika gestalt, just därför att det är evangelium till vars och ens konkreta liv. Den konkretionen kan inte se ut hur som helst. Den kan bara se ut som den ser ut i det konkreta liv som formas i just mitt och min nästas verklighet.<sup>372</sup>

Ett formbart etiskt kriterium förstärker här möjligheten till en hela tiden förnyad omsättning av Guds kärleksfulla nåd i den faktiska, konkret lokala och praktiska värld människan lever.

#### 5.2.4 Mot ett förslag till en resilient samtidsteologi

Det som har sagts hittills är att en hållbar tradition i ständig förändring och samtidig kontinuitet inte kan förändras till vad som helst. Det finns en viss funktion och målsättning systemet är tänkt att klara av, men en målsättning som hela tiden omsätts på nytt. Kontinuiteten förutsätter alltså förändring, innovation och komplexitet. Målsättningen är både statisk men samtidigt hela tiden något framförvarande och kan aldrig sägas vara uppnådd. Mötet mellan Tracys traditionsförståelse och resiliensbegreppets tre aspekter *komplexitet*, *innovation* och *beredskap* visade på något konstruktivt för förståelsen för det paradoxala i hur en tradition i rörelse kan förbli hållbar, men pekade också på behovet av förstärkning. Denna förstärkning skedde genom introducerandet av tre formbara kriterier, för att på så sätt staga upp resonemanget som kom ut ur mötet mellan resiliensbegreppet och Tracy.

---

<sup>370</sup> Ibid., s. 32. Om evangeliets sätt att fungera är att skapa en bättre värld, dekonstruera förtryckande och illa fungerande etablissemang och överbrygga världens splittring, förutsätts människans engagemang, vilket leder till motsättningar, konflikter och strider. Det kommer alltid finnas så länge evangeliet fungerar som det ska: "Ingen verklig förnyelse har ägt rum i kyrkan utan svårsläkt oenighet inom henne. Nästan alla betydande förnyare i alla samfund har varit mer eller mindre utstötta, medan deras förnyelseverk pågick. Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 32.

<sup>371</sup> Ibid., s. 130.

<sup>372</sup> Cöster... "bedriva undervisning", s. 31.

Dessa kriterier är formbara av den anledning Sven Hillert formulerar med orden: "Utveckling är oundviklig också i trons värld. Men inte bara det. Förnyelsen är dessutom nödvändig för att bevara budskapet. I en ny tid kan bara nytt språk och en ny gestaltning förmedla det som tidigare bars av gamla former".<sup>373</sup>

För att fungera som kriterier för en hållbar och resilient tradition behöver de alltså vara formbara, men utgör samtidigt tydliga avgränsningar mot att traditionen tippas över kanten. De formbara kriterierna garanterar att traditionen bibehåller sin rörlighet – en rörlighet som är ett villkor för kontinuiteten, för en hållbar kristen tradition med målsättningen att förmedla hoppet om Guds kärleksfulla nåd och befrielse – och blir på så sätt också en garant för att traditionen kan fungera och fortsatt kan röra sig över resiliensänkandets breda plattform. Det är rörlighetens paradoxala villkor för en resilient kristen tradition med målsättningen att på ett meningsfullt sätt fungera så att den fortsatt och kontinuerligt förmedlar budskapet om hoppet om Guds nåd och befrielse omsatt i praktiken. I studiens avslutande kapitel, som följer på den kommande sammanfattning av det studien kommit fram till hittills, ska jag ta med mig de formbara kriterierna och de insikter som gjorts och ge förslag på hur detta kan omsättas i en *resilient samtidssteologi*. En sådan teologi skulle enligt projektets ambition kunna vara till hjälp för Svenska kyrkan att resonera och tala om vad som är en hållbar kristen tro med tillräcklig elasticitet och tålighet för att kunna härbärgera ständig förändring.

---

<sup>373</sup> Hillert, *Tro och hållbar utveckling*, s. 12. Hillert lade grunden för detta sätt att tänka i sin avhandling där han visade på den dubbelhet som finns i de bibliska texterna med tanken på Guds dom över förtryckaren som finns sida vid sida med tron på en slutlig frälsning för alla människor. Dessa motstridigheter behöver inte vara en svaghet, menar han, utan tvingar läsaren att tänka vidare över vad teologi är och utveckla en fungerande teologi för vår tid. Hillert, *Limited and Universal Salvation*, 1999.

## 6. Mellanspel om traditionens kontinuitet: nåd och befrielse

I denna studie har jag behandlat frågor som kretsar kring traditionens *vad* och *hur*, vilket visar att tradition är förmedling, eftersom dess innehåll förs vidare genom att den förmedlas utifrån den samtida kontexten. Traditionen kommer därmed hela tiden att förändras. Traditionens uppgift och funktion är att ge struktur, sammanhang och mening – en tradition som inte längre klarar av detta riskerar att dö ut. Traditionens kontinuitet bygger på att fungera, något jag kallar för ett *vad och hur som ska fungera*. För att traditionen ska vara fortsatt meningsfull och därmed fungera, behöver tolkningarna av den hela tiden granskas. Orsaken är att traditionen kan tolkas och bedömas vara relevant och fungerande utifrån vissa maktanspråk och bli ett verktyg för missbruk, förtryck och övergrepp. Ansvar för granskningen ligger främst hos den som har auktoritet över traditionen och har möjlighet att åstadkomma förändring. Aktörskapet spelar med andra ord en avgörande roll för traditionsförmedlingen.

Jag har också visat att förståelsen av traditionen kan vidareutvecklas och fördjupas genom en jämförelse med hur ett social-ekologiskt dynamiskt system fungerar. Liksom det dynamiska systemet menar jag att en tradition består av ett antal komponenter i form av olika tolkningar präglade av kontexten och det samtida sammanhanget där det aktiva aktörskapet är av central betydelse. Det fungerande dynamiska systemets komponenter ska samverka och fungera på ett sådant sätt att det klarar av en viss målsättning. Komponenterna behöver därför förutsättningar för att kunna relatera till varandra så att det gynnar målsättningen. Det innebär att traditionen som dynamiskt system hela tiden behöver granskas och ses över så att målsättningen att vara fortsatt fungerande och meningsfull uppnås. Liksom hos ett social-ekologiskt dynamiskt system finns ofta resurserna till förändring av det destruktiva och nedbrytande inom traditionen självt så att systemets resiliens och förmåga att hantera stress och påfrestning kan stärkas.

Enligt Tracys traditionsförståelse kan målsättningen för kristen tradition, förstådd som ett dynamiskt system, sägas vara att fungera och vara meningsfull på så sätt att den utifrån berättelsen om Jesus som Kristus förmedlar hoppet om Guds nåd och befrielse. Så som jag tolkar Tracy handlar det om en existentiell erfarenhet av ett hopp som behöver omsättas i praktisk handling för att vara trovärdigt. Detta handlande kan förstås ut på olika sätt, men centralt är insikten om vikten av att uppmärksamma "den andre" och ansvaret inför medmänniskan. En kristen tradition som leder till destruktivitet, förtryck och ondska kan utifrån en sådan målsättning därför inte sägas fungera. Systemets komponenter, i form av många olika tolkningar, behöver med andra ord kunna samverka på så sätt

att målsättningen att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse kan uppnås. Det behöver därför, enligt Tracy, finnas utrymme för kritisk granskning, så att tolkningskonflikterna har möjlighet att blottlägga avarter och traditionstolkningar som är destruktiva och skadliga. Om det finns utrymme för kritik och ifrågasättande, då stärks också traditionens resiliens och förmåga att härbärgera det som utmanar och hotar målsättningen.

Utifrån systemtänkandet och det tillhörande begreppet resiliens kan man säga att det dynamiska systemet kristen tradition befinner sig på en plattform på vilken den hela tiden är i rörelse då traditionen alltid tolkas på nytt. Frågan väcks då om vad som är en tillräckligt hållbar tradition som klarar av att vara i ständig rörelse utan att falla över plattformens kant och därmed kollapsa som tradition. Genom att ställa Tracys traditionsförståelse i relation till aspekterna *komplexitet*, *innovation* och *beredskap* hos resiliensbegreppet har vi kommit en god bit på väg mot förståelsen av vad en resilient tradition med bibehållen kontinuitet kan innebära. I syfte att förstärka Tracys kritiska hermeneutik i relation till resiliensbegreppet har jag föreslagit ett antal formbara kriterier.

Resonemanget i denna avhandling bygger på tanken att systemet kristen tradition behöver förändras för att kunna fungera och klara av målsättningen – för fortsatt kontinuitet. Ett förtryckande och destruktivt system, som inte bejakar komplexitet, innovation och beredskap på det oväntade och därmed är stängt för kritik och granskning, är enligt resilienstänkandet inte tillräckligt tåligt och hållbart. Traditionens resiliens, d.v.s. förmåga att anpassa sig till förändring utan kollaps innebär att tolkningarna tillåts "spela" över den breda plattformen, som dock är en yta med begränsningar. De formbara kriterierna, vilka förstärker Tracys traditionsförståelse gentemot resilienstänkandet, sätter upp gränserna för att traditionen inte ska förlora sin hållbarhet. Man skulle kunna säga att kriterierna fungerar som plastiska och elastiska väggar som omger den plattform där den rörliga traditionen i form av ständigt nya tolkningar rör sig. Dessa formbara kriterier "studsar tillbaka" traditionen, så att den inte faller över kanten och förlorar förmågan att klara av målsättningen – men tillåter den samtidigt att vara fortsatt rörlig. Traditionen tål med andra ord ständig omtolkning, och dess resiliens förutsätter rent av detta om den ska kunna överleva med fortsatt kontinuitet och meningsfullhet. Men den kan inte tolkas hur som helst. De formbara kriteriernas funktion är alltså att ge struktur och avgränsa, men också ge utrymme åt den frihet och elasticitet som traditionen kräver.

En resilient teologi för hur Svenska kyrkan idag kan förstå och tala om trons samtida förändring och kontinuitet underbyggs av de insikter som nu gjorts om att det finns en målsättning för kristen tradition för vad som är värt att sträva efter, där såväl statisk traditionsstruktur som total relativism är ohållbara förutsättningar för att nå fram till målsättningen. Sys-

temet kan förvisso upprätthållas genom försök att konservera och tvinga systemet att fungera enligt vissa önskemål om funktion, men om dessa strider mot det som är systemets egentliga mål, att förmedla hoppet om nåd, kärlek, befrielse och upprättelse, förlorar systemet sin nödvändiga rörlighet och blir skört och mindre motståndskraftigt. Systemet tradition behöver med andra ord få tolkningsutrymme och få möjlighet att "spela" över en tillräckligt bred plattform, där de formbara kriteriernas "väggar" ser till att den behåller sin kontinuitet och inte tolkas hursomhelst. Förmedlingen av hoppet om Guds nåd och befrielse är, utifrån läsningen av Tracy, traditionens fasta och stabila målsättning – dess kontinuitet. Traditionen blir härmed något som förs vidare genom det aktiva aktörskapet som genom förkunnelsen om nåden och befrielsen upprätthåller systemets hållbarhet. De formbara kriterierna – ett bibliskt kriterium, ett kriterium av förnuft, logik och personlig erfarenhet och ett etiskt kriterium – "säkrar" förkunnelsen av nåd och befrielse. Finns inte hoppets budskap om nåd och befrielse, förloras traditionens kontinuitet. Nåden gör traditionen resilient. I det följande ska jag ta med mig dessa insikter om villkoren för traditionens samtida förändring och kontinuitet, tillsammans med de formbara kriterierna, som grundton för att omsätta detta i form av ett förslag till en *resilient samtidssteologi*.

## 7. Förslag till en resilient samtidssteologi

Baklängespreludiet i studiens början gestaltade att kristen tro hela tiden uttrycks på nya sätt. Trosuttryckens konstanta föränderlighet väckte frågan om hur det är möjligt att det som anses vara kristen tro på 1500-talet kan förenas med samma tro 500 år senare? Tablåerna visade på en diskontinuitet som konfronterar oss med frågor så som: Vad är kristen tro? Finns en kontinuitet samtidigt som den ständigt gestaltas på nytt? Vad innebär det att "vara kristen" när trons uttrycksformer aldrig ser likadana ut? Finns det en gräns för när kristen tro förvandlas till något annat? För att göra frågor som dessa hanterliga har jag tagit mig an problematiken kring trons diskontinuitet som en traditionsproblematik utifrån projektets forskningsfråga: *Hur kan traditionsförståelsen hos den kritiskt hermeneutiska teologen David Tracy ställas i relation till begreppet resiliens, såsom den definieras av tänkandet kring dynamiska system, visa vägen mot en resilient samtidssteologi för Svenska kyrkan?*

Det övergripande syftet med denna studie har alltså varit att mot bakgrund av den diskontinuitet som gestaltades i de historiska tablåerna diskutera möjligheten till utformandet av en *resilient samtidssteologi* för Svenska kyrkan idag. Vägen dit har inneburit att med hjälp av verktyg bestående av Tracys traditionsbegrepp och teoribildningen kring dynamiska system bearbeta frågan om vad som är en fungerande och hållbar kristen tradition, d.v.s. ett *vad* och *hur* som fungerar och förmedlar det traditionen är tänkt att förmedla trots att den hela tiden förändras. I detta avslutande kapitel vill jag ta med mig insikterna från mötet mellan Tracys traditionsbegrepp och resiliens-tänkandet och tillsammans med mina tre formbara kriterier återgå till den huvudfråga som ställdes mot bakgrund av iakttagelserna i Baklängespreludiet om vad som är trons kontinuitet om den samtidigt hela tiden förändras. Utifrån detta ger jag förslag på hur utformandet av en sådan resilient samtidssteologi för Svenska kyrkan skulle kunna se ut. En hållbar teologi för hur man idag kan förstå och tala om trons förändring och samtida kontinuitet.

### 7.1 Nådens förkunnelse utifrån de första vittnena

I en resilient teologi har den nåd och befrielse som förmedlas genom de bibliska texterna om Jesus som Kristus – en förmedling som vi har sett är den kristna traditionens fasta och kontinuerliga målsättning – sin grundläggande källa i evangeliet. Den berättelse som här står i fokus och som utgör navet i den kristna traditionen är den om de första vittnesmålen om mötet med den uppståndne Jesus. En berättelse som handlar om vittnenas erfarenhet av att Gud på något sätt ger sig till känna genom den uppståndne och därigenom erfar ett hopp om att förnyelse och befrielse är möjligt.

Tracy skriver att alla olika genrer i Nya Testamentet samfällt vittnar om denna "händelse då Gud manifesterar sig genom och i Jesus Kristus".<sup>374</sup> De första vittnenas möte med den uppståndne Jesus såsom det berättas om i evangelieberättelserna och deras erfarenhet av nåd och befrielse kom alltså att utgöra startskottet för kristen tradition. Vad denna erfarenhet av nåd och befrielse exakt består av går inte att fastställa, men trots evangeliernas olikheter är de överens om en sak, menar KG Hammar; det är Jesu död och uppståndelse som är centrum och det som allt berättande utgår ifrån. Mötet med den uppståndne övertygade de desillusionerade första vittnena om att döden inte var slutet utan att hoppet om nytt liv trots allt var möjligt. Det finns inga vittnen till själva uppståndelsen och därför, menar Hammar, bör vi inte fokusera på dess *hur* utan *att*. Det öppnar upp för en symbolisk tolkning som ger de första vittnenas berättelser en djupare innebörd.<sup>375</sup>

De första vittnenas erfarenhet tycks alltså innebära någon form av inre existentiell transformation och förändring, en avgörande troserfarenhet som ger livsperspektivet en ny dimension och som dessa vittnen i sin övertygelse fortsatte berätta om. Kristen tradition är därför som det verkar redan från början rotad i ett aktivt aktörskap, där kvinnorna vid graven i berättelserna konkret sprang iväg för att berätta vidare om sin omvälvande erfarenhet. De bibliska texternas språk för att uttrycka denna erfarenhet sker genom ett "uppståndelsefilter", ett filter som präglar berättelsen och den kristna traditionens fortsatta förkunnelse. Evangeliet berättar om människors konkreta erfarenheter av mötet med människan Jesus som också tycks vara erfarenheter av Guds nåd och befrielse, erfarenheter som i en resilient teologi behöver sin lika konkreta kontextuella förankring för att evangeliet ska vara fortsatt meningsfullt och relevant. Evangeliets bilder och begrepp behöver därför rymd och frihet för att bli verkliga i våra egna liv och kan inte låsas fast vid att tolkas bokstavligt. För att evangeliet ska förmå vara meningsfullt, hållbart och fungerande – för fortsatt kontinuitet – behöver traditionen därför hela tiden tolkas om på nytt i relation till den samtida kontexten genom fortsatta vittnesmål om avgörande och transformerande möten med Gud genom denna berättelse. Liksom Hammar menar jag här att en symbolisk tolkning av evangeliets uppståndelseberättelse öppnar upp för att ge den en djupare och trovärdigare innebörd, där konkreta människors erfarenheter för länge sedan har möjlighet att utgöra något meningsfullt även idag utifrån den samtida kontexten. Öppenheten för en symbolisk tolkning av uppståndelsen är därför nödvändig för en resilient teologi. Att Jesus som Kristus spelar en avgörande roll för kristen tro är alltså utifrån en resilient teologi ofrånkomligt. Evangelierna berättar om människors omvälvande erfarenhet av Jesus som död och

---

<sup>374</sup> Tracy, *The Analogical Imagination*, s. 309.

<sup>375</sup> Hammar, *Ecce Homo*, s. 87–88.

<sup>376</sup> *Ibid.*, s. 88.



uppstånden som behöver hanteras om kristen tro ska framstå som trovärdig. Per-Erik Persson skriver att det mitt i mångfalden av kristna uttryck genom historien, formade av en komplexitet av kulturyttringar, fromhetsformer, utomkristna impulser och inflytanden såsom judiska framtidsförväntningar, grekisk filosofi och skilda ideologier, till sist "finns en kärna som inte kan reduceras till eller återföras på någonting annat och det är den allt avgörande roll som tillkommer Jesus av Nasaret, den korsfäste, en konkret, daterbar person i vår historia". I alla sina uttrycksformer tvärs igenom alla kulturer och alla konfessionella utformningar är "kristen tro", menar Persson, "unik i denna grundläggande orientering kring Jesus som det avgörande kriteriet".<sup>377</sup> Men just det faktum att kristen tro bygger på vittnesmål från en viss specifik historisk situation gör det omöjligt, resonerar Persson, att fastställa för alltid gällande trosuttryck, utan de kommer alltid att formuleras utifrån en viss specifik kontext. För att evangeliet ska vara meningsbärande för människor idag behöver det tolkas utifrån den bestämda situation människan befinner sig i.<sup>378</sup>

Förslaget till en resilient teologi innebär alltså att om konkreta händelser för ca 2000 år sedan ska kunna ha någon mening och betydelse idag – händelser som det finns begränsad kunskap om – behöver de tolkas om i förhållande till uttolkarens konkreta vardag och människans faktiska erfarenheter och vittnesmål om vad död och uppståndelse innebär. Eftersom kristen tro fanns innan kanon fastställdes går det inte att göra en "kristen sammanfattning" av alla Jesustydningar. Att vara kristen handlar inte, skriver Persson, om ett idéprogram, någon originell och djup tanke, dogm eller någon fängslande "myt" – "utan en människa, Jesus från Nasaret, en palestinsk jude från början av vår tideräkning, som inte efterlämnade ett skrivet ord och var verksam bara en kort period, kanske tre år, kanske ett år [...] beroende på hur man tolkar de vaga och motstridiga uppgifter som historikern kan vaska fram".<sup>379</sup> Att vara kristen handlar utifrån en resilient teologi därför inte om att "tro på" andras formuleringar, utan om en tro som

---

<sup>377</sup> Persson, "Frågan om det specifikt kristna", s. 50.

<sup>378</sup> I artikeln "Frågan om det specifikt kristna" menar Persson att man kan fråga efter vad det är som "skiljer" kristendomen från andra religioner, livsåskådningar och ideologier eller vad som "skiljer" kristen tro från "det allmänmänskliga". Frågan kan också handla om det specifikt kristna, vad som för kristen tro och livshållning är konstitutivt. Då frågar man efter "vad det är som gör att det över huvud taget finns något sådant som kristna kyrkosamfund eller kristen gudstjänst och vad det är som genom alla tider och tvärs igenom alla växlande uttrycksformer från begynnelsen gett kristendomen dess identitet". Det problematiska med att söka efter specifikt kristna formuleringar i lära, tanke, åskådning, bekännelse eller något med dogmkaraktär, menar Persson, är att det inte gör rättvisa åt något som "redan från begynnelsen kan konstateras utgöra något för kristen tro och livshållning specifikt: att det handlar om en situationsbestämd tydning av ett bestämt och konkret händelseförlopp i vår historia, av något som 'hänt' och som tyds som ytterst avgörande för alla människor i alla tider". Persson, "Frågan om det specifikt kristna", s. 49–50.

<sup>379</sup> Ibid., s. 50.

får sina konturer och sin yttersta orienteringspunkt i det som berättas om Jesus. De första vittnenas tydning av honom, fortsätter Persson, framstår som en i historien grundad möjlighet, den är ingen dröm eller spekulatation eller from fantasi utan förankrad i verklighet. Den tydningen är inte den enda möjliga, den är inte entydigt tvingande, men den anger möjligheten till en i den mänskliga lidandeshistorien förankrad livstolkning, där också det till synes meningslösa, misslyckandet och döden, får en mening.<sup>380</sup>

En resilient teologi skulle utifrån detta kunna, menar jag, sägas ha sin ofrånkomliga utgångspunkt i evangeliets berättelser om mötet med den uppståndne Jesus, vittnesmål som tjänar som orienteringspunkt, ett slags fyrlyjus, för hur människan kan förstå och tolka tillvaron i dess helhet, men som bara kan fungera som tolkningsmönster om evangeliet ges utrymme att bli meningsfullt för den samtida erfarenheten av vad död och uppståndelse kan innebära. Först då kan kristen tradition föra vittnesmålet vidare. Tron på uppståndelsens möjlighet, blir möjlig om det finns frihet att liksom vittnena tolka uppståndelsen utifrån den egna livserfarenheten. Den blir möjlig om det ges rymd och utrymme för det hopp om nåd och befrielse som uppståndelsetron ger uttryck för. En resilient teologi innebär att evangeliet ges möjlighet att fungera befriande, upprättande och transformerande – med bibliskt språk försonande – över en vid och bred yta som avgränsas av ett antal formbara kriterier vilka hindrar evangeliet från att tolkas "lite hur som helst", men med hoppet om nåden som ledstjärna. Vad som i en resilient teologi utgör kontinuiteten i kristen tro är evangeliets berättelse om att hoppet om Guds nåd är möjligt. En kontinuitet som har sin grund i vittnesmål och berättelsen om den tomma graven samt mötet med den uppståndne Jesus, men vars sanningshalt inte går att pröva på rationell grund. Persson skriver:

De första kristnas svar på frågan om sanningshalten i deras tro utgjordes inte av rationellt underbyggda argument utan be-stod efter allt att döma genomgående i be-rättandet eller budskapet om Jesus från Nasaret och framför allt att Gud "uppväckt honom" från döden. Det förefaller rimligt att om kristen tro skall stå i något slags kontinuitet med det som ursprungligen kal-lades så måste denna "påsktro" alltjämt höra till de ouppgivbara fundamenten. Vad den egentligen innebar - eller innebär - är nu ingalunda så utan vidare självklart som man ibland tycks tro. Så mycket är dock tydligt att den svårligen går att underbygga med "grundläggande rationella skäl".<sup>381</sup>

Om dessa första kristnas vittnesmål om Guds kärleksfulla nåd ska kunna ha betydelse som evangelium för vår tid, innebär det ett konstant förnyelsearbete. Om kristen tradition ska kunna föra vidare budskapet om att nytt liv är möjligt, handlar det utifrån en resilient teologi om en vilja till samarbete mellan traditionen och människors och samtidens livsfrågor, eftersom det är "i konfrontationen med dem som det visar sig vad evangelium

---

<sup>380</sup> Ibid., s. 54.

<sup>381</sup> Persson, "Vägar till teologi?", s. 59.

betyder i vår tid”.<sup>382</sup> Öppenheten inför framtiden, det okända som ligger framför, bär med sig ett ansvar och en frihet att hela tiden granska det dynamiska systemet så att det klarar av sin tänkta funktion. En resilient teologi handlar sålunda om att ifrågasätta och granska den egna traditionens hållbarhet, genom att med öppenhet inför det främmande och därmed den andres sanningar tillåta sig lära sig något nytt.

En sådan teologi innebär också att det dynamiska systemet kristen tradition behöver övervakas så att läran om Guds nåd förblir intakt och som Gerhardsson och Persson uttrycker det i *Kyrkans bekännelsefråga* (1985), göra sig av med gammalt tyngande bråte:

Eftersom det enda oföränderligt nödvändiga är att fasthålla vid Guds alltid lika ofattbart oförtjänta nåd i Kristus, kan det också bli nödvändigt att avskaffa sådant som skriftlärd och gammaltroende – som på Jesu tid och i kyrkan och på 1500-talet – uppfattas som nödvändigt.<sup>383</sup>

Gerhardsson och Persson visar på de många omformuleringar av bekännelsen där det ursprungliga bevarats genom att just förändra och inte bara upprepa. Bekännelsetrohet handlar för dem inte om att underkasta sig ett system av yttre regler, utan det som varit innehållet från början i evangeliet och som är oföränderligt nödvändigt, d.v.s. ”trons frihet vi får genom Jesus Kristus” och Guds ständigt lika ofattbara nåd och som ”just därför befriar till uppbrott och förändring”.<sup>384</sup>

Kristen tradition har som vi sett hela tiden omgestaltats på nytt, på nya breda ytor, i möten mellan evangeliet och samtiden, men har ett fast, bestämt och cementerat mål: att förmedla hoppet om Guds nåd och befrielse omsatt i praktiken. Ett fungerande som sker genom att traditionen inkarneras i faktisk och konkret kärleksfull handling utifrån kallelsen att aktivt delta i motståndet mot destruktivitet, mörker och ondska. En resilient tradition är därför som dynamiskt system ständigt i rörelse, dess hållbarhet bygger på acceptans av systemets komplexitet, och det är i behov av innovation och nytänkande för att hitta nya kreativa vägar för att målsättningen ska klaras av. Detta innebär att en resilient teologi handlar om att ibland aktivt bryta upp och utan att veta vad morgondagen erbjuder.

## 7.2 Beredskap till uppbrott

Målsättningen för kristen tradition är som bekant att den centrala berättelsen om Jesus som Kristus ska kunna förmedla hoppet om nåd och befrielse, vilket bygger på rörlighet, skiftning och uppbrott. En resilient teologi för att förstå trons ständigt skiftande uttryck och samtidiga kontinuitet innebär därför, menar jag, beredskapen på att ”bryta upp” från det som är just nu, för att med innovation, nytänkande och kreativitet hitta förnyade

---

<sup>382</sup> Gerhardsson och Persson, *Kyrkans bekännelsefråga*, s. 200.

<sup>383</sup> *Ibid.*, s. 194.

<sup>384</sup> *Ibid.*

sätt att göra evangeliet fungerande. En sådan uppbrottsberedskap handlar inte om att aldrig vara kvar eller stanna upp, utkastad till som teologen Mark C Taylor säger, en "icke-platsens ingenstans". Han ger här bilden av "öknen" som en plats av varken/eller. En bild för den eviga exilen, som inte tillräckligt kan hantera den värld av skillnad och enorma mångfald av narrativ som vi lever med i verkligheten.<sup>385</sup> Beredskapen till uppbrott handlar mer, menar jag, om det Michel de Certeau beskriver som "en tillfällig bo-plats" som innebär att kunna "röra sig igenom" de tolkningar traditionen tillhandahåller, i respekt för vårt behov av dem, men också för att vi sedan ibland måste gå vidare mot något nytt. Det är en konstant vandring, där vi stannar upp, låter evangeliet "ta kropp" och inkarneras i det verkliga livet, men utan att tro att uppdraget är klart. De Certeau beskriver det med bilden av den amerikanska ursprungsbefolkningen som sätter bo på en plats efter årstid, ett liv av "mellanläge" i spänning och ovisshet (*suspension*), där man tillfälligt landar och agerar så som man behöver just nu, för att sedan bryta upp och gå vidare när en ny fas tar vid.<sup>386</sup>

Det som utgör grunden för kristen tradition är med andra ord ständiga uppbrott och nya gestaltningar av evangeliets budskap. Kristendomens "äkthet", skriver Lars Thunberg, är en fråga om hela tiden kontinuitet och förnyelse där kristendomen bevaras genom att:

[...] dess kod förnyas i ständig dialektik med sin grundmyt: berättelsen om den Gud som är Tre-i-Ett och som är verksam i världen och i historien, men likväl står fast vid sin kärlek som en välsignad hemlighet, i vilken människan kan bli delaktig av Nåden allena.<sup>387</sup>

Thunberg talar om att kristen tradition som system har ett eget språk, egna symboler och en sluten verbal struktur, en inre drivkraft till dialog, som "inspirerar oss till att så att säga tänja vår egen kod så att den når utanför sina av konventionen utstakade gränser".<sup>388</sup> Grundmyten, berättelsen om Guds nåd som är verksam i världen och historien, är dock, menar han, inte detsamma som koden som förnyas i ständig dialektik med grundmyten. Koden för hur ett religiöst uttryck ska förstås förlorar sin lyskraft när konventionen ifrågasätts, vilket sker till exempel när orden förlorar sin gamla mening eller får vidgad innebörd. Hur pass flexibelt det kristna systemet är i förmågan att assimilera det främmande och nya beror därför på hur pass elastisk koden är: "Vi vet inte vad kristendomens språk och symbolsystem kan assimilera, om inte teologin söker vidga sin egen kod och går utöver det vedertagna."<sup>389</sup>

Det kristna budskapet om Guds nåd, "grundmyten", tycks alltså, enligt Thunberg, vara fast och beständigt, det som förändras är "koden" till hur det ska förstås. Budskapet om nåden i evangeliet om Jesus som Kristus

---

<sup>385</sup> Hyman, Gavin, *The Predicament of Postmodern Theology*, s. 127–128.

<sup>386</sup> Ibid., s. 148.

<sup>387</sup> Thunberg, Lars, *Äkta kristendom?* s. 449.

<sup>388</sup> Ibid., s. 448.

<sup>389</sup> Ibid.

är traditionens kontinuitet, men hur det samverkar med och tas emot av samtiden kommer alltid att förändras och måste så göra om evangeliet ska vara meningsfullt. Det är förstås förknippat med risker som öppnar upp för att evangeliet tolkas på sätt som är destruktivt och leder till lidande och ondska, men det är en risk som måste tas. Som vi sett behöver den kristna traditionen som dynamiskt system därför granskas kritiskt och värderas så att målsättningen uppnås. Där ingår ett risktagande som med resilienstänkandet är nödvändigt för systemets hållbarhet. Risk är en förutsättning för att stimulera till innovation och nytänkande. Här poängterar Thunberg att det alltid finns en risk med att tänja på gränser, men "utan att ta denna risk förtvinar koden" och allt blir till konvention. Fraser upprepas men den mening de en gång hade har gått förlorad eftersom "deras dynamiska relation till grundmyten brutits".<sup>390</sup>

Kristendomen är med Thunberg en transformationsstruktur och upp-brottskultur – det som jag vill likna vid ett dynamiskt system – en struktur som ändras och omformas genom kontinuerliga processer av assimilation och ackommodation. Som jag tolkar Thunberg kan det som är den kristna traditionens fasta identitet, det som håller kristendomen samlad kring ett centrum, det som är systemets fasta målsättning, uttryckas på olika sätt beroende på omständigheter och situation. Kännetecknande för en transformationsstruktur som assimilerar ett nytt element är att autenticitetens igenkänningstecken inte förändras, men att en levande kommunikationsprocess är förutsättningen för att strukturen ska vara meningsfull och strukturen behålla sin äkthet. Han skriver:

Äkthet är inte liktydig med formell identitet med det förflutna, utan identitet med den egna strukturella basen under den fortgående dubbla processen av assimilation och ackommodation.<sup>391</sup>

Det Thunberg tycks mena är att för att kristen tradition ska fungera och klara av sin målsättning, för att evangeliet i den bibliska texten ska kunna vara meningsfullt, måste det hela tiden omprövas på nytt mot verkligheten

---

<sup>390</sup> Ibid., s. 449.

<sup>391</sup> Ibid., s. 445. Kristendomen, skriver Thunberg, har ett slags "inre egenart" av att ha att göra med hela mänskligheten och allt skapat, vilket kommer till uttryck i tanken om att Gud blir människa. Inkarnationen är nyckeln till kosmos, men detta ontologiska perspektiv måste kompletteras med ett historiskt som bekräftar att kristendomen är en religion som genom historien ständigt har ifrågasatts, konfronterat och mött andra trossystem och skiftande omständigheter. Denna konfrontation innefattar ett behov att hela tiden på nytt pröva äktheten: "Ingen lära om kyrkans eller kristendomens äkthet, hur välformulerad den än är i sig själv, kan säkerställa den kristna identitetens autenticitet, vare sig kyrkans eller kristendomens." Thunberg, *Äkta kristendom?* s. 446.

och är med det något som ytterst sett bara kan tas emot frivilligt utifrån varje unik situation.<sup>392</sup> Det förutsätter därmed ett bibliskt kriterium som är formligt. Konkretionen av "nådens verklighet", att bli "delaktig i nådens verklighet", den som gestaltas genom evangeliets berättelser, måste ständigt omprövas på nytt i varje människas liv för att vara meningsfullt.

Studiens resonemang om att den kristna traditionens funktion är att öppna upp för det som befriar, upprättar och transformerar och underbyggs av tanken att världen går både att förstöra och bygga upp, att säga ja eller nej till kärleken, till ett kärlekens rike. I mötet med den bibliska texten och kristushändelsen kan kristen kallelse i en resilient teologi förstås som att tjäna livet istället för döden, att göra gott istället för ont och söka vara ljus för varandra istället för mörker. Med Sten Philipsons ord: "Händelsen hjälper oss att hitta rätt, men anger inte exakt hur vi ska gå".<sup>393</sup> Det betyder en beredskap att ibland bryta upp och välja en annan väg. Men i en pluralistisk värld handlar det också om att lära sig från de stora monoteistiska traditionerna som står kvar. Tracy frågar sig: "Önskar sig verkligen någon att Luther, istället för att säga "Här står jag och kan icke annat", hade lagt till: "Men om jag stör dig, flyttar jag på mig?"<sup>394</sup> Den pluralist som inte kan lära sig från Luthers kristendomstolkning kan knappast lära sig något från någon uttolkare av religion, skriver Tracy. För även en pluralist – vanligen mer temporärt, men inte mindre fast – måste en dag säga sitt "här står jag".<sup>395</sup> Men ett sådant "faststående" behöver inte innebära att manifestationen tar över. Allt i tillvaron, menar Tracy, går mot fragmentisering och tillbaka igen. Fragmentiseringens dynamik är en hermeneutisk erfarenhet där kreativitet och dekonstruktion samexisterar. De fragmentiserade och splittrade händelser av synd och nåd vi står mitt ibland är kanske med Jeanrond, just den "eskatologiska kraft som uppmuntrar oss till att möta skillnad utan rädsla" för att "kärleken inte kan vänta till tidens slut då alla skillnader har upphört".<sup>396</sup>

Den centrala kristna berättelsen om påsken är en berättelse om ständiga uppbrott som möjlighet till förnyelse och till något ännu okänt. Men det är också en berättelse om att våga stå kvar i övertygelsen om att kärleken måste vara livets starkaste kraft. Övertygelsen bygger på de första desillusionerade vittnenas "påsktro", en erfarenhet av att döden inte behöver

---

<sup>392</sup> Övertygelsen om att Gud är kärlek är ett fundament i den kristna tradition, men kan bli förnedrande om den omsätts i en praktik där det inte finns ett mer långsiktigt mål som leder till jämlikhet, integritet och självbestämmande, skriver Philipson. Det betyder att den kristna kallelsen att föra ut kärlek i ord och handling måste vara något fritt angivet, "friheten att älska Gud implicerar därför med nödvändighet möjligheten att säga nej". Vår frihet, vilar ytterst sätt också på Guds nåd, där "Gud av nåd skapat oss sådana att vi fritt kan välja våra liv, fritt välja att säga ja eller nej till Gud". Philipson, Sten, *Kristen tro mitt i mångfalden*, s. 96–97.

<sup>393</sup> Philipson, *Kristen tro mitt i mångfalden*, s. 93.

<sup>394</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity*, s. 91.

<sup>395</sup> *Ibid.*, s. 92.

<sup>396</sup> Jeanrond, "Towards an Interreligious Hermeneutics of Love", s. 60.

vara slutet, utan att det finns nåd, befrielse och möjlighet till nytt liv i form av kärlek, upprättelse och rättvisa. Påskens berättelse är med en resilient teologi därför en vision om en värld utan orättvisor, förtryck, förnedring, men med insikten om att vi ännu är långt från denna vision. Ingen teologi kan stå utanför frågan om framtiden om den på ett trovärdigt, meningsfullt och hållbart sätt ska kunna säga något om nuet. En framtid som ingen vet något om, men som en resilient teologi måste ta med i beräkningen, i beredskap för det som ännu inte är här. En resilient teologi har därför djupast sett en eskatologisk dimension av både förväntan och fruktan. Den ställer oss mitt i dialektiken mellan synd och nåd, där den som kallar sig kristen varje dag konfronteras med en tradition i form av fragment och brottstycken som kallar på vårt aktiva ansvar i insikt om alltings ofullkomlighet.

### 7.3 En resilient teologi: en fråga om *simul justus et peccator*

Beredskap för att kunna bryta upp i en resilient teologi handlar som vi sett om vaksamhet inför det som kan störa det dynamiska systemets funktion, d.v.s. kan bidra till trasigheten och därmed motverka den kristna traditionens målsättning. Här spelar aktörskapet en central roll, där den som kallar sig kristen har ett ansvar att hela tiden omskapa traditionen. Som konsekvens därav visar kriteriernas formbarhet att traditionen behöver struktur, men också frihet, så att dess förmedlare ges utrymme att bryta upp för att på nytt delta i skapandet av det "kärlekens rike" som alltid ligger i framtiden.<sup>397</sup> För en resilient teologi innebär det en beredskap på det som möjligtvis ligger framför i den kristna visionen om "ännu-inte", utöver det som kan ses just nu. Människans villkor präglas, skriver Wingren, av att redan vara i relation till Gud som skapar hela tiden. Vi kan därför inte veta och ha kontroll över allt utan befinner oss i "en väntan på att få mottaga ur en källa som man inte är herre över".<sup>398</sup> Att ta emot tron på att Guds kärleksfulla nåd som gåva betonar en riktning framåt, mot något okänt, utom människans omedelbara vetskap, där vi bara har att överlämna oss till något annat.

Inom luthersk tradition är det en grundmurad föreställning, att det inte kommer an på människan att bidra till sin egen rättfärdiggörelse och frälsning, menar Petra Carlsson: "Guds nåd handlar om att våra prestationer inte längre leder till befrielse, utan när man tar emot nåden förvandlas man i sitt sätt att vara". Det handlar om "att ge upp, att överlåta sig och att låta något större än det egna jaget leda människan mot frälsningen".

---

<sup>397</sup> Jeanron skriver: "Enligt kristen tro är Guds rike kärlekens rike. Den största utmaningen på vägen till Guds rike ligger i kallelsen att älska även de andra som inte delar den egna tron eller visionen. [...] Tolerans gentemot det eller den som är annorlunda är testen på djupet i den kristna kärleken. [...] Det goda visar sig i konkret engagemang för mänsklig emancipation och mot alla former av förtryck och nöd." Jeanron, *Gudstro*, s. 175–176.

<sup>398</sup> Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 94.

Det Luther pekar på är att vi får ta emot frälsningen av nåd, "inte för att vi är rättfärdiga eller för att vi gjort något som gjort oss rättfärdiga, eller ens för att Jesus gjort något som gjort oss rättfärdiga, nej, för vi *är* inte rättfärdiga utan precis på samma gång syndiga". Vi får ta emot nåden som vi är, samtidigt rättfärdiga och syndiga (simul justus et peccator), älskade av Gud. Det är Gud som frälser människan genom att agera i nåd och av nåd. Det är inte människans sak att ytterst avgöra vad som är sant och falskt, vad som leder till salighet eller fördärv, "det är Gud som står för nåden och nåden är större än individen och hennes tro". Nådesprincipen, skriver Carlsson, är det som måste segra över alla andra principer. När valet står mellan nådesprincipen och andra, får de andra alltid ge vika. "Gud är nådig, det är allt vi vet". 399

Människan befinner sig ständigt i denna dialektik mellan synden och nåden, där uppmärksamheten på vår medmänniska och de som lider är som vi sett hos Tracy den grundläggande kallelsen som kristna. Vi kan aldrig få tillgång till det fullkomligt begripliga, utan Gud förblir "det omöjliga", en dold Gud bortom korset som vi aldrig till fullo kan förstå. I denna existentiella ensamhet som både rättfärdig och syndare och i avsaknad av totalitetsförklaringar, är, menar Tracy, att fokusera på den andre, vår nästa – och aktivt handla – det vi är kallade att göra.<sup>400</sup> Han återvänder här till den grekiska dramaformen *tragedi*, som han menar fångar in spänningsförhållandet mellan mörker och ljus, synd och nåd, tillvarons paradoxala "både-ock", där teologin har att hantera det mörker som alltid finns som villkor för hoppet om nådens verklighet.<sup>401</sup> Tragedin presenterar oss för en överlägsen karaktär, en kung, drottning eller annan ledare, som utmanas av ett oöverstigligt problem denne försöker röja undan. Tragedin ger oss härmed en bild för det egna livets ständiga konflikter och beslut som måste fattas. Vi får inte bokstavliga eller direkta lösningar, utan snarare skärps våra sinnen och vår uppmärksamhet kring det som är verkligt viktigt och vägleder oss i våra egna beslut. I vår egen samtida tragedi av kaos, förvirring och obegripligheter, måste vi liksom Agamemnon and Antigone välja hur vi vill agera och handla i de liv som är våra.<sup>402</sup> Det är, enligt Tracy, omöjligt att förneka både den stora glädjen och det stora lidandet inom varje människa. Om tragedin förloras, om tillvarons tragiska dimension glöms bort, förloras något särskilt och djupt nedlagt inom västerländsk

---

<sup>399</sup> Carlsson, "Vad står Svenska kyrkan för egentligen?" <http://www.läsarna.se/author/petrac/page/3/>

<sup>400</sup> Malcolm, "An Interview with David Tracy", <https://www.religion-online.org/article/an-interview-with-david-tracy> och Coffey, Margaret, "Tragic Vision: The Abandoned Vision of the West?", <https://www.abc.net.au/radionational/programs/archived/encounter/tragic-vision-the-abandoned-vision-of-the-west/3361624>

<sup>401</sup> Coffey, "Tragic Vision: The Abandoned Vision of the West?", <https://www.abc.net.au/radionational/programs/archived/encounter/tragic-vision-the-abandoned-vision-of-the-west/3361624>

<sup>402</sup> Copeland, Shawn. "Response to David Tracy", s. 38-39. <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/view/4048>



kultur. Tragedin har möjlighet att fungera befriande i det att vi vågar bejaka också det som är trasigt, brustet och tragiskt i tillvaron. Den ställer oss inför en konkret verklighet av det skadade och bortglömda och ger oss möjlighet att välja omfamning och helande. Att ta lidandets tragedi inifrån den kristna berättelsen som utgångspunkt för teologin är med Tracy att placera "konverterad mänsklig intelligens i tjänsten av det genuina hoppets Gud".<sup>403</sup>

Tragedin behöver alltså uppmärksammas både som en vision av livet som helhet och i relation till hur vi lever i detta nu utifrån insikten om att såväl det mörka som det ljusa existerar i alla människor, också inom oss själva.<sup>404</sup> Lidandet är en del av allt som finns och som vi inte kan vända oss bort ifrån, men lidandet kan också öppna oss för hoppet om den nåd och befrielse som kristen tro i grund och botten handlar om. Varje dag ställs vi inför frågan om hur vi ska bemöta lidandet och det faktum att vi måste hantera det i någon form genom att säga "ja" till det liv som är. Det innebär att vi måste vara beredda på att bryta upp från det som är destruktivt och nedbrytande och våga välja en annan väg, vilket kan innebära att även lämna illusoriska föreställningar om oss själva, andra och livet som helhet. Tragedin ställer oss här inför den svåra konsten att välja för att ge utrymme för något nytt. Den kan hjälpa oss att inse lidandets närvaro i allt som sker och genom en acceptans av vår egen begränsning inför det, peka på vad som är möjligt att välja just nu i denna partikulära fragmentariska stund. Tragedin, säger Tracy, behöver inga hjältar, utan aktiv respons och ett ärligt bejakande av vad som sker i världen och hur vi praktiskt och faktiskt reagerar på det.<sup>405</sup>

En resilient teologi som utifrån detta tar tragedin på allvar påminner oss, menar jag, om att allt vi har framför oss är fragment eller fragmenterade händelser som vi är kallade att uppmärksamma och aktivt agera på utifrån de förutsättningar som föreligger, väl medvetna om alltings ofullkomlighet. Tragedin påminner oss om nödvändigheten att vara beredda

---

<sup>403</sup> Ibid., s. 40. <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/view/4048>

<sup>404</sup> David Toole talar i sin bok *Waiting for Godot in Sarajevo* (1998) om att begrepp nihilism, tragedi och apokalyps utgör tre möjliga beskrivningar för människans och världens tillstånd. Som utgångspunkt tar han Susan Sontags uppsättning av I väntan på Godot i det av krig söndertrasade Sarajevo. En stad som i sin trasighet levandegör begreppet meningslöshet, men modet att sätta upp pjäsen i just Sarajevo, en pjäs, vars budskap handlar om förgäves väntan, visar samtidigt på möjligheten att det kan finnas mening mitt i lidandet. Toole ställer frågan om nihilism behöver vara svaret på världens lidande eller om vi istället kan se lidandet som tragedi och därifrån ta ytterligare ett steg där vi ser på världens lidande varken som meningslöst eller tragiskt, utan apokalyptiskt. Kanske är det så, menar Toole, att Gud finns mitt i lidandet och den Vladimir och Estragon väntar på är en Gud som kanske kommer. Vi vet inget säkert, men hoppet om Gud som kanske kommer kan ge oss mod att leva i den här världen och handla och agera. Istället för att välja meningslösheten kan vi välja att agera.

<sup>405</sup> Coffey, "Tragic Vision: The Abandoned Vision of the West?" <https://www.abc.net.au/radionational/programs/archived/encounter/tragic-vision-the-abandoned-vision-of-the-west/3361624>

på upprottet som kan vägleda oss till ansvariga beslut med ena handen och i den andra behålla öppenhet inför det som är bortom kontroll. En teologi som tar tragedin med i beräkningen söker därför det skadade, gömda och glömda och samlar ihop de fragment av liv som ingen tidigare uppmärksammat och bär med sig en beredskap inför det okända och att bryta upp från det invanda. Den tar människan med alla sina begränsningar och möjligheter liksom den mänskliga synden och rättfärdigheten på allvar och kan kanske därigenom möjliggöra för hoppet om nåd och befrielse.

Av en resilient teologi följer en viss relativisering av kristendomen, men inte av det slag där inga gränser sätts för vad som är acceptabelt, så att inga bedömningspositioner gäller eller att allt är möjligt. Lösningen på hoppfulla samtal mellan olika positioner får vare sig bli ett utmattat uppgivande eller en laglös låt gå-mentalitet. En resilient teologi handlar inte om ett val mellan absoluthetsanspråk och total relativism, utan om att lära sig hantera och leva med de utmaningar som en värld präglad av mångfald, komplexitet och oberäknelighet innebär. Det handlar om att lära sig leva utifrån samtidighetens villkor av det paradoxala "både-och" – utifrån insikten om den kristna människan som på samma gång rättfärdig och syndig. Där människan bara kan ta emot nåden utan prestation. Nåden är alltså något människan utan prestation och motkrav bara kan ta emot som gåva, en erfarenhet som har möjlighet att på ett existentiellt plan förvandla och befria. En gåva som kommer till oss i glimtvisa fragment i vetskap om att vi aldrig kan fånga den helt. Vilket förstås också innebär att den kristna berättelsen inte är den enda giltiga. Budskapet om nåd och befrielse som förmedlas genom evangeliet om Jesus som Kristus är endast ett fragment som försöker ge konturer åt det som aldrig helt kan förstås. Den kristna traditionens funktion utifrån en resilient teologi är att påminna oss om möjligheten till de små fragmentiserade glimtar av nåd och befrielse utifrån grundberättelsen och de första vittnesmålen om en Gud vars kärlek människan bara kan ta emot på prov. Vittnesmål om en överskridande kärlek som kristna är kallade att omsätta praktiskt i det lokala, i det liv var och en av oss lever, här och nu, utan att tro att vi har alla svar.

#### 7.4 Guds universella nåd inkarnerad i det lokala

Om vittnesmålet och budskapet om Guds gränslösa nåd och befrielse utifrån de första vittnenas erfarenheter av mötet med den uppståndne är vad kristen tro, förmedlad genom kristen tradition, ytterst vill förmedla, behöver den utifrån en resilient teologi vara kopplad till det verkliga, historiska liv som människan lever här – och inte till en vag, utom-världslig princip. Budskapet om Guds nåd genom den historiska händelsen Jesus från Nasaret måste, skriver KG Hammar, vara lika historiskt och konkret förankrat i den verklighet inom vilken människan lever sitt liv och där verkliga händelser utspelar sig:

Om Guds kärlek är nåd, ren gåva, omotiverad, så betyder detta att jag inte behöver bli någon annan än den jag är för att förtjäna den. Det betyder att Guds kärlek söker mig där jag befinner mig just nu, på tvåtusen-talet, och inte i någon förutbestämd väntsal där jag förväntas befinna mig förberedd och redo för mötet.<sup>406</sup>

Det är i det konkret mänskliga livet som tron på kärlekens möjlighet kan bli verklighet. Radikalt onda händelser gör att meningen med allt ställs på sin spets och det som återstår när vi beaktar det faktum att det onda är på riktigt – även potentiellt inom oss själva – är motstånd, hopp och praktik. En resilient teologi måste därför vara beredd att engagera sig i erfarenheten av lidande, det onda och hur det manifesteras, eftersom teologi inte handlar om framgång och progression utan om de avbrott som stör ordningen. Det handlar enligt Laurel Schneider om att Gud inkarneras om och om igen i den mångfald av kroppar som finns i världen, om vad evangeliet gör i varje människans faktiska verklighet.<sup>407</sup> För att det kristna budskapet om en nåd förmedlad genom berättelsen om Jesus som Kristus ska kunna leda till verklig befrielse och upprättelse, behöver det med Schneider därför "få kött" och förankras i de lokala mänskliga erfarenheterna. Inkarnation handlar för Schneider om kroppar som *är* och *sker* i nuet genom vilka Gud händer och är i oss och är bland oss, vilket motsäger all form av statiskhet och färdiga lösningar.<sup>408</sup> Traditionen bär i och med det med sig en vision om vad som är möjligt framåt, men inte utifrån tanken om ett utopiskt paradistillstånd som ofta sker på bekostnad av de utsattas intressen. Kristen teologi tar sin början med en öppenhet mot gudomlig tillblivelse, eftersom inkarnationen, det kroppsliga, handlar om att "Gud blir" hela tiden på nytt: "Kroppen – kroppar – återvänder alltid för att störa teologiska försök till att fångsla in."<sup>409</sup>

Så som jag tolkar Schneider pekar den kristna tanken om inkarnationen, att Gud blir människa, på att budskapet om Guds nåd omsatt i handling är något som hela tiden "föds fram" på nytt utifrån de lokala erfarenheterna. Den mänskliga kroppen och mångfalden kroppar i världen är i sig ett uttryck för att det finns obegränsade sätt för hur evangeliet om Guds nåd kan födas fram, tolkas och omsättas. Genom att ge kroppen och just inkarnationen en central plats, vill Schneider utmana monoteismens idé om den Ende med en mångfaldens teologi som bättre svarar upp mot världens komplexitet och mångfald, där det gudomliga tillåts uttryckas på många olika sätt. Genom att flytta sig bortom monoteismen kan öppenhet skapas mot en Gud som "bor bland oss". Utifrån traditionen som dynamiskt system är mångfalden tolkningar något som därför ökar hållbarheten, eftersom traditionen då vidgas till att bli meningsfull även för dem som tidigare

---

<sup>406</sup> Hammar, *Ecce Homo*, s. 34.

<sup>407</sup> Schneider, Laurel, *Beyond Monotheism*, s. 5.

<sup>408</sup> *Ibid.*, s. 2.

<sup>409</sup> *Ibid.*, s. 14.

hållits utanför. Schneider talar här om mångfaldens teologi där inkarnationen är ett alltid kontextualiserat budskap av goda nyheter till de fattiga och marginaliserade och på så sätt "en genväg till tillintetgörandet av kejserliga ambitioner mot suveränitet och slutgiltiga lösningar".<sup>410</sup> Det finns alltför många andra erfarenheter som inte fått plats ryms inom monoteismens logik säger hon.<sup>411</sup> Den innebär att det alltid finns fler perspektiv, där det bibliska "dessa mina minsta" måste stå i förgrunden om teologin ska vara trovärdig. En Gud som uppfattas mångfaldig, menar Schneider, kan lättare förstås som en Gud vilken inkarneras i det lokala, något som sker i nuet och därmed också kan bryta in där destruktion sker i det lokala.<sup>412</sup>

Ett formligt etiskt kriterium möjliggör tanken om en Gud som inkarneras lokalt på plats, en Gud som "händer" överallt i tillvaron. Inkarnation i det lokala innefattar alla de ställen där mänskligt liv och erfarenheter av utsatthet och längtan efter befrielse finns, både rent konkret men också existentiellt. I en resilient kristen tradition måste det därför, utifrån Schneider, finnas en robust känsla av mångfald som är "kapabel att navigera på en skiftande yta utan att kollapsa, kapabel att svara an på den snabbt framvällande verkligheten".<sup>413</sup> Det Schneider tycks mena är att det är *inom* kristen tradition, utifrån dess inre pluralism, som resurserna också finns till att hävda sig mot en teologi som hämmar kreativitet och utveckling. Det handlar om förkroppsligad och praktiskt omsatt kärlek gentemot sin medmänniska. Kärlek är det enda bud som är möjligt i mångfaldens logik, därför att på en grundläggande nivå är kärlek det faktiska erkännandet av andras existens och ett accepterande av den farliga gåvan som själva världen utgör.<sup>414</sup> Genom att man, i likhet med Schneider, tar tillvara de kristna resurserna av pluralism som finns i hela idén med inkarnationen kan kraft hämtas till att bjuda den destruktiva makten motstånd och svara an på den

---

<sup>410</sup> Ibid., s. 15. Kroppen är programmerad till att motstå enhet, skriver Schneider. Allt vi gör för att tukta, kontrollera och förtrycka dem protesterar den mot. Den poäng hon vill göra är att ta inkarnationen på allvar, inte bara reflektera över vad "som blev kött" utan implikationerna av "det köttiga" som blev gudomliggjort. Här tillåts vi se det gudomliga i andra sexuella läggningar och en Gud som solidariserar sig med de torterade, slavar och förtryckta. Schneider, *Beyond Monotheism*, s. 15.

<sup>411</sup> Ibid., s. 198. Schneider medger att det finns en spänning mellan polemiken mot enhets-tänkandet och nödvändigheten att tänka i termer av "det Enda", vilket många gånger är till hjälp för att inte hamna i hopplöshet inför tillvarons överväldigande mångfald liksom att varje människa vi möter är en enskild individ. Mångfald är hellre ett ontologiskt uttryck, snarare än en matematisk ekvation, som pekar mot relation och närvaro. Schneider, *Beyond Monotheism*, s. 198.

<sup>412</sup> Schneider menar att mångfaldens logik finns med som en förutsättning redan från den kristna traditionens begynnelse: "Tillräckligt många människor konverterade till tron på denna gudsman från Nasaret för att indikera att Jesusrörelsens eskatologiska löften om ett glatt budskap till de fattiga och lidande var översättbart och tillgängligt över kulturella barriärer, även om budskapet ändrades något i översättningarna." Schneider, *Beyond Monotheism*, s. 18.

<sup>413</sup> Ibid., s. 202.

<sup>414</sup> Ibid., s. 205.

kristna kallelsen till ständig beredskap för att bekämpa den destruktivitet som gör det dynamiska systemet skört och instabilt.

Som dynamiskt system bär traditionen *i sig självt* på resurserna för ökad hållbarhet där kärleken och "de minsta" tillåts stå i centrum. Idén om inkarnationen, att Gud blir människa, innefattar också tanken om att Gud i kristusgestalten delar villkoren för vår utsatthet. Korset handlar om att Gud går in i och delar vårt lidande och våra kors. Att "tro på uppståndelsen" innebär därför ett hopp och en vision om att det går att uppnå befrielse från det som förtrycker och förnedrar, att tro på att "uppståndelse" från det som dödar och plågar är möjligt genom konkret och lokal kärlekspraktik. Guds kärlek är alltså något som möjliggörs genom våra etiska handlingar och överväganden. Kärlek och ansvar lever genom oss i det mellanmänniska, inte bortom den värld vi har att förvalta, utan mitt i den. Visionen om Guds rike handlar om här och nu, men också om något som är en permanent framtida möjlighet.

## 7.5 Visionen om kärlekens rike

Hoppet om Guds kärleksfulla nåd och befrielse som utgör den kristna traditionens kontinuum är ett permanent kallelseuppdrag att vara med och utforma ett kärlekens rike. En kallelse av förändring och kontinuitet. Men den eskatologiska visionen om ett kärlekens rike handlar inte om en flykt från de liv vi lever just nu i väntan på en tid som komma skall, det innebär inte att ge upp ambitionerna för den värld vi har blivit satta att leva i för att istället ta sikte på ett framtida himmelrike. Det handlar med evangeliets berättelser om något eskatologiskt som ännu inte är uppnått i en tillvaro präglad av upprepade relationsbrott, där frågan inte handlar så mycket om den tillkommande världen som frågan "om hur vår värld här och nu ska kunna förnyas och förvandlas i kärlek".<sup>415</sup> En vision för de liv vi lever här och nu i beredskap på att överraskas av förändringar som kallar på vårt aktörskap om och om igen. Thunberg skriver:

Att *vara kristen* är inte ett statiskt trygghetstillstånd utan snarast en tillblivelseprocess, i vilken trons tillit och övertygelsekraft ständigt på nytt återvinns och återskänks. Det är en utmaning, som alltid ligger framför oss, och utan att anta denna utmaning kan ingen heller i äkta mening "vara kristen", leva i Kristi efterföljd.<sup>416</sup>

Den kristna visionen om ett kärlekens rike där budskapet om Guds nåd och befrielse förmår förändra världen till det bättre – och där evangeliet fungerar – är alltså något som gäller just nu men också hela tiden ligger framöver, eftersom tillvaron vi lever i präglas av ständiga sammanbrott och brutna relationer. Att *vara kristen*, att ha en kristen identitet, innebär

---

<sup>415</sup> Jeanron, *Kärlekens teologi*, s 230.

<sup>416</sup> Thunberg, *Äkta kristendom*, s. 465.

en kallelse att kontinuerligt vara med och bidra till idén om Guds rikes kommande genom en kärlekspraxis som inkluderar respekt och erkännandet av den andra, något som därför förutsätter förändring.<sup>417</sup> Kärleken är det kristna trons centrum, skriver Jeanrond och kommer alltid att ingå i ett visst tidsligt, rumsligt och språkligt sammanhang.<sup>418</sup> Kärlek är en *praxis* och innebär en kombination av den faktiska relationen till en annan människa och en kritisk och självkritisk reflexionsprocess.<sup>419</sup> Kärlek inbegriper med andra ord reflektion över hur fenomenet kärlek tar sig olika uttryck och manifestationer i det mänskliga livet. En "kärlekspraxis" handlar därför om det nuvarande, men också det som alltid ligger framför som kärlekens möjlighet. Med Jeanrond kan man säga att "kärleken inte vänta till tidens slut när alla skillnader är överkomna", utan snarare utgör "den eskatologiska kraft som uppmanar oss att ställas direkt framför verklig skillnad utan rädsla".<sup>420</sup>

Kyrkans tal om gudsriket bär därför med sig en eskatologisk dimension där kriteriernas formbarhet har möjlighet att förstärka en av resiliensståndets grundläggande förutsättningar: beredskap inför det oväntade. Ricoeurs tanke om "världen framför texten" och "överflödet av mening", blir här ett sätt att teologiskt tänka kring den överraskning som traditionen ständigt genererar. Det finns ett överflöd redan i det som tolkas och i den situation inom vilken uttolkningen sker. Mångfalden av deltagare i tolkningsprocessen är därför en förutsättning för de konstruktiva tolkningskonflikter som skapar detta överflöd.<sup>421</sup> Ett överflöd vi inte vet vad det är, utan bara kan ta emot som något tidigare okänt. En fungerande och resiliens teologi kommer med detta alltid bära med sig en kallelse av ansvar och bevakning inför det kommande.

---

<sup>417</sup> När den kristna traditionen hävdar att människan är fri att svara an på Guds tilltal, förmedlad genom händelsen Jesus Kristus, innebär det ofrånkomligen något personligt, skriver Philipson, en personlig erfarenhet av kärlek som kallar till liv och tjänst. En sådan kallelse kan bara handla om människan sådan hon framträder i sin partikulära, sociala och kulturella tillvaro. Denna begränsade personliga erfarenhet av den kristna uppenbarelsen gör att den är meningsfull bara för vissa, men det utesluter förstas inte att det inom andra religioner också kan finnas en lika speciell gudskunskap. Philipson, *Kristen tro mitt i mångfalden*, s. 93–108.

<sup>418</sup> Jeanrond, *Kärlekens teologi*, s. 27.

<sup>419</sup> Ibid., s. 23. Viktigt är förstas här att lyfta fram maktproblematiken, där många menar att ömsesidighet i faktiska möten knappast är möjlig i en patriarkal världsordning.

<sup>420</sup> Jeanrond, *Towards an Interreligious Hermeneutics of Love*, s. 60. Kyrkans uppgift, skriver Jeanrond, "är att upprätta en kultur av kärlek, där Guds rike kan manifestera sig självt. Förbindelselänken mellan individ och gemenskap är kärlek – inte i termer av romantisk känsla eller som trosobjekt, utan i termer av kreativ och förvandlande relation, som kräver frihet från alla former av förtryck och främlingskap." Jeanrond, *Gudstro*, s. 146–147

<sup>421</sup> Ricoeur söker här "hävda de resurser som finns i det mångtydiga språket, vars relation till verkligheten har en ofrånkomligt indirekt och frustrerande karaktär genom att det inte beskriver, utan istället nybeskriver, verkligheten". Kristensson Uggle, *Kommunikation på bristningsgränsen*, s. 486.

Det kristna hoppet om något annat, om ett kärlekens gudsrrike, grundas, menar jag, i det John Caputo uttrycker med ordet "kanske" (*perhaps*). Hopp innebär att ett stort "kanske" vilar över världen, men att detta "kanske" inte betyder utmattning eller likgiltighet. Caputo formulerar sig så här: "Kanske innebär risktagande, en resolut öppenhet inför en framtid som annars anses stängd [...] kanske är inte obeslutsamhet utan är laddat med hoppets djärvhet."<sup>422</sup> Guds "kanske" betyder med Caputo att ta emot nådens gåva utan ett beräknande varför, precis som rosen blommar utan avsikter eller mening. Guds nåd kan bara blomstra "bortom sanningspolisernas övervakande, de som vill reglera och fångsla in dess godtycklighet och oberäknelighet [...] och tysta ner de som talar om nådens tysta avgrund, om gåvan som ges utan ett varför".<sup>423</sup> Caputo menar att nådens gåva ges utan att vi behöver fråga varför. Den kräver inget tillbaka av "någon", utan ges som ett "insisterande" av en Gud som därför inte existerar, utan insisterar.<sup>424</sup>

Caputos icke-existerande men insisterande Gud öppnar upp, menar jag, för den nådens kärlek som i en resilient teologi är grunden för att kristen tradition ska kunna bevara sin trovärdighet och meningsfullhet i ett liv här och nu. Nåden gör traditionen resilient och hållbar – den är traditionens kontinuitet. Kristen tradition kan ständigt förändras och ändå förbli densamma när den för vidare hoppet om Guds nåd och befrielse omsatt i aktiv och praktisk handling. Det är en kontinuitet och målsättning som hela tiden, i en eskatologisk vision om att det som ännu inte är här ligger framför, men samtidigt gäller just nu och därför måste omsättas på nytt. En resilient teologi kan därför endast vara något provisoriskt.

## 7.6 Den nödvändiga kollapsen

Ska då kollapsen undvikas till varje pris eller finns tillfällena då traditionen behöver nå punkten då den tappar över kanten och blir något annat än den är tänkt att vara? Är det rent av nödvändigt att traditionen ibland kollapsar? Resilienstänkandet lär oss att dynamiska system ibland måste krascha, om inte fullständigt så till stor del för att antingen kunna byggas upp igen till något nytt och mer stabilt eller försvinna för gott. En tradition kan på samma sätt försvinna om den inte används eller längre är meningsfull, men kan också aktivt behöva tas ut bruk om den orsakar skada och lidande. En tradition behöver därför ibland dö för att något annat ska kunna uppstå. En resilient teologi handlar på så sätt om det kristna tro till syvende och sist i påskens berättelse påminner oss om – att döden tycks vara nödvändig för att nytt liv ska uppstå. Det kristna korset blir här en

---

<sup>422</sup> Caputo, John, *Hoping Against Hope*, s. 198.

<sup>423</sup> *Ibid.*, s. 190.

<sup>424</sup> "Gud" är inte med Caputo en Gud som existerar, utan insisterar. Att Gud inte existerar innebär att vi inte står i skuld till en Gud för det vi får, men att vi har ansvar att göra något av den nåd som sker så att den översätts till verklighet. Caputo, *Hoping Against Hope*, s. 120.

symbol för det de första vittnesmålen gjorde gällande. Besvikelsen, desillusionen och hopplösheten hos påskens vittnen var förutsättningen för erfarenheten av nåd och befrielse. De som satte sitt hopp till den som de trodde var den efterlängtdade Messias, som skulle rädda dem undan förtryck och orättvisa, visade sig vara någon som inte uppfyllde förväntningarna, utan straffades och dog. Därmed dog hoppet och hopplösheten tog vid. Med denna uppgivelse inom sig gick kvinnorna till graven där något inträffar som förändrar hela livsperspektivet. Vad som exakt hände kan vi inte veta, men att något skedde som gav de första vittnena tillbaka hoppet ligger till grund för den tro som kallas kristen.

Kristen tradition tolkas hela tiden på nya sätt och vissa av dessa sätt behöver dö bort för att ge plats åt något annat. Endast så kan det förnyade hoppet om nåd och befrielse ges rum. Men det är inget som sker en gång för alla utan är ett skeende som pågår alltjämt. Mötet med den uppståndne, innebär med en resilient teologi att utrymme måste ges åt att mötet med kristusberättelsen får ta plats på hela tiden nya sätt hos uttolkaren. Att möta Jesus som Kristus i kristen tradition, förmedlad genom de bibliska berättelsernas första vittnesmål, fyller sin tänkta funktion först när det sker ett möte med något som upplevs som "sant" befriande inom oss. *Något som ger oss tro*. Därför måste traditionen hela tiden tolkas på nytt och tron ges utrymme för nya uttryck. På så sätt blir den resilient och tillräckligt hållbar för att klara av ständig förändring.



## Framlängespösludium i Storkyrkan

*Somliga menar att den ärevördiga domkyrkan ska vara långsam i sina rörelser, hålla på traditionerna så långt det går och vara den siste att bryta upp. I Stockholms stifts domkyrka tror vi tvärtom att det är härifrån vi ska våga ge signaler om uppbrott och med otålighet spana efter den Herre som alltid är ett stycke framom, redan inne i en ny tid. (Ludvig Jönsson, Stockholms stifts jubileumsbok 1982)*

Vi befinner oss återigen i Storkyrkan. Det var där vi började och stiftade bekantskap med några av de många förkunnare i Svenska kyrkans historia som deltagit i förmedlingen av en tradition i ständig förändring. Här har Olaus Petri, ortodoxins 1600-tals predikanter, upplysningsteologerna, pietismens motståndare, Fredrik Fehr och Ludvig Jönsson liksom många fler förkunnat kristen tro utifrån en berättelse som de varit med om att tolka, om och om igen. Storkyrkans historia utgör ett exempel på en tradition hela tiden i rörelse, ett rum för både förändring och kontinuitet. Storkyrkan är idag år 2021 en plats där kyrkolivet och församlingen utgörs av en mindre grupp återkommande gudstjänstfirare. Den större besöksgruppen består av tillfälliga besökare på genomresa, utländska och inhemska turister, barn- och ungdomar som besöker kyrkan som en del av sin undervisning och människor som söker sig till just Storkyrkan som andlig rastplats mitt i storstaden. Här möts den världsvida och den lokala kyrkan.

Sedan den första Bykyrkan byggdes på 1200-talet är Storkyrkan idag 750 år senare en katedral mitt i en miljonstad, navet i Stockholms stift och hjärtat i Stockholms domkyrkoförsamling. I församlingen finns drygt 100 000 arbetsplatser och upp emot en halv miljon människor passerar en vanlig dag genom församlingens geografiska område. Församlingen är med sina 5500 invånare på en yta av 1,8 kvkm i jämförelse med andra innerstadsförsamlingar att betrakta som glest befolkad. Antalet kyrkotillhöriga ligger runt 2900 personer. Som stiftets katedral är den platsen för präst- och diakonvigningar, biskopsmottagning och stiftsamlingar av olika slag. Storkyrkan har en särställning genom att den också fungerar som nationell samlingsplats i händelse av kriser och katastrofer, en tidlös plats för samhörighet. Dess uppgift är att vara kyrka med och för de hundratusentals människor som dagligen vistas i församlingen, men också för de som bor inom församlingens gränser. Som katedral mitt i storstaden är Storkyrkan en naturlig plats för dialog med andra religioner och samhällsaktörer, gränsöverskridande kulturmöten, andlig fördjupning, lärande, inspiration, undervisning och öppenhet mot nya förkunnande uttryck. Den har en roll att spela för de människor som söker sammanhang utan att vilja bli del av församlingsverksamhet av mer traditionell typ, samtidigt som det finns möjlighet till nära församlingssamfund. Från Storkyrkan har se-

dan hundratals år utgått impulser som förändrat Svenska kyrkan och vårt lands historia, konst och kultur.<sup>425</sup>

### *Storkyrkan på 2000-talet.*

*Kyrkan är fullsatt. Riksmötets öppnande har just börjat och en stor del av Sveriges riksdags parlamentsledamöter har samlats i Storkyrkan för att inleda ett nytt verksamhetsår. I predikstolen ska om en liten stund Stockholms stifts biskop, Eva Brunne, hålla en predikan som får ett antal ledamöter från partiet Sverigedemokraterna att i protest ställa sig upp och lämna kyrkan. Biskopens predikan upprör. Den anses av vissa strida emot det en präst i Svenska kyrkan bör och får säga utifrån kristen tro. Tolkningen av tron går isär, såsom den alltid har gjort och i fortsättningen kommer att göra och visar på en diskontinuitet som har visat sig vara nödvändig för trons fortsatta överlevnad och därmed kontinuitet.*

I Stockholms katedral har den kristna berättelsen förts vidare parallellt med många andra historiska skeenden. Ett historiskt skeende som fortfarande sker inuti den stabila tegelkroppen mitt i Gamla stan och ställer oss inför en av de största av existentiella frågor: *Vad händer nu?*

Kanske är det den fråga som människan till syvende och sist får lära sig leva med. Det är en fråga av ovisshet, osäkerhet och "både-och", men just därför en fråga av hopp och möjligheter. För i det utrymme som skapas mellan det som var och det okända som ligger framför, kan kraft till innovation och förnyelse genereras. I en värld med ett ökat antal konfrontationer mellan olika utmanande tolkningar och förståelser av tillvaron och vad det är att vara människa, har vi ingen kontroll över vad varje möte leder till, till hur spelet kommer sluta. Det som ligger framför av okända konsekvenser i det dynamiska systemets ständiga förändringar är det överraskningsmoment som alltid finns som ett "bortom" i kristen tradition. Det är det moment av spänning som uppstår då kvinnorna vid upptäckten av den tomma graven springer till lärjungarna och säger: "De har flyttat bort Herren ur graven och vi vet inte var de har lagt honom".<sup>426</sup> Något har hänt, något har flyttat på sig, rörelse har skett och frågan ställs: *Vad händer nu?* En fråga som rymmer förväntan på något annat, en riktning åt något håll.

Frågan om vad som nu händer härbärgerar en eskatologisk kraft som väcks till liv då en skiftning skett, när allt inte är som vanligt. Livet ställer människan konstant inför nya överraskningar, förändringar som härbärgerar potentialen till att både bryta ner och bygga upp. Mötet med det nya, det som ligger framför – "världen framför texten" – bär med sig det som både kan utgöra något konstruktivt och destruktivt. När vi tolkar och försöker förstå har den som kallar sig kristen och tillhörig kristen tradition ett aktivt ansvar att här och nu, i den värld som delas med alla människor,

---

<sup>425</sup> Uppgifterna är hämtade ur Stockholms domkyrkoförsamlings församlingsinstruktion 2016-2020.

<sup>426</sup> Joh: 20:2, Bibeln (2000).

delta i arbetet för det konstruktiva, att förmedla hopp om att det som ligger i det framförvarande är något som bygger upp istället för att bryta ner.

Frågan om vad som händer nu, mänsklighetens kanske vanligaste fråga, ställs inte bara av kvinnorna vid graven utan också av Storkyrkans medeltida träskulptur, där kampen mellan det onda och goda, det som bryter ner eller bygger upp, alltjämt pågår. Vi kommer in mitt i striden, S:t Görän har stuckit in lansens i drakens hals, riddaren har fått ner sin nu försvagade fiende på rygg men kampen fortsätter. Med höjt svärd och beredskap för att utdela det slutliga hugget bedriver S:t Görän sin envetna kamp mot draken, men vi vet ännu inte hur det ska sluta. Skulpturen placerar oss mitt i tillvarons "både-och" där utgången ännu är oviss och ställer människan inför frågan: Vad händer nu?

*Längst fram till vänster ser vi den, den berömda skulpturen av ekträ, S:t Görän och Draken. År 1485 stod den klar. Invigningen var av sådan betydelse att självaste påven, Innocentius XIII, sände en delegation från Rom med en gåva som sades vara delar av den helige Göräns relikier, benrester som skulle placeras innanför bröstbarnet på rustningen. Sten Sture d.ä. hade beställt konstverket efter att ha vunnit slaget mot dansken på Brunkeberg år 1471. Som löfte till S:t Görän, soldaternas skyddshelgon, utlovade Sten Sture att om han vann slaget skulle han låta bygga en skulptur som monument till riddarens ära. Men det var också ett monument över Sten Sture själv där han såg sig som den gode riddaren som vunnit slaget över den onde dansken – draken – och därmed räddat Sverige. Löftet hölls och S:t Görän placerades längst fram i koret. När Gustav Vasa sedermera blev kung beordrade han förflyttning av skulpturen till vänster eftersom han inte ville påminnas om den förhatliga Stureätten så fort han steg in i kyrkan. Kungen ansåg att det var han som befriat Sverige från danskens grepp, ingen annan.*

*Bakom skulpturen, upphängd på väggen finns 1600-talskonstnären Ehrenstrahls berömda målning Yttersta domen. Den hängde ursprungligen på Stockholms slott och räddades ur lågorna när slottet brann ner år 1697. Tavlan, en av Sveriges största, ska egentligen ses på ett mycket större avstånd, i en slottssal på många meters håll där man får bättre överblick över det som sker. Motivet skildrar de fasor och plågor människan riskerar drabbas av på domens dag. Beträktaren möts av djävlar, ormar, brinnande eldar, förvridna kroppar och ångestfyllda ansikten. Överst tronar Kristusgestalten som räddaren och befriaren.*

*Går man lite längre ner i kyrkan påträffas ytterligare en berömd tavla, Vädersonstavlan, som skildrar det himlafenomen som sågs över Stockholm år 1585. De sex vädersonarna tolkades på sin tid som ett järtecken från Gud om att kung Gustav Vasas tid nu kommit till ett slut och Guds och kyrkans kraft skulle segra över den makthungrige kungens framfart. Predikanten i*

*bykyrkan, Olavus Petri, rusade till stadens främste målare, Urban Målare, som satte sig uppe på Katarinaberget försedd med penslar och staffli och målade av fenomenet. Resultatet blev den äldsta kända målningen över det medeltida Stockholm och ger en god bild av kampen mellan kyrkan och den kungliga makten. Längst fram på tavlan ses S:t Nikolai kyrka, idag Storkyrkan, och bakom den i ett underdimensionerat skick syns slottet Tre kronor. På detta sätt kunde reformatorn Olavus Petri markera mot Gustav Vasa och demonstrera att kyrkans makt var större än kungens.*

Tre konstverk, tre historiska skeenden som än idag uttolkas och betraktas ur många olika synvinklar. Kampen mellan ont och gott pågår hela tiden. Tittar man noggrant på träskulpturen kan man upptäcka små drak-yngel som sticker upp sina små huvuden lite överallt. Drakar är självreproducerande, det krävs ingen han- och hondrake för att göra nya små ödlor utan det klarar en drake av på egen hand. Kan tanken med det möjligtvis vara att ondska föder ny ondska, alldeles av sig självt?

Precis som Ehrenstrahls tavla egentligen ska ses på många meters avstånd i en stor slottssal, och inte på det nära håll den betraktas på i Storkyrkan, så behövs ibland distans till tillvarons kamp mellan det onda och goda för att få syn på och förstå vad som är det verkligt viktiga. Vädersolstavlan är en påminnelse om att människan inte har tillgång till någon ursprunglig och oförstörd tradition utan endast kan ta del av tolkningar och själva fortsätta tolka. Tavlan är nämligen en kopia, den Urban Målare gjorde en tidig april morgon försvann. Hans tolkning av halofenomenet över Stockholms himmel får vi idag se en mycket skickligt gjord kopia av och fortsätta tolka utifrån våra erfarenheter och den nutida kontexten.

I denna avhandling har jag behandlat den kristna traditionens ständiga föränderlighet och frågor om hur man kan förstå vad fortsatt hållbarhet innebär detta till trots. Den förkunnelse som idag genljuder från predikstolen i Storkyrkan är en fortsättning på en lång tradition som kallas för kristen, en tradition som utifrån en resilient teologi bottnar i kallelsen att, med Ludvig Jönssons ord i kapitlets början, ständigt på nytt *spana efter den Herre som alltid är ett stycke framom*. När jag i denna studie sökt efter en teologi som förmår klargöra den kristna traditionens hållbara förändring tycks det vara så att villkoret för traditionens kontinuitet och hållbarhet paradoxalt nog är att den ständigt förändras. Kontinuerlig förändring villkorar beredskapen för det som ligger framför, en beredskap för att spana efter det som bryter ner, förstör och motverkar det som den kristna traditionens målsättning.

Detta kristna spaningsuppdrag medför utifrån den undersökning jag nu gjort, att hoppet om Guds nåd och befrielse är det som står över alla andra kristna principer. En nåd och befrielse som behöver bli omsatt i praktisk handling i det lokala för att vara trovärdig, alltid med de minsta och mest sårbara för ögonen. Kristen tradition måste därför vara levande, d.v.s. tol-

kas på nytt i mötet med samtiden, men på ett sådant sätt att den fungerar konstruktivt befriande i det verkliga livet. Målsättningen för kristen tradition sker hela tiden på nya breda ytor, spelplaner för möten mellan evangeliet och samtiden, men har samtidigt ett fast, bestämt och cementerat mål att "ske" och inkarneras i faktisk, lokal och konkret kärleksfull handling utifrån kallelsen att aktivt delta i motståndet mot destruktivitet och mörker.

Liksom ett dynamiskt system behöver vakas över för att skapa möjlighet för det att fullgöra sin funktion, förutsätter en resilient tradition kritisk vaksamhet över mängden tolkningar så att den fortfarande lever upp till sin målsättning och inte kollapsar. Det innebär att det måste finnas en öppenhet inför det som inte är besvarat och en medvetenhet om att allt inte är möjligt just nu. Kategorier såsom "fragment", "fragmenthändelse", men också "det omöjligt verkliga", söker hålla ihop det positiva och negativa där den mänskliga möjligheten är samtidig med det omöjliga. Ett avbrutet fragment söker ingen återförening med helheten utan vill bryta ner våra medvetna eller omedvetna tendenser att reducera och kontrollera världen. Kristen tradition består av fragmenterade händelser, människors bitvisa troserfarenheter, fragment av "vittnesmål" som tillsammans skapar skeendet kristen historia som pågår ännu. De utgör partikulära händelser inom det gemensamma, erfarenheter av det särskilda inom det universella, olika disparata händelser som inte kan göra anspråk på att erfara helheten. Dessa splittrade händelser av tro väntar på att upptäckas om de ännu inte blivit det. Genom att överlämna sig till det omöjligt möjliga, till hoppet om hoppet – till det "kanske" Caputo talar om – finns kanske också den kraft som är början på något nytt. En resilient samtidsteologi förmedlar just detta, att det kanske finns hopp om nåd och befrielse här och nu, men på ett sätt vi inte alltid vet vad det innebär.

Från Storkyrkans predikstol liksom från Svenska kyrkans övriga sammanhang, kommer det förhoppningsvis även i framtiden ges signaler om uppbrott, för att nu återigen använda Ludvig Jönssons ord. Ett uppbrott som kan leda till något nytt och ännu okänt, men som samtidigt är tillräckligt resilient för att också fortsatt kunna vara en fungerande och hållbar kristen tradition.

## Efterord

Frågan om vad kristen tro – om man kokar ner det till ett absolut minimum – handlar om, har följt mig genom hela vuxenlivet. Ja, egentligen ända sedan jag som mitt gymnasiearbete skrev om olika kristna försörningsläror. Jag ville veta vad detta som kallas kristen tro i grund och botten är för något och hade svårt att acceptera att det handlade om dogmer, försanthållanden och tvärsäkerhet. Redan som ganska ung kände jag på mig att de rika och fascinerande berättelserna i de bibliska texterna hade att göra med de stora existentiella frågorna där inga säkra svar finns att tillgå. Och då måste de väl tolkas och granskas kritiskt tänkte jag. Läsas utifrån all den kunskap vi har om världen, vårt förnuft och vår intellektuella förmåga, parat med en djup mänsklig längtan efter sammanhang, mening och tillit. Nu har jag fått möjligheten att djupdyka i frågan om den kristna trons innebörd, omformulerad till en fråga om den kristna traditionens hållbara förändring. Det har varit en lång resa, med mycket gemenskap, skratt och förstås nyförvärvade kunskaper, insikter och lärdomar, men också frustration, tårar och ibland uppgivenhet. Men jag har kommit fram – och för det är jag mycket stolt, överväldigad och förvånad. Tänk att jag klarade att doktorera!

Men det hade aldrig gått förstås utan det stora, stora, stöd jag haft runt omkring mig under åren. Jag börjar med de som funnits i min närhet i Storkyrkan: Hans Ulfvebrand, min förre chef, domprost, kollega, vän och lyssnare – tack för att du gav mig möjligheten att forska på arbetstid – du är en sann möjliggörare! Tack till kyrkorådet i Stockholms domkyrkoförsamling och ordförande Beth von Schreeb, tack Kerstin Kyhlberg Engvall för stöd och manuskriptläsning, Normunds Kamergrauzis för uppmuntran och många genomläsningar, mina fina kära kollegor Kristina Ljunggren och Ulf Lindgren som tagit på sig extra arbete under de år jag forskat på deltid, tack alla andra i personalgruppen som stått ut med mina diffusa svar på frågan om när jag är klar, sett mig slita mitt hår och hämta stora buntar utskrivna manus vid kopian, tack till min nya chef och domprost Marika Markovitz för möjligheten att slutföra avhandlingen. Tack Stockholms stift som understött forskarskolan och mina möjligheter att disputeras.

Mina handledare: Bengt Kristensson Uggla och Petra Carlsson Rydell liksom Maria Södling som kom in som extra stöd under de sista åren. Jag är oändligt tacksam för allt ni gjort. Ni har stöttat, uppmuntrat, läst, kommit med förslag och idéer, kritiserat, berömt och ägnat många, många, timmar åt mitt manus. TACK! Ett särskilt tack till Bo Larsson som startade forskarskolans tillsammans med Bengt Kristensson Uggla. Tack till seminariegruppen inom Stockholms stifts forskarskola: Andreas Holmberg, Ewa Lindqvist Hotz, Jenny Karlsson, Anne Sörman och Åsa Enochsson Stjernström. Tack till Anna Ortner. Tack för er tid, engagemang och vänskap.

Tack till alla inom Åbo akademi och på Enskilda Högskolan Stockholm som läst, kommit med synpunkter och stöd: Mikael Lindfelt, Tage Kurtén, Pamela Slotte och alla forskarkollegor varav flertalet nu är disputerade. Tack till Susanne Wigorts Yngvesson och Johanna Lundberg Gustafsson för den tid ni lagt på mitt arbete, tack till alla forskare, lärare och studenter som jag träffat i många olika sammanhang under årens lopp och som också kommit med stöd och råd: Mattias Martinson, Jayne Svenungsson, Elena Namli, Elisabeth Gerle, Jonas Idestrom, Eskil Franck, Björn Skogar och deltagare i forskarskolorna inom systematisk teologi och religionsfilosofi både i Sverige och utomlands. Tack till Martin Berntson för genomläsning av Baklängespreludiet. Tack till Jakob Wirén för förhandsopposition i december 2019. Ett stort tack till den kvinna som jag satt bredvid på planet nere till Frankrike och som gav mig idén att använda resiliensbegreppet. Stort tack till David Tracy som bjöd på lunch och gav mig ett par timmar av sin dyrbara tid. Thank you! Ett stort tack till förhandsgranskarna KG Hammar och Niclas Blåder för ert arbete med och engagemang i min avhandling. Tack också till Andréas Lindström som hjälpt mig med utformning och slutdesign inför tryck. Jag vill också rikta mitt stora tack till Sten Philipson, min förste mentor och den som hjälpte mig som vetgirig, kritisk och sökande tonåring inse att det går att kombinera förnuft, intellekt och kritiskt tänkande med teologi.

Till sist vill jag tacka alla mina vänner och min familj som funnits där sedan jag påbörjade den här resan i januari 2015. Min fantastiska vän och "syster" Kristin Windolf, min själsfrände och lojala och underbara vän Magdalena Gentzel, finaste och kloka Sara Garpe, min nära vän Kamilla Skarström som gjort resan före mig – tack! Tack mamma Mary, som läst, hjälp mig med engelskan och alltid trott på mig, pappa Svante som läst tillsammans med sin fru Helene som språkgranskade och kom med ovärderlig hjälp, tack Mattias som funnits vid min sida i så många år och som varit ett stort stöd på många olika sätt, min f.d. svärfar Mats Ekström som glatts för min skull, mina f.d. svägerskor med familjer. Tack syster Emilie som alltid finns där. Tack min älskade Janne. Och tack till min fyra fantastiska barn som många gånger undrat hur lång den där boken ska bli egentligen? Tack för att ni stått ut med mig. Nu är den klar. TACK!

Stockholm 9 juli 2021

*Sabina Kojj*

## Litteratur

- Agrell, G. (2013). "Samuel A. Fries som bibelforskare, teolog och kyrkoman" i Olsson, S. (red.), *Sällskapet. Tro och vetande i 1900-talets Sverige*. Stockholm: Molin och Sorgenfrei, s. 74–130.
- Ankarloo, B. (2007). *Satans raseri: en sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder*. Stockholm: Ordfront.
- Benktson, B-E. (1976). *Gränssituationerna. Frågor om livets mening i existensfilosofisk belysning*. Lund: Liber.
- Bexell, G. (1982). "Evangelium och dess konsekvenser - då och nu." *Svensk Teologisk Kvar-talsskrift*, årg. 58, nr. 2, s. 70–78.
- Bexell, G. (2003). "Det gemensamma bästa och det partikulära: kulturkonfrontationer och värdekonflikter" i Lundmark, F. (red.), *Kultur, säkerhet och hållbar samhällsutveckling efter 11 september*. Hedemora: Riksbankens jubileumsfond i samarbete med Gidlund, s. 117–143.
- Bexell, G. (1998). "Universalism och partikularism i etiken: håller läran om en värdegemenskap inför den postmoderna kritiken?" i Bexell, G. (red.), *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle*. Lund: Lunds universitet, s. 43–60.
- Bibeln* (2000). Örebro: Libris.
- Biggs, R., Schlüter, M. och Schoon, M. (red.) (2015). *Principles for Building Resilience: Sustaining Ecosystem Services in Social-Ecological Systems*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.
- Blom, M. "Kärlekens predikant - ett arv som utmanar. Ett brev om Själasörjaren Ludvig Jönsson." Stockholms domkyrkoförsamlings bibliotek. Brevet återfanns i Stockholms domkyrkoförsamling bland en samling material kring Ludvig Jönsson. Inget årtal angivet.
- Bohlin, H. (2014). "Inlevelse, dialog eller dialogisk inlevelse? Gadamer och empatitanken" i A. Burman (red.), *Hans-Georg Gadamer och hermeneutikens aktualitet*. Stockholm: Axl Books, s. 137-170.
- Boodoo, G.M. (1991). *Development and Consolidation: The use of theological method in the work of David Tracy*. Leuven: Katholieke Universiteit.
- Brilkman, K. (2016). "När och hur inleddes reformationen i det svenska riket. Ett kulturhistoriskt perspektiv på ett gammalt problem." Scandia: *Tidskrift för historisk forskning*, vol. 82, nr 2, s. 43–69.
- Burman, A. (red.) (2014). *Hans-Georg Gadamer och hermeneutikens aktualitet*. Stockholm: Axl Books.
- Burman, A. (2014). "Kampen mot subjektivismen. Gadamer's läsningar av Kant och Schleiermacher" i A. Burman (red.), *Hans-Georg Gadamer och hermeneutikens aktualitet*. Stockholm: Axl Books, s. 113–136.
- Bäckström, A. Edgardh Beckman, N., Pettersson, P. (2004). *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige. "Från statskyrka till fri folkkyrka"*. Uppsala: Diakonvetenskapliga institutet.
- Caputo, J. (2015). *Hoping Against Hope (Confessions of a Postmodern Pilgrim)*. Minneapolis: Fortress Press.
- Carroll, J. W. (1991). *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Chan, M. (2001). *Christology from Within and Ahead. Hermeneutics. Contingency and the Quest for Transcontextual Criteria in Christology*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Cornelius, CA. (1886). *Svenska kyrkans historia efter reformationen*. Uppsala: Almqvist och Wiksell.
- Cöster, H. (2018). "... bedriva undervisning". *Om kyrkans didaskalia*. Stockholm: Svenska kyrkan, kyrkokansliet. BoD.
- Eriksson, A-L. (1998:1). "Bibelns auktoritet och kvinnors erfarenhet" i Block, P. (red.), *Om tolkning V: Bibeln som auktoritet*. Tro & tanke. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, s. 135–146.
- Eriksson, A-L. (red.) (2004). *Tolkning för livet*. Malmö/Stockholm: Verbum.
- "Europakommissionens enkätundersökning om värderingar i Europa." (2005). Europakommissionen.
- Forsberg, A. (1991). *Ordbehandlare i predikstol*. Stockholm: Verbum.
- Forsberg, A. (1979). *Sju seklers Storkyrka: en krönik*. Stockholm: Proprius.
- Forsberg, A och V. (red.) (1982). *Stockholms stifts jubileumsbok*. Stockholm: Stockholms stift.
- Forsberg, A. (2006). "Storkyrkokaplanen och trolldomsprocesserna" i Krook, C. (red.) *Det hände i Storkyrkan: minnen ur Sveriges historia*. Stockholm: Prisma, s. 116–118.
- Fritzon, A. (2004). *Främlingskap och tillhörighet*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Furedi, F. (2013). *Authority - A Sociological History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furedi, F. (2015). "Bringing Historical Dimensions Into the Study of Social Problems: The Social Construction of Authority" i *Qualitative Sociology Review*, vol 11, nr 2, s. 94-108.



- Gadamer, H-G. (1960/1990/1997). *Sanning och metod (i urval)*. Göteborg: Daidalos.
- Gadamer, H-G. (1977). "Tidsavstånd, verknings-historia och tillämpning i hermeneutiken" i Engdahl, H. (red.), *Hermeneutik*. Stockholm: Rabén och Sjögren, s. 88–109.
- Gandolfo, E. O. (2013). *Vulnerability, Resilience and Resistance: A Theology of Divine Love*. Atlanta: Laney Graduate School, Emory University.
- Gerhardsson, B. och Persson, P-E. (1985). *Kyrkans bekännelsefråga. Skriftserie från Kyrkomötets bekännelsekommitté*. Malmö: Liber.
- Giddens, A. (2002). *Runaway World. How globalisation is reforming our lives*. New York: Routledge.
- GRAID at Stockholm Resilience Center (2017). "A resilience perspective on complexity in development." Stockholm: Stockholm Resilience Center, Stockholms universitet.
- GRAID at Stockholm Resilience Center (2017). "What is resilience? – An introduction to social-ecological research." Stockholm: Stockholm Resilience, Stockholms universitet.
- Gregersen, N-H. (2016). "Theology and Disaster Studies: From 'Acts' of God to Divine Presence" i Dahlberg, R., Rubin, O. och Vendelö, M.T. (red.) *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives*. London och New York, Routledge, Taylor and Francis, s. 34-48.
- Grenholm, C. (2004). "Skriftkritik" i Eriksson, A-L. (red.) *Tolkning för livet*. Malmö/Stockholm: Verbum, s. 140–167.
- Gunderson, L.H., Allen, C.R., Holling, C.S. (red.) (2010), *Foundations of Ecological Resilience*, Washington D.C.: Island Press.
- Hammar, K.G. (2000). *Ecce Homo - efter 2000 år*. Lund, Stockholm: Arcus, Verbum.
- Hammar, K.G. (2004). *Jag har inte sanningen, jag söker den*. Stockholm, Ordfront.
- Heidegger, M. (1927/2013). *Vara och tid*. Daidalos.
- Hemberg, J., Holte, R., Jeffner, A. (1982). *Människan och Gud*. Lund: Liber.
- Herrmann, E. (2009). "Från religionsfrihet till livsfrihet" i *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*, Herrmann, E., Stenqvist, C. (red.). Nora: Nya Doxa, s. 129-143.
- Hillert, S. (1999). *Limited and universal salvation: A text-oriented and hermeneutical study of two perspectives in Paul*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Hillert, S. (2017). *Tro och hållbar utveckling. Med Gud bortom dualismen*. Varberg: Argument.
- Hobsbawn, E., Ranger, T. (red.) (2012). *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hydén, N. (1940). *Den modige Skeppsholmsprästen: Några drag ur Eric Tolstadius liv*. Stockholm: Filadelfia.
- Hyman, G. (2001). *The Predicament of Postmodern Theology. Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Jeanrond, W. (2000). "Anders Jeffner och fundamentalteologins utveckling." *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, årg. 76, nr. 1. s. 19–22.
- Jeanrond, W. (2011). "Individuell tro eller kristen gemenskap? Teologiska tankar kring kyrkans framtid" i Groop, K., Lindfelt, M., Lindqvist, P. (red.) *Rum för teologisk spänning. Historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv i teologisk forskning*. Åbo: Åbo Akademi förlag, s. 119–138.
- Jeanrond, W. (2009). *Kärlekens teologi*. Stockholm: Verbum.
- Jeanrond, W. (1998). *Teologiska reflexioner I: Guds närvaro*. Lund: Arcus.
- Jeanrond, W. (2001). *Teologiska reflexioner II: Gudstro*. Lund: Arcus.
- Jeanrond, W. (1988) (övers. Wilson, T.J.). *Text and interpretation as categories of theological thinking*. Dublin: Gill and Macmillan.
- Jeanrond, W. (1991). *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. New York: Mc Millan.
- Jeanrond, W. (2010). "Towards an Interreligious Hermeneutics of Love" i Cornille, C. och Conway, C. (red.) *Interreligious Hermeneutics. Series: Interreligious Dialogue Series (2)*. Eugene: Cascade Books, s. 44–60.
- Jeffner, A. (1976). *Kriterier i kristen troslära: en principiell undersökning av nutida protestantisk dogmatik inom tyskt språkområde: Studietexter i tros- och livsåskådningsvetenskap*. Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala universitet.
- Jeffner, A. (1983) "Förnuft och tro". *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, nr. 2, s. 49–53.
- Jeffner, A. (1999). "Teologin inför vetenskapens utmaningar" i Eilert, H. *Modern svensk teologi – strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Stockholm: Verbum, s. 136–186.
- Jeffner, A. (1988). *Vägar till teologi*. Stockholm: Verbum.
- Jönsson, L. (1985). *Kärlekens manifest*. Stockholm: Legenda.
- Kamergrauzis, N. (red.) (2020). *Tradition, rättvisa och döden - essäer om det begripliga*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling.
- Kristensson Ugglå, B. (2019). *En strävan efter sanning. Vetenskapens teori och praktik*. Lund: Studentlitteratur.

- Kristensson Ugglå, B. (1994). *Kommunikation på bristningsgränsen: en studie i Paul Ricoeurs projekt*. Höör: Bruno Östlings förlag Symposium.
- Kristensson Ugglå, B. (2012). *Slaget om verkligheten. Filosofi - omvärdsanalys - tolkning*. Höör: Bruno Östlings förlag Symposium.
- Krook, C. (2006). *Det hände i Storkyrkan: minnen ur Sveriges historia*. Stockholm: Prisma.
- Kurtén, T. (1997). "En värde tradition är mångfacetterad - reflexioner kring Bo Peterssons föredrag" i Bexell, G. och Stenius, H. (red.) *Värde traditioner i nordiskt perspektiv*. Lund: Lund Univ. Press, s. 35–43.
- Lifton, R. J. (1993). *The Protean Self. Human resilience in an Age of Fragmentation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lonergan, B. (1963). *Insight. A Study of Human Understanding*. New York: Philosophical Library.
- Martinez, G. (2001). *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation and Public Theologies*. New York & London: Continuum.
- Martinson, M. (2000). *Perserverence without Doctrine. Adorno, Self-Critique and the Ends of Academic Theology*. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang förlag.
- Martinson, M. (2007). *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*. Munkedal: Glänta.
- Martling, C-H. (2006). "Några oroliga år under 1500-talet: Johannes Nicolai Ofeegh" i Krook, C. (red.) *Det hände i Storkyrkan: minnen ur Sveriges historia*. Stockholm: Prisma, s. 179–183.
- Mc Fague, S. (1987) *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*. Philadelphia: Fortress Press.
- McIntyre, A. (1985). *After Virtue - a study in moral theory*. London: Duckworth.
- Mc Intyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth.
- Mc Lennan, G. "Postcolonial Critique and the Idea of Sociology". Working Paper No. 02-12. Bristol: School of Sociology, Politics and International Studies, University of Bristol.
- Meadows, D. (2008). *Thinking In Systems*. London: Earthscan.
- Mogård, A. (2012). Förtröstans hermeneutik. Nathan Söderbloms lutheranvändning och traditionsbearbetningens problematik. Skellefteå: Artos.
- Murray, R. (1949). *Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia. 20. Stockholms kyrkostyrelse intill 1630-talets mitt*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Myndigheten för samhällsskydd och beredskap (2013). "Resiliens: Begreppets olika betydelser och användningsområden." Karlstad: Myndigheten för samhällsskydd och beredskap.
- Nerdal, K. (2012). "Hållbar utveckling och resiliens. En begreppsfördjupning." Uppsala: Humanistisk-samhällsvetenskapliga vetenskapsområdet, Samhällsvetenskapliga fakulteten, Kulturgeografiska institutionen, Uppsala universitet.
- Neumann, K.P. (1995). *Wege amerikanischer Theologie. Gordon D. Kaufman, David Tracy und Edward Farley fragen nach Gott*. Heidelberg: Heidelberg Univ.
- Persson, P.E. (1978). "Frågan om det specifikt kristna." *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, nr. 2, s. 49–54.
- Persson, P. E. (1982). "Vägar till teologi?" *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, nr. 2, s. 57–63.
- Petersson, B. (1997). "Vad är en värde tradition?" i Bexell, G., Stenius, H., *Värde traditioner i nordiskt perspektiv*, Lund: Lund Univ. Press, s. 7–25.
- Petersson, E. och Sandén, A. (2014). "Den skandalöse diakonen i Stockholm: Olaus Petris giftermål som politisk manifestation" i Runefelt, L. och Sjöström, O. (red.) *Förmoderna offentligheter: arenor och uttryck för politisk debatt 1550–1830*. Lund: Nordic Academic Press, s. 75–87.
- Petersson, E. och Sandén, A. (2012). *Mot undergången: ärkebiskop Angermannus i apokalypsens tid*. Stockholm: Norstedts.
- Philipson, S. (1979). *Bryta Upp! Invit till en teologisk omprövning*. Stockholm: Skeab.
- Philipson, S. (1997). *Kristen tro mitt i mångfalden - en religionsteologi*. Örebro: Libris.
- Ray, S.A. (1987). *The Modern Soul: Michel Foucault and The Theological Discourse of Gordon Kaufman and David Tracy*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ricoeur, P. (1986/1988). *Från text till handling, En antologi om hermeneutik*. Stockholm/Lund: Symposium.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rockström, J., Klum, M., (2015). *Big World, Small Planet*. Stockholm: Max Ström.
- Rosengren, M. (2003). "Den ohörda tanken, den slumpartade formuleringen och den nytänkta idén: Skäl att bry sig om filosofins historia" i Rosengren, M. och Sigurdson, O. (red.)

- Penelopes väv: För en filosofisk och teologisk pathologi. Serie: Logos/Pathos 1. Göteborg: Glänta Produktion, s. 11–26.
- Ruin, H. (2011). *Rethinking Time, Essays on History, Memory and Representation*. Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, Södertörns högskola.
- Ruin H. (2003). "Unity in Difference - Difference in Unity: Heraclitus and the Truth of Hermeneutics" i *Hermeneutik och tradition: Gadamer och den grekiska filosofin*: Huddinge: Södertörns högskola, s. 41-61.
- Said, E. (1978/2016). *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Schneider, L. (2008). *Beyond Monotheism*. London: Routledge.
- Sedmak, C. (2017). *The Capacity to Be Displaced: Resilience, Mission, and Inner Strength*. London: Brill Academic Pub.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sigurdson, O. (2020). "Tradition och bildning mellan reaktion och revolution" i Kamergrauzis, N. (red.) *Tradition, rättvisa och döden - essäer om det begripliga*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling, s. 47–68.
- Skogar, B. (2013). "Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare" i Olsson, S. (red.), *Sällskapet, Tro och vetande i 1900-talets Sverige*. Stockholm: Molin och Sorgenfrei. s. 40–73.
- Steen-Johnsson, C. (27 april 1985). "Tar strid för kärleken." Artikel i *Dagens Nyheter*.
- Stockholm Resilience Center. "Re.think magazine" (red. Lubick, N.). Stockholm Resilience Center.
- Stout, J. (2004) *Democracy and Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- Stout, J. (2001). *Ethics After Babel. The languages of morals and their discontents*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Svenungsson, J. (2004). "Bibeln och den radikala hermeneutiken" i Eriksson, A-L. (red.) *Tolkning för livet*. Malmö/Stockholm: Verbum, s. 193-214.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thunberg, L. (2005/2007). *Äkta kristendom?: från fornkyrkan till vår tid*. Skellefteå: Artos och Norma.
- Titus, C. S. (2006). *Resilience and The Virtue of Fortitude - Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Toole, D. (1998). *Waiting For Godot in Savajevo: Theological Reflections On Nihilism, Tragedy, and Apocalypse*. Boulder: Westview Press.
- Tracy, D. (1975). *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tracy, D. (1991). *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press.
- Tracy, D. (2005). "Form and Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible" i Jeanrond, W. och Lande, A., *The Concept of God in Global Dialogue*. New York: Orbis Books, s. 98-114.
- Tracy, D. (2019). *Fragments: The Existential Situation of Our Time*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tracy, D. (1994). *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics and Church*. New York: Orbis Books.
- Tracy, D. (1987). *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper & Row.
- Tracy, D. (1970). *The Achievement of Bernard Lonergan*. New York: Herder and Herder.
- Tracy, D. (1981). *The Analogical Imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. London: SCM Press.
- Tracy, D. (1985). "Theological Method" i Hodgson, P.C. och King, R.H. (red.) *Christian Theology. An Introduction to its Traditions and Tasks*. Philadelphia: Fortress Press, s. 35-60.
- Tracy, D. (1989). "The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity." *Tidskriften Theological Studies*, vol. 50, nr. 3, s. 548-570.
- Tracy, D. (2010). "Western Hermeneutics and Inter-Religious Dialogue" i Cornille, C. och Conway, C. (red.) *Interreligious Hermeneutics. Series: Interreligious Dialogue Series (2)*. Eugene: Cascade Books, s. 1-43.
- Trice, B. G. (2014). "A Bridge Over Troubled Waters: Spirituality and Resilience with Emerging Adult Childhood Trauma Survivors" i *Journal of Spirituality in Mental Health*, Taylor & Francis, vol. 16, nr 1, s. 37-50.
- Unescorådet. (1996). "Vår skapande mångfald: Rapport från Världskommissionen för kultur och utveckling." *Svenska Unescorådet*.
- Warnke, G. (1995). *Hans-Georg Gadamer. Hermeneutik, tradition och förnuft*. Göteborg: Daidalos.
- Waters, D.M. (1991). *David Tracy and Theological Conversation. A Hermeneutic for Sermon-Development in the Pastoral Context*. Southern Baptist Theological Seminary.

- Wingren, G. (1972). *Växling och kontinuitet*. Lund: Gleerup.
- Wirén, J. (2008). "Bortom exklusivism, inklusivism och pluralism? Om korrelationsmetoden hos Paul Tillich, David Tracy och Hans Küng och dess betydelse för religionsteologi." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, nr.4, s. 146-156.
- Östman, A. (2007). *Gamla stan - en stad i staden*. Stockholm: Balkong förlag.

## Webbreferenser

- Carlsson, P. (2015). "Vad står Svenska kyrkan för egentligen?". Läsarna: Bildning och fromhet, 16 december. Hämtad 17/12-2020. <http://www.läsarna.se/author/petrac/page/3/>
- Coffey, M. (2005). "Tragic Vision: The Abandoned Vision of the West?" (radiointervju med David Tracy, 16 oktober). Sydney, Australien. <https://www.abc.net.au/radionational/programs/archived/encounter/tragic-vision-the-abandoned-vision-of-the-west/3361624>
- Copeland, S. (2013). "Response to David Tracy i Proceedings of the Catholic Theological Society of America, 50", s. 37-40. Hämtad 17/12-2020. <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/view/4048>
- Holland, S. (2002). "This side of God: A conversation with David Tracy". *Cross Currents*, vol. 52, nr. 1, s. 54-59. Hämtad 17/12-2020. JSTOR, [www.jstor.org/stable/24461142](http://www.jstor.org/stable/24461142)
- Kjollerström, S. (1973-1975). "Johannes Nicolai" i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 20, urn: sbl:12 117. Hämtad 17/12-2020. <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=12117&forceOrdinarySite=true>
- Lindeskog, G. (1956). "Fredrik August Fehr" i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 15, urn: sbl:15 196. Hämtad 17/12-2020. <https://sok.riksarkivet.se/sbl/mobil/Artikel/15196>
- Lizell, G. (1927). "Anders Andreae Båld" i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 07, urn: sbl:16 238. Hämtad 17/12-2020. <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=16238&forceOrdinarySite=true>
- Malcolm, L. (2002). "An Interview with David Tracy." *The Christian Century*, 13-20 februari, s. 24-30. Hämtad 17/12-2020. <https://www.religion-online.org/article/an-interview-with-david-tracy>
- Nationalencyklopedin*. <http://www.ne.se>
- Naumann, E., Nilsson, A., (1918). "Eric Alstrin" i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 01, s. 550, urn: sbl:5726. Hämtad 17/12-2020. <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/5726>
- Palfrey, B. (2013). *Theology as Dialogue and Fragment: Saying God with David Tracy*. Oxford: Oxford University Press. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:112f83cb-3d10-43b5-acc4-e23ba2a4df8a>
- Seiler, H. (1978). "Trosåskådning och/eller teologi". Tidskriften *Signum*, nr 5. <http://www.signum.se/archive/read.php?id=2689>
- Tracy, D. (2014). "God as Infinite: Ethical Implications", föreläsning vid University of Chicago, 30 juni. <https://www.youtube.com/watch?v=JkllaayYimI>
- Woodward, K. (2019). "In Praise of Fragments, Interview with David Tracy." *Commonweal Magazine*, 25/9. Hämtad 17/12-2020. <https://www.commonwealmagazine.org/praise-fragments>
- Walli, G. (1920). "Nicolaus Barchius" i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 02, urn: sbl:19 057. Hämtad 17/12-2020. <https://sok.riksarkivet.se/sbl/mobil/Artikel/19057>

ISBN 978-951-765-997-0