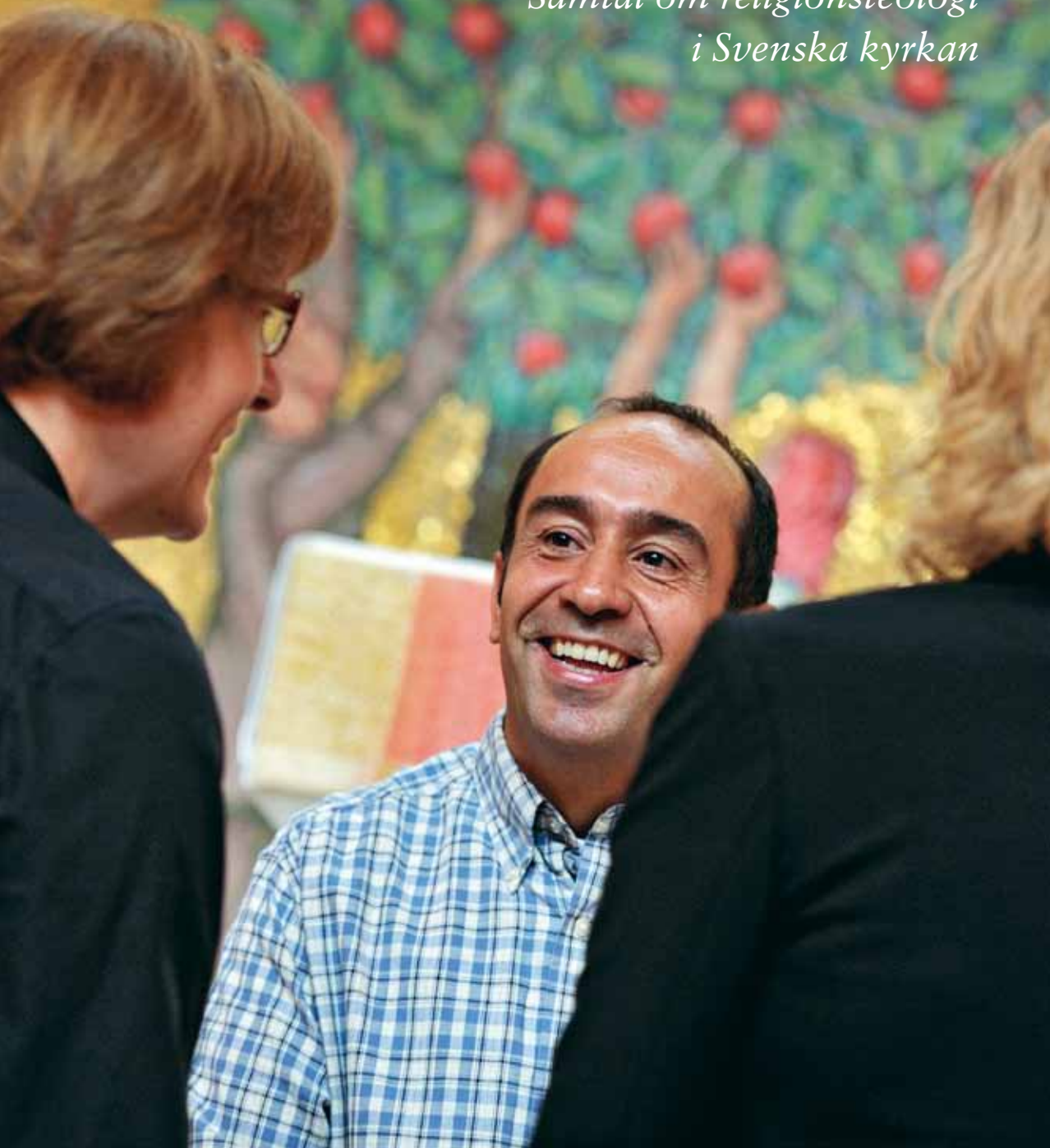


SANN MOT SIG SJÄLV – ÖPPEN MOT ANDRA

*Samtal om religionsteologi
i Svenska kyrkan*



SANN MOT SIG SJÄLV – ÖPPEN MOT ANDRA

SAMTAL OM RELIGIONSTEOLOGI
I SVENSKA KYRKAN

Svenska kyrkan
2011

Svenska kyrkan
Postadress: 751 70 Uppsala
Besöksadress: Sysslomansgatan 4
Telefon: 018-16 95 00
Fax: 018-16 96 40
Webb: www.svenskakyrkan.se

Produktion och tryck: Ekotryck Redners
ISBN 978-91-86781-10-1
Artikelnr: SK10286

Uppsala 2011
Ny och reviderad upplaga okt 2011
Fler exemplar kan beställas från Svenska kyrkans informationsservice:
E-post: info@svenskakyrkan.se,
Tel: 018-16 96 00
Omslag: samtal i Gottsunda kyrka, Uppsala
Foto: Magnus Aronson/IKON



Miljömärkt trycksak, 341 142

Innehåll

Förord	Antje Jackelén	6
Kapitel 1	Att tänka om tro – vår egen och andras. Kajsa Ahlstrand	8
Kapitel 2	Kristna och muslimer i samtal. Jan Henningsson	46
Kapitel 3	Religionerna, de mänskliga rättigheterna och trons djupaste hemligheter. Carl Reinhold Bråkenhielm	117
Kapitel 4	Studiehandledning. Marika Palmdahl	150

Förord

Hur många vägar bär till Gud? Ber kristna och muslimer till samma Gud? Vad är skillnaden mellan Jesus som frälsare och Jesus som profet? Är goda religionsmöten tecken på den heliga Andens kraft?

Sedan mitten av 1990-talet har frågor om religionsmöten och religionsdialog i allt högre grad blivit föremål för samtal och diskussion i Svenska kyrkan. Kyrkomötet beslöt 2005 att ett religionsteologiskt dokument med särskild inriktning på islam skulle utarbetas. På Kyrkostyrelsens uppdrag har Teologiska kommittén tagit sig an uppgiften. Resultatet föreligger i denna skrift.

Teologiska kommittén utsåg en särskild arbetsgrupp som har samverkat med de två experter som skrivit bokens två huvudkapitel: Kajsa Ahlstrand, professor i missionsvetenskap vid Uppsala universitet och präst, samt Jan Henningsson, ämnesråd vid Utrikesdepartementet. I ett tredje kapitel belyser Carl Reinhold Bråkenhielm, professor i empirisk livsåskådningsforskning vid Uppsala universitet, präst och ordförande i Teologiska kommittén, de etiska frågornas betydelse för religionsdialogen. Boken avslutas med en studiehandledning skriven i samverkan med Sensus, av Marika Palmdahl, stiftsadjunkt i Göteborg.

Kajsa Ahlstrands kapitel *Att tänka om tro – vår egen och andras* diskuterar övergripande frågor som väcks när skilda trostraditioner möts i samtal och olika trosutövare lever tillsammans i ett samhälle. Förutom att behandla de stora världsreligionerna beskriver hon hur vi principiellt kan tänka kring det faktum att det finns en mångfald av religioner. Med detta lägger hon en grund för religionsteologi i vår kyrka.

Jan Henningssons kapitel *Kristna och muslimer i samtal* är av annan karaktär. Utifrån sin mångåriga erfarenhet av liv och tankeutbyte med framför allt muslimer har han skrivit en samtalstext. Den inbjuder till läsning och till resonemang mellan kristna och muslimer där både Bibeln och Koranen ligger framme på bekvämt blädderavstånd. Övningar i sådana samtal är trefalt värdefulla: de kan fördjupa förtrogenheten med den egna trostraditionens skrifter och berättelser, väcka respekt för den andra religionens heliga skrift och skapa kärlek mellan människor av olika tro.

Vår egen tradition ger god vägledning för ett sådant utbyte: ”Var alltid beredda att svara var och en som kräver besked om ert hopp. Gör det ödmjukt och respektfullt i medvetande om er goda sak” (Första Petrusbrevet 3:15–16). God religionsteologi och goda möten mellan människor av (olika) tro minskar rädslan för det främmande. De stärker kärleken till Gud, medmänniskan och hela skapelsen. Och de ökar människors möjlighet att leva som goda grannar som söker sitt samhälles bästa.

Vägen dit har sina utmaningar och svårigheter. Carl Reinhold Bråkenhielms bidrag *Religionerna, de mänskliga rättigheterna och trons djupaste hemligheter* visar på den vikt som den demokratiska värdegemenskapen kan ha för religionsdialogen. Å ena sidan kan religiösa tolkningar inom olika religioner hamna i konflikt med grundläggande mänskliga rättigheter. Å andra sidan kan religiösa visioner av människans värde och värdighet stärka tron på mänskliga rättigheter och motivera samarbete över religionsgränserna.

Preliminära versioner av de olika kapitlen har lagts fram för diskussion inom Teologiska kommittén vid flera sammanträden. Diskussionerna har resulterat i att olika justeringar har gjorts i texterna. Efter hand har konsensus uppnåtts vilket innebär att såväl författarna som Teologiska kommittén står bakom innehållet.

Nu föreligger alltså en religionsteologisk skrift som ger viktiga utgångspunkter för samtal, fortsatt reflektion och praxis. Det är Teologiska kommitténs förhoppning att denna bok fyller minst två uppgifter: att hjälpa kristna människor att hitta genuina uttryck för sin tro – genom att ha kunskap nog för att ständigt på nytt kunna erövra kärleken och viljan till beröring, även när nästan känns främmande – och att ge människor av annan tro möjlighet att se hur en kristen kyrka tänker kring andra religioner. Då finns goda utsikter att denna bok bidrar till många fruktbara möten och inspirerar till gemensam handling.

Kristi Förklarings dag, 7 augusti 2011.

Antje Jackelén
Biskop

KAPITEL I

Att tänka om tro – vår egen och andras

Kajsa Ahlstrand

Jesus sa till sina lärjungar: Låt oss fara över till andra sidan! (Markus 4:35). Den här sidan är säker och bekväm. Det är bara om vi tar oss till den andra sidan som vi upptäcker något nytt; stormen, den oroliga sjön, paniken, ”rädda oss, vi går under” och till sist: ”Vem är han?”

Den indiske katolske prästen Joseph Pathrapankal, CMI

Arlanda flygplats

Det finns ett kapell på Arlanda flygplats. Kapellet tillhör Märsta pastorat. Varje dag mellan fem på morgonen och tio på kvällen är kapellet öppet. I kapellet finns, som man kan förvänta sig, ett altare, en bönepall, en ljusbärare, två vävda bilder, ett tiotal stolar och en bokhylla med biblar, psalmböcker och bönböcker. Men i andaktsrummet finns också sådant som man kanske inte väntar sig att finna i ett kapell: en orientalisk matta, en papperslapp med en pil och ordet ”Mecka”, ett litet handfat med vattenkran. I bokhyllan finns, förutom biblar och kristna bönböcker på olika språk, också Koranen och Bhagavadgita och ytterligare några heliga skrifter från olika religiösa traditioner. Utanför kapellet ligger en gästbok: ”Tack allehoppa för att ni gör bra här” har någon skrivit och undertecknat på arabiska; ”Tack för att ni gjorde vår bröllopsdag så underbar” har någon annan skrivit och undertecknat med svenskklingande namn.

I presentationen av Arlandakapellet beskrivs kapellet med följande ord:

Kapellet är öppet för alla som vill få en stunds ro, oavsett trosriktning, mellan kl 05 och 22. Det ligger i Sky City på gatuplan, under rullrampen intill terminal 5. Det är skyltat. Här kan du vänta på flyget eller på din själ. Här kan du tända ett ljus för någon som behöver din omtanke eller för dig själv.¹

Bilderna i presentationen visar altaret, bonaderna, ljusbäraren och stolarna. Inte bönemattan, riktningen mot Mecka eller handfatet. Presentationen är avsedd för kristna eller människor med en diffus tro, inte för muslimer eller hinduer som söker ett andaktsrum. Att Svenska kyrkan på ett tydligt sätt räknar med att kapellet ska användas också för muslimsk bön tycks komma som en positiv överraskning för de muslimer som skrivit i gästboken. Visserligen brukar flygplatskapell vara interreligiösa, men i Arlandas fall är det inte flygplatsen eller Luftfartsverket som äger och driver kapellet utan Svenska kyrkan, Märsta pastorat.

Hur kommer det sig att en församling i Svenska kyrkan inreder ett gudstjänstrum så att det också ska kunna användas för muslimsk bön? Vilka teologiska skäl finns det för att göra gudstjänstrummet tillgängligt för troende från olika religiösa traditioner? Har Svenska kyrkans församling svikit sitt missionsuppdrag när den hjälper troende från andra religioner att förrätta bön i enlighet med sina traditioner? Eller har kyrkan funnit ett nytt och konstruktivt sätt att relatera till troende i andra religioner genom att i en speciell situation öppna sitt bönerum för dem?

Den här skriften är ett försök att svara på frågor som dessa. Utgångspunkten är kapellet på Arlanda flygplats. Inte därför att det är kontroversiellt, utan därför att det kapellet fungerar som en interreligiös praktik i Svenska kyrkan enligt principen ”sann mot sig själv – öppen för andra”. Praktiken är redan etablerad; den teologiska reflektionen kan följa efter. Det är en variant på principen *lex orandi, lex credendi*, ”bönens lag är trons lag”, det vill säga: det som kyrkan ber, den gudstjänst som kyrkan firar, är också kyrkans tro. Praktiken i form av gudstjänstfirande och gudstjänstrum skapar den teologi som kyrkan lär. Den teologiska reflektionen över förhållandet mellan kristen tro och andra former av religiös tro kallas för

¹ Se: www.svenskakyrkan.se/arlandakapell.

religionsteologi. Religionsmöten i kapellet är grunden för det som kan bli till kyrkans religionsteologi.

Flygplatskapell kan organiseras på olika sätt, men i fallet Arlanda är det alltså Svenska kyrkan som har ansvar för andaktsrummet. Flygplatskapell har funnits under en kort period av kyrkans historia. Kapellet på Arlanda kom till 1993; det allra första flygplatskapellet i världen öppnades 1951 vid Bostons internationella flygplats och invigdes av kardinal Cushing.² För hundra år sedan var det inte aktuellt med några flygplatskapell, vare sig exklusivt kristna eller interreligiösa. Det kan låta som ett trivialt konstaterande men har mycket med själva frågan om religionsteologi att göra. De religionsteologiska reflektioner som här följer tar sin utgångspunkt i att förhållandet mellan kristen tro och andra former av religiös tro ser annorlunda ut vid 2000-talets början än under andra skeden i historien. Flygplatsen är en bra symbol för detta. Vi möter idag så oerhört många fler människor – fysiskt och virtuellt – än vad som varit fallet under tidigare sekler. De människor som vi möter i vår vardag kommer från hela världen. De flesta människor i världen räknar sig som tillhöriga till en religiös tradition, men de flesta troende är inte kristna. Hur ska kristna förhålla sig till denna religiösa mångfald? Den frågan är inte ny; den diskuteras i de nytestamentliga skrifterna och i den tidiga kyrkan. Den har också diskuterats i de kyrkor som under århundraden levt i en mångreligiös miljö som exempelvis Indien. I Sverige är frågan dock ganska ny, åtminstone som en konkret fråga om hur vi ska förhålla oss till vår närmaste omgivning.

En religionsteologi för Svenska kyrkan

Under de senaste decennierna har det givits ut flera skrifter om kristnas förhållande till människor som tillhör andra religioner. Den här skriften är inte lika praktisk; den vill istället ge teologiska verktyg i arbetet med religionsteologiska frågor. För mig som i mer än tjugofem år har sysslat med religionsteologi inom universitetsvärlden, Svenska kyrkan och internationellt ekumeniskt, är det några frågor som har kommit att framstå som viktigare än andra. Under de

2 Se: www.airportchapel.de/international/index.php?content=history.

första åren var en viktig fråga hur kristen teologi hanterade frågan om frälsning: i religionerna, genom religionerna eller *trots* religionerna? En annan central fråga var hur kristna teologer föreställer sig religionernas roll i världen: är det önskvärt att religionerna försvinner – att alla människor blir kristna – eller kan man tänka sig att religionernas mångfald är något som Gud har en mening med? Kan kristen teologi se något positivt med andra religioner? Sådana frågor kan bli väldigt spekulativa och ha liten relevans i de liv som troende människor lever. Sedan drygt ett decennium har religionsteologin utvecklats mot reflektion över mångreligiös praktik: det som brukar kallas diapraxis. När människor från olika religioner arbetar tillsammans för ett gemensamt mål (fred, mat, rättvisa, klimat etc.) – vad händer då med deras teologiska tänkande? Religionsteologin blir då en form av kontextuell teologi som grundas i möten mellan troende från olika religioner. Det finns mycket som talar för denna form av erfarenhetsgrundad religionsteologi, men jag vill inte avfärda andra former av religionsteologisk reflektion. Det finns en risk att reflektionen över diapraxis bortser från viktiga teologiska grundförutsättningar som exempelvis bibelfrågor och frågor om förhållandet mellan uppenbarelse och andra former av kunskap. Följden blir att den teologiska bearbetningen riskerar att bli grund och att de religionsteologiska insikterna inte får någon betydelse i fortsatt teologiskt arbete. Det blir då en klyfta mellan religionsteologi och annan teologi.

Behöver vi en religionsteologi? I Svenska kyrkans bekännelse-skrifter, i dokument från kyrkomötet och i biskopsmötets uttalanden finner vi vad som kan sägas utgöra Svenska kyrkans lära. Ingenstans bland dessa texter finns en samlad framställning av vad Svenska kyrkan anser om kyrkans förhållande till människor av annan tro och till de olika religiösa traditioner som finns i världen idag. Däremot har vi i Svenska kyrkan en lång tradition av religionsdialog, teologiskt intresse för andra religioner och personer som varit internationellt framstående inom religionshistoria och religionsdialog. Bland vår kyrkas biskopar kan nämnas Nathan Söderblom, Tor Andræ, Krister Stendahl och Biörn Fjärstedt. Bland präster i Svenska kyrkan som ägnat sig åt religionsteologi och religionsdialog har vi exempelvis Hans Ucko som under många år förestod Kyrkornas Världsråds arbete med religionsdialog, och Håkan Eilert som framför allt arbetat med möten mellan buddhistiska och kristna traditioner. Det

finns också flera centra i Svenska kyrkans regi som arbetar med religionsdialog som Svenska teologiska institutet i Jerusalem och Centrum för religionsdialog i Stockholm.

Trots detta stora engagemang under drygt hundra år har Svenska kyrkan alltså inte något officiellt dokument som behandlar förhållandet till andra religioner. Detta kan tolkas på flera sätt. Man kan se det som att vi inte intresserar oss för den mångreligiösa verkligheten utan lever kvar i föreställningen att religion i Sverige är det samma som kristen tro. Men man kan också uppfatta frånvaron av religionsteologisk reflektion som att svaren på sådana frågor ligger utanför kyrkans kompetensområde: Kyrkan kan bara uttala sig om sin egen tro, inte om andras. När Petrus efter uppståndelsen frågade Jesus om en av de andra lärjungarna: "Hur blir det med honom?" blev svaret: "Vad rör det dig? Du skall följa mig" (Johannes 21:21–22). Försiktighet i att uttala sig om andra religiösa traditioner grundas då inte i bristande intresse för hur människor som inte är kristna tror, utan i medvetenhet om att kyrkan inte har alla svar.

Idag räcker det emellertid inte med respektfull tystnad; praktiken visar att kyrkan och enskilda kristna möter, berör och berörs av troende från andra religiösa traditioner. Även om det tidigare gått att leva som kristen i Sverige utan att tänka särskilt mycket på det faktum att de flesta människor som följer religiösa traditioner inte är kristna så är detta inte längre möjligt. Många kristna kyrkor har under de senaste femtio åren arbetat teologiskt med förhållandet till andra religioner, det som kallas för "religionsteologi". Det är nu hög tid att Svenska kyrkan också formulerar religionsteologiska ställningstaganden.

Kristen teologi har formulerat tankar på många skilda områden: kristologi, trinitetslära, sakramentssteologi, antropologi och så vidare. Under 1900-talet blev det uppenbart att det behövdes genomtänkt teologisk reflektion över det faktum att många troende människor på jorden inte är kristna utan följer andra religiösa traditioner som exempelvis hinduism, buddhism, islam, judendom och traditionella religioner. Den traditionella kristna uppfattningen att andra religioner är villovägar som bör bekämpas började allt mer ifrågasättas. Det var en alltför enkel modell som inte stämde överens med den verklighet som kristna människor möter. Det finns många skäl till den religionsteologiska omsvängning som ägde rum i de flesta kyrkor under 1900-talet. En anledning är insikten om de förö-

dande konsekvenserna av en viss kristen lära om det judiska folket och judendomen. När Andra Vatikankonciliet utformade sitt dokument om andra religioner, *Nostra Aetate*, var utgångspunkten att det var nödvändigt att formulera en teologisk uppgörelse med den antijudiska teologi som hade möjliggjort Förintelsen. Under arbetet med det dokumentet blev det uppenbart att Katolska kyrkan också måste säga något om förhållandet till andra religioner. Ett centralt stycke som sätter tonen för kyrkans förhållande till andra religioner är följande:

Den katolska kyrkan förkastar inte i dessa religioner vad som är sant och heligt. Med uppriktig vördnad betraktar hon dessa sätt att handla och leva, dessa bud och läror, även om de på många håll avviker från vad Kyrkan själv fasthåller och lär (*Nostra Aetate* 2).

Det finns utrymme för olika religionsteologiska betoningar inom de stora kyrkorna idag. Den anglikanska gemenskapens dokument från 2008 om religionsteologi heter *Generous Love: The Truth of the Gospel and the Call to Dialogue*. Utgångspunkten för denna *Anglican theology of inter faith relations* är Guds överflödande kärlek. Den kristna gemenskapen förstår Gud som överflödande kärlek och nåd: "Otaliga är dina verk, o Herre! Med vishet har du gjort dem alla" (Psaltaren 104). Gud har skapat alla människor till sin avbild och vill att alla ska nå livets fullhet som kristna känner som frälsningen. De kristnas kallelse är att efterlikna Faderns fullkomliga kärlek. Kristna har i Jesus Kristus sett "utstrålningen av Guds härlighet" (Hebreerbrevet 1:3) och han är den som öppnar vägen till Fadern. När vi känner igen Andens frukt: kärlek, glädje, frid ... bland människor av annan tro kan vi med glädje delta i Andens verk i deras liv och gemenskaper.³

Att uppskatta det goda som finns i andra religioner betyder inte att ge upp den egna tron. Tvärtom är det ofta just i mötet med människor som följer andra religioner som den egna tron fördjupas och vi kan upptäcka nya sätt att uttrycka kristna insikter. Samtidigt är

3 Inspirationen till dessa formuleringar kommer från de tio utgångspunkter för religions-teologisk reflektion och pastoralt handlande som arbetades fram inom de samtal om religionsteologi som fördes vid Sigtunasiftelsen 1999–2001 och som publicerats i Ahlstrand & Sandvik 2001.

det viktigt att vara medveten om ett arv av kristen teologisk arrogans som ofta sammansmält med politisk och militär dominans. Man brukar tala om "teologi efter Auschwitz"; det innebär både den svåra frågan hur det är möjligt att förena tron på en god Gud med Förintelsens verklighet, och Förintelsens konsekvenser för kristen teologi i förhållande till judar och judendom.

Liknande hegemoniska anspråk från kristen sida har nästan alla religioner upplevt. Muslimer har mött kristen tro i form av kors-tåg och kolonialism, buddhister och hinduer har mött europeisk kolonialism, anhängare av ursprungsfolkens religioner har mött utrotning, tvångsomvändelser och kolonialism. Detta är verkliga erfarenheter och ett verkligt arv. Det är omöjligt att vända tillbaka till en tid då kristen tro inte var politiskt belastad. Idag måste kyrkorna hitta konstruktiva sätt att förhålla sig till de andra religionerna. Vi ska varken gräva ner oss eller förneka. Om vi vill uttrycka avståndstagande från detta arv måste vi visa hur vi ska agera nu och i framtiden.

Moraliskt reflekterande människor i vårt samhälle förespråkar tolerans, respekt, mångfald och religionsfrihet. Detta uttrycks i lagstiftning, läroplaner, mångfaldspolicys i olika företag etc. Det är bara extrema politiska grupperingar som motsätter sig ett samhälle där tolerans och religiös mångfald är ideal. Får en mångfaldspolitik av detta slag också teologiska konsekvenser? Vi kan konstatera att sådana konsekvenser redan har visat sig. Svenska kyrkan gav upp många av sina monopolanspråk under 1800-talets andra hälft och ingen ansvarig teolog önskar idag den tid tillbaka då konventikelplakatet begränsade människors möjligheter att samlas till gudstjänst utanför kyrkoherdens kontroll. Den teologi som räknade med Guds straff över det folk som inte följer Guds lagar (såsom de uppenbarats i Bibeln och uttolkats av kyrkans ledare) är inte längre för handen i Svenska kyrkan. Vi kan utan att sväva på målet säga att Svenska kyrkan önskar verka i ett samhälle som karaktäriseras av demokrati, tolerans och religionsfrihet. Alla "maktkyrkor" i Europa har haft liknande problem och har (om än ofta motvilligt) accepterat religiös mångfald. Svenska kyrkans religionsteologi bör ge uttryck för uppskattning av mångfald och värden i andra religioner, men det innebär inte att vi ger upp det som vi uppfattar som omistligt i vår egen tradition.

Religionsteologiska alternativ

Det är vanligt att ange tre olika religionsteologiska alternativ: exklusivism, inklusivism och pluralism. Indelningen förekommer första gången hos den anglikanske prästen Alan Race och trots att den har kritiserats under decennier ger den ändå en enkel beskrivning av huvudalternativen.⁴ Den huvudsakliga invändningen gäller att man måste skilja mellan vad religionsteologin säger om frälsningen (soteriologin) och vår kunskap om Gud (epistemologin). I den här framställningen fokuserar jag på religionsteologins soteriologiska ställningstaganden.

Exklusivismen innebär att någon form av kristen tro och/eller dop är nödvändig för frälsningen. I sin strängaste form innebär den att endast den människa som är döpt och/eller bekänner sin tro på Jesus som Guds Son kan bli frälst. Alternativet till frälsning är förtäpelse. Denna stränga form av exklusivism är problematisk eftersom den menar att alla människor som levt utan kunskap om kristen tro går miste om frälsningen. Barn som dör utan att ha hunnit bli döpta och människor som dör utan att ha hört talas om Jesus tänks då gå evigt förlorade. En sådan teologi stämmer inte överens med tron på en god och kärleksfull Gud som vill att alla människor ska bli frälssta. Exklusivismen i sin strängaste form har idag få anhängare inom de stora kyrkorna.

En mildare form av exklusivism kan beskrivas så här: Vi kristna känner inte till någon annan frälsningsväg än dopet och/eller tron. Men vi vet inte allt. Vi känner inte alla Guds hemligheter. Det som är omöjligt för oss kan vara möjligt för Gud. Men vi som känner till dopet och tron som vägen till Gud kan inte gå någon annan väg, och heller inte anta att det finns någon annan väg. Den enda väg som vi med säkerhet vet leder till Gud är Kristusvägen. Att börja spekulera om andra möjliga vägar är oansvarigt; vår plikt är att visa andra på den säkra vägen till frälsningen och att tänka och handla som om detta är den enda vägen.

Katolsk religionsteologi så som den uttrycks i Andra Vatikankonciliet dokument *Nostra Aetate* brukar betecknas som *inklusivistisk* i sträng mening. Frälsningen sker genom Kristus, men tonvikten ligger inte vid varje enskild människas tro och bekännelse. Människan

⁴ Se Race 1983.

ses som en del i en gemenskap och frågan gäller om, och i så fall hur, religionerna som gemenskaper kan vara kanaler för Guds nåd. Utgångspunkten är att Gud är alla människors skapare och gemenskap med Gud är målet för allt levande. Eftersom religionerna rymmer strålar av det gudomliga ljuset, eftersom människor ber, strävar efter att leva etiskt, känner Gud som skapare, och en del väljer att följa ett asketiskt ideal, kan de inte vara helt avskurna från Gud. I kyrkan finns nåden i sin fullhet, men Guds nåd finns också i religionerna om än i mindre utsträckning och uppblandat med det som inte är av Gud. Guds nåd kan alltså finnas också utanför kyrkan, men den finns där tack vare Jesus Kristus. Uppenbarelsen är fullkomnad i Jesus Kristus och andra religioner kan inte komplettera denna. Frälsningen skänks genom Kristus i kyrkan, men den som utan egen skuld står utanför kyrkan kan ändå få del av Kristi frälsning. Andra religioner kan alltså ha ett visst värde, men kyrkan har en unik betydelse för frälsningen.

Att denna form av inklusivism har kritiserats starkt både av kristna teologer och av troende från andra religioner är inte förvånande. Den har kallats arrogant, bland annat av det skälet att den gör anspråk på att förstå andra religioner bättre än vad deras anhängare själva gör: en buddhist/muslim/hindu etc. är djupast sett ett slags omedveten kristen. Detta är emellertid inte den enda formen av inklusivism.

Det finns också en mildare form av inklusivism. Den uttrycker att kyrkan benämner Gud som Skapare, kallar Kristus Frälsaren och känner igen Andens närvaro där det finns glädje, kärlek och tålamod. Så ser tillvaron ut från kyrkans horisont och kyrkan skulle upphöra att vara kyrka om den uttryckte något annat. Därför kan kyrkan säga att "Anden är närvarande i andra religioner" även om detta uttryckssätt är främmande i dessa trosgemenskaper. I ett sådant sammanhang kan man med den katolske teologen Karl Rahner tala om "anonyma kristna", det vill säga människor som lever "nära Kristus" även om de själva inte uttrycker sig så. Om frälsningen kommer genom Kristus måste människor kunna leva i förbindelse med honom även om de själva inte tänker på det viset. Uttrycket "anonyma kristna" är avsett att förklara för kristna hur människor i andra religioner kan bli frälsta, inte för att säga till muslimen eller hindun att hon "egentligen är kristen". Motsvarande sätt att tänka finns också i andra religioner. Buddhister kan tala om

”buddha-naturen” som finns i allt, men som icke-buddhister och buddhister som inte nått så långt på upplysningens väg inte har insett. Muslimer kan känna igen någon som troende om hon utför goda gärningar i enlighet med Guds vilja. Man kan på det viset tala om en ”ömsesidig inklusivism” där man frimodigt använder sitt eget religiösa språk för att förstå troende i andra religioner och samtidigt låter de andra benämna sig själva.

Inklusivismen riskerar att förhålla sig på ett arrogant sätt till andra religioner och att inte ta religionernas självförståelse på allvar. En *pluralistisk* religionsteologi försöker komma till rätta med denna svårighet. En form av pluralistisk religionsteologi uttrycker att varje religion är sin egen sanning och att varje religion leder till det mål den anger. Den ”Fader” som kyrkan talar om är inte nödvändigtvis det samma som buddhisternas ”nirvana”; Kristusvägen leder till Fadern och Buddhavägen till nirvana. Denna form av pluralistisk religionsteologi, som framför allt utvecklats av Mark Heim, har fördelen att den gör rättvisa åt religionernas olikheter och delvis åt deras självförståelse.⁵ Det finns dock universalistiska anspråk i många religioner, och dessa kommer i bakgrunden i en sådan teologi. I religionerna finns också beskrivningar av vad som händer med dem som går ”fel” väg. Brutalt kan man fråga varför man ska tro det religionerna säger om det goda målet, ”himlen” i traditionellt kristet språkbruk, men ignorera det som sägs om motsatsen: ”helvetet”.

En annan form av pluralistisk religionsteologi menar att målet kan vara det samma – bortom språk och föreställningar – men att det finns olika vägar dit. Kristus är Guds uppenbarelse för de kristna, muslimerna har Koranen, buddhisterna *dhamma* och så vidare. Det är inte nödvändigtvis så att alla religioner leder till samma mål, men det kan finnas flera frälsningsvägar till samma mål. Troende från olika religioner kan mötas där vägarna korsas, gå ett stycke väg tillsammans, skiljas åt och hoppas att de till slut ska nå fram till det mål som inte kan uttryckas. Denna form av pluralism når långt i att göra rättvisa åt religionernas olikheter och respekt för dem som följer andra vägar än den som man själv går. Ett problem är emellertid att det kan bli ett slags intellektuell elitreligion som har mycket

⁵ Se Heim 1995.

lite att göra med de religiösa gemenskaper som de flesta troende lever i. Kyrkans bekännelse till Kristus är att han är hela världens frälsare, muslimer ser Koranen som den fullkomliga uppenbarelsen, och enligt buddhistisk uppfattning visar *dhamma* vägen ur lidandet för alla varelser. Religionerna är inte nödvändigtvis exklusivistiska, men de är sällan renodlat pluralistiska. Priset för denna form av pluralism är högt vad beträffar centrala föreställningar inom de olika religionerna.

Den religionsteologiska huvudfåran i de stora kyrkorna sträcker sig från mild exklusivism till inklusivism i olika former. Det finns enskilda kristna – liksom det finns troende inom andra religioner – som är pluralister, men de officiella religionsteologiska dokument som kyrkorna skriver uttrycker olika varianter av inklusivism och mild exklusivism.

Religionsteologi i kyrkans gudstjänst

”Bönens lag är trons lag” säger vi, men det är inte alltid så att gudstjänstens uttryck är samstämda med teologin. Det finns och har funnits situationer där klyftan mellan vad kyrkan lär och vad vi firar i gudstjänsten har blivit för djup och där kyrkans psalmer, läsningar och liturgi har förändrats eftersom de inte längre stämmer med teologin. Ett gott exempel på detta är hur dialogen mellan judar och kristna har lett till att många kyrkor har reviderat sina liturgier och psalmböcker. När Svenska kyrkan firar första advent sjungs inte längre ”Jerusalem är öde, dess tempel fallit ner, dess präster äro döde, dess spira är ej mer ...” (43:7 i 1937 års psalmbok). Det finns teologiska överväganden bakom att Johannes 8:44–47 inte finns med i den nuvarande evangelieboken. I 1942 och 1983 års evangelieböcker var Johannes 8:46–51 tredje årgångens evangelietext på sexagesima. I evangelieboken 2003 är texten istället Johannes 6:60–69. De flesta sådana ändringar sker utan att församlingen tänker särskilt mycket på dem. Redan innan den sista versen i Franzéns adventspsalms ströks hade man på många håll slutat sjunga den. Att evangeliebokens bibeltexter byts ut är inget anmärkningsvärt, det finns många bibeltexter att välja bland. Vi kan alltså se att det har skett vissa förändringar i kyrkans gudstjänster när det gäller vad man säger och sjunger om judar. Ännu tydligare är förändringarna när det gäller kyrkans tal om kvinnor. En form av gudstjänst har helt

försvunnit: ”kyrktagningen” efter det att en kvinna fött barn. Fram till och med 1942 års svenska kyrkohandbok fanns en särskild gudstjänstordning för ”En moders tacksägelse”. När denna försvann i handboken 1986 var det inte många som saknade den; kyrktagningsseden hade för länge sedan upphört.⁶ I 2003 års evangeliebok finns fler texter där kvinnor omtalas eller är aktörer än tidigare. Det beror inte på att vissa texter nu eller tidigare har censurerats utan på att kyrkan i olika tider väljer att lyfta fram olika bibeltexter. Det är alltså fullt möjligt, och dessutom brukligt, att i en reformatorisk kyrka förändra gudstjänsterna när teologin förändras. Ändå tror jag att det finns en oro bland kyrkfolk och en del teologer att en mer inklusiv religionsteologi kan få förödande konsekvenser för liturgin.

Om religionsteologin blir mer inklusiv, kan församlingen då fortsätta sjunga ”Kristus är världens ljus, han och ingen annan” (Sv.ps. 37:1)? Kan dopliturgins ord om att Gud har ”sönt sin Son, Jesus Kristus, för att rädda oss från det onda” tolkas annat än på ett exklusivt sätt? Behöver evangelieboken förändras så att exempelvis andra årgångens evangelietext för fjärde söndagen i påsktiden om Jesus som vägen, sanningen och livet (Johannes 14:1–14) byts ut? Detta är verkliga frågor som det finns all anledning att ta på allvar.

Det första som ska sägas är att det är skillnad på kyrkans lovsång till Gud och ett samtal i dialogens form. Kyrkans lovsång säger: ”Kristus är världens ljus, han och ingen annan!” Det är bekännelsen till den som de kristna lärt känna som världens ljus; det är också bekännelsen till att ”vandra i ljuset”, att gå vägen som Jesus har gått. Kyrkans lovsång och bekännelse i söndagens mässa och glädjen över att en människa får del av Guds nåd genom dopet är en annan form av teologiskt språk än religionsdialogen och står inte i motsättning till den. Krister Stendahl har talat om det religiösa språket som ett kärleksspråk: när jag säger att min hustru är den underbaraste kvinnan i hela världen menar jag verkligen detta, men jag säger det inte i polemik mot min granne för att överbevisa honom om att det inte är hans hustru som är underbarast av alla. När kyrkan sjunger om Kristus som världens ljus är det inte för att polemisera mot andra religioner utan för att förkunna hur vi som kristna ser Gud. Det handlar också om vilka konsekvenser den

⁶ Se exempelvis Gustavsson 1972.

tron får i vårt kristna liv: ”Tillhör vi honom älskar vi vår broder” (Sv.ps. 37:2). Trons språk är inte bara ett kärleksspråk, men det är också detta.

För det andra finns det anledning att vara uppmärksam i situationer där det är möjligt att använda språk och uttryck som öppnar för förståelse istället för att klippa av kommunikation. Ett exempel på detta är följande: En präst blev ombedd att förrätta vigsel mellan en kvinna som tillhörde Svenska kyrkan och en muslimsk man. Paret var överens om att de ville gifta sig i kyrkan. Prästen gick igenom ordningen för vigsel tillsammans med paret som inte hade några problem med innehållet. Prästen förstod dock att de muslimer som skulle delta i vigselgudstjänsten skulle kunna uppleva inledningsorden ”I Faderns och Sonens och den helige Andes namn” som stötande. Det som skulle vara en glädjens och välsignelsens dag skulle kunna bli till en dag där det var något som blev alldeles fel. Prästen beslöt då att använda en annan liturgisk formel som inledning, nämligen den som i 1942 års kyrkohandbok inledde mullpåkastningen i begravningsgudstjänsten: ”I Guds, den nåderikes och barmhärtiges namn”. Här fanns ett liturgiskt uttryck som Svenska kyrkan i ett skede gjort till sitt och som samtidigt kändes igen av de muslimska deltagarna i gudstjänsten. (Det kan förmodas att det var biskopen och islamologen Tor Andræ som låg bakom att det uttrycket kom in i handboken.) Att ett visst uttryck är mer lämpligt än ett annat i ett visst sammanhang innebär inte att det alltid ska användas. Här gäller att ha gott pastoralt omdöme. Det är alltså inte fråga om att generellt byta ut den trinitariska formeln i alla Svenska kyrkans gudstjänster med hänvisning till att den skulle vara stötande för muslimer och judar. I gudstjänster där troende från andra religioner är närvarande (till exempel vid vigsel- och begravningsgudstjänster där familj och vänner tillhör en annan religion) kan det däremot vara pastoralt klokt att känna till och använda sådana böner, bibelord, välsignelser och psalmer som alla närvarande kan känna igen som uttryck för gemenskap mellan Gud och människa. Bibeln, psalmboken och det liturgiska arvet rymmer mycket som både är uttryck för kyrkans tro och som de som tillhör andra religioner kan känna igen.

Bibeln och religionerna

Det finns inga bibeltexter som handlar om den kristna trons förhållande till buddhism, hinduism, islam, taoism, jainism eller sikhism. Detta försåtligt självklara påpekande skulle kunna tas till intäkt för att lämna Bibeln därhän när det gäller att undersöka hur kyrkan kan uttrycka sin tro i förhållande till världens många olika religioner. Det är emellertid inte så bibel användningen fungerar i kristen trostolkning. Istället för att fråga: ”Vad säger Bibeln om andra religioner?” är det mer fruktbart att vända på frågan: ”Vilka bibeltexter brukar användas när kristna diskuterar frågan om kristen tro i förhållande till de olika religiösa traditionerna i världen?” Det är naturligtvis många bibelställen som kommer till användning, men jag vill diskutera två texter som hör till de mest centrala – inte nödvändigtvis för frågan om kristen tro i förhållande till andra uttryck för tro, utan i försvaret av en exklusivistisk religionsteologi. Den lite naiva utgångspunkten för valet av dessa texter är att det finns en hel del kristna som uttrycker sig ungefär så här: ”Själv har jag ingenting emot andra religioner och jag kan se mycket som är gott där, men Bibeln säger klart och tydligt att andra religioner inte kan leda människor till Gud – det kan bara Jesus göra – och jag måste då konstatera att andra religioner har misstagit sig i fråga om människans förhållande till Gud och visa på Jesus som den enda vägen.” Eller annorlunda uttryckt: När en kristen möter en muslim, en hindu, en jude eller en buddhist, kan hon då med gott samvete lyssna till och uppskatta dessa människors berättelse om sitt förhållande till Gud/tillvarons djupdimension? Eller är det en kristens plikt att under alla förhållanden framhålla Jesus som den enda vägen till Gud?

De bibeltexter som här diskuteras är Jesaja 44:9–20 och Johannes 14:6. Är det möjligt att tolka dessa texter i inklusivistisk riktning utan att göra våld på texterna? Att texterna kan tolkas exklusivistiskt är helt klart, men är detta den enda rimliga tolkningen? Ansvariga bibeltolkare måste ställa frågor om hur och i vilken utsträckning bibeltexters innebörd i sin tillkomsttid och tillkomstmiljö relaterar till och bör vara normerande i andra tider och miljöer. Frågan om vad som avses med ansvarig bibeltolkning är central i en reformatorisk kyrka. I Svenska kyrkan leder Hanna Stenström ett forskningsprojekt om detta som utgår från insikten om att Bibeln inne-

håller texter som är problematiska när det gäller exempelvis synen på våld och kvinnor. Bibeltexter har också tolkats och kan tolkas för att legitimera diskriminering och förtryck. Många kristna, inklusive många kyrkliga teologer och akademiska forskare, kritiserar detta förhållande. Ur kritiken växer frågor om hur bibelforskare och andra bibeltolkare ska hantera de svåra texterna, och om vad som är tolkarens uppgifter och ansvar.⁷

Några exempel på sådana problematiska texter och deras tolkning är Första Korinthierbrevet 11:2–12 och Ordspråksboken 23:13–14. När Paulus argumenterar för att kvinnorna i Korint ska ha något på huvudet när de ber (Första Korinthierbrevet 11:2–12) kan vi fråga oss om detta innebär att kristna kvinnor idag bör täcka huvudet när de deltar i gudstjänst? I Ordspråksboken (23:13–14) sägs det att aga räddar från döden; betyder det att kristna idag ska verka för att det åter ska bli tillåtet att aga barn i Sverige? Vi kan vara ganska överens om att bibeltexterna i sin tid och sitt sammanhang betydde just att kvinnor ska täcka sina huvuden vid gudstjänsterna och att föräldrar (fäder) bör aga sina barn (söner), men i de flesta kristna gemenskaper i Sverige idag tolkar man inte texterna på det sättet. Kvinnor är barhuvade i kyrkan och kristna föräldrar uppfostrar sina barn utan att slå dem. Att uppföra sig ordentligt i kyrkan och att ta ansvar för att uppfostra sina barn kan man göra utan att följa bibelordets detaljanvisningar. Det kan till och med finnas anledning att ta avstånd från sådant som står i Bibeln. Kristna som vill värna barns rättigheter måste säga att barn har rätt att inte bli slagna.

JESAJA 44:9–20 ”AVGUDAMAKARNA ÄR INGENTING ...”

Det finns en del utsagor i Bibeln om andra religioner – sådana religioner som var kända för Bibelns författare – som vi idag har anledning att vara kritiska till därför att det förhållningssätt som bibeltexterna anger inte leder till goda relationer människor emellan. Ett exempel på detta är just Jesaja 44: 9–20 där författaren tecknar en hånfull bild av människor som tillverkar och tillber gudabilder. Ger den här texten instruktion för hur kristna bör förhålla sig till de grenar av hinduismen där gudabilder spelar en viktig roll? Man

⁷ Se: www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=664611.

skulle kunna tänka sig det, men när man ser hur texten har utlagts i kyrkans historia är det inte detta som är den dominerade tolkningen. När Martin Luther predikar över texten utlägger han den på ett sådant sätt att "avgudadyrkarna" blir de teologer som predikar gärningsrättfärdighet (Luther såg franciskanerna och påven som skyldiga till detta), medan de rätt troende är de som sätter tron före gärningarna.⁸ Utläggningen går ut på att stärka den församling som han möter i att frimodigt hålla fast vid Kristus som sin rättfärdighet, inte i att säga något detaljerat om vilka fel människor (exempelvis hinduer) som aldrig hört talas om Kristus kan tänkas begå.

Andra möjliga kristna utläggningar av texten är att låta talet om avgudarna syfta på andra avgudar som är reella hot i den kristna gemenskapen: pengar/ägodelar (Mammon/girighet) eller våld som livsväg. Tolkningen av texten syftar då inte till att tala om för kristna människor vad de bör tänka om hinduer utan till att säga något om hur vi som kristna bör förhålla oss till sådant som rivaliserar med Gud om att vara centralt i livet.

Om vi för en stund bortser från hur Jesajatexten har använts i kristen förkunnelse och läser den i dess sammanhang, ger den då någon vägledning för hur kristna bör förhålla sig till andra religioner?

Bildförbudet spelar här en avgörande roll för författaren: gudabilder är både löjliga och avskyvärda för den som något lärt känna Gud som inte låter sig begränsas eller stängas in. Att tillverka gudabilder är att tro att Gud kan begränsas till ett stycke trä eller metall; att människor kan förfoga över Gud. En grundläggande fråga från läsaren är om författaren har rätt i sitt antagande att de som tillverkar och tillber gudabilderna föreställer sig att de förfogar över Gud. Vi kan ställa frågan så: Hur förstår en hindu som låter tillverka en staty av Ganesha sitt förhållande till Gud?⁹ Det finns två huvudlinjer bland hinduer som reflekterar teologiskt över bildens förhållande till det gudomliga. Bilden kan uppfattas som ett stöd i meditationen: "Den vise mediterar ... över en form, men i vetskap om att formen är en överlagring och ingenting verkligt." Men bilden kan också uppfattas som "gudomen förkroppsligad"; bilden blir laddad med Guds närvaro. I bhakti-fromheten (den hinduiska fromhets-

⁸ Se Luther 1999.

⁹ Den följande framställningen bygger på Eck 1996.

riktning som vi här talar om) visar Gud sin nåd mot människorna genom att anta synlig form. Människorna tillber inte bilden *istället* för Gud; genom att smycka och beröra och beskåda bilden kommer den troende nära Gud, och genom bilden når Gud också gemenskap med den troende. Gud är inte begränsad till bilden, men är verkligen närvarande i bilden. Bhakti-fromhetens bildteologi liknar i hög utsträckning kristen ortodox ikonteologi. Ikonen är ett fönster där den troende kan skåda in i den gudomliga verkligheten. Alla hinduiska bilder är emellertid inte mötesplatser mellan gudomligt och mänskligt: bilder kan också vara dekorationer, amuletter eller identitetsmarkörer. Det är först när bilden avskilts för sitt särskilda ändamål – när Gud genom en rit har bjudits in att anta bildens form – som den blir bärare av gudomlig närvaro.

Om Jesajatextens kritik är riktad mot tanken att Gud kan låta sig inneslutas i det som skapats av människor, drabbar kritiken även de kristna som uppfattar att de möter Gud genom de heliga bilderna likaväl som de hinduer som uppfattar att de möter Gud i meditationen inför en Ganesha-staty. Kritiken att den som tillber en bild dyrkar det skapade istället för Skaparen träffar inte hinduisk bhakti-teologi eftersom man här inte ber till bilden istället för till Gud den osynlige; man tillber Gud genom bilden och Gud söker gemenskap med de troende genom bilden.

Jesajatextens kritik av gudabilderna betonar Guds transcens, och i sådana religiösa traditioner där det råder förbud mot att avbilda det heliga (exempelvis judendom, islam och vissa riktningar av reformert kristendom) förblir kritiken mot att försöka fånga det gudomliga i mänskliga former träffande. Det är dock svårt att se hur en sakramental kristen tradition, som har en teologi om hur Gud som är oändlig ande kan låta sig begränsas inom det materiella för att göra sig tillgänglig för människor, kategoriskt kan ta avstånd från sådan bildteologi som finns i hinduisk bhakti-fromhet.

JOHANNES 14:6: "INGEN KOMMER TILL FADERN UTOM GENOM MIG ..."

"Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig." Detta är nog det bibelord som används allra mest för att försvara en exklusivistisk religionsteologi. För några år sedan (den 2 juni 2004) ställdes frågan "Är kristendomen enda vägen till

Gud?” av signaturen ”Marcion” på Svenska kyrkans hemsida.¹⁰ (Där fanns många frågor under rubriken ”Andra religioner” och de som svarade befann sig på hela skalan från försiktig inklusivism till uttalad pluralism.) ”Marcion” hade läst att en frikyrklig ledare uttalat att ”även Dalai Lama behöver frälsas” och reagerat på detta: ”Den underliggande premissen för citatet måste vara att Jesus är den ENDA vägen till frälsning, att Gud enbart har uppenbarat sig i den västerländska traditionen, aldrig i den österländska.” Svaret som gavs var kortfattat och gick ut på att Jesus är viktig för kristna men att Gud nog kan ha andra vägar och redskap; kristna kan inte sätta sig till doms över andra religioner. Svaret gav med andra ord uttryck för en pluralistisk religionsteologi. Kommentarererna lät inte vänta på sig och de fortsatte strömma in flera år efter det att frågan och det ursprungliga svaret publicerats. Den första kommentaren kom dagen efter publiceringen av frågan: ”Ja det är så Jesus är enda vägen enligt kristen tro.” Fram till den 11 mars 2010 hade 27 kommentarer publicerats. Av dessa kan 21 klassificeras som religions-teologiskt exklusivistiska; sju av dem hänvisar explicit till Johannes 14:6.¹¹ Vilka slutsatser kan man dra av detta? Kanske två: dels att de läsare av Svenska kyrkans frågesida som deltar som kommentatorer tenderar att företräda religionsteologiskt exklusivistiska tolkningar, dels att det enskilda bibelord som oftast används för att stödja en exklusivistisk religionsteologi är Johannes 14:6: ”Ingen kommer till Fadern utom genom mig.” Frågan är här inte om detta bibelställe i sig uttrycker en exklusivistisk religionsteologi utan hur det används i religionsteologisk polemik. Läser man texten i dess sammanhang i Johannesevangeliet är det långtifrån självklart att tolka den polemiskt. Avsnittet är uppbyggt på ett sätt som är typiskt i Johannesevangeliet: Jesus säger något som lärjungarna missförstår; detta ger Jesus möjlighet att förklara och fördjupa vad han har sagt. De närmaste lärjungarna frågar vart Jesus är på väg. De missförstår hans svar och tror att det handlar om en vandring i geografin. Johannesevangeliets författare låter då Jesus meddela den djupa

10 Frågan fanns på: www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=61299&CS_KommentarerPageNo=3#CS_Kommentarer.

11 Sedan dess har kommentarmöjligheten tagits bort och kommentarerna kan inte längre läsas på Svenska kyrkans hemsida.

insikten att Jesus och Fadern är ett. Att reducera denna för kristen tro centrala tanke till en polemisk utsaga om andra religioner är att göra våld på texten.

Kyrkans bekännelse är att Jesus är vägen, sanningen och livet. Kyrkan tolkar vandringen genom livet och döden genom Jesus – i hans efterföljelse. Den sanning som kyrkan känner är Kristi sanning: att vetekornet måste falla i jorden och dö för att ge frukt. Det liv som Kyrkan känner är livet i gemenskap med Kristus, det är det liv som övervinner döden. Andrew Wingate, en anglikansk präst och teolog med stor erfarenhet av religionsdialog, ger i sin bok *Celebrating Difference, Staying Faithful* två tolkningar av denna text.¹² Den ena kommer från en sikh som blivit kristen. Han säger att Johannes 14:6 är den text som avgjorde att han blev kristen. Här såg han att den Gud han lärt känna i sin sikhiska religion kommer till oss som människan Jesus. Mötet med Jesus innebar för honom inte att han tog avstånd från sin sikhiska bakgrund, men att hans tro fördjupades när han mötte Jesus som vägen, sanningen och livet.

En besläktad tolkning av texten ger en hindu som utgår från insikten att Gud både är den som vi möter i bön och gudstjänst och den som är bortom alla ord och beskrivningar. När Gud vänder sig till människorna sker det på olika sätt; för denne hindu var Jesus som vägen, sanningen och livet ett av de vackraste uttrycken för hur Gud möter människor. För att nå Gud bortom orden och föreställningarna behöver vi gå genom människan Jesus. Den hinduiska bibeltolkaren förblev hindu, men han kunde ändå uppskatta tanken på Jesus som vägen, sanningen och livet.

Ytterligare en annan tolkning av texten tar fasta på benämningen av Gud som Fader. Detta är något som är centralt för Jesus men som är ovanligt i andra religiösa traditioner. Den som kommer till Gud som Fadern gör det genom Jesus, Sonen. Andra kan komma till Gud på andra vägar, men möter då Gud på andra sätt – kanske som Skapare, Härskare eller Älskare – men inte som Fader.

En kristen meditation över Johannestexten finner vi i Eva Norbergs påskpsalm ”Jag vill sjunga om min vän ...” (Sv.ps. 472). Här uttrycker hon en personlig relation till Jesus Kristus, han som ger kraft, ljus och nåd. Han som är vägen kan leda till källan; han

¹² Se Wingate 2005, s. 75f.

som är sanningen genomskådar allt; han som är livet kan fördriva dödens onda. Johannestextens betydelse för kristet liv uttrycks inte bäst i polemikens form (för att använda en våldsam underdrift), utan när texten får visa oss hur vår relation till Gud kan fördjupas.

Den som vill uttrycka en kristen inklusiv religionsteologi har att förhålla sig till samma bibeltexter som den som uttrycker exklusiva ståndpunkter. Men det är inte bara de enskilda texterna som har betydelse; här, som i alla andra fall där Bibeln används i kristen teologi, handlar det framför allt om att söka de övergripande principerna. Det anglikanska dokumentet talar om Guds överflödande kärlek som utgångspunkt för reflektionen. Människans svar på detta är att söka älska Gud över allt och sin nästa som sig själv. Vår nästa är ibland en människa som inte delar den kristna tron utan tillhör en annan trosgemenskap. Att möta sin nästa med kärlek kan vara att visa henne den Jesus som vi har lärt känna, men om Jesus presenteras genom bibelord som talar om att stänga ute så är chansen inte särskilt stor att det ska komma något positivt ut av ett sådant möte.

Möten med religioner, möten med troende

Hur vi förhåller oss till andra religioner och till troende från andra religioner har åtminstone till viss del att göra med vad vi vet om andra religioner. Om man tror att islam framför allt går ut på att utöva kvinnoförtryck och terrorism bemöter man sannolikt muslimer på annat sätt än om man tror att islam framför allt går ut på att leva efter Guds vilja. En religionsteologi som inte relaterar till uttryck för levd religion blir knappast relevant i en situation där troende människor från olika religioner faktiskt lever och bygger samhälle tillsammans.

I religionsdialogsammanhang talar man ibland om "the big five", det vill säga de fem största religionerna sett till antalet anhängare: kristendom, islam, hinduism, buddhism och judendom. Förutom dessa nämner man ibland också sikhism och bahai. Sikhismen är ungefär lika stor som judendomen globalt sett; i Sverige finns det cirka 1 000 sikher. Bahai är den yngsta av världsreligionerna. Det finns ungefär 1 000 bahai-anhängare i Sverige. I de följande avsnitten kommer vi att behandla fyra av världsreligionerna, nämligen – i storleksordning – islam, hinduism, buddhism och judendom.

Islam och muslimer

KORT PRESENTATION

I Sverige finns ingen officiell statistik över religiös tillhörighet. Uppgifter om antalet anhängare till olika religioner grundar sig på ungefärliga uppskattningar. Det är därför mycket svårt att avgöra hur många muslimer som finns i Sverige. Ibland förekommer siffran 400 000 muslimer i Sverige. Då räknar man alla som kommit från länder med muslimsk majoritet, deras barn och barnbarn. Detta är en alldeles för hög siffra: många flyktingar från Turkiet, Syrien, Iran och Irak är kristna eller utan religionstillhörighet; några få tillhör andra religioner som bahai, mandeismen eller jezidismen. Man får en betydligt lägre siffra om man enbart räknar personer som är "betjänade" av en islamsk församling. Detta är det antal som Nämnden för statligt stöd till trossamfund (SST) räknar med och vi hamnar då på omkring 100 000 personer. Antalet personer som uppfattar sig själva som muslimer kan beräknas till omkring 150 000.¹³ De flesta muslimerna i Sverige tillhör någon av de sunnitiska traditionerna, men det finns också betydande grupper av shiiter från framför allt Iran och Irak. Den första moskén som byggdes som moské i Sverige, Nasirmoskén i Göteborg, tillhör Ahmadiyya-rörelsen som själva räknar sig som muslimer men inte av de andra muslimska riktningarna erkänns som en gren av islam.

Det finns ibland en idealistisk föreställning om att muslimer och kristna i Sverige kan mötas på lika villkor. Så är emellertid sällan fallet. Att vara muslim i Sverige är att tillhöra en minoritet, en minoritet som generellt är fattigare än majoriteten och som majoriteten svenskar upplever som främmande och hotande. Vid SOM-undersökningen (Samhälle, Opinion, Medier) vid Göteborgs universitet 2005 framkom att en majoritet av de tillfrågade uppfattar islam som en i huvudsak negativ religion medan kristendomen uppfattas som en i huvudsak positiv religion. Om rapporteringen om islam i stor utsträckning färgas av pågående politiska konflikter så kommer till detta också en marginalisering i det svenska samhället. Omvänt kan vi säga att det inte finns särskilt många goda muslimska förebilder

13 För en noggrann redogörelse för hur antalet muslimer i Sverige kan beräknas, se Larsson & Sander 2008, s. 153–160.

i det svenska mediesamhället. Naturligtvis finns det många goda människor som är muslimer i Sverige, men i den svenska offentligheten är det ytterst få som uppfattas på detta sätt. Eller för att uttrycka det lite annorlunda: de flesta icke-muslimska svenskar känner inte till några goda muslimska förebilder. Någon muslimsk motsvarighet till den hinduiska Mohandas Gandhi, den buddhistiske Dalai Lama, den kristne Desmond Tutu eller den judiske Martin Buber är inte allmänt känd i Sverige. En fredspriskandidat som afghanen Khan Abdul Ghaffar Khan (1890–1988), pacifist och from muslim som samarbetade med Gandhi och som sökte bygga fred och nationell självständighet med icke-våldsstrategier, är praktiskt taget okänd i Sverige. Muslimska fredspristagare som Muhammad Yunus och Shirin Ebadi ses inte som exempel på politisk och teologisk mångfald inom islam; istället ignoreras ofta deras muslimska tillhörighet.

I den svenska offentligheten väger vågskålen med terrorism och kvinnoförtryck väldigt tungt i förhållande till vågskålen med religiös och kulturell rikedom när det gäller islam. Islam framställs som förklaringsgrund till brott av olika slag, inte minst mäns våld mot kvinnor. Detta, som brukar kallas *islamofobi*, det vill säga en negativt generaliserande inställning till islam och muslimer, är en ständigt närvarande faktor.¹⁴ Många muslimer i Sverige har upplevt ökad diskriminering efter den 11 september 2001. Religionsdialog äger aldrig rum i ett socialt vakuum. Maktförhållanden och olika gruppers föreställningar om varandra kan inte räknas bort. Kristna föreställningar om islam och muslimer ser annorlunda ut i Sverige än i Pakistan, Kenya eller Indonesien.

VILKA FRÅGOR ÄR SÄRSKILT UTMANANDE FÖR KRISTEN TEOLOGI?

Inom islam har det ända från början funnits religionsteologisk reflektion i förhållande till kristendom och judendom. Muhammed uppfattas som ”profeternas sigill”, som den siste och slutgiltige profeten. Samtidigt erkänns profeter i Bibeln inklusive Johannes Döparen/Yahya och Jesus/Isa som också ges en viktig plats i islam. I islamsk tradition möter vi välkända berättelser ur Bibeln samt judiskt och kristet legendmaterial men i en annan kontext och med

14 Islamofobi innebär inte ”ogrundad rädsla för islam”; begreppet ges en tydlig definition i skriften *Islamophobia: A Challenge For Us All*, publicerad av Runnymede Trust 1997.

andra tolkningar. Det anspråk som finns i islam, att vara den fullkomliga och oförvanskade uppenbarelsen som korrigerar det som anses som förvanskat i judendom och kristendom, är utmanande för kristen teologi. Det muslimska anspråket på att Koranen har den korrekta förståelsen av vem Jesus var, medan Nya testamentet – så som det nu föreligger – har tagit miste, är en tydlig skiljelinje mellan muslimsk och kristen teologi. Kristna får ibland frågan i dialog med muslimer: ”Vi erkänner ju Jesus/Isa som profet, kan ni då inte erkänna Muhammed som profet?” Här finns det anledning för kristna teologer att reflektera över profetbegreppet. Å ena sidan finns det en snäv definition av profetskap där Johannes Döparen framträder som den siste profeten, å den andra kan kristna använda begreppet ”profet” i vidare mening och exempelvis tala om Gandhi som profet. ”Profet” betyder då närmast en person som utmanar förtryck genom att tala sanning inför makten. Om frågan om Muhammed som profet är en fråga som ställs direkt från muslimska teologer till kristna finns det också viktiga frågor som ställs på ett mer indirekt sätt.

Det finns flera anledningar till att dialogen med islam i Europa idag är särskilt utmanande. De teologiska argumenten har kanske inte påverkats så mycket, däremot har förutsättningarna för samtal förändrats. Dels har invandringen av muslimer till Europa från Asien och Afrika varit betydande under det senaste halvsekle, dels har muslimska väckelserörelser av olika slag vuxit i styrka och betydelse under samma period. Det innebär att det finns många olika former av islam i Sverige idag. Liksom när det gäller andra former av religionsdialog är det sällan så att ”kristna” för dialog med ”muslimer”. Precis som det finns många olika kristna riktningar finns det också många olika muslimska riktningar.

Genom befrielseteologin har många kristna kommit att uppfatta de fattiga som en central teologisk kategori. Ibland uttrycks detta så att det är de fattiga som är ”Guds folk”. Vad innebär det då för kristen teologi att en så stor andel av de fattiga i världen idag är muslimer? Många av de länder där en majoritet av befolkningen är muslimer har varit koloniserade av europeiska stater där majoriteten av befolkningen varit kristen. Får detta förhållande några konsekvenser för kristen teologisk reflektion idag?

När kristna som lärt känna fromma muslimer får frågan om vad de beundrar mest i islam blir svaret ofta ”det regelbundna böneli-

vet”. Att skapa utrymme för bön fem gånger om dagen är något som utmanar kristna till att se över sin egen andliga disciplin. En annan viktig aspekt av islam som kristna ofta ser som positiv är hur omsorgen om de fattiga är inbyggd i religionen på ett mycket konkret sätt genom plikten att ge en bestämd del av inkomsten till de fattiga (*zakat*).

Den islamska mystiken, sufismen, där ”ihågkomsten”, det meditativa uppreparandet (*dhikr*) av exempelvis trosbekännelsen eller Guds 99 namn, är ett annat område där kristna tagit djupa intryck av muslimsk fromhet. ”Endast den som kan uttala trosbekännelsens första led ur djupet av sitt hjärta kan nå fram till trons fullhet” lyder en sufisk insikt. Trosbekännelsens första led lyder: ”Det finns ingen gud”. Den som har upptäckt att alla föreställningar om Gud är just föreställningar och inte Gud själv kan inse det första ledets sanning, och så på ett djupare och sannare sätt nå fram till den fulla bekännelsen: ”utom Gud”.

Kristna och muslimer utgör tillsammans mer än hälften av jordens befolkning. Det är uppenbart att det är väsentligt att sträva efter goda och fredliga relationer mellan kristna och muslimer och vara vaksam på sådant som kan utvecklas till misstro och fientlighet mellan dessa gemenskaper. År 2007 samlades 138 muslimska teologer och ledare från många olika riktningar inom islam kring ett gemensamt manifest, *A Common Word Between Us and You*, riktat till ledarna för de stora kristna kyrkorna och samarbetsorganisationerna. I dokumentet understryks betydelsen av fred och rättvisa mellan kristna och muslimer: ”Världens framtid är beroende av fred mellan muslimer och kristna.” Dokumentet utgår ifrån att det redan finns en grund för fred och förståelse mellan muslimer och kristna, nämligen det som är centralt i båda religionerna: att älska Gud och att älska sin nästa. Givet de spänningar som finns i de europeiska samhällena mellan kristna och muslimer finns det anledning att utmanas inte bara av det som skiljer kristna och muslimer utan också av det som är gemensamt.

Hinduism och hinduer

KORT PRESENTATION

Hinduismen brukar räknas som den tredje största religionen i världen (efter kristendomen och islam) med knappt en miljard anhängare. Förutom i Indien finns det ett stort antal hinduer också i Nepal, Sri Lanka, Bangladesh och Indonesien. I Europa finns en betydande hinduisk närvaro framför allt i några städer i England (London, Leicester och Birmingham). Det har beräknats att det i Sverige finns mellan 5 000 och 10 000 hinduer. En del av dessa kom från Uganda när Idi Amin utvisade alla asiater i början av 1970-talet. Andra hinduer i Sverige är tamiler som har kommit som flyktingar från Sri Lanka; några hinduer har flytt från oroligheter i Punjab och Gujarat i Indien. Det finns också en viss invandring av välutbildade indier, av vilka några är hinduer. När svenskar utan indiskt ursprung väljer att bli hinduer söker de sig ofta till ISKCON (The International Society for Krishna Consciousness, "Hare Krishna-rörelsen"). Det finns flera hindutempel i Sverige, bland annat i Mariestad, Jönköping, Borås, Göteborg och Stockholm. De flesta tempel är pan-hinduiska, men ett tempel i Mariestad tillhör Swaminarayan-riktningen (en vishnuitisk tradition som räknar samhörighet med Ramanujas teologi) och Almviks gård utanför Stockholm är ett ISKCON-tempel.

VILKA FRÅGOR ÄR SÄRSKILT UTMANANDE FÖR KRISTEN TEOLOGI?

Eftersom hinduismen i ännu lägre grad än andra religiösa traditioner går att uppfatta som en sammanhållen religion är det väldigt svårt att uttala sig generellt om hinduismens utmaningar. Den främsta utmaningen är kanske just att hinduismen visar att det som benämns "hinduism" rymmer oerhört många teologier och praktiker. En hindu kan vara monoteist, henoteist, gudinnetroende, polyteist eller ateist. Hon eller han kan vara vegetarian och även avstå från att äta sådant som vuxit under jord, eller äta kött från de flesta djur (nötkreatur oftast undantagna). Hinduer kan ägna sig åt avancerad mental och kroppslig disciplin för att utforska olika medvetandetillstånd eller dricka sig berusade och under flera dygn dansa till gudinnans ära. Hinduer kan syssla med kvalificerad filosofisk analys som religiös praktik eller upprepa ett mantra för att få det diskursiva tänkandet att upphöra. Just denna mångfald – att alla former av

religiositet ryms inom hinduismen – är en utmaning till kristen teologi som betonat enhet och renlärighet och ofta också enhetlighet. I en tid när mångfald är ett honnörsord kan hinduismen framstå som en religion som tillåter väsentligt större mångfald än kristendomen. Individen kan välja sin egen gud eller gudinna, sitt sätt att utöva religionen (genom tillbedjan, meditation, intellektuell reflektion eller handlingar) och dessutom ges nya möjligheter i nästa liv. Hinduismen framstår alltså som tolerant, med stor frihet för individen att välja väg efter eget temperament. Att hinduismen inte alltid är så tolerant i praktiken är delvis en annan sak. Kastväsendet i Indien är en utmaning för den kristna teologi som ser alla människors lika värde och rättigheter som en hörnsten, men kastsystemet kritiseras också av många hinduiska ledare.

Eftersom hinduismen är så mångfasetterad beror utmaningarna till teologin på vilken form av hinduism de kristna möter. Katolska dialogteologer som exempelvis benediktinmunkarna Abhishiktananda (Henri le Saux) och Bede Griffiths fascinerades av hinduisk Advaita-filosofi (icke-dualistiskt tänkande) och sökte efter att fördjupa och erfara den kristna tron genom hinduiskt inspirerad askes som ledde dem till insikten om tillvarons enhet. Andra teologer, som exempelvis biskopen i Church of South India A.J. Appasamy (1891–1975), vände sig istället till bhakti-traditionerna där tillbedjan av en Gud som gör sig känd för människor är central; här såg de kristna teologerna likheter med kristen tillbedjan av det gudomliga. Under de senaste decennierna är det framför allt olika former av befrielse-teologi med tonvikt på de ”kastlösa” (daliternas) kamp för sina rättigheter som har varit viktig inspiration för kristna teologer som arbetat interreligiöst i en hinduisk omgivning. Utmaningarna för kristna dalit-teologer i Indien i förhållande till högkastiga hinduer är annorlunda än de som nordamerikanska kristna teologer involverade i dialog med brahminska Sri Vaishnava-anhängare möter. I det ena fallet handlar frågorna om människovärdet, i det andra exempelvis om olika uppfattningar om vad Guds nåd innebär. ”Guds nåd” är ett centralt begrepp i Sri Vaishnava-teologin. Det finns två riktningar inom rörelsen: ”katt-skolan” som menar att människan bärs av Guds nåd så som kattungen bärs av sin mamma; och ”ap-skolan” som istället menar att människan söker sig till Guds nåd genom att klänga sig fast vid Gud så som apungen klänger sig fast

vid sin mamma. Sådana tankar om Guds nåd utmanar kristna, inte minst lutherska, teologer till att upptäcka bilder för nåden i kristen tradition som är lika konkreta som de hinduiska.

Kristna kan också utmanas av de uttryck för hinduisk fromhet som inte väjer för det destruktiva i tillvaron: Gud är inte bara Skaparen och Upprätthållaren utan även Förstöraren. I skapelseprocessen ingår också att det som blivit till kommer att brytas ner. I kristen fromhet finns liknande motiv: "Du vill döda för att föda oss på nytt i ny gestalt" (Sv.ps. 233:1), men tanken är mer utarbetad i hinduismen, i synnerhet i de shivaitiska riktningarna. I utforskandet av den shivaitiska teologi som betonar Guds bortvändhet och obegriplighet kan lutherska teologer känna igen något av spänningen mellan *Deus absconditus* och *Deus revelatus*, och också utmanas att fördjupa sådana teologiska tankar.

Ytterligare ett område där kristna teologer blir utmanade av hinduisk teologi är i förhållande till Gudinnan eller gudinnorna. I hinduiskt tänkande kan det gudomliga ta kvinnlig gestalt och i synnerhet Kali, som kombinerar skapande, beskydd och destruktivitet, fascinerar och kan utmana kristna feministteologer.

När kristna har attraherats av hinduism är det framför allt de filosofiska uttrycken och den andliga disciplinen inom huvudriktningarna som har lockat. De spektakulära former av hinduism som ofta tilldragit sig medial uppmärksamhet såsom extrema former av askes, extatisk gudinnefromhet och underkastelse under nya andliga ledare (guruer) har snarare verkat frånstötande.

Buddhism och buddhister

KORT PRESENTATION

Det är oerhört svårt att uppskatta antalet buddhister i Sverige, till och med svårare än för andra religioner. Varken hinduer eller buddhister brukar samlas till regelbundna, gemensamma gudstjänster. Religionen utövas i stor utsträckning i hemmen; tempel och kloster spelar visserligen en betydelsefull roll, men vanligen inte för den regelbundna religionsutövningen. Även om man är formad av en buddhistisk kultur är det inte självklart att man räknar sig som buddhist, än mindre att man ansluter sig till någon buddhistisk organisation. De buddhister som finns i Sverige är dels personer som

kommer från länder där buddhismen är majoritetsreligion (framför allt Thailand, Vietnam och Sri Lanka), dels européer som konverterat till buddhism. Enligt Sveriges Buddhistiska Samarbetsråd finns det cirka 15 000–20 000 asiatiska buddhister i Sverige, till detta kommer några tusen svenska konvertiter. Dessutom finns det ett betydande antal som betecknar sig själva som ”lite buddhist” eller ”buddhistsympatisörer”, det vill säga man kan sympatisera med en buddhistisk livshållning utan att uppfatta sig själv som ”helt och hållet” buddhist.¹⁵

Det finns buddhistkloster och tempel på flera håll i Sverige, framför allt i Stockholmsområdet. Ofta är de inrymda i villor i storstädernas ytterområden. Det finns också buddhistiska centra utanför storstäderna: retreatgården och stupan vid Fellingsbro och det stora thai-buddhistiska tempelkloster som planeras i Fredrika i södra Lappland. På orter där det finns grupper av asiatiska buddhister finns ofta också gudstjänstlokaler i hus eller lägenheter.

Buddhismen finns i många former i Sverige. Den finns i den sydbuddhistiska formen (theravada) med munkar från Sri Lanka och Thailand; i vietnamesisk form; i kinesiska och japanska former som Nichiren-buddhism, men framför allt som zen/chan och i tibetansk form. Västerländska konvertiter attraheras framför allt av zen och tibetansk buddhism, men det finns också svenskar som anslutit sig till theravada-buddhismen och till olika Nichiren-inspirerade rörelsen.

Buddhismen uppfattas ofta mer positivt än andra religioner i Sverige. Även om det har höjts en del kritiska röster har det ändå inte varit svårt att få opinionen positiv till byggnader med tydlig buddhistisk prägel som exempelvis tempelklostret i Fredrika och paviljongen i Ragunda.

VILKA FRÅGOR ÄR SÄRSKILT UTMANANDE FÖR KRISTEN TEOLOGI?

Buddhismen är en religion som på nästan alla punkter utmanar kristen teologi. Många former av buddhism har ingen plats för en allsmäktig Gud, inte för skapelsetro, inte för tron på en själ och inte för uppfattningen att tillvaron har en början och ett slut. Buddhistiska traditioner utgår från premisser som radikalt skiljer sig från

15 Se till exempel min artikel om döpta buddhister i Ahlstrand & Gunner 2008.

dem som kristen teologi bygger på. Ett exempel är det som i latinskt kristet tänkande benämns ”de teologiska dygderna”: tron, hoppet och kärleken (Första Korinthierbrevet 13). I västlig ikonografi har symboler för dessa dygder (korset, ankaret och hjärtat) nått långt utanför kyrkans gränser och återfinns såväl inom den kommersiella sfären som i populärkulturen. Det är tveklöst så att tro, hopp och kärlek är centrala och positivt laddade begrepp i de av kristet tänkande färgade kulturerna. I buddhistiskt tänkande ifrågasätts istället dessa begrepp. Är tro en form av illusorisk kunskap baserad på underkastelse under en auktoritet som inte får ifrågasättas? Är hopp en förväntan inför framtiden som klänger sig fast vid en mental föreställning om vad som uppfattas som gott, men som inte har genomskådat tillvarons impermanens? Är kärlek bundenhet vid någon eller något som uppfattas existera utanför medvetandet? Dessa kritiska frågor till kristna grundantaganden innebär inte att buddhister skulle sakna det som kristna igenkänner som tro, hopp och kärlek. På buddhistiskt håll finns ett grundläggande förtroende för att det går att bryta sig fri från impermanensens hjul; en övertygelse om att rätt strävan leder till befrielse och att medkänsla med allt levande är en förutsättning för att kunna gå upplysningens väg.

Buddhistiska utmaningar till kristen teologi ser ut på många olika sätt. Det finns de filosofiska dialogerna med diskussioner om skapelse eller impermanens, om huruvida frälsning sker genom en frälsare eller genom den flotte man själv måste staka över till andra sidan. Det finns också polemiskt hållna diskussioner, där i synnerhet relationerna med theravada-buddhismen på Sri Lanka fortfarande rymmer element av en polemik som först formulerades i en kolonial kontext. Buddhistisk-kristen dialog präglas dock i allmänhet av ömsesidig respekt och ansträngningar att förstå den andres sätt att tänka. Buddhismen, liksom i än högre grad hinduismen, utmärks emellertid också av den religionsteologiska attityd som indologen Paul Hacker benämnt ”underordnande inklusivism”: andra religioner är inte nödvändigtvis felaktiga, men de har inte kommit lika långt i insikt som den egna; de befinner sig så att säga på barnstadiet medan den egna religionen har nått mogenhet.¹⁶ Detta gör att buddhister kan se på kristna med ett lätt overseende, eftersom

¹⁶ Se Hacker 1983.

kristna enligt buddhistiskt sätt att se ännu inte genomskådat några av de mest grundläggande illusionerna om tillvarons beskaffenhet.

Kristen teologi, med undantag för några av de stora mystikerna, har i allmänhet inte ägnat lika stort intresse åt medvetandets anatomi som buddhistisk reflektion har gjort. Detta innebär att många kristna som sätter sig in i buddhistiskt tänkande finner att de berikas både i sin tro och i sin praktik av insikter från buddhismen. De buddhistiska insikterna står inte nödvändigtvis i motsättning till kristen tro utan rymmer sådant som ännu inte blivit föremål för teologisk reflektion på kristet håll.¹⁷

Buddhismen ställer också frågor om den kristna teologins grundförutsättningar som behöver tas på allvar. Ett exempel på detta är föreställningen om *anatta*, "icke-själ". När kristna teologer under 1700- och 1800-talen mötte detta grundbegrepp inom buddhismen uppfattade de det som ett bevis för att buddhism och kristen teologi är oförenliga, eftersom tanken på själens odödlighet spelade en jämförelsevis stor roll inom den kristna teologin vid denna tid. Senare kristen teologisk reflektion uppfattar däremot ofta tanken på en odödlig själ som ett främmande inslag i kristen antropologi.

Buddhismen utmanar också genom att den i västerlandet framstår som en fredlig och icke-missionerande religion. Detta har inte så mycket med historiska fakta att göra eftersom "statsbuddhism" visat sig kunna vara både förtryckande och våldsam. Europeisk kristen teologi har också i dialog med buddhism att förhålla sig till sina respektive arv av religiös och politisk hegemoni.

Judendom och judar

KORT PRESENTATION

Det har funnits människor av judiskt ursprung i Sverige sedan medeltiden, men fram till 1700-talets slut var det inte tillåtet att utöva judisk religion i den svenska offentligheten. Idag finns judiska församlingar i Stockholm, Göteborg och Malmö. De största församlingarna är med amerikansk terminologi *konservativa*, eller med

¹⁷ Se till exempel Knitter 2009.

europaisk terminologi *masorti*, men det finns också ortodoxa och chassidiska församlingar.

Majoriteten av människor med judiskt ursprung i Sverige är inte medlemmar av någon judisk församling. Man kan vara judisk på olika sätt; religionen är en av flera vägar. Det är idag vanligt att man talar om att det finns tre olika tyngdpunkter i den judiska existensen: religionen, kulturen och landet. Olika människor har genom sina olika historier och personliga preferenser sitt huvudengagemang i olika tyngdpunkter även om många kombinerar två eller alla tre i sina liv. En jude kan alltså utan att vara religiös ändå värna om judisk kultur i olika former: språket jiddisch, judisk musik, judisk mat, men även religionen som en del av den judiska kulturen.

Även om landet i alla tider intagit en central plats i judisk reflektion är det sedan den moderna sionismens framväxt under andra hälften av artonhundratalet som engagemanget för att bygga och vidmakthålla den judiska staten Israel blivit en väsentlig del i många – men långtifrån alla – judars sätt att vara judisk. Den övergripande målsättningen för alla tre sätten att leva judisk existens är att vidmakthålla den judiska gemenskapen genom historien.

Judendomen i Sverige är i hög grad en urban religion. Det är i storstäderna som de flesta judar finns. Majoriteten av personer med judisk tillhörighet i Sverige är sekulariserade, det vill säga religionen spelar relativt liten roll i deras liv. I interreligiösa sammanhang är det emellanåt fallet att den judiska representanten inte har något eget religiöst engagemang; hennes eller hans judiskhet tar sig andra uttryck. Ibland leder detta till missförstånd, men ofta öppnar det upp för insikten att det också finns kristna, muslimer och hinduer som ser sin tillhörighet till religionen som kulturell snarare än religiös.

VILKA FRÅGOR ÄR SÄRSKILT UTMANANDE FÖR KRISTEN TEOLOGI?

Judendom och kristendom står i en unik relation till varandra. Judendomen är den enda nu levande religion som delar av de kristnas heliga skrifter – Nya testamentet – förhåller sig till. Kristen teologi formades under de första århundradena i stor utsträckning i förhållande dels till judiskt religiöst liv, dels till romersk statsmakt och existerande religioner i romarriket. Förhållandet till judendomen var ytterst komplext. Redan i de nytestamentliga skrifterna finns polemiska texter som ifrågasätter legitimiteten i judisk tro och religiöst liv; anspråket att kyrkan är ”det nya Israel” och att ”det

gamla förbundet” ersatts av ”ett nytt förbund” kom senare att bli hörnstenen i antijudisk ersättningsteologi. Det judiska anspråket att vara och förbli ett folk med en särskild relation till Gud (”förbunds-folket”) är en utmaning för universalistisk kristen teologi liksom judendomens avvisande av Jesus som Messias.

Det kan vara provocerande för kristna att upptäcka att de heliga skrifter som är gemensamma för judisk och kristen tradition har en annan tolkningshistoria och är insatta i andra tolkningssammanhang i den judiska gemenskapen än i den kristna. En central kristen tolkningsstrategi har varit att kontrastera svårbegripliga och fränstötande texter i Gamla testamentet med texter från Nya testamentet (”lagträldom mot evangeliets frihet”). Jesus framställs då som den som bryter med det gamla och för fram något nytt och omstörtande. Möten med levande judisk textutläggning rubbar sådana schabloniserade föreställningar; Jesus kan också uppfattas som tillhörig judisk tradition. Detta innebär också att en del kristet tankegods måste omprövas. Så till exempel psalmtexter som Sv.ps. 33 1:6: ”Moses gav oss lag och krav ... Jesus lyfter bördan av.” Psalmen säger något annat än den bibeltext (Johannes 1:17) som den bygger på: att lagen gavs genom Mose och nåden och sanningen genom Jesus kan läsas som att både Mose och Jesus ger det som är gott, de är båda förmedlare av det gudomliga. Att lagen inte har samma betydelse för en lutherskt kristen som för en jude är dock uppenbart. Våra kristna erfarenheter av lagen är annorlunda än de judiska. För lutherskt kristna ses lagen som nödvändig för människors förhållande till varandra på jorden, men vi menar också att lagen avslöjar vår oförmåga att uppfylla den fullt ut och att den därför driver oss till Kristus. De judiska erfarenheterna av lagen är annorlunda; här är det glädjen över lagen och Guds trofasthet trots folkets ofullkomlighet som står i centrum.

De frågor som väcks bland kristna i mötet med judendom är bland andra hur det är möjligt att bygga en kristen identitet som inte förutsätter en nedvärdering av den judiska gemenskapens självförståelse. Hur kan kristna förhålla sig till gammaltestamentliga bibeltexter utan att hemfalla åt en form av ersättningsteologi? Kan kristna visa sin glädje över Evangeliets frälsande kraft och samtidigt förstå den judiska glädjen över Lagen? Hur förstår judar och kristna förbundsteologi i ljuset av varandras teologiska traditioner?

Det är inte bara så att texter tolkas på olika sätt i judisk respektive

kristen tradition; olika texter tillmäts också olika betydelse. I kristen teologisk tradition har i den del av Bibeln som vi kristna benämner Gamla testamentet framför allt profeterna och de poetiska böckerna varit betydelsefulla, medan de historiska böckerna och de tre sista Moseböckerna har spelat en underordnad roll. De poetiska böckerna är viktiga också i judisk tradition, men de historiska skrifterna spelar en väsentligt större roll än i kristen tradition. Den största skillnaden gäller dock synen på de fem Moseböckerna, Torah, som ju är den centrala religiösa texten i judisk tradition.

Samma bibliska text ger olika associationer på kristet och judiskt håll. Ett mycket tydligt exempel på detta är Messiasföreställningarna. Man kan beskriva kristendomen som en judisk messiansk sekt som höll fast vid tron att Jesus verkligen var den väntade Messias medan majoriteten av judarna avfärdade detta anspråk. Jesus var långtifrån den ende Messiaspretendenten under historiens gång, men medan de andra messianska grupperna vanligen skingrats när ledaren inte levt upp till anspråken, överlevde Jesusgruppen genom övertygelsen om att Jesus uppstått från de döda och utifrån denna tro gjordes nya tolkningar av vad Messias-skapet innebar. Messias-titelns grekiska översättning Kristus blev i den nya gemenskapen närmast ett egennamn som betecknade en närmare samhörighet med Gud än vad någon annan människa kunde ha. Med en grov förenkling skulle detta kunna beskriva det som att den judiske Messias "blev" de kristnas Kristus, men Kristus har en helt annan betydelse för kristna än vad Messias har och har haft i judiskt tänkande. Kristus är självklart central i kristen teologisk reflektion, men huvudfråan av nutidens judendom kan knappast betecknas som apokalyptiskt messiansk. I texter och liturgiska formuleringar finns Messiasföreställningar också inom huvudfråorna av judendomen, men med undantag för några chassidiska riktningar är frågan om Messias nära förestående ankomst knappast den centrala teologiska frågan. I det avseendet liknar judiskt tänkande huvudfråan inom den etablerade kristenheten som inte heller är apokalyptiskt präglad – Jesu återkomst är visserligen en punkt i trosbekännelsen men för de flesta kristna är det knappast fråga om intensiv förväntan. Judar och kristna har väsentliga delar av de heliga skrifterna och de föreställningar som är knutna till dessa gemensamma, men i betoningar, tolkningar och framför allt övergripande sammanhang skiljer de sig ofta åt.

Mission och dialog

Kristen mission kommer inte att försvinna om kristna strävar efter att utveckla goda relationer med troende i andra religioner och teologiskt uppskatta andra religiösa traditioner. Missionsteologin, förståelsen av vad som menas med mission, kommer däremot att fortsätta att förändras. Att teologi förändras är knappast något anmärkningsvärt i en reformatorisk kyrka där teologin ska tjäna tolkningen av evangeliet i en föränderlig värld. Under historiens gång har olika bibeltexter spelat olika stor roll i kyrkans förståelse av sin kallelse och sin relation till andra trosgemenskaper. En av de viktigaste "missions"-texterna i den medeltida kyrkan (Augustinus var den som först applicerade texten på människor som stod utanför kyrkan) var liknelsen om det stora gästabudet i Lukas 14:23. *Compelle intrare* är det uttryck som används i den latinska bibelöversättningen (Vulgata): "tvinga dem att komma in" skulle det bli på svenska. Denna text har använts för att legitimera användande av våld och tvång för att förmå människor att bli kristna eller återvända till kyrkan om de lämnat den. I den protestantiska missionsrörelsen under 1800-talet var det Matteus 28:18–20 som kom att kallas "missionsbefallningen"; där låg tonvikten ofta på Jesus som den mäktige härskaren som sänder ut sina trogna för att erövra världen. Under 1900-talet kom Markus 10:45 ("inte för att bli tjänad utan för att tjäna"), Lukas 4:16–21 (Jesu predikan i Nasarets synagoga), Johannes 10:10 (Jesus som sänd för att ge liv i överflöd) och Johannes 20:21 (Jesus sänder lärjungarna med Guds fred och frid) att bli centrala tydningstexter för kyrkans mission i olika kontexter. Själva ordet "mission" som beteckning för något som sker i kyrkan används inte förrän omkring år 1600 då det hämtas från diplomatins värld av jesuiter. Det innebär naturligtvis inte att själva företeelsen inte funnits tidigare, men man får se upp så att man inte gör sig skyldig till anakronismer när man talar om mission under olika tider av kyrkans historia. Mission i bemärkelsen att kyrkan är kallad och sänd att bry sig om, dela Guds omsorg om, det som ligger utanför dess egna gränser är centrala i kristen tro. Idag är det för de allra flesta kristna en orimlig tanke att evangeliet uppmanar oss att med våld och tvång förmå människor att bli kristna. Bilden av Jesus som en mäktig imperiebyggare i färd med att lägga världen under sig är heller inte en missionsteologisk modell som värmer människors hjärtan. Att förstå kyrkans mission i termer av en fortsättning av

Jesu sändning; att tjäna; att befria; att vittna om Gud som skapar och upprättar; att hela och bota; att ge liv, fred och försoning är att tolka missionsuppdraget i ljuset av evangeliet. Med en sådan förståelse av mission blir det självklart att en viktig del av kyrkans kallelse är att bygga goda relationer till människor som tillhör andra religiösa gemenskaper. Detta innebär emellertid inte att kyrkan är stängd för den som inte är född i den kristna gemenskapen. Kyrkan är en öppen gemenskap som välkomnar alla människor. Människor kan relatera till kyrkan på olika sätt: en del genom att helhjärtat stämma in i kyrkans lovsång och bekännelse, andra genom att finna uppbyggelse i kyrkans musik och heliga rum, åter andra genom möten med goda, kristna människor. För några människor – på en del håll i världen är de många – leder mötet med kyrkan till att de lämnar sin tidigare religionstillhörighet och blir kristna. Även när detta inte är målet med kyrkans mission, är det viktigt att vara tydlig med att möjligheten att bli kristen står öppen för alla.

Att leva och tro tillsammans – religion i det svenska samhället

Religionsteologi handlar inte främst om hur religionsmöten bör gestaltas i praktiken, men religionsteologi får naturligtvis också praktiska konsekvenser. En sådan fråga som berör både innehåll och praktik är den om gemensam bön och gudstjänst. Sveriges Kristna Råd har givit ut skriften *Kan vi be tillsammans? Ett ekumeniskt studiematerial om bön i mångreligiös kontext*. Skriften tar upp frågor om interreligiös bön i internationellt och ekumeniskt perspektiv. Frågan om kristna och troende från andra religiösa traditioner kan be tillsammans kan inte besvaras med ett enkelt ja eller nej. Det finns kristna traditioner, till exempel flera ortodoxa kyrkor, där de troende inte deltar i bön som leds av icke-ortodoxa kristna. Att här föreslå gemensam bön med troende från andra religioner är naturligtvis inte möjligt. Det finns också religiösa traditioner som inte tillåter bön tillsammans med kristna; här vore det orätt av kristna att föreslå gemensam bön. Men det finns alternativ till gemensam bön som uttrycker respekt för och uppskattning av andra religiösa traditioner än den egna. Det kan handla om att ”komma samman för att bedja”, som påven Johannes Paulus II uttryckte det vid inbjudan till det interreligiösa mötet i Assisi 1986. Deltagarna ber då inte någon

gemensam bön, men kommer samman på en viss plats där var och en – eller varje grupp – ber på sitt eget vis. Det kan också handla om ”respectful presence”, att med respekt och vördnad för andras tro och bön vara närvarande vid en annan religions gudstjänst, men inte aktivt delta i själva gudstjänsten. Ibland handlar det om möjligheten att göra en gemensam gudstjänst till exempel i samband med en händelse som berör människor i olika religiösa gemenskaper. Inte sällan är det en livsrit där de personer det handlar om tillhör olika religiösa gemenskaper: kan en kristen präst välsigna ett barn som har omskurits enligt muslimsk eller judisk tradition? Är det möjligt att ha en begravning med både kristna och hinduiska inslag? Här behövs pastoral känslighet i relation till de människor som närmast berörs, den andra religionen och den egna församlingsgemenskapen.

Troende människor möts i det svenska samhället i vardagslivet, i krissituationer, vid högtider, i studier och på många andra sätt. Religionsdialog handlar inte främst om att diskutera olika läropunkter. Man kan urskilja olika dimensioner av religionsdialog. Dialogen kan handla om det som är *sant*. Det innebär till exempel dialog om skrifttolkning och hur man förstår förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse. Det har också att göra med frågan om vishet: Vad är en vis människa? Hur blir man en vis människa? Kan människor i en religiös gemenskap upplysas genom den visdom som vuxit fram i en annan gemenskap?

Dialogen kan också handla om det som är *rätt*: frågor om fred, rättvisa och överlevnad är centrala frågor i de flesta religiösa traditioner. Här handlar det inte bara om hur vi tänker i dessa frågor, utan i hög grad om hur vi omsätter våra tankar i handling. Genom att sträva tillsammans mot gemensamma mål lär vi också känna varandra.

Dialogen kan fokusera på det som är *vackert*, eller kanske bättre, på religiös erfarenhet som kreativ kraft. Många av framtidens möten mellan troende kommer att ske genom olika former av konstnärligt utövande: musik, konst, dans, film, teater. På många håll sker redan sådana möten; de kallas kanske inte för religionsdialog, men de kan ge djupare förståelse av sådana skikt i religionerna som man inte kommer åt med intellektuella resonemang.

Den djupaste hemligheten: När allting är slut, finns ingen annan gud...

Olov Hartmans nydiktning av "Vår Gud är oss en väldig borg" (Sv. ps. 477) utmynnar i bekännelsen: "När allting är slut finns ingen annan Gud än han som dog på korset." Sådan är den kristna tron: den Gud vi känner är den Gud som dör på korset. När vi bekänner det talar vi om vad vi urskiljer som tillvarons innersta, som den djupaste hemligheten i allt. Det som hör till Mysteriet kan inte, bör inte, får inte brukas som ett slagträ i debatter. Det hör till ett annat skikt, både i språket och i erfarenheten. Vi kan debattera om hur vi bäst bör ordna samhället, om vilka värden som är centrala och om hur vi bör välja när olika värden kommer i konflikt med varandra. Det är oerhört viktiga frågor som måste genomlysas med olika argument. Men vi kan debattera på ett meningsfullt sätt bara när vi är ense om förutsättningarna för debatten. Därför kan vi inte debattera om trons djupaste hemligheter; inte om vad nirvana är eller om hur vi kan tro på en Gud som dör på korset. Detta är trons mysterium: Kristus har dött, Kristus har uppstått, Kristus ska komma åter. Det är en hemlighet som det tar en livstid att utforska. Kristna som vill möta troende från andra religioner och som vill reflektera över den egna tron i förhållande till tro i andra religioner behöver framför allt bemöda sig om att utforska den egna tron. Det är inte genom att göra avkall på sådant som är centralt i kristen tro som kristna blir trovärdiga och goda dialogdeltagare. En kristen teologi om andra religioner går inte ut på att försöka åstadkomma något slags minsta gemensamma nämnare för människor av olika tro. Det är inte problematiskt att kristna tror på Gud som treenig, inte heller att kristna ser Kristus som sann Gud och sann människa. Det är bland annat det som det innebär att vara kristen. Vi kan frimodigt hålla fast vid den tron och möta människor och tankar i andra religioner i Jesu efterföljd som en tjänande, vittnande, befriande, läkande och fredsstiftande kyrka.

Litteratur

Ahlstrand, Kajsa och Göran Gunner (red.) (2008): *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Forskning för kyrkan 6. Stockholm: Verbum.

Ahlstrand, Kajsa och Håkan Sandvik (red.) (2001): *Samtal om religionsteologi*. Tro & Tanke 2001:3. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.

Eck, Diana L. (1996): *Darsan: Det gudomliga skådandet*. Nora: Nya Doxa (första engelska upplagan 1981).

Gustavsson, Anders (1972): *Kyrktagningsseden i Sverige*. Skrifter från Folklivsarkivet i Lund 13. Lund: Lunds universitet.

Hacker, Paul (1983): *Inklusivismus: Eine indische Denkform*, utgiven av Gerhard Oberhammer. Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 2. 1983. Wien: Gerold.

Heim, S. Mark (1995): *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Islamophobia: A Challenge For Us All (1997). London: Runnymede Trust.

Kan vi be tillsammans? Ett ekumeniskt studiematerial om bön i mångreligiös kontext (2007). Sammanfattat och bearbetat av Katrin Åmell. Sundbyberg: Sveriges Kristna Råd.

Knitter, Paul F. (2009): *Without Buddha I Could Not Be a Christian*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Larsson, Göran och Åke Sander (2008): *Islam and Muslims in Sweden: Integration or Fragmentation? A Contextual Study*. Berlin: Lit.

Luther, Martin (1999): "Martin Luther's Commentary on Isaiah 44:9", i: *Lectures on Isaiah: Chapters 40–66* (utg. J. Pelikan, H.C. Oswald och H.T. Lehmann). *Luther's Works*, vol. 17. Saint Louis: Concordia Publishing House (första upplagan 1972).

Race, Alan (1983): *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press.

Wingate, Andrew (2005): *Celebrating Difference, Staying Faithful*. London: Darton, Longman & Todd.

KAPITEL 2

Kristna och muslimer i samtal

Jan Henningsson

Jag har sett in i en okänds drag, som dock varit en frändes. Jag har mött utsagor, som tvingat mig att betänksamt och frågande granska min egen tro. Jag har sett strålar från en ljuskälla, som jag väl känner, men brutna genom ett nytt medium.

[---]

Studiet av denna fromhet torde ge något att tänka på för den teologi, som drar gränsen för Guds uppenbarelse så snäv, att den belyser blott en enda punkt och lämnar allt annat i religionens värld i absolut mörker.

Tor Andræ: *I myrtenrädgården*, s. 16 och 186.

Bakgrunder

ÄNGLAR OCH KRIGARE – MARTIN LUTHER OM TURKARNA

Vilket sammanträffande! 1517, samma år som Martin Luther spikade upp sina teser på kyrkporten i Wittenberg, erövrade sultanen Selim I både Syrien och Egypten. Därmed konsoliderades det osmanska riket, och i Europa växte de farhågor man redan hyste efter Konstantinopels fall 1453.

I Luthers första längre text om turkarna finns ett ganska utförligt – och korrekt – referat av Koranen, till exempel vördnaden för Jesus, Maria och apostlarna.¹ Luther framhåller också att turkarna trots sin villolära ”tror på de dödas uppståndelse”. Men de ringaktar äktenskapet och kvinnor är i princip rättslösa, även om det finns turkar som behandlar sina fruar väl. Man bör dock hålla i minnet att ”turkarna är krigare till sin natur”, vilket förklarar en hel del.

¹ ”Vom Kriege wider die Türken”, i: Luther 1909, s. 81ff.; svensk övers. JH.

De synder som Luther upprepade gånger tillvitar turkarna är: lögn, mord och otukt. Men han säger också: "Att turkarna sinsemellan är trofasta, vänliga och ärliga, och besitter fler goda dygder, det vill jag gärna tro. Ty ingen människa är så ond, att hon inte har något gott i sig."

Genom fältrapporterna har Luther hört att "turkarnas härskri är ett dånande Allah, Allah! på deras arabiska språk. Ur Koranen har turkarna lärt sig att alltid säga 'Ingen gud utom Gud', men det verkar som om deras Allah är mer stridslysten än de själva".

Luther är imponerad av turkarnas allvar i fråga om religiösa ting:

Till deras fromhet hör också att de inte tolererar bilder. Men turken är frommare än våra bildstormare, som gärna fördrar bilder av guld eller andra dyrbarheter. Icke så turken. Han präglar bara bokstäver på sina mynt. Han är föredömlig, i det han utrotar all överhet och inte tolererar någon världslig hierarki (såsom furstar, grevar, herrar och adel), utan han är själv herre över allt i sitt land. Men turken är också papist, ty han tror sig vara from och salig genom goda gärningar.²

Luther tvivlar på visdomen i att ta strid med osmanerna. "Kejsaren är inte de kristnas överhuvud och borde inte hetsa mot turkarna."

När Luther försöker förklara hur muslimerna ser på kristna, drar han en parallell: turken tror visserligen på våra heliga skrifter men anser att Mahomet står över Kristus.³ Men detta är ju samma hållning som vi kristna intar visavi Gamla testamentet, vilket vi anser vara fullbordat genom Kristus. "Mahomet lär att evangelierna har tjänat ut. Därför har Gud givit en ny lag, Koranen. Eftersom människor fordom – trots alla under – inte trodde och inte följde vare sig Mose lag eller evangelierna, måste nu Koranen bekräftas med svärdet, och inte med fåfängliga tecken och under."

Luthers andra längre text om muslimer är "En fältpredikan mot turkarna", skriven 1529, samma år som osmanerna belägrade Wien.⁴ Erfarenheterna av turkiska krigares härjningar lyser igenom – åtminstone till en början. Men efter att Luther vederbörligen

2 Med papism menar Luther den romersk-katolska kyrkans lära.

3 Mahomet var förr ett vanligt sätt att transkribera profeten Muhammeds namn, kanske influerat av turkiskans Mehmet.

4 "Heerpredigt gegen die Türken, 1529", i: Luther 1909, s. 160ff.; svensk övers. JH. – Luther skriver inte "muslimer" utan "turkar".

fördömt turkarna som det odjur profeten Daniel varnat för, skiftar han plötsligt tonläge:

Jag måste varna och förmana dig, käre broder, ty jag hör och läser att även kristna avfaller och villigt anammar turkens eller Mahomets lära, utan tvång, på grund av den starka utstrålningen från deras tro. [...] Den förnämsta företeelsen bland turkarna är nog att deras präster och gudstjänare för ett så allvarligt, tappert och strängt leverne, att man kunde ta dem för änglar och icke för människor. Ja, i jämförelse med dem är alla våra präster, gudstjänare och munkar i papisteriet rena skämtet.

Ofta blir de så hänryckta – också vid andra människors bord – att de sitter som vore de döda. Dessutom utför de ibland stora tecken och under. Vem blir icke berörd av sådant?

För det andra skall du finna att de ofta kommer samman för att be i sina kyrkor och det med sådan tukt, stillhet och vackra yttre åtbörder, som man ingenstans finner hos oss. Ty där sitter kvinnorna på en särskild plats och är så täckta att man icke kan iakttaga någon. Ja, till den grad, att våra bröder som sitter fångna hos turkarna, klagar över att det hos oss icke är lika stilla, ordningsamt och andligt.

Dessa snart femhundraåriga texter talar för sig själva. Luther redovisar öppet sin ambivalens inför den Andre, turken, vars gudstro i all sin glans han måste betrakta som ett djävulens bländverk – enligt dåtidens kristna teologi – men varsandel och uppenbart äkta fromhet inger den djupaste respekt. Lärans logik rimmar inte med livets.

SVENSKA KYRKAN OCH ISLAM – ARVET FRÅN SÖDERBLOM

År 1908 sammanställde Nathan Söderblom ett urval av de stora religionernas heliga skrifter – i svensk översättning, direkt från originalspråken.⁵ Uppdraget att tolka fyrtio av Koranens suror gick till arabisten K.V. Zettersteen, som snart därefter (1917) gav ut en fullständig svensk version. Om denna skrev Mohammed Knut Bernström åttio år senare: "Zettersteens tolkning är ett verk av stor lärdom, högt värderat av de språkvetenskapliga experterna men avfattad på ett ålderdomligt språk, som är främmande för dagens läsare. [...] Zettersteen tillämpar principen att återge originaltexten i det närmaste ord för ord."⁶ Idag torde Bernströms egen, något

5 Främmande religionsurkunder (1908). Söderblom var vid denna tid professor i Uppsala och blev sedermera Svenska kyrkans ärkebiskop.

6 Bernström 1998, s. VIII.

friare, tolkning av Koranen vara minst lika använd bland svenska muslimer som den äldre. Men i början av 1900-talet var det inte många europeiska länder som tryckte och publicerade fullständiga versioner av Koranen, direkt tolkad från arabiska.

Det är anmärkningsvärt att kristna svenska teologer redan för hundra år sedan ägnade så stort intresse och lärda mödor åt islam, som vid den tiden hade ytterst få anhängare i vårt land. När Söderblom i inledningen till textsamlingen ska förklara vad en helig skrift är, börjar han inte med exempel ur Bibeln utan med en skildring av profeten Muhammeds första uppenbarelse och citerar Koranens nitiosjätte sura: "Läs upp i din Herres namn, som skapade ..." ⁷

Söderblom fortsätter: "Om uppriktigheten och sanningen av dessa Muhammeds upplevelser kan intet tvivel råda. [...] Han saknade hos diktarne det fruktansvärda allvar, som vilar över hans ingivelse [...] som han kallade *en uppenbarelse från världarnas Herre*." I ett annat sammanhang skriver Söderblom:

Muhammed hade myndighet och krävde lydnad, men han varnar i den ende Gudens namn för varje slags förgudande eller dyrkan av hans egen personlighet. I den äkta Islam är Muhammed utsänd av Gud för att skänka araberna den heliga skriften. Koranen intager en plats motsvarande Frälsarens ställning i den kristna tron. ⁸

Tor Andræ, biskop i Linköping, tog upp tråden och ägnade många år av sitt liv åt islams mystik, sufismen. Hans översättningar av de tidiga arabiska mystikerna var banbrytande för förståelsen av islam, i Sverige och i flera andra europeiska länder. ⁹

Bland muslimer förs det fram vissa invändningar mot de svenska översättningarnas tolkningar av Koranen. Det gäller såväl Zetterstéens som Bernströms översättning vilka anses vara problematiska på olika plan. Zetterstéen utgick ifrån sitt eget perspektiv, vilket ledde till en bristfällig förståelse av Koranen. Ett konkret exempel gäller synen på relationen mellan man och hustru. Bland de mest omdiskuterade verserna i detta sammanhang är 4:34, som handlar om speciellt svårartade konflikter mellan äkta makar. Där uppmanas männen att lämna den äktenskapliga sängen och *lwa adribuhunnal*,

⁷ Skildringen av uppenbarelsen är hämtad från den klassiska profetbiografen av Ibn Ishaq, redigerad av Ibn Hisham på 800-talet.

⁸ *Kristi Pinas Historia* (1928), s. 121f.

⁹ Samlade i Andræ 1947.

en uppmaning som Zetterstéen återger med ”och agen dem”.¹⁰ Verbet daraba kan ha många betydelser, bland annat ”lämna, överge, vända sig bort”.

Man menar att Zetterstéens översättning står i motsägelse till tidigare verser i samma sura, vilka betonar icke-våldsprincipen. Också Bernströms översättning anses innehålla många felaktigheter. Vissa ord av esoterisk karaktär såsom *ruh* eller *nafs* är det bättre att lämna oöversatta. Som jämförelse kan nämnas de hebreiska motsvarigheterna *ruach* och *nefesh*, som också får olika innebörd om de översätts med ”ande” eller ”själ”. I sådana fall bör översättningarna låta orden stå kvar i den form de har på originalspråket.

Tro möter tro

Under tio år (1983–1993) bedrev Svenska kyrkan ett intensivt arbete med frågorna: Vad innebär kristen tro idag? Hur uttrycker kyrkan sin bekännelse? En slutpunkt i bekännelsearbetet var boken *Befrielsen. Stora boken om kristen tro* (1993), där mötet mellan människor från olika religiösa traditioner behandlas i kapitlet ”Tro möter tro”. Det inleds av Payandé Ahlbäck, som då var ledare för Svenska kyrkans islamprojekt:

BARA DET LOKALA ÄR VERKLIGT

Det kristna evangeliet omsatt i praktisk handling och riktat till de svaga i samhället gav mig ett livsinnehåll som jag saknade i min gamla shiamuslimska religion. När mina vägar senare bar till Sverige, mitt andra invandrarland, så var jag naturligtvis fylld av förväntningar just på den punkten: hur är det att leva som kristen i Sverige?

Jag började arbeta i ett av de jättelika områdena i en av Stockholms södra förorter. All världens folk sammanstrålar här. Härliga människor, var och en med sin livshistoria. Vad är det här som sätter ens kristna tro på prov? Nyanlända människor lever ju sammanträngda i tusental i rader av sovstäder.

Jag förstod att Svenska kyrkans egen situation blivit totalt förändrad i dessa nya bostadsområden. Invånare med utländsk bakgrund lever i ett slags självklart underläge. Monopolanspråk och monolog håller inte längre. I den mångkulturella situationen är dialog det enda som gäller.

¹⁰ På modern svenska: ”Aga dem”. Bernström översätter ”tillrättavisa dem handgripligen”.

Många, många av oss, på alla sidor av samtliga gränser – andliga och religiösa – får slå sig ned för att i gränslöst tålmod lyssna till varandra och lära av varandras erfarenhet.¹¹

Mycket har hänt i Sverige sedan bekännelseboken skrevs. Idag ber många svenska muslimer ovan jord i riktiga moskéer, inte bara i Stockholm och Malmö. Muslimska församlingar har slagit rot och blivit en alltmer integrerad del i samhällslivet, även om detta – som alla förändringar – inte sker utan friktion. Den unga generationen med sin dubbla kulturkompetens tas tillvara både i svenskt exportfrämjande och i församllingslivet. De som för bara några år sedan var aktiva inom Sveriges Unga Muslimer har redan idag ledande positioner.

Efter att i flera år ha verkat inom Sensus har svenska muslimer numera ett eget studieförbund, uppkallat efter den store filosofen Ibn Rushd (Averroes). Det finns också en studentorganisation, Sveriges Muslimska Akademiker. I Kista utanför Stockholm har en muslimsk folkhögskola etablerats. Folkbildningsprojektet Muslimsk Fredskultur ledde till grundandet av föreningen Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa, som nära samverkar med Kristna Fredsrörelsen. Muslimska kvinnoföreningar växer fram på flera orter. Kort sagt: unga muslimer har ingjutit nytt liv i det gamla Folkrörelsesverige.

En av de utmaningar som återstår gäller muslimers synlighet i media och delaktighet i det offentliga livet – kulturdebatt, samhällskritik, politik. Men detta kan vara en generationsfråga, eftersom opinionsbildning och genomslag idag handlar lika mycket om nya sociala media som om konventionella. Muslimer debatterar med sverigedemokrater både på podiet i Folkets Hus och på sina bloggar. Det som Payandé Ahlbäck och andra engagerade kristna utifrån sina erfarenheter på 1900-talet upplevde som ett "självlkärt underläge" är inte längre så självklart på 2000-talet. Det innebär att dialoger kan föras på alltmer jämställd fot, samtidigt som en ny värdegemenskap växer fram. Det är inte längre tal om "muslimer i Sverige" utan om "svenska muslimer", som aktivt deltar i bygget av morgondagens samhälle.

¹¹ *Befrielsen* 1993, s. 328. Rubriken är en översättning av G.K. Chestertons aforism "Only the local is real".

Strömningar i nutida islam

Det är vanskligt att sätta upp kriterier för vilken islamtolkning vi med trovärdighet kan "frysa" i nutid. Ty det pågår idag bland intellektuella muslimer en intensiv intern debatt, som till stor del provocerats fram av de terrordåd som begåtts i islams namn sedan mitten av 1990-talet. Men det handlar också om den traditionellt patriarkala syn på människan – sexualitet, genderfrågor – som alltför genomsyrrar de skriftlärdas utsagor. Till de röster som uppmärksammas internationellt i denna debatt hör några radikala kvinnliga skribenter som tvingats i landsflykt och vars böcker översatts till bland annat svenska. Mest känd är kanske den egyptiska läkaren Nawal al-Saadawi. Till de mest inflytelserika reformisterna hör utan tvivel folkrättsexperten Abdullahi Ahmed an-Naim (född i Sudan), som oförtröttligt argumenterar för en sekulär samhällsmodell och för mänskliga rättigheter, och den egyptiske filologen Nasr Hamid Abu Zayd, som försynt provat moderna hermeneutiska metoder för att tolka Koranens text.¹²

Framstående skönlitterära författare som V.S. Naipaul (hindu), Salman Rushdie (indisk muslim), Naguib Mahfouz och Alaa al-Aswany (båda egyptiska muslimer) har skrivit mycket lärorika – empatiska men kritiska – skildringar av muslimska samhällen. Kritisk distans finns också hos Fatima Mernissi, Amin Maalouf och Tahar Ben Jelloun, som mestadels skriver på franska. De europeiska islamologerna Gilles Kepel och Bernard Lewis måste betecknas som utomstående betraktare; deras inflytande på en eventuell islamisk reformation torde vara begränsat och indirekt.¹³ Stort gehör bland unga muslimer i Europa röner däremot "modernisten" Tariq Ramadan, barnbarn till Muslimska Brödraskapets grundare (Hasan al-Banna) och själv religions- och filosofiprofessor i Oxford.¹⁴

Samtidigt som det kan vara fascinerande att möta ett islamiskt nytänkande som uttrycker en öppenhet mot västerländska begrepp

¹² An-Naim är verksam vid Emory University, Atlanta, Georgia, USA. Han är författare till bland annat *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (1996). Abu Zayd avled 2010 efter en lång exil. Under de sista åren av sitt liv tilläts han återvända till Egypten där han bland annat medverkade vid de Arabiska filosofisällskapens årsmöten, som hölls i det svenska Alexandriainstitutet.

¹³ Gilles Kepel: *Les banlieues de l'Islam* (1987), *Jihad: Expansion et Déclin de l'Islamisme* (2000), *Terreur et martyre* (2008). Bernard Lewis: *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (2004) m.fl.

¹⁴ Ramadans bok *Att vara europeisk muslim* finns i svensk översättning (Ramadan 2004). För en analys, se till exempel Hjärpe 2010, s. 73f.

och värderingar, måste vi respektera muslimers självdefinition, tolkningsföreträdare och lojalitet med det egna samfundet. Det tillkommer inte oss att tala om vad en eventuell reform av till exempel sharia (den islamiska lagen) borde innebära.¹⁵

I ett uppriktigt samtal måste vi emellertid kunna hävda och förklara våra egna värderingar. Det vore orimligt att påstå att de flesta svenska kristna sympatiserar med den idag dominerande tolkningen av sharia i fråga om till exempel kvinnors rättigheter i familj och samhälle eller i så kallade HBTQ-frågor. Här är det viktigt att inte ställa svenska muslimer till svars (om än inlindat och indirekt) för lagar, seder och bruk som råder i till exempel arabvärlden.

En viss återhållsamhet när det gäller vår egen nyvunna tolerans i HBTQ-frågor kan också vara på sin plats, med tanke på att samkönade handlingar var straffbelagda i Sverige fram till 1944 och att sjukdomsstämpeln kvarstod till 1979. En välgörande diskrepans mellan lagens bokstav och polisiär praxis kan också noteras i till exempel Egypten.

I dagens Sverige finns praktiskt taget alla muslimska riktningar företrädare, inklusive de traditioner som inte erkänns av den sunnimuslimska huvudfåran: ismailiter (Agha Khan-anhängare) och Ahmadiyyah-rörelsen (qadianis). Vi har registrerade och därmed statsbidragsberättigade samfund av både sunni- och shiibakgrund. Bland sunniterna i vårt land finns troende från alla de fyra rättsskolorna, inklusive den wahhabitiska tolkningen av Ibn Hanbals *madhab* (den yngsta). I svenska moskéer ber muslimer med vitt skilda hemspråk, till exempel arabiska, bengali, bosniska, dari, hausa, indonesiska/malayiska, jawi, kiswahili, kurdiska, persiska, pashtu, somaliska, svenska, tigrinja, turkiska och urdu.

Den gränsöverskridande karaktären i både muslimernas trosゲenskap, *ummah*, och den världsvida kristna kyrkan gör det svårt att konsekvent kontextualisera beskrivningar och analyser till att gälla svenska förhållanden. Ett argument som talar för att man ändå framgent bör pröva en sådan metod är islams snabba inkulturation i Sverige. Att vara "svensk muslim" blir en allt vanligare självdefinition, såsom i det redan nämnda riksförbundet Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa:

15 Det kan i detta sammanhang vara värt att erinra om den reformprocess som sedan flera år pågår i Marocko, där man på kungens initiativ moderniserar den islamiska familjerätten, *mudawwanah*, i detta fall baserad på den malikitiska skolan; se nedan.

Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa arbetar för att bli en av de främsta organisationerna i Sverige och Europa inom freds- och säkerhetsfrämjande på global basis, grundad på rättvisa, islamiska principer och mänskliga rättigheter samt att islam ska fortsätta vara en naturlig del av Europas kulturarv.¹⁶

Studieförbundet Ibn Rushd presenterar sig så här:

Vår vision är att islam ska vara en självklar del av Sverige. Det ska inte vara något konstigt att vara svensk muslim.¹⁷

Här finns i den yngre generationen också ett närmande mellan unga muslimer från sunni- respektive shiafamiljer.

En följd av ett Sverigecentrerat perspektiv är att samtalet kanske bara indirekt berör de stora utmaningar som en majoritet av världens muslimer idag står inför: att uppnå frihet från politiskt förtryck och respekt för mänskliga rättigheter, läskunnighet och grundläggande utbildning, stimulans av barnets grafiska förmågor, jämställdhet mellan män och kvinnor, rätt att ifrågasätta religiösa dogmer och offentligt ge uttryck för avvikande mening. Vi bör i alla fall vara medvetna om att muslimska samtalspartner i vårt land kan ha egna – eller av anförvanter förmedlade – upplevelser från miljöer, där sådana existentiella utmaningar präglar vardagslivet.

En annan konsekvens är att vi som mött islam i miljöer utanför Europa kan behöva skala bort en del erfarenheter och tolkningar och – bokstavligen – göra vår ”hemläxa”, det vill säga återupptäcka islam i dess svenska gestalt. Islam i Sverige omfattades för hundra år sedan bara av ett fåtal. Till den muslimska historien i Sverige hör personligheter som Tage Lindbom, Ivan Aguéli, Torbjörn Säfve och Mohammed Knut Bernström. Idag är situationen radikalt annorlunda. Med stöd av Ungdomsstyrelsen utmanar muslimer främlingsfientliga politiker under parollen ”Hörru, jag är också svensk!”

Vredens dag och frihetens vind

Under vintern och våren 2011 upplevde arabvärlden en omvälvning utan like. Aldrig någonsin hade denna region, med sin långa och

¹⁶ Se: www.muslimerforfred.org, ”Om oss”.

¹⁷ Se: www.ibnrushd.se, ”Om Ibn Rushd”.

dramatiska historia, upplevt så stora politiska förändringar på så kort tid. Religionens betydelse i och för detta skeende är inte lätt att analysera ännu; för det erfordras större avstånd till händelseförloppet. Man kan dock notera att i Egypten medverkade det Muslimska Brödraskapet inte i folkresningen såsom organisation utan bara genom de enskilda medlemmar, som valde att delta. Att arabiska proteströrelser ibland utropat en ”Vredens dag”, har politisk snarare än religiös innebörd.¹⁸

En förenande faktor mellan dem som gjort uppror är den socioekonomiska ödesgemenskap, som de flesta av de arabiska folken delat de senaste decennierna: militärdiktaturens, ofrihetens och fattigdomens förödmjukelser. Vardagens ständiga kränkningar har skapat bitterhet och trots, inte minst hos de unga.

AUKTORITETERNAS FALL

En generationsklyfta har uppstått; arabiska ungdomar misstror de etablerade auktoriteterna: politiska, massmediala och religiösa.¹⁹

Åtminstone sedan början av 2000-talet har officiella islamiska ledare klagat samfällt: vår auktoritet har urholkats, dagens unga lyssnar inte till oss utan till fria predikanter eller tittar på satellitburen ”Koran-TV”, som ibland sprider eldfängd förkunnelse. Det finns flera förklaringar. De religiösa auktoriteterna i Egypten, Saudiarabien och andra arabländer har formellt eller i praktiken tillsatts av regimen. De tillhör dessutom mestadels det gamla gardet, vars boklärd diskurs och referensramar ligger långt ifrån facebook-generationens, och där kvinnor hittills varit praktiskt taget osynliga.

VÄRDIGHET

Två nyckelord i den arabiska politiska diskursen de senaste åren har varit ”förnedring” (*idhlal*) och dess motpol, ”värdighet” (*karamah*).²⁰ Under massivt dagligt förtryck: vart ska en trångbodd, arbetslös eller lågavlönad ung arab – tunisier, egyptier eller jemenit – söka sig för att återfå sin värdighet, om så bara för en stund? Moskén har blivit svaret för många. Vid Moskén tar alla av sig skorna,

18 Jämför det kristna uttrycket *dies irae*, som syftar på domedagen,

19 Ett exempel på sådan ”olydnad” var de unga kopternas öppna protester efter attacken på en kyrka i Alexandria.

20 Ett problem med begreppet ”värdighet” är att det ibland missbrukas av reaktionära krafter – inte minst religiösa – som ett kulturellt mer autentiskt begrepp än ”mänskliga rättigheter”, i synnerhet i fråga om kvinnors roll i familj och samhälle.

fattig som rik. Där ber alla på räta led, utan rangordning; kvinnor ber dock oftast i hemmen.

Ingen äger moskén – vare sig donatorn eller någon annan – utan där är alla hemma i sitt eget hus, inte gäster som står i tacksamhetskuld. Moskén har blivit en tillflyktsort man vill besöka så ofta som möjligt, och på senare år också en fristad för regimkritiker.

RELIGIONEN I DET OFFENTLIGA RUMMET

Konfessionaliseringen av det offentliga rummet i de flesta arabländer inleddes på allvar något år efter Khomeini-revolutionen i Iran 1979. Denna gradvisa förändring av vanliga troendes yttre beteende ska inte förväxlas med ökningen av ”islamistiska” terrorister som utför attentat ”i Guds namn”, utan stöd eller sympati hos majoriteten av muslimer.

Efterhand blev islamiseringen alltmer genomgripande och socialt accepterad: barhuvade kvinnor började trakasseras, och på 2000-talet räckte det inte längre med hijab, utan nu blev niqab allt vanligare; fastan under Ramadan iakttogs allt strängare; tideböner och moskébesök blev allt vanligare. Särskilt fromma män började odla så kallade sunna-skägg.²¹ Många, hög- som lågutbildade, lade sig till med ett blodfärgat märke i pannan som tecken på att de bett så flitigt att skinnet skavts av.

Det bör tilläggas att vissa arabiska kristna – till exempel kopterna – under samma tidsperiod genomgått en liknande konfessionalisering av sin identitet.

ISLAMISERING SOM PROTEST

En vanlig förklaring till islamiseringen pekar på utländsk påverkan, till exempel att saudiska missionsorganisationer genom att erbjuda gratis läromedel och andra förmåner köper fattiga egyptiska studenters lojalitet gentemot wahhabismens stränga islamtolkning.

Men det finns ett annat sätt att se på dessa, på ytan rent religiösa, fenomen, nämligen som en enda stor proteströrelse. Utan förenings-, press- och yttrandefrihet, i avsaknad av egen försörjning, fångad i ett till synes livslångt beroende av andras välvilja: Hur ska man hantera sin förtvivlan, kanalisera sin vrede? Om moskén är

²¹ Det vill säga utan mustasch, efter Profetens föredöme.

det rum där jag känner en stunds upprättelse, kanske det räcker för många. Men för dem som bär på starkare motståndskraft och förändringsvilja har Muslimska Brödrskapet och besläktade organisationer erbjudit ett sammanhang. Med tiden har Brödrskapet utvecklat sitt sociala arbete genom metoder som liknar de kristna kyrkornas diakonala verksamhet.

Situationen påminner om Östtyskland på 1980-talet. Under de tunga åren före "die Wende" samlades tusentals ungdomar i kyrkans hägn till stormöten (Rüsttage). Efter murens fall öppnades ett helt spektrum av nya möjligheter för debatt, kreativitet och rörlighet över gränserna. Gudstjänstbesökarna blev färre när kyrkan inte längre var den enda fristaden, tillflyktsorten och mötesplatsen. Kanske kommer vi att se en liknande utveckling i arabvärlden, när demokratiska samhällssystem efterhand ersätter militärdiktaturerna.

Dialog

Kristna och muslimska teologer har mötts på akademisk nivå under lång tid.²² För medlemskyrkorna i Kyrkornas Världsråd kan den moderna dialogepoken sägas börja med mötena i Genève 1971 och Broumana (Libanon) 1972. Ibland har man formulerat gemensamma deklARATIONER, men vanligare är att samtalen dokumenteras i rapportböcker.

Det framhålls ofta från muslimskt håll att man främst vill diskutera gemensamma sociala utmaningar, till exempel fred, nedrustning, miljö och kamp mot fattigdom, rasism och främlingsfientlighet, särskilt islamofobi.

Diskussioner om lärofrågor, däremot, batar föga: de heliga texterna är som de är, och inga lärda samtal i världen kan rubba de eviga sanningarna. Möjligen kan man nå en djupare förståelse av den andres trostradition och fromhetsliv. Till kristna besökare brukade (den 2010 hädangångne) storshejken av al-Azhar, Muhammed Sayyid Tantawi, säga: "Ingen dialog om lärofrågor!"

Det finns dock exempel på mer gränsöverskridande möten, bland annat i de ekumeniska institut och studiecentra som särskilt

22 Dialoger mellan kristna och muslimer finns belagda tidigt i historien; se till exempel Seppo Rissanens avhandling *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*. Åbo: Åbo Akademi 1993, som behandlar perioden 780–825.

ägnar sig åt kristen-muslimska relationer: i Birmingham, Hartford, Rom, Beirut, Nairobi, Rawalpindi, Hyderabad. Bara ett av många lärarika exempel: Under rubriken "Vittna om Gud i det sekulära Europa" samlades kristna och muslimska teologer i Sankt Pölten (Österrike) 1984. Konferensen inleddes med att en kristen (Kenneth Cracknell) mediterade över "ljusversen" i Koranen och en muslim (Hasan Askari) över Johannesprologen.

Men mötet fick en oväntat religionskritisk dimension, när den franske sociologen Maxime Rodinson – utifrån sin lärdom och judiska bakgrund – erinrade om riskerna med samhällen som alltför starkt präglas av majoritetens konfessionella identitet: spåren förskräcker – inte minst i Europa. Det kan vara värt att notera att denna konferens ägde rum knappt tio år innan inbördeskriget på Balkan bröt ut.

Den anglikanske biskopen Kenneth Cragg har i tal och skrift gått i närkamp med islamisk teologi med sådan inlevelse att både kristna och muslimska kollegor stundtals kallat honom subversiv. Ett exempel är Craggs läsning av den islamiska trosbekännelsen, som han menar öppnar för ett närmande mellan Gud och människa, nämligen därför att orden Allah och Muhammed följer direkt på varandra.

Cragg har oförskräckt formulerat sin syn på religionernas inbördes rollspel: "Islams funktion bland världsreligionerna är att beskära och korrigera de andra." En av Craggs senaste böcker bär den för hans religionsteologi karaktäristiska titeln *A Certain Sympathy of Scriptures: Biblical and Quranic*, (2004).

Det är dock inte bara teologiska betänkligheter utan också – och kanske än mer – den politiska kontexten som sätter gränserna för hur långt officiella företrädare kan gå varandra till mötes. Interreligiös dialog i Indien eller arabvärlden eller Europa måste analyseras utifrån den obalans, som utanför samtalsrummet kan råda mellan parterna, som sammanhänger med komplicerade sociala strukturer och maktförhållanden, och som kanske enklast sammanfattas i begreppsparet majoritet/minoritet.

De dialoger som Svenska kyrkan nu vill uppmuntra och uppmärksamma handlar främst om enskilda människors möte: jag, med den kristendomstolkning jag omfattar här, i det skede av livet där jag just nu befinner mig – och du, med den islamtolkning du omfattar.

Du och jag. Vilka vägar har vi vandrat fram till vår mötesplats här i 2010-talets Sverige? Vilket bagage har vi lämnat bakom oss, vilka dyrgripar bär vi fortfarande med oss? Kan vi enas om en gemensam definition av den kontext, där vi nu lever sida vid sida? Kan vi hitta gemensamma ord – för tro, hopp, tvivel och drömmar?

Introitus

Om än jordens alla träd blev till pennor och havet, utökat med sju hav, blev till bläck skulle det inte räcka för att skriva ned Guds ord. – Gud är allsmäktig, vis.

Koranen 31:27

Med en – möjligen ironisk – bugning åt sin nordafrikanske föregångare, Augustinus, öppnar Gunnar Ekelöf samlingen *Färjesång* med en diktsvit som bär rubriken ”Tag och skriv” istället för det välkända, klassiska *tolle, lege*, ”tag och läs”:

[---]

Om öster och väster,
de två som aldrig ska mötas
och aldrig skiljas,
blott ana varandras närhet,
förnimma och följa varandras rörelser,
så som människan måste
i hat och i kärlek.

Jag sjunger om det enda som försonar,
det enda praktiska, för alla lika:

[---]

Ur *Färjesång* (1941)

Profeten Muhammeds kallelse inleddes med uppmaningen: ”Läs upp!” Man kan erinra sig profeten Jesajas sändning (Jesaja 6), eller Hjalmar Gullbergs ”Diktamen”:

Låt mig befinnas värdig!
Ge order, principal!
Diktera! Jag är färdig.

Ur *I en främmande stad* (1927)

Gunnar Ekelöf lät sig inspireras av de mångfacetterade kulturerna i och kring det osmanska riket: grekiska, kurdiska, persiska. Som så många västerlänningar fängslades Ekelöf av mystikern och fritänkaren Ibn al-Arabi och tillägnade honom en dikt, som slutar med en koranparafras (50:16):

Du blir inte frisk förrn du erkänt:

”Den du älskar bor i din revbenskorg,

andedräkten stöter honom

från sida till sida.”

”ibn al-Arabi”, ur *Opus Incertum* (1959)

Herre, hör vår bön!

Våren 1980 ledde jag en studieresa till Egypten. Det var en delegation av svenska religionslärarutbildare som besökte kollegor i Kairo, främst vid al-Azhar. På fredagen, efter middagsbönen i den vackra 900-talsmoskén, var vi inbjudna till en avskedshögtid i universitetets aula. Det blev inga tomma platser kvar i den slitna salen, uppkallad efter den store reformatorn Muhammed Abduh. Programmet inledes med koranläsning av recitatören Ahmad Barakat, som undervisade både arabiska studenter och stipendiater från Asien och Afrika. De hade vunnit recitationstävlingar i sina hemländer och i pris fått en vistelse vid al-Azhar. Ensam på podiet, utan mikrofon, sittande på en pall med benen ihopvikta under sig, fyllde Ahmad den stökiga lokalen med sin varma stämma. Det blev stilla, andäktigt stilla.

Det behövdes inga förklaringar till varför hans undervisning i koranrecitation blivit så eftersökt i hela den sunnimuslimska världen. Jag blundade, lyssnade och lade åt sidan alla funderingar över Koranens text: källkritik, ålderdomliga ord, mångtydiga verser, olika tolkningars verkningshistoria. Istället upplevde jag hur Ahmads röst gav texten liv, gestaltade den med en inlevelse lik solistens i någon av Bachs passioner.

Efteråt sökte jag upp Ahmad för att tacka honom och ta farväl. Han såg trött och sorgsen ut. Utan omsvep berättade han om det stora bekymmer, som tyngde honom. Ahmads far var svårt sjuk och hade kanske bara dagar kvar att leva. Bed för mig, sade Ahmad med tårar i ögonen. Bed för mig och min far.

Om jag någonsin i ungdomligt nit skulle ha grubblat över frå-

gan ”ber vi till samma Gud?”, så gör jag det aldrig mer efter mötet med Ahmad. Jag är övertygad om att världen och historien rymmer tusentals sådana möten mellan människor, som alla tror på Gud, ber till Gud, hoppas på Guds hjälp. Vi må kalla oss judar, kristna eller muslimer, kanske av födsel och ohejdad vana, men inför livets mysterium och dödens är vi lika.

Bibeln: Psaltaren 46 ”Gud är vår tillflykt och vår styrka...”; se också Psaltaren 73:23–26, Psaltaren 23.

Koranen: ”Vi har skapat människan och vi vet vad hennes själ visar till henne; ja, vi är närmare henne än hennes egen halspulsåder” (50:16). Se också 11:61 (Gud är nära och hör bön) samt 2:186.

Guds uppenbarelse

Det faller på sin egen orimlighet att fråga om det är samma Gud vi anropar och tillber. Det finns – enligt kyrkans lära, enligt judisk och islamisk lära – bara en Gud. En enda Gud, som kan höra vår bön och besvara den. Erfarenheten av en kärleksfull Skapare, en allvis Gud, som hör, ser och förstår – detta är kanske det starkaste av alla band, som förenar troende människor. Egentligen behöver vi inte leta efter fler gemensamheter, ty någon djupare än denna finns inte.

Svenska kyrkan har formulerat denna insikt sålunda:

Det finns bara en Gud, som är allas Gud, och de som söker Gud i olika religiösa traditioner måste tänkas söka denne ende Gud.²³

Kan vi i ett interreligiöst samtal stanna vid första trosartikeln, den allmänna uppenbarelsen? Skapelsens skönhet och människans andliga erfarenhet utgör förvisso en fast grund att bygga på.

Ser de inte över sig himlen som vi har byggt och utsmyckat, och där inte den minsta reva kan upptäckas? Och jorden som vi har brett ut och sänkt ned i fast förankrade berg och där vi låter sköna växter av alla slag spira?

Koranen 50:6f. (se också 6:96ff.)

²³ Svenska Kyrkans Mission, *Riktlinjer för religionsmöte* (1987-11-25).

Men som en from kvinna sade till några unga miljöaktivister: "För att lära känna Gud räcker det inte med att gå ut i skogen och krama träd." Gud ger sig ju till känna på flera sätt, genom andra kunskapsvägar. Mitt i den allmänna uppenbarelsen finns brännpunkter, där Guds närvaro tättnar och får specifika konturer, där "tiden byter hälsningar med rummet".²⁴

Det blotta faktum att vi kallar oss kristna respektive muslimer innebär att vi mer eller mindre medvetet bekänner oss till en särskild uppenbarelse, formulerad och förmedlad i heliga skrifter. Det är genom Bibelns kunskapsväg kristna lärt sig bedja Herrens bön, och det är genom Koranens kunskapsväg muslimerna fått Guds nittio-nio namn.

Det hävdas ibland att en avgörande skillnad skulle vara att kristna tror på en person, Jesus, och muslimer på en bok, Koranen. Men det är en problematisk distinktion. Muslimernas hängivenhet gentemot Muhammed, den enkle köpmannen som Gud hade utvalt, återspeglas ständigt i vardagslivet, till exempel i oräkneliga talesätt ("Det kan du be Profeten om!"), inklusive bedyranden och eder. Denna utbredda folkliga hängivenhet synliggjordes på ett dramatiskt sätt via massmedia då muslimer i många länder protesterade mot karikatyrerna i *Jyllands-Posten* ("Muhammed-krisen" 2005–2006) och – i mindre utsträckning – mot Lars Vilks rondellhundar (2007).²⁵ På tusentals egyptiska bilar klistrades dekaler med texten *Illa rasul-ullah!* ("[rör vid allt] utom Guds Profet!").

Å andra sidan finner vi i våra kristna traditioner talrika exempel på hur Bibeln vördas och omgärdas med symboler för dess helighet. Det räcker med att erinra om evangelieprocessionen i högmässan. (Jämför också de starka reaktionerna, när Lena Andersson i radions P1 sommarpratade om Jesus och Bibeln.)

Men i en mening är distinktionen giltig. I islams värld saknas alltså jämt en accepterad historisk-kritisk metod i fråga om Koranens text. Inte heller möter vi bland muslimer den stora tolerans vi i kristna sammanhang numera vant oss vid när det gäller olika utläggningar av den Heliga Skrift och dess innebörd.

²⁴ Anders Österling, "Vid Ales stenar", ur *Tonen från havet* (1933).

²⁵ Jämför protesterna mot Salman Rushdies roman *Satansverserna* (1988, svensk översättning 1989). Boken ansågs anstötlig – eller rentav hädisk – därför att den bland annat skildrar hur profeten Muhammed föll för frestelsen att ge Mekkas härskande klan, Quraysh, en uppenbarelse, där några av deras gudinnor nämns som "högt flygande svanor".

Bibeln: ”Ty stor är Herren, högt är han prisad, värd att frukta mer än alla gudar. Folkens alla gudar är avgudar, men Herren har gjort himlen” (Psaltaren 96:4–5).

Koranen: ”Gud – det finns ingen gud utom Han, den Levande, skapelsens evige Vidmakthållare. Slummer överraskar Honom inte och inte heller sömn. Honom tillhör allt det som himlarna rymmer och det som jorden bär. Vem är den som vågar tala [för någon] inför Honom utan Hans tillstånd? Han vet allt vad [människor] kan veta och allt som är dolt för dem och av Hans kunskap kan de inte omfatta mer än Han tillåter. Hans allmakts tron omsluter himlarna och jorden. Att värna och bevara dem är för Honom ingen börda. Han är den Höge, den Härlige” (2:255, kallad ”tronversen”; se också 112:1–4).

Guds nittionio ”allra skönaste namn” brukar reciteras i en viss ordningsföljd, där de första fyra – Allah, den Barmhärtige, Förbarmaren, Konungen – är hämtade ur Koranens första kapitel, *al-Fatihah*. Den ovan citerade ”tronversen” – som är ett vanligt motiv på kalligrafiska tavlor – innehåller förutom det inledande gudsnamnet Allah ytterligare fyra epitet: den Levande, Vidmakthållaren, den Höge, den Härlige.

Varför älskar du Muhammed?

Vi befinner oss i den sydindiska staden Madurai, hemort för Minakshi, den fiskögda gudinnan, vars tempel idag befolkas av idel manliga gudabilder. Scenen just nu är en sliten lärosal på Tamil Theological Seminary (TTS) där blivande präster utbildas i nära samspel med den omgivande bygden och dess fattiga människor. TTS satsar målmedvetet på kontextuell teologi, och till den lokala kontexten i Tamilnadu hör islam: småstäder med muslimsk majoritetsbefolkning, koranskolor (*madrasahs*) och muslimska politiska organisationer av mer eller mindre sekteristisk karaktär. Bombdåd utförda av islamistiska terrorister har nyligen skakat järnvägsknuten Coimbatore med flera dödsoffer som följd. Spänningar mellan hindunationalister och militanta islamister är vid denna tid – 2001 – ett dominerande inslag i Indiens sociopolitiska liv.

Mitt uppdrag är att under två veckor gå igenom centrala motiv i Koranen och diskutera förhållandet mellan islam och kristen tro. Det är en tacksam uppgift – nyfikenheten är stor och motivationen stark. Flera av mina studenter tänker börja arbeta som evangelister innan de går in i tjänst som församlingspräster. Idag ska alla redovisa veckans hemläxa: att skriva en uppsats med personliga – och informerade – tankar under rubriken ”Varför jag älskar Muhammed”.

Veckan innan besökte vi en stor koranskola i närheten. Vi satt där i solgasset och lyssnade till tolvåriga pojkar, som med rytmiskt vaggande överkropp mödosamt stavade sig igenom den tolfte suran (om Josef) utan att förstå ett enda ord av den gamla arabiska texten. Vi träffade rektorn, en vänlig, skäggig gammal shejk. Det framgick att han var den ende i denna madrasah – med hundratals adepter och tiotals lärare – som behärskade arabiska. När vi frågade om tolkningen av en koranvers, tog det en lång stund innan han fann det auktoritativa svaret i al-Baydawis kommentar, en välnött klenod han andäktigt plockade fram ur kollegierummets låsta bokskåp.

Hur mycket av den religiösa yrkesutbildningen i vår egen tid bedrivs i intellektuella miljöer, som – i relation till kunskapsexplosionen i omvärlden – måste beskrivas som slutna rum? Vad betyder denna diskrepans i fråga om vetenskapliga referensramar för den ekumeniska och interreligiösa dialogen?

Nå, denna regniga junidag 2001 är studenterna på TTS entusiastiska. De allra flesta har skrivit betraktelser fulla av insikt och inlevelse. De älskar Muhammed för att han gjorde rent hus med arabernas avgudar och slängde ut deras beläten ur templet i Mekka; de älskar honom för hans envisa sökande efter sanningen om Gud, för hans kärleksfulla vördnad för Jesus, för hans egalitära inställning till klass och samhällsställning. Dessa sydindiska kristna – bibeltrogna, pietister, liberalteologer, feminister, kongregationalister – verkar inte ha några svårigheter att formulera teologiska kärleksförklaringar till islams profet.

Och med sin överraskande djupförståelse av ett centralt motiv i muslimsk vardagsfromhet har mina studenter goda förutsättningar att vinna respekt och tillgivenhet hos sina muslimska grannar. Om detta sedan leder till att några muslimer blir kristna är en annan sak och ingenting vi diskuterar i klassrummet. Vällingklockan ringer; det är dags för aftonbön och kvällsmat.

I det enkla, vägglösa kapellet sitter vi på små mattor, i koncentrisk ringar. Två studenter, en man och en kvinna, leder andakten. De berättar om vad de lärt sig den senaste tiden. De läser några koranverser de särskilt fäst sig vid och sedan ur Matteus evangelium. Ingen rynkar på näsan, ingen ifrågasätter det lämpliga i att använda Koranen i prästseminariets aftonandakt. Det synes mig som om alla i kapellet vilar i sig själva – eller i varje fall vilar tryggt i sin kristna tro, vilket kanske är samma sak.

Bibeln: "Det står skrivet hos profeterna: *Alla skall bli Guds lärjungar ...*" (Johannes 6:45; se också Jeremia 31:34). Dessa bibelställen – vilka kan tolkas som stöd för tanken om ett allmänt prästadöme – syns bekräfta sunni-islams officiella avståndstagande från ett professionellt prästerskap och kyrkliga hierarkier. De ger också anledning att begrunda innebörden i begreppet "Guds lärjungar".

"Jag har också andra får, som inte hör till den här fållan. Också dem måste jag leda, och de skall lyssna till min röst, och det skall bli en hjord och en herde" (Johannes 10:16). Är denna vers en indirekt "missionsbefallning" eller en eskatologisk utsaga?

Koranen: "Helt visst skall du finna att bland alla människor är judarna och avgudadyrkarna de hätskaste fienderna till dem som tror [på denna Skrift]. Och du skall helt säkert finna att de som kommer dem närmast i vänskap av alla människor är de som säger 'Vi är kristna'; det finns nämligen bland dem präster och ordensfolk, som sällan visar högmod" (5:82–83).

Notera dock att första halvan av vers 82 är problematisk i sin antijudiska hållning. Hela det femte kapitlet genomsyras av ambivalens gentemot Bokens Folk: å ena sidan erkänns deras heliga skrifter som fullgoda rättesnören (v. 44–48), å andra sidan underkänns deras sanningsanspråk (v. 70–75) och muslimerna avråds från att ta judar eller kristna till bundsförvanter, (v. 51). Här är några svenska muslimers tankar om den femte suran:

Olika korantolkningar:

Al-Mā'idah (Koranens femte kapitel) är den enda sura som, efter "I Guds, den Nåderikes, den Barmhärtiges namn, börjar med "Troende! ..."; ytterligare 16 gånger återupprepas tilltalet "Troende! ...". Denna sura tycks tala inte bara till muslimer utan till alla som tror på Gud och hans sändebud, det vill säga muslimer, kristna och judar. Här finns en fascinerande uppställning över hur förpliktelser, en efter en, betas av, med ett förtydligande om vad som gäller och däremellan påminnelser om människans plikter gentemot Gud. Dessa förpliktelser är lika viktiga för alla oavsett tro eller bakgrund; det handlar om socioekonomiska, kulturella, medborgerliga och politiska rättigheter samt själsliga och andliga rättigheter.

En tolkning som förekommer bland muslimer i vår tid är att Koranen här försöker göra oss uppmärksamma på en optimal version av religionsdialog där det handlar om att tangera flera gemensamma punkter parallellt med varandra? Man pekar då på att det för att tolka verserna i denna sura är viktigt att minnas när den uppenbarades, i vilket sammanhang och med vilket syfte, det vill säga alla de omständigheter, som på arabiska kallas asbab al-tanzil. Att förstå kontexten och syftet är av vikt för att undvika polariserande tolkningar av svårtydda verser.

Al-Mā'idah är från Medinaperioden, strax innan Profetens avskedsvallfärd. I detta skede har en stor del av Koranen redan uppenbarats för Profeten Muhammed med skildringar från bland annat Profeten Ibrahims, Mose och Jesu tid. Nästan en tredjedel av Koranen berättar om – eller är tillägnad – Mose och Israels barn, det vill säga judarna och judendomen. En hel sura, en av de längsta, Al 'Imrān, är tillägnad Jesus, Maria och deras troende förfäder och följeslagare. Den illustrerar i vilken trygg famn kristendomen växte upp.

Al-Mā'idah uppenbarades efter händelserna då det så kallade Medinaavtalet bröts. Detta var ett historiskt fredsavtal, vilket upphävdes av judar (och några kristna) som hade planer på att mörda Profeten Muhammed. Detta är troligen orsaken till att många verser i denna sura kan upplevas fördömande mot kristna och judar. Den historiska kontexten visar dock att dessa "fördömanden" gäller dem som bröt avtalet och löftena om varaktig fred och samexistens i Medina.²⁶

²⁶ Det är informativt att jämföra denna analys av räckvidden hos de aktuella koranverserna med den diskussion om motsvarande antijudiska verser i evangelierna som förs i Svenska kyrkans dokument *Guds Vägar* 1999.68

Det blir svårt att vidmakthålla en tolkning av dessa verser som generellt antijudiska, när man betänker att en stor del av Koranen – nästan en tredjedel – handlar om hur Profeten Mose under hela sitt liv kämpade mot Faraos förtryck. Detta var för denna Mose kamp som Gud utsåg honom till Profet för han att sedan skulle fortsätta sin rättvisekamp (med icke-våldsprinciper) parallellt med att förkunna den judiska tron. Jämför vers 5:35: ”Troende! Frukta Gud och sök det som kan föra er närmare Honom, och sträva och kämpa för Hans sak för att det skall gå er väl i händer.”

En annan viktig balans till de svåra verserna i den femte suran som ibland förs fram är 5:69; den används allt oftare numera i dialogsammanhang: ”De som tror [på denna Skrift] och de som bekänner den judiska tron och sabierna och de kristna – ja, [alla] som tror på Gud och den Yttersta dagen och som lever ett rättskaffens liv – skall förvisso få sin fulla lön av sin Herre och de skall inte känna fruktan och ingen sorg skall tynga dem.”

Verserna i Al-Mā'idah uppmanar enligt denna tolkning inte muslimerna till intolerans gentemot kristna och judar utan betonar respekt och tolerans baserad på en gemensam värdegrund.

O huvud, blodigt, sårat

Vi tror liksom muslimerna på en barmhärtig Gud som har skapat människan, som ”vet vad hennes själ viskar till henne” och är ”närmare henne än hennes egen halspulsåder” (Koranen 50:16). Är det möjligt att denne Gud inte skulle känna vår smärta, dela vår sorg i nödens stund? I kristen tro och tradition är Jesu lidande och död ett centralt motiv. Passionshistorien kan ge oss redskap att hantera lidandets verklighet, hjälpa oss se en mening också i livets tyngsta ögonblick.

Även i muslimsk tradition finns lidandet och martyrdöden med. I shi'itisk fromhet spelar dessa motiv rentav en central roll. Där är en av de mest iögonfallande företeelserna den årliga sorgeshögtiden till martyren Husseins minne, *ashura* (så kallad, eftersom den frisas den tionde Muharram, det islamiska årets första månad).²⁷ *Ashura*-dagen ska egentligen föregås av åtta veckors beredelseid, då de

²⁷ Av det arabiska ordet för ”tio”, *ashara*; de islamiska fasteperioderna torde vara påverkade av traditionerna bland såväl judiska som kristna araber. Profeten Muhammed själv framhåller ofta att han kommit för att bekräfta vad Gud redan tidigare uppenbarat och stadgat.

troende gråter och klagar under en speciell form av veckobön, *majlis*. Själva sorgedagen präglas av späkelse och flagellantism; sjukhusen fylls av unga män, som åsamkat sig själva blödande sår.

Den ursprungliga tanken bakom dessa dramatiska sorgenyttringar är att de troende genom sina tårar ska kunna påskynda den dolde imamens återkomst, det vill säga ett slags messiansk teologi. Låt mig illustrera känsloläget med några citat ur arabisk shiamuslimsk poesi från 900-talet:²⁸

Ack, att jag i ringhet finge stupa
i ditt ställe, Herre, jag ovärdige!
[---]
O broder, om du såge oss, skådade ditt öga
fienders skadeglädje över oss båda.
Jag bad dig om en grotta undan bedrövelsen,
men ödet vägrade besanna mitt hopp.
Ack, att jag gått hädan, innan detta skedde,
ty för mig är döden rättare än livet.
Så länge jag lever, kommer jag att sörja
den som himmelens fåglar begråter;
om också jorden och himlarna gräte,
vore tårarnas myckenhet för lite för honom.

‘Ali b. Hammad al-‘Adawiy, VIII, s. 46–47

Diktens titel, ”Ack, att jag gått hädan, innan detta skedde” (*Laytani mittu qabla hadha*), är ett citat ur Koranen 19:23, där orden yttras av Maria, Jesu moder, under födslovåndorna. En annan berömd vers av samme diktare sammanfattar sorgedagens innebörd för den troende:

O ‘ashura, du dag som förlänger min gråt
och lämnar mig kvar i smälek och smärta!

IX, s. 49

²⁸ Citaten är hämtade ur *Hussaini Encyclopedia. Fourth Century Poetry. 913–1010 AD*, utgiven av S.M.S. Al-Karbassi (London 1997); svensk övers. JH.

För shiamuslimen gäller det att – efter högt föredöme – uthärda och lida i väntan på att Guds utkorade mahdi, den dolde imamen, ska återvända. I detta den onda tidens väntrum kan det ibland vara nödvändigt att förstålla sig, ja rentav dölja sin egentliga konfession för att undgå förföljelse.

I shiamuslimsk folkfromhet spelar helgongraven en stor roll. Enligt den äldsta traditionen är det två mausoléer som intar en särställning, nämligen kalifen Alis grav i Najaf och hans son Husseins grav i Karbala – notera att Alis söner tillika var profeten Muhammeds barnbarn.

Najaf och Karbala är icke blott föremål för de troendes vallfärd, utan det är dessutom många shiatrogn som sparar pengar hela livet för att själva få bli begravda i dessa heliga städer.²⁹

I dikten ”Vandra på den rätta vägen” (*Sir rashidan*) framhåller al-Sinawbariy den fromma meriten i att besöka martyren Husseins grav:

Vandra på den rätta vägen, du som vandrar –
hur tungt går icke den som går mot Karbala!
Och oro tynger stegen till imam Hussein,
den bäste utav alla vilkas grav besökes.

LXIII, s. 220

Men det är inte alla förunnat att få besöka dessa högheliga platser. Istället bjuder samtiden på mer närliggande vallfärds mål. Ty även vår tid har sina martyrer, sina heliga personligheter, vars grav snabbt kan erhålla välsignad status. Draperad i en grön fana dyker den plötsligt upp där i Bahrain, mitt i folkvimlet och trafiken på Manamas gator. I Indien kallas sådana gravar för *dargha*, och dit vallfärdar såväl muslimer som hinduer för att få del av helgonets helande kraft.

Bibeln: Om Jesu grav, se Mark 16:1–8. Att stenen är bortvältrad, graven tom och inget att vallfärda till kan synas stå i kontrast till det ovan beskrivna från shi’itisk tradition. Men bland kristna

²⁹ Man bör notera att det ”fromma besöket” vid dessa gravar kallas *ziyarah* och inte *haji*, som ju är beteckningen på den för alla muslimer gemensamma vallfärden till Mekka.

har vuxit fram traditioner av pilgrimsvandring till helgongravar – inte minst i katolskt och ortodoxt präglade områden. Vi kan också erinra oss att en av kyrkoårets mest omhuldade seder här i Sverige är ljusständningen vid anhörigas gravar på alla helgons dag.

Koranen: ”På ingen bärare av bördor skall läggas en annans börda; och om den som bär en tung börda ropar på hjälp att bära den, skall ingen del av [denna börda] lyftas från hans [rygg], även om den [han ropar till] är en av hans närmaste. [...] Och den som vill rena sin [själ] är den ende som har gott av det. Gud är färdens mål” (35:18).

I sunnimuslimernas hadith-samlingar³⁰ återfinns en rad utsagor av Profeten Muhammed där han fördömer eller förbjuder högljudda sorgerop och sådana yttringar som förknippades med förislamiska (och sedermera shi'itiska) seder, till exempel att slita sönder sina kläder. Det finns rentav hadither där Profeten hävdar att man genom sorgegråt tillfogar de hädangångna postumt lidande, det vill säga raka motsatsen till den shiamuslimska tanken att gråten skulle påskynda imamens återkomst.

Dessa texter innehåller emellertid motsägelsefulla rapporter om vad Profeten egentligen har sagt och huruvida han själv sörjde öppet. Hans hustru Aishah avråder därför från debatt om haditherna och hänvisar istället till Koranen, särskilt versen ovan om ”bördorna”.³¹

Poängen är att varje människa inför Gud svarar enbart för sig själv och sitt leverne. I andra ordalag:

[Och Gud skall säga:] ”Ni har nu kommit ensamma inför Oss, så som Vi först skapade er, och ni har lämnat allt det Vi skänkte er [i livet]. Och Vi ser ingen av dessa förespråkare vid er sida som ni trodde ha del i Guds makt över er. [De jordiska] banden mellan er har slitits och alla foster av er inbillning har övergett er” (6:94).³²

30 Arabiskans *hadith* (”det talade ordet”) syftar som islamisk fackterm på en utsaga av Profeten eller någon av hans närmaste. Efter Profetens död började man sammanställa samlingar med sådana utsagor. Några av de längre, berättande haditherna är i det närmaste omistliga för att förstå delar av Koranen, till exempel sura 22.

31 Se ”The Book of Funerals” (*Al-Jana'iz*), i: *Summarized Sahih al-Bukhari*, Riyadh 1994, Maktaba Dar-us-Salam; 319ff.

32 Detta är en nyckelvers, där det arabiska ordet *furada* kan tolkas som att framhållande av den enskilda människans individualitet.

Det finns i vissa muslimska traditioner en föreställning om att profeten Muhammed kan medla efter döden, även om tolkningarna av hur detta sker inte är helt samstämmiga. Det finns även en idé om att Koranen kan skydda den rättrogne från ”den heta solen på domedagen” eller i graven. Ja, det förekommer rentav idéer om att en from muslim på domedagen skulle kunna ”ta med sig” anhängare till Paradiset. Inte minst martyrer tillskrivs denna möjlighet. (Detta skulle kunna utgöra ytterligare ett motiv för anhängare att uppmuntra självmordsbombare.)

Verser som 6:94 har gett upphov till det arabiska ordspråket ”Det finns ingen genväg till levebrödet, ingen förebedjare (eller: frälsare) i döden”. Sådana talesätt skulle kunna tolkas som ett avsiktligt avståndstagande från judisk och kristen försoningslära, eller – i en senare utformning – det som uttrycks i Mariabönen: ”Heliga Guds moder, bed för oss nu och i vår dödsstund.” Men det är nog överkurs: hur många muslimer känner till profetian om Herrens lidande tjänare eller läran om Kristi försoningsverk, eller har hört Ave Maria – på arabiska eller något annat språk?³³

Här handlar det snarare om ett – kontextuellt betingat – ledmotiv i Koranens budskap: människan bär ansvar för sina handlingar, hon står ensam till svars inför vår Herre – i livet, i dödens stund och på den yttersta domen.

En möjlig fördjupning av tolkningen av den ovan citerade versen (och dess paralleller) är att Koranen här bryter med fornarabiska föreställningar om att fädernas missgärning drabbar barnen. Det skulle i så fall rimma väl med de avsnitt som skildrar hur Abraham/Ibrahim – förgäves – hos Allah försöker utverka nåd för sina föräldrar, vilka enligt Koranen inte bara trodde på de gamla avgudarna utan dessutom försörjde sig på att sälja beläten.

Jämför vad Bibeln säger:

När den tiden kommer skall de inte längre säga: När fäderna äter surkart får barnen ont i tänderna. Nej, var och en skall dö för sin egen synd: den som äter surkart får själv ont i tänderna (Jeremia 31:29–30).

³³ Erik Aurelius har i detta sammanhang erinrat mig om att Nya testamentets centrala kristologiska texter om soning genom ställföreträdande lidande har Jesaja 53 i bakgrunden, från förpaulinska formler som Romarbrevet 4:25 och Första Korinthierbrevet 11:24 och 15:3 via Andra Korinthierbrevet 5:19 och Markus 10:45 och 14:24 till Första Timotheosbrevet 2:5.

Islams kristologi

När de första islamiska församlingarna började etablera sig i Sverige kunde man varje år vid juletid läsa en annons de satte in i dagstidningarna, där Jesusbarnet säger: "Frid över min födelsedag!" Att Jesus, Kristus, Marias son, intar en hög position i islams teologi – både bland sunniter och shi'iter – är välbekant. En koranvers som ofta citeras för att belysa detta är 3:55:

Och Gud sade: "Jesus! Jag skall kalla dig till Mig och Jag skall upphöja dig till Min [härlighet] och Jag skall rena dig från [de beskyllningar som] förnekarna av sanningen [riktade mot dig]. Och Jag skall sätta dem som följer dig högt över dem som förnekar [dig] ända till Uppståndelsens dag; då skall ni alla vända tillbaka till Mig och Jag skall döma mellan er i allt det som ni var oense om."

Versen ingår i ett längre avsnitt, som börjar med Marie bebådelse (3:45–60). En följd av denna höga kristologi är att den nesliga döden på korset framstår som otänkbar:

[Vi straffade dem] för deras ord: "Vi har dödat Kristus Jesus, Marias son, [som påstod sig vara] Guds sändebud!" Men de dödade honom inte och inte heller korsfäste de honom, fastän det för dem tedde sig så. De som är av annan mening är inte säkra på sin sak; de har ingen [verklig] kunskap om detta utan stöder sig på antaganden. Det är med visshet så att de inte dödade honom. Nej, Gud upphöjde honom till Sin [härlighet]; Gud är allsmäktig, vis (4:157–158).

En vanlig tolkning av dessa verser är att det var Judas Iskariot som döddes; man översätter då istället "någon som liknade honom". Enligt islamsk tolkning är det nämligen inte möjligt att föreställa sig att Jesus skulle ha kunnat dö en förnedrande död på ett kors. Viss förvirring uppstår när man från kristet håll påpekar att Judas (enligt Matteus 27:3f.) tog sig själv av daga. Hur tacklar vi denna brist på överensstämmelse mellan våra heliga skrifter? På denna, i kristen tro centrala, punkt handlar det inte främst om hur gamla berättelser

traderats och slutligen nedtecknats – se nedan – utan om en hörnsten i kyrkans lära om (Guds handlande genom) Kristus.³⁴

Det finns fler exempel: i Koranens Maryam sammansmälter Maria, Jesu moder, med Mirjam, syster till Aron och Mose. I Koranen heter Ibrahims far Azar, medan han i Bibeln heter Tera eller Terach. Mose följeslagare Josua, Nuns son, sammansmälter i Koranen och haditherna med både Jona och Tobit. Bör vi inte reda ut begreppen? Här handlar det ju inte om lärofrågor utan om ursprungligen bibliska personer.

Min erfarenhet är att sådana diskussioner i bästa fall är återvändsgränder, i värsta fall slutar med djup misstro och avbrutna samtal. Vi uppnår ingenting genom att försöka bevisa för varandra att våra respektive skrifter ”har fel”. Det är inte på denna nivå vi ska mötas om vi vill skapa ömsesidig förståelse.

Detta gäller inte minst ett av de svåraste problemen: Koranens utsagor om treenighetsläran som ett svek både mot Gud och mot Jesus (5:72f. med flera ställen). Här kommer man möjligen vidare tillsammans genom att stillsamt hänvisa till Guds nittionio attribut, ”de allra skönaste namnen”, vilka är hämtade ur Koranen och brukar reciteras med hjälp av ett radband: ”Guds är fullkomlighetens sköna namn; anropa Honom alltså med dessa ...” (7:180).

Kan man betrakta dessa epitet – liksom treenighetsläran – som ett sätt för människans begränsade intellekt att med språkets och tankens hjälp försöka fånga det ofattbara, obegripliga, översinnliga, obeskrivliga – Gud själv – i väntan på det ögonblick då vi ska få se ansikte mot ansikte?

En ande från Gud

Jesugestalten synes spela en central roll i Koranens pneumatologi, samtidigt som Jesu mänskliga natur gång på gång betonas i uppenbar polemik mot kristna dogmer:

34 Hur stötande Jesu död på korset kan te sig ur muslimskt perspektiv har jag exemplifierat i boken *Tro möter tro. Ett kristet perspektiv på andra religioner* (Henningsson 1997) i avsnittet ”Korsets dårskap och Koranens visdom”, s. 97–98, genom att referera ett samtal med Jordaniens dåvarande religionsminister Ali al-Faqir.

Kristus Jesus, Marias son, var Guds Sändebud och Hans ord förkunnat för Maria och ande av Hans [ande]. Tro därför på Gud och Hans sändebud och säg inte: "[Gud är] tre" (4:171).

Jesus, son av Maria! Minns Mina välgärningar mot dig och din moder – hur Jag stärkte dig med helig ande [och lät dig] tala till människorna både i vaggan och i mogen ålder och hur Jag delgav dig uppenbarelsen och visdom och Tora och Evangeliet (5:110).

Det är tydligt att profeten Muhammed själv inte ville hävda att han – eller någon annan dödlig – kunde utröna Guds heliga ande. Det berättas att Muhammed en dag sattes på prov av skriftlärdar judar, som hejdade honom då han, stödd på sin käpp, vandrade bland några ruiner i utkanten av Medina. De ställde tre frågor "för att snärja honom":³⁵

- Vilka var männen i grottan?
- Vem var Mannen med Två Horn (*Dhu l-Qarnyn*)?
- Vad är Anden?

Profetens svar på de två första frågorna återfinns huvudsakligen i Koranens kapitel 18, samt i haditherna. Svaret på den tredje frågan var detta:

De frågar dig om ingivelsens ande. Säg: "Anden hör till det som är min Herre förbehållet – av [all] kunskap har bara en obetydlig del fallit på er [lott]" (17:85).³⁶

Resultatet av utfrågningen blev – enligt al-Tabari – att de skriftlärdar judarna tvingades erkänna att Muhammed verkligen hade sanningens kunskap. Koranen har också en lära om fortgående inspiration:

Säg: "Helighetens ande har, steg för steg, förmedlat uppenbarelsen från din Herre med sanningen för att stärka [tron hos] de troende och ge dem som har underkastat sig Guds vilja till vägledning och ett glatt budskap om hopp" (16:102).

³⁵ Al-Tabari, kommentar till Koranen, skriven i Irak ca 910–920.

³⁶ Här finns varianter av Bernströms översättning: den tryckta boken har "ingivelsens ande", medan webb-upplagan istället har "själen". Vi följer här istället det arabiska originalet där bara det gängse ordet för "ande" står, nämligen *ruh*; ingenting om "ingivelse" (arabiska *ilham* eller *wahy*) eller "själ" (arabiska *nafs*).

Här har grundtexten samma uttryck, som kristna araber använder för ”den helige ande”, *ruh al-qudus*. Jämför inledningen till Hebreerbrevet (1:1f.):

Många gånger och på många sätt talade Gud i forna tider till våra fäder genom profeterna, men nu vid denna tidens slut har han talat till oss genom sin son,

och Paulus undervisning om Anden, till exempel i Romarbrevet:

Alla som leds av ande från Gud är Guds söner. Ni har inte fått en ande som gör er till slavar så att ni måste leva i fruktan igen; ni har fått en ande som ger söners rätt så att vi kan ropa: ”Abba! Fader!” Anden själv vittnar tillsammans med vår ande om att vi är Guds barn (8:14–16).

Ytterligare en kontext, där anden nämns i Koranen, gäller hur Gud skapar liv genom att blåsa sin ande in i en kropp. Detta gäller människosläktet generellt (till exempel 32:9), men där finns också ett viktigt särfall, jungfrufödseln:

Och [minns] henne som bevarade sin jungfrudom. Vi andades in i henne något av Vår ande och Vi gjorde henne och hennes son till ett tecken för alla folk (21:91).

Jesus och Muhammed – en eskatologisk vänskap?

Många är de berättelser som omvittnar Profeten Muhammeds särskilda hängivenhet gentemot Jesus och de speciella, andliga band, som förbinder dessa två. I en hadith-samling läser vi:

Jag hörde Guds Profet säga: ”Både i denna världen och i den tillkommande är jag närmast Isa Marias son av alla människor. Profeter är bröder på fädernet; deras mödrar är olika, men deras religion är densamma.”

Sahih al-Bukhari 1436

Och i en annan hadith tillägger Muhammed angående Jesus: ”Det har inte funnits någon Profet mellan mig och honom.”

Sambandet handlar också om de yttersta tingen, där Jesus, Marias son, spelar en viktig roll:

Han var ingenting annat än [Vår] tjänare, som Vi i Vår nåd [kallade till profet] och gjorde till en förebild för Israels barn.

[---]

Hans [återkomst till jorden] skall vara ett tecken att den Yttersta stunden [närmar sig]; tvivla därför inte på den.

Och [säg, Muhammed]: "Följ mig, detta är en rak väg!"

[---]

Och när Jesus kom med [tecken och] klara bevis, sade han: "Jag har kommit till er med [uppenbarad] visdom och för att klargöra för er några av de ting som ni tvistar om. Frukta Gud och följ mig!" (Koranen 43:59, 61, 63).

Bland shiamuslimer tänker man sig att den dolde imamen på den yttersta dagen ska återvända tillsammans med Jesus. Folkfromheten har här ett färgstarkt bildspråk; de två heliga gestalterna kommer ned från himlen på ett gyllene moln.

Oaktat den ambivalens som genomsyrar Koranen i fråga om de kristna (är de verkligen rätttroga? kan man lita på dem?) är det otvetydigt att personen Jesus Kristus intar en särställning bland de profeter, som föregår Muhammed. Det finns rentav muslimska teologer som gör gällande att Jesus i sitt avskedstal förebådar Muhammeds sändning. Det handlar troligen om en sammanblandning av det grekiska ordet för "hjälparen" (*parakletos*, Johannes 14:16 och 26) med ett snarlikt ord, som istället betyder "den högt lovade", vilket i arabisk översättning blir *Ahmad* (samma stam och betydelse som namnet Muhammed)³⁷.

Viktigare än exegetiska missförstånd är emellertid den underliggande övertygelsen om att Jesus och Muhammed hör ihop, att dessa båda genom att komplettera varandra fyller en särskild funktion i Guds plan.

Litteraturen om islams kristologi är omfattande. Med en svepande generalisering kan man säga att många kristna teologer och religionsvetare ansträngt sig för att förstå hur muslimer uppfattar Jesus, Messias – inte bara genom Koranens ord utan också genom traditioner i

³⁷ Det kan vara värt att notera, att en möjlig arabisk översättning av *parakletos* i betydelsen "den tillkallade, förespråkaren" är *al-shafi*. Detta ord begagnas i islamisk teologi för de kristna begreppen "förebudjare" och "frälsare"; kristna araber använder istället ordet *mukhallis*. Den svenska semitisten Eva Riad har utforskat hur begreppet shafâ'ah används i Koranen för att beteckna "förbön (i dödens stund)" eller "frälsning"; (Orientalia Suecana 1981:37-62).

folkfromheten – medan det alltså är bara ett fåtal muslimska lärde, som gjort motsvarande försök att lära känna evangeliernas Jesus för att förstå kyrkans lära om Kristus och hur vi uppfattar den centrala gestalten i kristen tro. Här föreligger en besvärande obalans.³⁸

Paradiset

En dag bad jag mina syndiska studenter ta reda på vad paradiset egentligen är för någonting. De bestämde sig för att intervjua några män och kvinnor från olika religioner och enades om tre frågor:

- Vad är det första du tänker på, när du hör ordet ”paradis”?
- Vilka kommer dit, tror du?
- Vilka hoppas du få träffa där?

Vi fick många olika svar. Några var inte helt oväntade; min lärarkollega, shejken Abd al-Karim sade att han för sin del gärna ville träffa Gud, för han hade många frågor, till exempel om vissa svårtolkade verser i Koranen. En ung muslimsk studentska ville hellre träffa profeten Muhammed för att med honom få diskutera hur han såg på det här med jämställdhet mellan kvinnor och män.

Den kristna församlingsprästen och trebarnsmamman Vidhyakumari längtade efter att få återse sin make, som just gått bort i cancer och lämnat henne ensam med en tung försörjningsbörda. Vår hinduiska ekonomichef tyckte det skulle bli fascinerande att en gång kanske få möta de hjältar och helgon han läst om i Mahabharata, det stora nordindiska epos där gudarna ibland tar människogestalt.

Men de kanske intressantaste svaren gällde den första frågan, den som ville fånga upp människors spontana reaktion: Vad låg allra överst i sinnet, när tanken på paradiset väcktes till liv hos dem?

Trettioåriga Asma, gravid för fjärde gången på fem år – tung, trött och svettig – tittade på oss och log drömmande: ”Väldoft”, sade hon, ”det ska lukta gott!” Asma undervisar i urdu, de indiska muslimernas språk. Hon har låg lön och bor trångt i en nedsliten stadsdel, med sophögar rakt nedanför köksfönstren. Stanken är

³⁸ Till de finaste studierna från kristet håll hör den tyske prästen Olaf Schumanns avhandling *Der Christus der Muslime*, som nyligen översatts till engelska på initiativ av Henry Martyn Institute (Schumann 2002). Sedan 1990-talet skriver Schumann sina missions- och religions-teologiska verk främst på bahasa indonesia, varav tyvärr bara ett fåtal översatts till engelska.

obeskrivlig, den tränger in överallt, bedövar och gör sinnena oemotagliga för andra intryck.

Men i paradiset, *jannat*, kommer det inte att vara så. Där ska Asma och hennes barn kunna andas fritt, känna doften av gräs, blommor och friskt vatten. Och där, tillägger Asma rodnande, där får man också kyssa den man älskar – där får man själv välja sin partner ... Det som är *haram* för människan här på jorden kan bli *halal* i himmelen – ty där kan vi inte skada varandra.³⁹

När studenterna gick runt och frågade om paradiset visade det sig att många längtade bort från den allestädes närvarande smutsen, drömde om renhet, hälsa och frihet, ting som de intensivt saknade i sitt liv här och nu. Paradiset hägrade som en konkret plats, där vardagens längtan och drömmar skulle gå i uppfyllelse.

Bibeln: ”Och han sade: ’Jesus, tänk på mig när du kommer med ditt rike.’ Jesus svarade: ’Sannerligen, redan idag skall du vara med mig i paradiset’” (Lukas 23:42f.).

”De skall inte längre hungra och inte längre törsta, varken solen eller någon annan hetta skall träffa dem. Ty Lammet som står mitt för tronen skall vara deras herde och leda dem fram till livets vattenkällor, och Gud skall torka alla tårar från deras ögon” (Uppenbarelseboken 7:16–17).

Se också Matteus 8:11 (till bords med Abraham och Isak och Jakob i himmelriket), Markus 14:25 (det nya vinet i Guds rike), Uppenbarelseboken 21 (nya himlar och en ny jord).

Koranen: ”De som tror [på denna Skrift] och de som bekänner den judiska tron och de kristna och sabierna – ja, [alla] som tror på Gud och den Yttersta dagen och som lever ett rättskaffens liv – skall helt visst få sin fulla lön av sin Herre och de skall inte känna fruktan och ingen sorg skall tynga dem” (2:62).

Se även 19:60–63 och 76:11f.

³⁹ *Halal* är den islamiska termen för ”det tillåtna” (i motsats till *haram*, ”det förbjudna”). I vardagsspråket har *halal* också kommit att beteckna ”det goda”.

Lasaros, res dig upp!

När persiska och arabiska läkare på 700-talet började översätta grekernas medicinska skrifter (Galenos, Hippokrates), så tolkade de begreppet *diagnos* på sitt eget sätt. De bildade ett nytt, finurligt arabiskt ord, *tashkhis*, som betyder ”att ge något ett ansikte, att gestalta” (av *shakhs*, ”person”).

De här pionjärerna föreställde sig sjukdomen som ett slags levande väsen: inte ett anonymt knippe symptom utan ett slags personlighet. Om man nu gav denna fiende både namn och ansikte, skulle det kanske bli lättare att komma till tals med den; kanske kunde man bildligt talat förmå sjukdomen att lämna den drabbades kropp ifred.

Så är det nog med det mesta vi fruktar här i livet: främlingar, motståndare – verkliga eller inbillade. Rädslan dunstar bort, när vi vågar låta den Andre få ett ansikte, bli en person med namn, kropp och känslor. Som du och jag.

Men hur åstadkommer man detta? Kan vi nå varandra över religions- och kulturgränser? Jag minns en övning i Mellanöstern, ett av dessa dialogseminarier där oförtröttliga människor av god vilja kommer samman för att foga ännu några stenar till den bräckliga bron över misstrons och fördomarnas hisnande svalg. En palestinsk lärare framför idéer (han provat själv) om hur man förhindrar att ömsesidiga fördomar skapas redan i grundskolan. En koptisk biskop, som nyligen utsatts för ett attentatsförsök, ger exempel på enkla legender, som kan hjälpa oss förstå hur lätt det är att förvanska bilden av den Andre.

Mot slutet får det respektfulla samtalet ytterligare en relief. Vår siste föreläsare är Hassan Hanafi, professor i filosofi vid Kairo-universitetet. Den här dagen avstår han från att teoretisera över vår gemensamma historia – eller brist på gemensam historieuppfattning. Istället går han rakt på kärnfrågan:

– Tyvärr består vår värld fortfarande av vinnare och förlorare. Under århundraden har ni européer vant er vid att ha övertaget, att triumfera över oss andra. Ni behöver öva er i ödmjukhet.

– Lär av Jesus från Nasaret, han som satte sig på marken och tvättade sina lärjungars fötter.

– Men jag, en arabisk muslim, besegrad och förnedrad gång på gång – vem ska upprätta mig? Jag behöver en Mästare som säger till mig: Lasaros, res dig upp!

Bibeln: ”De tog bort stenen, och Jesus lyfte blicken mot himlen och sade: ’Fader, jag tackar dig för att du har hört mig. Själv visste jag att du alltid hör mig, men jag säger detta med tanke på alla dem som står här, för att de skall tro på att du har sänt mig.’ Sedan ropade han med hög röst: ’Lasaros, kom ut.’ Och den döde kom ut med armar och ben inlindade i bindlar och med ansiktet täckt av en duk. Jesus sade åt dem: ’Gör honom fri och låt honom gå’” (Johannes 11:41f.).

Jämför också Matteus 9:18ff. (Jesus uppväcker synagogföreståndarens dotter) och Johannes 13:1–17 (fotatvagningen).

Koranen: ”Och Gud skall säga: ’Jesus, son av Maria! Är det du som uppmanade människorna att dyrka dig och din moder som gudomliga väsen vid sidan av Gud?’ [Jesus] skall svara: ’Stor är Du i Din härlighet! Hur skulle jag kunna säga vad jag inte hade rätt att säga? Om jag hade sagt detta skulle Du helt visst ha vetat det. Du vet vad som är i mitt innersta men jag vet inte vad som är i Ditt innersta; Du känner allt det som är dolt för människor. Vad jag har sagt dem är det som Du har befallt mig [att säga]: ’Dyrka Gud, min Herre och er Herre.’ Jag var vittne till deras handlingar så länge jag levde bland dem, men sedan Du kallade mig till Dig är det Du som vakar över dem; Du är vittne till allt som sker’” (5:116–118).

Tro och vetenskap

Det går inte att i text fånga tillvarons oändliga mångfald och komplexitet – inte ens ”om än jordens alla träd blev till pennor och havet, utökat med sju hav, blev till bläck ...” (Koranen 31:27).

Jesus visste det och skrev – såvitt vi vet – ingenting själv. (Men vad var det han ritade i sanden, medan de skriftlärdade ansatte honom? Johannes 8:6) Samma sak tycks ha gällt Buddha, Sokrates och Muhammed. Vi känner dem alla genom nedtecknade referat och vittnesbörd, men de har uppenbarligen aktat sig för att själva låsa fast sina budskap i slutgiltiga ordalag. Det ligger en befriande osäkerhet i detta, en öppning för nya läsningar, nya tolkningar. Den muslimske skolastikern Sayyid Ahmad Khan varnade för bokstavstro: ”Guds ord och Guds verk kan aldrig motsäga varandra”,

förkunnade han och uppmanade sina trosfränder att ompröva sina korantolkningar om de syntes stå i strid med rönen från modern naturvetenskap.

Sayyid Ahmad Khan utgick ifrån att Gud inte låter människans sinnen bedra henne. I den meningen är "naturens bok" en säkrare källa till kunskap än den Heliga Skrift, som alltid måste tolkas för att bli begriplig. Denna positivism har inte slagit igenom på bred front i nutida islamisk kunskapsteori. Bland annat anför följande skäl för att avvisa "modern" eller "västerländsk" vetenskap (varav flera påminner om vad påven Johannes Paulus II anförde i sin encyklika om tro och förnuft, *Fides et ratio*, 1997):

- Avsaknaden av en helhetssyn, en sammanhållen vision för forskningen, leder till fragmentering av kunskapen och gör inte rättvisa åt Guds och tillvarons grundläggande enhet.⁴⁰
- Modern forskning bedrivs inte till Guds, Skaparens, ära utan låter människan – en skapad, dödlig varelse – vara alltings mått; detta leder till att vetenskapen frikopplas från etiken och blir värdenihilistisk.⁴¹ Den i Sverige bosatte filosofen Sheikh Parvez Manzoor hör till de muslimska intellektuella som i sina skrifter kritiserat västerlandet för scientism, det vill säga en övertro på vetenskapen – på bekostnad av tron på Skaparen.
- Samtidigt som man beklagar förlusten av den transcendent (metafysiska är den term som används mest) dimensionen i modern vetenskap, hävdar man också att vissa kunskapsområden hör till Guds revir (*haram*) och inte är tillåtna (*halal*)

40 Leif Stenberg har i sin avhandling *The Islamization of Science* (Stenberg 1996) analyserat fyra muslimska positioner i fråga om modern vetenskap. Jämför också kapitlet "Faith and Science" i Lutherska Världsförbundets studiebok *Christian-Muslim Dialogue* (2001).

En mångfacetterad analys av vetenskapens fragmentering finns i den av Peter Galison och David J. Stump utgivna antologin *The Disunity of Science* (1996), där Ian Hacking inleder med ett resonemang om kunskapssynen hos några framstående vetenskapsmän. Det kan vara av intresse att notera att både Albert Einstein och den pakistanske nobelpristagaren i fysik Abdus Salam hörde till de forskare som Hacking kallar "the great unifiers", det vill säga de som söker efter en enda, övergripande teori för naturens fyra grundläggande krafter. De som Hacking kallar "the great diversifiers", till exempel Paul Dirac, synes inte ha haft den semitiska monoteismen som paradigm för sin syn på skapelsen och Skaparen.

41 Se till exempel Husain/Ashraf *Crisis in Muslim Education*, Jeddah 1979.

för människan. Exempel på sådana metafysiska vetenskaper kan vara "kosmologi" (astrofysik och partikelfysik), paleontologi, genetik och psykologi (se nedan).⁴²

- Vissa rön från dessa vetenskaper, till exempel angående universums respektive livets uppkomst kan orsaka oro och tvivel hos olärda troende människor, vars världsbild bygger på Skriftens ord och vissheten om Guds omsorg om sin skapelse. Det vore därför ett pastoralt misstag att rubba de enkla, troendes trygghet genom att informera om "moderna hypoteser" såsom Kopernikus heliocentriska modell för solsystemet, Darwins evolutionslära, Freuds teorier om det undermedvetna, Köpenhamnsskolans kvantfysik eller astrofysikens modell för universums uppkomst i en Big Bang.⁴³

Vi känner igen denna vetenskapskritik från kristen kreationism, både den traditionella och den mer sofistikerade som talar om "intelligent design". Gemensamt för Sayyid Ahmad Khan, den iranskfödde religionsfilosofen Seyyed Hossein Nasr och Johannes Paulus II är att de söker hålla samman människans kunskapsvägar och -former i ett enda (slutet?) system, där etik och epistemologi går hand i hand. Denna skolastiska ambition sysselsatte muslimska lärde redan på 700-talet och synes alltså utgöra en av de största utmaningarna för islamisk teologi. Den palestinske religionsprofessorn Ismail al-Faruqi (liksom Nasr verksam i USA) talade om den troendes epistemologiska dilemma som "andlig tortyr". Tillsammans lanserade Nasr och al-Faruqi det berömda International Institute for Islamic Thought, ett försök att "islamisera" vetenskap och forskning.⁴⁴

Dessutom försöker man ge moraliskt och teologiskt stöd åt det växande antal unga muslimer som lever i spänningsfältet mellan tradition och modernitet. Nasr har sålunda publicerat skrifter avsedda som vägledning i dagens förvirrande värld med alla dess

⁴² Se till exempel C A Qadir *Philosophy and Science in the Islamic World*, London 1988, R2utledge.

⁴³ Det (sannolikt) tidigaste utlåtandet av en muslimsk auktoritet beträffande evolutionsläran gavs av Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897), som dock inte synes ha baserat sitt skarpa fördömande av Darwin på dennes egna skrifter utan på ett arabiskt referat av Herbert Spencers "socialdarwinistiska" tankar.

⁴⁴ Abdus Salam – liksom hans intellektuella arvtagare Pervez Hoodbhoy – tog kraftfullt avstånd från denna konfessionalisering av vetenskapen.

motstridiga sanningsanspråk, bland annat *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (1993). Där, liksom i sina mer magistrala verk (*Knowledge and the Sacred*, Edinburgh 1981, Edinburgh University Press) förordar Nasr en modell för "sanningarnas hierarki", inte olik de tankegångar som återfinns i det påvliga rundbrevet.⁴⁵

Den egyptiske filosofiprofessorn Hassan Hanafi intar en mer avspänd hållning och väjer inte för att i sin undervisning lyfta in såväl Jesusord som texter av nutida europeiska sekulära tänkare.⁴⁶ Hanafi bejakar förnuftets gudagåva med samma frimodighet som fordom Ibn Rushd, muslimsk domare och andalusisk filosof och en av den europeiska idéhistoriens portalfigurer. Liksom Ibn Rushd anser Hanafi att *sharia* (Guds uppenbarade lag) och hikma (mänsklig visdom) är såsom tvillingar, vilka diar vid samma modersbröst.

Om vi tillämpar denna metafor på vår egen världsdel, kan vi kanske säga att den stjärnbild som sannast speglar Europas själ är Dioskureerna, tvillingarna Castor och Pollux: den ene dödlig, den andre odödlig, sprungna ur samma moderliv men avlade av olika fäder, en mänsklig och en gudomlig.

Europas hjärta är kluvet, hennes själ är bipolär, hon lever i ett flerdimensionellt spänningsfält, fullt av dialektik: mellan det immanenta och det transcendenta, mellan tro och tvivel, mellan kult och vetenskap, mellan Jerusalem och Aten. Alla dessa tvillingpar är oskiljaktiga och nödvändiga för varandra. Men någon väg ut ur detta existentiella dilemma finns inte. Vi vet att Pollux var beredd att ge upp sin odödlighet för att få vara tillsammans med Castor, när denne hade kommit till dödsriket. Men människors och gudars villkor är inte desamma...

Bibeln: "Så föresatte jag mig att bli förtrogen med visheten, och jag såg hur människor arbetar överallt, både dag och natt, utan att få en blund i ögonen. Då insåg jag vad som gäller om hela Guds verk: människan kan inte fatta det som sker under solen.

45 Nasr presenterar dessa tankegångar redan i sin avhandling *Islamic Cosmological Doctrines* (1964) och utvecklar dem i den vida spridda *Science and Civilization in Islam* (1987). Filosofiskt och teologiskt fördjupar han begreppet sapientia i sina Gifford-föreläsningar (*Knowledge and the Sacred*, 1981).

46 Hanafis "Introduktion till studiet av västerlandet" (*Muqaddimah fi ilm al-istighrab*) är en guldgruva för arabisktalande intellektuella; Hanafi ger där stort utrymme åt kristna tänkare och av kristendomen präglad idéhistoria.

Hur hon än strävar och söker fattar hon det inte, ja, även om den vise säger sig förstå fattar han ändå aldrig” (Predikaren 8:16–17; se också Första Korinthierbrevet 13:8f.).

Koranen innehåller många varningar för mänskligt övermod. Den vackraste återfinns i kapitel 24, ”Ljuset”. I vers 35 läser vi:

Gud är himlarnas och jordens ljus. Hans ljus kan liknas vid en nisch, där en lykta står. Lyktan är av glas och glaset lyser med en stjärnas glans, tänd med olja från ett välsignat träd, ett olivträd, som varken tillhör öst eller väst och vars olja lyser nästan utan att eld har rört vid den. Ljus över ljus!

Alltså: ingen har monopol på sanningens kunskap, vare sig österns vise eller västerlandets.

Människan i kosmos

Gemensam för våra heliga skrifter och intellektuella traditioner – litterära, filosofiska, naturvetenskapliga, teologiska – är förundran inför skapelsen och dess hemligheter, inför de ändamålsenliga sambanden mellan dess makrokosmos och dess mikrokosmos, inför den sinnrika, välordnade naturen och den outgrundliga och motsägelsefulla människan. Astrofysikern Bengt Gustafsson talar om naturvetenskapen, utforskandet av universum, som vår tids teologi, ett sätt att ständigt upptäcka nya dimensioner av Guds storhet och skapelsens oändliga rikedom.

Psalmisten sjunger:

När jag ser din himmel, som dina fingrar format,
månen och stjärnorna du fäste där,
vad är då en människa att du tänker på henne,
en dödlig att du tar dig an honom?
Du gjorde honom nästan till en gud,
med ära och härlighet krönte du honom.

Psaltaren 8:4–6

I Koranen läser vi:

Han har skapat himlarna och jorden i enlighet med en plan och ett syfte; höjd [är Han] högt över allt vad [människor] vill sätta vid Hans sida. Han skapar människan av en droppe säd; och se, där står hon, beredd att tvista och argumentera!

Koranen 16:3–4

I skapelsen av himlarna och jorden och i växlingen mellan natt och dag ligger helt visst budskap till dem som vill använda sitt förstånd; de som minns Gud när de står, när de sitter och när de lägger sig till vila, och som, när de begrundar himlarnas och jordens skapelse [ber med dessa ord]: ”Herre! Du har inte skapat [allt] detta i blindo. Stor är Du i Din härlighet! Förskona oss från Eldens straff!”⁴⁷

Koranen 3:190–191

I Königsberg filosoferade Immanuel Kant över moral och förnuft. ”Två ting förundra mig”, skrev han 1788, ”stjärnehimlen över mig och sedelagen inom mig”⁴⁸

Uppe i Ransäter, omgärdad av den värmländska granskogen, gick Erik Gustaf Geijer och grubblade, några generationer senare:

Dagen sig sänker, nattlig blir rymden.
Snart blott de eviga stjärnor jag ser.
Men jag ej klagar flyende dagen.
Ej mig förfärar stundande natten.
Ty av den kärlek, som går genom världen,
föll ock en strimma in i min själ.

”Natthimmelen” (1840)

På 1930-talet, i det dåvarande brittiska Indien, satt Muhammed Iqbal och betraktade natthimlen över Lahore, i en kulturmiljö där poesin är tankens självklara farkost:

⁴⁷ Se också Koranen 13:2ff., 43:9ff., och särskilt 67:3ff., ett avsnitt som fysikpristagaren Abdus Salam citerade i sitt nobeltal i Stockholm 1979.

⁴⁸ ”Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir” (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).

Bortom stjärnorna finns ännu flera världar,
idag skall ditt hjärta prövas – åter och återigen ...

Ghazal ur *Bal-i-Jibreel* (1935)

Och samma förundran fortsätter in i vår egen tid:

En ängel utan ansikte omfamnade mig
och viskade genom hela kroppen:
”Skäms inte för att du är människa, var stolt!
Inne i dig öppnar sig valv bakom valv oändligt.
Du blir aldrig färdig, och det är som det skall.”

Tomas Tranströmer, ”Romanska bågar” (1989)

Det är knappast någon slump att Gunnar Ekelöfs berömda dikt om människans psyke översatts till arabiska i åtminstone två olika versioner, liksom till kurdiska, persiska och turkiska:

En värld är varje människa, befolkad
av blinda varelser i dunkelt uppror
mot jaget konungen som härskar över dem.

Ur *Färjesång* (1941)

Kanske förknippar vi muslimsk sedlighet med auktoritetstro och lydnad mot den äldre generationen. Det kan därför vara uppfriskande att erinra sig Koranens berättelse om den unge Abraham (Ibrahim) som upprorisk lärning i sin faders verkstad. Där vågar den blivande patriarken bryta med nedärvda tankemönster och utmana kraftlösa avgudar:

Redan i hans ungdom gav Vi Abraham kunskap om den rätta vägen och ett rättrådigt handlande; Vi visste att han var värdig [Våra gåvor]. Till sin fader och sitt folk sade han: ”Vad föreställer dessa statyer som ni dyrkar med en sådan hängivenhet?” De svarade: ”Vi såg våra fäder dyrka dem”. Han sade: ”Det är tydligt att ni och era fäder helt har gått vilse”. De sade: ”Säger du detta på fullt allvar, eller vill du skämta?”

Koranen 21:51ff. – läs den spännande fortsättningen!

Värderingar och deras rötter

Ställda inför utmaningar från främlingsfientliga och islamofoba grupper i Sverige tog unga muslimer i studieförbundet Ibn Rushd upp handsken och anordnade läsåret 2009/2010 en serie offentliga debatter med det provocerande temat "Islams värderingar – svenska värderingar". Här följer några tankar från dessa seminarier:

Kapitlet "Ihoprullandet" (Al-Takwīr) i Koranen handlar om den Yttersta Domen. Där läser vi bland annat:

... och den nyfödda, som begravdes levande, tillfrågas för vilket brott hon miste livet (81:8–9). 49

Dessa dramatiska verser åskådliggör hur Guds uppenbarelse (tanzīl) bryter med mänskliga traditioner. Ty enligt Koranens äldsta verser är det genom den av Gud nedsända skriften, som människan lär sig "vad hon inte visste" (96:5). Versen om det levande begravda flickbarnet är ett tydligt exempel på hur Koranen tar avstånd från den förhärskande arabiska kulturen med dess hederstänkande och kränkande kvinnosyn. Faktum är att avskaffandet av denna grymma sedvänja var ett av de absoluta villkoren för att Profeten Muhammed skulle godta arabstammar som bundsförvanter och låta dem ingå i islams gemenskap.

Det händer att denna vers åberopas som ett argument mot abort, ofta i kombination med verser som försäkrar människan att Gud skall förse henne med dagligt bröd, livsuppehälle.

Hasan al-Basri, en av islams legendariska teologer och sufer, klagade över att de arabiska beduinerna iklädde sig islam så som man sveper en filt omkring sig. Den nya klädnaden syntes utanpå, men inuti sina hjärtan förblev de oförändrade, det vill säga oförbättrliga. Detta allmänmänskliga fenomen kan vara ett sätt att beskriva och förklara diskrepansen mellan värderingar och beteende, till exempel i vissa hederskulturer?

Hur de förislamiska idealen såg ut, vilken människosyn som dominerade då, kan vi få ett ganska gott begrepp om bland annat genom alla de ordspråk och talesätt, som dels lever kvar i folkmun,

49 En bättre översättning är kanske: "för vilken synd hon dödats", eftersom det arabiska *dhanb* i denna vers inte är en juridisk term.

dels har nedtecknats och bevarats i samlingar. En annan god källa är den förislamiska poesin, som ofta besjunger just de manliga dygderna.

Dygder och laster

Hur såg de moraliska principerna ut hos araberna före Muhammed?

Vi vet ganska väl vilka dygder man hyllade: stridslynne, vishet, mildhet, givmildhet, ädelmod, trofasthet, otadlighet (egentligen ”jungfrulighet”); på arabiska: *hamasah*, *hikma*, *hilm*, *karam*, *lutf*, *amanah*, *iffah*. Flera av dessa namn på dygder lever kvar i något av Allahs nittionio epitet och därpå baserade egennamn: Abdelhakim, ”Den vises tjänare”, Abdelkarim, ”Den givmildes tjänare”.

Med islam blev idealen mer inriktade på moral och solidaritet. En ny sociaetik träder fram, där samhället – i detta fall alltmer synonymt med de troendes gemenskap, ummah – tar ansvar för individen, oavsett familjeband, släktskap eller stamtillhörighet. Det finns mycket som påminner om urkyrkan, inte minst att den religiösa gemenskapen går över köns-, klass- och stamgränser (jämför Galaterbrevet 3:28, Första Petrusbrevet 2:9f. och Efesierbrevet 2, ”medborgare i himmelriket”).

En viktig skillnad är att de första kristna församlingarna växte fram i det romerska rikets hägn, där begreppet medborgarskap var etablerat och innebar vissa lagstadgade rättigheter. Den första muslimska församlingen, däremot, måste till stor del själv utforma sin samhällsordning:

Fromheten består inte i att ni vänder ansiktet mot öster eller väster. Sann fromhet äger den som tror på Gud och den Yttersta dagen och änglarna och uppenbarelsen och profeterna och som ger [av] det han äger – vilket pris han än sätter på detta – till de anhöriga, de faderlösa och de behövande, till vandringsmannen och tiggarna och för att friköpa människor ur fångenskap och slaveri och som förrättar bönen och erlägger allmoseskatten och som håller sina löften och som med tålmod bär lidande och motgång och som håller stånd i farans stund. De har visat att deras tro är sann; de fruktar Gud. (Koranen 2:172).

Här ser vi ett tydligt exempel från islams allra tidigaste historia på den dialektik mellan observans och etik, som återfinns i snart sagt alla religiösa traditioner. I den här versen handlar det om ett rimligt perspektiv på de troendes debatt om den rätta böneriktningen, *qiblah*: ska man vända sig mot Jerusalem eller mot Mekka?

Vad är väsentligt och vad är sekundärt? Som vi hör är Koranen på denna punkt lika tydlig som Jesaja:

Nej, detta är den fasta jag vill se: att du lossar orättfärdiga bojor, sliter sönder okets rep, befriar de förtryckta, krossar alla ok. Dela ditt bröd med den hungrige, ge hemlösa stackare husrum, ser du en naken så klä honom, vänd inte dina egna ryggen! Då bryter gryningsljuset fram för dig, och dina sår skall genast läkas (Jesaja 58:6ff.).

Jämför Sakarja 7:10 om rättfärdighet hellre än fasta: "Förtryck inte änkan och den faderlöse, invandraren och den fattige", och Amos 5:21ff. om fromleri kontra rättfärdighet. Jesus knyter an till dessa profeter, till exempel i Matteus 25:31ff. ("Jag var hungrig ..."), Markus 12:28ff. och Lukas 10:25ff. ("Vilket är det viktigaste budet?") och i Lukas 4:18ff. ("att ge de förtryckta frihet").

Enligt en tolkning som förekommer bland muslimer i vår tid är poängen med Koranens historieskildringar (av bland annat Profeten Mose, Al-Khidr, Imrans fru, Jesus, Maria och Yusuf) att de muslimskt troende ska anamma dessa personers dygder och fromhet. Profeten Moses skildras som modig och vis, medan Yusuf återspeglas som minoriteternas räddare och Maria som tålmodig och stark i sin gudsförtröstan. Frågan är: Vilka dygder krävs för att uppnå en högre nivå av fromhet och tro? Vilka egenskaper är det mest angeläget att ingjuta i själ och hjärta? Ödmjukhet eller mod? Hikma eller envishet? Förnuft eller bokstavstro? Vad står högst upp på listan?

Bibeln: Ni som säger: "I dag eller i morgon skall vi fara till den eller den staden och stanna där ett år och göra goda affärer", ni vet inte hur ert liv blir i morgon. Ni är en dimma som syns en kort stund och sedan försvinner. Ni borde säga: "Om Herren vill får vi leva och göra det eller det" (Jakobs brev 4:13–15).

Koranen: Säg aldrig under några omständigheter: ”Detta skall jag göra i morgon utan [att lägga till] ”om Gud vill”. Koranen 18:24

Jämför den muslimska sedvänjan att alltid säga *in sha’Allah* om det som ska komma.

Böckernas bok och Profetens recitation

Till sin struktur är Bibeln en böckernas bok, medan Koranen är profeten Muhammeds recitation. Den hebreiska bibelns texter härrör ur tiotals generationers samlade tradition, medan Nya testamentet och Koranen liknar varandra i det de kan anses ha tillkommit under en kortare tid; enligt islamisk tradition handlar det för Koranens del om en enda generation.

Men ur exegetisk synvinkel skiljer de sig därigenom att Nya testamentets böcker har ett antal olika, namngivna författare, medan Koranen anses ha uppenbarats i sin helhet – ord för ord – för en enda person, profeten Muhammed. Den islamiska synen på heliga texter innebär att Gud sänt ned (ett begränsat antal) böcker till utvalda profeter och sändebud. Eftersom Jesus betraktas som den näst siste profeten före Muhammed (”profeternas inregel”), har det varit det naturligt att tänka sig att Jesus av Gud mottagit en enda, sammanhängande uppenbarelse, nämligen evangeliets bok (*injl*), på samma sätt som Muhammed senare mottog och ”läste upp” sin bok, Koranen.

Som vi redan tidigare har nämnt kan den som vill läsa Koranen på svenska numera välja mellan två fina tolkningar: dels K.V. Zetterstéens *Koranen översatt från arabiskan* (1917, omtryckt 1979 med en uppdaterad notapparat av Christopher Toll), dels Mohammed Knut Bernströms *Koranens budskap* (1998).⁵⁰ Bernström markerar i sitt förord att hans översättning inte främst ska ses som en språkvetenskaplig produkt utan är avsedd för troende muslimer. En förtjänst i Bernströms arbete är att den arabiska grundtexten återfinns parallellt med den svenska tolkningen (dock ej i pocketutgåvan). Med sina förtydligande parenteser och en omfattande notapparat liknar

⁵⁰ Se också avsnittet om Söderblom i ”Bakgrunder” ovan.

Koranens budskap översättningar till andra europeiska språk.⁵¹ Bernström följer den numera gängse numreringen av Koranens verser, medan Zetterstéen utgick ifrån en annorlunda numrerad utgåva av den arabiska texten. Av praktiska skäl använder vi därför Bernströms text, trots att den stundtals är alltför ordrik för att ge en autentisk bild av originalet.

Bland nyare jämförande studier på svenska kan nämnas Christer Hedin: *Bibeln och Koranen* (2002) och Hanna Stenström (red.): *Att tolka Bibeln och Koranen. Konflikt och förhandling* (2009).

Guds folk och Guds böcker

Koranen innehåller några självdefinitioner av stort intresse för det interreligiösa samtalet. Dels handlar det om beskrivningen av uppenbarelsen som ”barmhärtighetsbevis” (till exempel 12:111), dels de återkommande referenserna till boken som ”en arabisk Koran”.⁵² Här finns nog en genklang från Första Petrusbrevet 2:9–10. Den underliggande tanken i Koranens text synes vara att araberna dittills – till skillnad från de närmaste grannfolken – inte fått någon helig skrift på sitt eget språk. Men genom profeten Muhammed får nu araberna, ”som tidigare icke funnit barmhärtighet”, sin egen gudsbok – och blir därigenom ett folk i teologisk mening, jämbördigt med de andra ”bokfolken” (Zetterstéen översätter: ”de som undfått skriften”).

Utifrån denna gradvis framväxande självbild kan man förstå de korantexter som behandlar ”de troendes” (de arabiska muslimernas) förhållande till andra bokfolk, till exempel den etiska pluralismen i 5:48 ”åt var och en av er har vi givit en lag och en metod ...” Först när profeten hamnat i konflikt med judarna i Medina (en stad som ursprungligen dominerades av arabiska judar) börjar de polemiska jämförelserna komma: anklagelser mot både judar och kristna för att ha förvanskat sina respektive gudsböcker. De första muslimernas intresse för bokfolkens skrifter övergår så småningom till kritik. Men en rent triumfalistisk attityd är sällsynt i Koranen;

51 Till de mest spridda utgåvorna på engelska hör M.M. Pickthall (1938) och Abdullah Yusuf Ali (1989).

52 I den äldsta levnadsteckningen över Muhammed, Ibn Hishams ”Sirat al-nabiyy”, omnämns Profeten just med epitetet ”en barmhärtighet för människorna”.

avskedstalet i sura 9 kan tolkas som ett uttryck för att församlingens självmedvetande mognat.

När kristna studerar Koranen, märker de snart att texten ger dem dubbla budskap: å ena sidan sägs de kristna vara ”de som kommer dem [de troende] närmast i vänskap av alla människor” (5:82), å andra sidan finner vi polemiska utsagor av typen: ”De förnekar sanningen som säger ’Gud är Kristus, Marias son’”. Det finns passager där både judar och kristna fördöms eller kritiseras: ”Judarna säger liksom de kristna: ’Vi är Guds barn som Han älskar’. Säg: ’Varför straffar Han er då för era synder?’” (5:18), och andra passager där de kristna spelas ut mot judarna, som oftare beskylls för hyckleri och för avoghet mot Profeten och muslimerna. Ett långt, sammanhängande religionsteologiskt avsnitt är 5:72–85.

Kristna och muslimer omhuldar en rad gemensamma urgestalter och förebilder från den bibliska traditionen, till exempel Adam och Eva, Noa, Abraham och hans släkt (inklusive Isak, Jakob, Josef och hans bröder), Mose och Aron, David, Salomo, Jona, Sakarias, Johannes döparen, Maria och Jesus. I sura 22 (”Folket i grottan”) kan man dessutom skymta Josua, Nuns son, och Tobit. Ärkeängeln Gabriel spelar en viktig roll i den islamiska uppenbarelsens historia.⁵³ Om alla dessa gemensamheter har skrivits oräkneliga böcker och uppsatser. Det finns en mängd skriftbaserade – mer eller mindre polemiska – jämförelser med titlar som *Mizan al-haqq*, ”Sanningens vågskålar”.

Det finns också historisk-kritiska undersökningar av Koranen och haditherna, där källor och inflytelser granskas, men sådana studier har hittills främst publicerats av icke-muslimska forskare.

Några grunddrag i islamisk religionsteologi

I klassisk islamisk syn på andra religioner och sanningsanspråk kan man urskilja några dominerande grundhållningar.

Den viktigaste källan är förstås Koranen, vars resonerande text-avsnitt genomsyras av religionsteologiska argument, i synnerhet

⁵³ Följande bibliska personer har en sura uppkallad efter sig: Jona/Yunus (10), Josef/Yusuf (12), Abraham/Ibrahim (14), Maria/Maryam (19), Noa/Nuh (71). Dessutom har sura 17 brukat kallas ”Israels barn” men den citeras numera oftast som ”Den nattliga resan”, *Al-Isra*.

gentemot judar och kristna. Vi ska först granska de koranverser som allra oftast åberopas av muslimer i interreligiösa samtal.

- ”Tvång skall inte förekomma i trosfrågor”, (2:256). Betydel- sen av att dessa ord följer direkt på den berömda ”tronver- sen” (2:255) är svår att mäta för en utomstående. Man kan dock konstatera att vers 256 i sin helhet tycks uttrycka den islamiska grundtesen att om människor använder sitt förnuft, kommer de till insikt om sanningen och blir muslimer. Ingen behöver alltså inte tvinga dem att komma till tro på den ende Guden – det räcker med sunt förnuft.⁵⁴ Denna vers används också – och numera kanske främst – som ett bevis på att islam enligt Koranen är en tolerant religion. Sammanfattning: Låt förnuftet råda! Förslag till term: *sociologisk pluralism*.
- ”Ni har er religion, och jag har min” (109:4). Det kan synas oroväckande att denna sura bär namnet ”De otrogna”. Bak- grunden synes vara en av de många teologiska dispyter Pro- feten hade med arabiska stamfränder. (Man kan fråga sig varför den viktigaste avguden i Kaba, stammen Quraysh gud Hubal, inte alls nämns i Koranen, medan en rad andra avgu- dar räknas upp.) Men idag citeras slutorden i denna korta sura inte främst som ett avståndstagande från hedniska villfa- relser utan lika ofta som ett bevis på Profetens – och därmed islams – fördragsamma hållning till andra sanningsanspråk. Sammanfattning: Ta inte strid i onödan i fråga om religiösa ting! Förslag till term: *teologisk pluralism*.
- ”Människor! Vi har skapat er av en man och en kvinna, och Vi har samlat er i folk och stammar för att ni skall lära känna varandra” (49:13). Denna vers är en av flera som lovprisar den oändliga rikedom och visheten i Guds skapelse. För ovanlighetens skull handlar det inte om kosmiska perspek- tiv, om de sju himlarna och den unika jorden med alla dess naturtillgångar, utan här ligger fokus på mänskligheten i all dess brokighet. (Man kan också notera att djinnerna, ”det

⁵⁴ Vers 256 innehåller för övrigt den omstridda metaforen ”det starkaste handtag” (eller: ”det mest trofasta handslag”) som synes indikera att Gud har en hand, det vill säga en mänsklig egenskap. Muslimska exegeter har diskuterat tolkningen av detta för Koranen säll- synta bildspråk. En annan metafor man brottas med är ”rep”, som ibland översätts med ”förbund” för att undvika alltför handfasta associationer. Själva begreppet ”metafor” (*majaz*) är kontroversiellt.

parallella släktet”, inte figurerar här, trots att också dessa andeväsen enligt Koranen kommer att ställas till ansvar på domens dag.) Sammanfattning: Mångfalden har skapats av Gud och är därmed ändamålsenlig. Förslag till term: *ontologisk pluralism* (jämför *bio-diversity*).

- ”Om Gud hade velat hade Han helt visst gjort er till ett enda samfund, men det var Hans vilja att sätta er på prov genom det som Han har skänkt er. Tävla därför med varandra om att göra gott! Till Gud skall ni alla vända åter och Han skall upplysa er om allt det som ni var oense om.” (5:48; jämför också 6:164f.). Denna vers kommer i ett sammanhang (surorna 4–5) där fokus ligger på förhållandet mellan tre folk som fått ta emot gudomlig uppenbarelse i bokform: judar, kristna och muslimer, samt hur man ska se på sanningshalten i deras respektive urkunder. Det handlar inte minst om rättsskipning, både i jordelivet och inför vår Herre. Till exempel: Gäller Mose lag fortfarande? I så fall för vem?

Poängen i det aktuella avsnittet (5:44–50) är att alla ska dömas efter sin – uppenbarade – lag, det vill säga judar efter Torah, kristna efter Evangeliet och muslimer efter Koranen. Tvister om vilken lag som är bäst båtar föga. Sammanfattning: Den religiösa mångfalden bör sporra oss till ädel tävlan! Förslag till term: *etisk pluralism*.

- ”Efterföljare av äldre tiders uppenbarelsen! Låt oss samlas kring en regel, gemensam för oss och för er” (3:64). Denna vers har på senare tid fått nytt liv i och med det öppna brev som muslimska intellektuella 2007 sände till påven Benedictus XVI – och en rad andra kyrkoledare – med överskriften *A Common Word Between Us and You*; se nedan. Bakom valet av just denna vers ligger dels dess tillkomsthistoria, dels dess innebörd. Sammanfattning: Vi behöver etablera ett gemensamt språk över religions- och kulturgränser. Förslag till term: *hermeneutisk pluralism*.

Notera att termen ”pluralism” här används i den specifika meningen att vissa typer av mångfald är skapade av Gud och därför ändamålsenliga. Teologisk pluralism innebär således inte att det kan finnas fler skapare än en; etisk pluralism innebär inte värdenihilism; hermeneutisk pluralism inte att man kan tolka heliga skrifter hur som helst – och heller inte att

andra böcker kan anses heliga än just de som enligt islam kallas Guds böcker. Den godtagbara mångfalden har alltså sina gränser och den islamiska pluralismen rör sig inom dessa rāmärken. Islams lära att tusentals profeter eller sändebud kommit till denna jord, och inte ens en bråkdel av dem namngivs i Koranen, lämnar dock en öppning vad gäller synen på andliga personligheter i olika religiösa traditioner, såsom Budda.

Att följa de stora förebilderna

Gestalter ur judisk tradition intar en framträdande plats i Koranen och därmed också i muslimsk folkfromhet. Berättelsen om Josef upptar sålunda ett helt kapitel (sura 12, Yusuf), ärkeängeln Gabriel figurerar i avgörande ögonblick i uppenbarelsens historia, kung Salomos visdom och hans samtal med drottningen av Saba (*Bilqis*) utgör huvudstoffet i sura 27 "Myrrorna" och så vidare.

Men viktigare är Abraham och Mose, som var och en på sitt sätt utgör en förebild för profeten Muhammed.

Om Abraham (Ibrahim på arabiska) säger Koranen att han var en *hanifah*, det vill säga en rättrogen person som kände och lydde Gud före islam, och en *uswa hasanah*, det vill säga det högsta tänkbara föredöme för andra människor – ett epitetsom i övrigt bara tillkommer profeten Muhammed själv. Abrahams betydelse hänger säkert samman med hans legendariska lydnad, men kanske än mer med hans djärva uppgörelse med de gamla avgudarna, de kraftlösa stenbeläten som hans fader tillverkade och sålde, och som Abraham i ett obehäkat ögonblick slog sönder (21:51–71).

En ännu tydligare förebild för Muhammed är Mose, profeten som befriar sitt folk och leder dem till en tryggare tillvaro på en ny plats. Det är dock att märka, att muslimernas allra första uttåg (*hijra*), inte leddes av profeten Muhammed själv.⁵⁵ Det var en grupp som han skickade till Abessinien, då han förvässat sig om att Negus, den kristne kung som härskade där, skulle ta emot och härbärgera de landsflyktiga araberna.

⁵⁵ Termen *hijra* brukar användas för utvandringen från Mekka till Medina (AD 622) och utgör startpunkten för den islamiska tideräkningen.

Denna tidiga erfarenhet av beskydd åberopas ofta av dialogintresserade muslimer (inte minst från Afrikas horn) som ett konkret historiskt exempel på att de kristna står ”de rättrogna närmast i tillgivenhet” (5:82).

En berömd bild från osmanskt 1600-tal visar profeten Muhammed på hans ”nattliga resa” (17:1) i sällskap med Mose och ärkeängeln Gabriel. Visserligen har de heliga profeternas ansikten suddats bort av sentida ikonoklaster, men poängen kvarstår: det är dessa gestalter som är Muhammeds guider på färden genom de sju himlarna, upp till Gud själv.⁵⁶

En annan form av identifikation handlar om Muhammeds relation till Jesus. Profeten framhåller upprepade gånger Jesu unika andlighet. Inte nog med att Profeten upprepade gånger framhåller Jesu unika andlighet – både i korantexter och i hadither.

Det kristna begreppet ”efterföljd” har en motsvarighet i islam. Profeten Muhammeds och hans närmaste följeslagares *sunna* (rättesnöre) är det föredöme som den troende ska ”imitera”.⁵⁷ Det är dock viktigt att påpeka att Profeten själv såg höga föredömen i Abraham, Mose och Jesus, och att Koranen gång på gång framhåller att det budskap som Muhammed förmedlar inte är nytt utan en bekräftelse på de stora föregångarnas lära. En annan form av *imitatio* finner vi hos shiamuslimer, som under de åtta veckorna före *ashura* begråter Husseins martyrdöd och med olika kroppsliga uttryck visar hur de identifierar sig med Husseins öde.

Att tillägna sig andras skatter

Krister Stendahl talade om ”den heliga avundsjukan”. Med det menade han nog att vi i en annan trostradition, som vi lärt känna närmare, kan upptäcka ”andliga skatter” (om uttrycket tillåts) som vi inte finner hos oss själva, och som vi måste låta förbli den Andres speciella gåva.

⁵⁶ I vissa versioner träffar Muhammed på vägen upp genom himlarna både Jesus och Adam. Att berättelsen om denna nattliga resa (isra eller miraj) varit en inspirationskälla för Dantes *Divina Commedia* har övertygande visats av bland andra Lucio Guerrato, *Enfers et Paradis*, Alger 2006, Casbah.

⁵⁷ Begreppet *sunna* infördes i slutet av 700-talet, som ett sätt att ur mängden av traditioner vaska fram en användbar beskrivning av Profetens livsmönster.

Vad är det då som muslimer kan avundas oss kristna? Den frågan måste förstås en muslim besvara. Jag har hört kommentarer gällande kvinnans status, till exempel i fråga om månggifte respektive monogami. Några samtida muslimska tänkare med djup insikt i kristen teologi och idétradition (såsom Mohamed Arkoun och Hassan Hanafi) efterlyser en rikare, mer ”uppdaterad” islamisk människosyn – en modern teologisk antropologi – ett område där de anser att kyrkan kommit längre.⁵⁸

Men denna dimension kan bara utforskas i ödmjuk ömsesidighet. Det ankommer knappast på mig som kristen att definiera vad i min egen tradition som kan göra muslimska vänner ”heligt avundsjuka”.

Vad vi som kristna kan avundas muslimerna får vi också, var och en, avgöra och uppleva själva. För egen del kan jag säga att jag med förundran sett mina muslimska vänners självklara, dagliga hänvändelse till Gud; böne- och fastedisciplin är alldeles för torra ord för att beskriva vad det handlar om. När Tor Andræ och flera islamologer efter honom talar om ”observansreligion” finns det en risk att man därmed missar den djupa, psykiska dimension, som gör den yttre, iakttagbara lydnaden möjlig.

Jag har många gånger följt muslimska kollegor till tidebön i moskéer, tagit av mig skorna, tvagit mig och täckt hjässan med en lånad bönekalott. Jag har suttit på led på de slitna mattorna och fallit ned inför Guds ansikte i samma rytm som chauffören Salahuddin och snickaren Ali. I dessa stunder har jag upplevt samma starka känsla av att vara med om en tyst upprättelse som jag känt i sprängfyllda gudstjänstlokaler i Bahrain och Kuwait, där kristna gästarbetare från Asiens alla hörn under några kvällstimmar i sång och bön tillsammans återvinner sin värdighet och självaktning.

Att göra det krokiga rakt igen

Ett svårt inslag i islamisk polemik visavi judar och kristna sammanfattas i begreppet tahrif, ”förvanskning, förvrängning”. Vi möter här en utpräglad ersättningsteologi där den senaste uppenbarelsen betraktas som den sannaste. Islams ståndpunkt är att de kristna förvrängt evangeliet mindre än vad judarna har förvrängt sina skrifter.

⁵⁸ Mohamed Arkoun var professor vid Sorbonne i Paris. Han avled 2010.

Den enda oförvanskade uppenbarelsen är emellertid Koranen; den behövdes därför som korrektiv till de föregående, samtidigt som den också är slutgiltig.

Det är i detta sammanhang intressant att notera att man även i tolkningen av islams egna texter tillämpar ett slags ersättnings-teologi, nämligen genom (det närmast juridiska) begreppet naskh, abrogation. Detta innebär att ett bud i en sen koranvers "tar över" vad som påbjudits i verser som uppfattas som äldre; ett typiskt exempel är vinförbudet.

Redan inne i själva korantexten (3:1–5) finner vi en utvecklad exegetisk terminologi, med vars hjälp skriftens verser kategoriseras såsom antingen "helt bekräftade" – de som utgör "Bokens moder") – eller "osäkra, oklara". (Se också 15:87 och 15:90 och Bernströms förklarande noter.) I detta sammanhang används två begrepp som beskriver olika tolkningsmetoder: *tafsir*, "att förklara det synliga", respektive *tawil*, "att söka den dolda innebörden". Vi möter dock sällan i den muslimska världen den känsla av frihet inför den heliga texten vi vant oss vid i Västeuropa. Detta sammanhänger sannolikt dels generellt med låg läskunnighet, dels specifikt med en djupt rotad tveksamhet i fråga om det legitima i att använda översättningar från arabiska.

Det är därför oftast en återvändsgränd att försöka diskutera teologiska frågor utifrån en historisk-kritisk syn på Koranen och Bibeln. Det skulle innebära en distans till texten, som är främmande (och ofta skrämmande) för muslimers syn på Koranen. Att Bibeln på ett motsvarande sätt kan vara helig för kristna belystes av den lyssnarstorm som utbröt, då författaren Lena Andersson i ett *Sommar*-program 2005 gick in i kritisk närkamp med evangeliernas Jesus.

Nåväl, muslimer och kristna har sina klassiska stridsäpplen. Genom vissa element i kyrkans förkunnelse anses de kristna skyldiga till olika typer av kätteri:

a) Inkarnationsläran leder till antropomorfism; Guds transcendens är absolut! (Argument i Koranen 112:1–4.)

b) Treenighetsläran leder till månggudadyrkan; det finns bara en gudomlighet, Gud! (Argument i Koranen 5.)

c) Läran om Jesu död på korset leder till en låg kristologi; Messias var Guds förnämste tjänare och profet – Gud skulle aldrig låta honom dö i sådan nesa! (Argument i Koranen 4.)

De mest kända hadith-samlingarna innehåller mer än 230 olika avsnitt om Messias, och det är vanligt att muslimska apologeter hävdar att islam har en högre kristologi än kyrkan.

Ytterligare en intressant dimension i islams lära om våra gemensamma, heliga personer gäller den mycket höga uppfattningen om Maria. Koranens skildring av Marias utsatthet i samband med Jesu födelse citeras ofta i mystiken och i den shiamuslimska sorgepoesin.⁵⁹

Vi tror inte på samma sätt

Ett annat svårt begrepp i islamisk teologi är *kufir* ("otro") och dess avledningar: *kafir* (otrogen, hedning) respektive *takfir* ("anatema", "att förklara någon för otrogen"). Det bör noteras att många som i vår tid kättarförklaras av nitälskande muslimska teologer är muslimer som anses bryta mot islams lag genom sin livsstil (till exempel klädsel), sina åsikter (sekulära, teologiskt liberala) eller genom att vara "medlöpare" med någon av de militärdiktaturer som dominerar i den muslimska världen. Flera av de militanta islamistiska rörelser som uppstått under 1900-talets andra hälft kan betraktas som motståndsrörelser mot "otrogna" inhemska regimer, medan sådana rörelser under 1900-talets första hälft kämpade mot europeiska kolonialmakter.⁶⁰

Den nya tendensen hos vissa grupper att använda ordet *kāfir* för att beteckna alla som inte är muslimer är naturligtvis problematisk. Detta tänkesätt och språkbruk kan vidare, i sin tur, framkalla en motreaktion från islamfientliga personer som en del sverigedemokrater, vilka då kan hävda att muslimer ser på "svenskar" som otrogna och att resultatet av denna polarisering bara kan bli mörkt.

Det finns idag en problematiseringsdiskurs, som förs av bland andra Shaykh Hamza Yusuf vid Zaytouna Institute i USA, där man tar upp vad en *kāfir* är. Hamza menar att substantivet *kāfir* (av verbet *kafara*) är en jordbruksterm som betyder "att täcka över (frön)".

⁵⁹ Det fantasieggande ordet *barzakh* tolkas ibland av islams mystiker som "bryggan mellan transcendens och immanens". I Koranen synes dess mening vara "skiljevägg, barriär", till exempel mellan land och vatten; jämför Första Moseboken 1:6f. I shiamuslimsk poesi citeras till exempel Marias klagorop: "Ack att jag fått dö, innan detta skedde ..." (Koranen 19:23).

⁶⁰ Se till exempel Gilles Kepel *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley 1985 University of California Press (fransk originalutgåva 1984).

Fröna är något man har sett, och vet att de finns. En *kāfir* är i detta sammanhang någon som täcker över fröna. I trossammanhang är man alltså en *kāfir* endast när man – trots att man sett sanningen – ändå täcker över den.

Och vem har sett sanningen? I trosfrågor är det enbart Gud som slutligen avgör vad som är sant och falskt. Ingen muslim kan alltså garantera att en annan människa nåtts av ”sanningen” och därmed har ingen muslim heller rätt att misstänkliggöra eller kalla någon för *kāfir*. Denna syn på ordet har dock inte allmän acceptans bland muslimska teologer idag. Inte minst wahhabiterna driver en mer fördömande, exklusivistisk teologi.

Takfir är alltså ett omstritt och värdeladdat begrepp, liksom *tabshir*, den arabiska termen för kristen evangelisation (evangelium heter på arabiska *bushra*). Den framstående koptiske lekmannen och författaren Milad Hanna (som upplevt plågorna i Abdel Nasers fängelser) har försökt formulera en gemensam plattform för muslimer och kristna i Egypten. Med utgångspunkt i en gemensam nationell identitet, använde han bland annat denna slogan: *la takfir wa la tabshir*, ”nej till anatema och nej till evangelisation”; hans mest spridda skrift i detta ämne heter ”Att bejaka den Andre”, (*qubul al-akhar*).

Vi behöver inte här gå in på den svåra inomkristna diskussionen om proselytism, det vill säga att samfund värvar medlemmar från varandra. Klart är att de unierade katolska respektive protestantiska kyrkorna i den muslimska världen till största delen rekryterat sin bas från äldre ortodoxa kyrkor och inte bland konvertiter från islam. Vad som däremot bör nämnas är att muslimska polemiker ofta hänvisar till bristen på kristen enhet som ett bevis på att kyrkan gått vilse.

Ett analogt polemiskt resonemang gäller det faktum att Nya testamentet har fyra olika evangelier, något som skulle tyda på att de kristna redan från början var osäkra om sanningen. Det batar föga att ställa motfrågor om Koranens ursprung och förekomsten av olika läsarter – den debatten är ännu inte gångbar bland muslimska intellektuella.

Låt oss istället hålla blicken på det väsentliga: vad är det vi vill uppnå med våra samtal?

Vill vi vinna en debatt och överbevisa den andre i textkritiska, dogmatiska eller etiska frågor? Även om någon – mot förmodan

– skulle lyckas med detta, blir det ändå en Pyrrhus-seger. Historien visar tydligt det fåfängliga i den typ av interreligiös tävlan som ibland kallas *munazarah*; det är bara de redan övertygade som låter sig påverkas av den ena eller andra sidan, det vill säga den egna.⁶¹

Mission och dawah

Dawah ("anrop, kallelse") brukar tolkas som den muslimska motsvarigheten till "mission". Det är dock missvisande, eftersom *dawah* ofta används för intern muslimsk uppbyggelse, motsvarande "evangelisering". De två begreppen och deras respektive tillämpning har diskuterats utförligt sedan 1970-talet.⁶²

Ett vanligt argument för att förbjuda kristen evangelisation är att religionsbyte "river sönder den ömtåliga sociala väven" i de muslimska majoritetssamhällena, en farhåga som delvis kan botten i traumatiska erfarenheter under kolonialtiden men knappast kan förklaras uteslutande med hänvisning till (minnen av) övergrepp av europeiska soldater.⁶³ I många muslimska länder har kristna minoritetskyrkor under ett par sekler svarat för betydande insatser inom de social-diakonala sektorer vi numera grupperar som "vård, skola, omsorg".

Kristen mission i muslimska majoritetsområden förblir en kontroversiell fråga, som inte bara ger upphov till friktion på lokalplanet utan dessutom kan bli föremål för statligt religionspolitiskt agerande. I regel är de gamla inhemska kyrkorna i de – numera – muslimska delarna av världen (antiokener, kopter, armenier, assyrier, syrianer) mindre intresserade av utåtriktad evangelisation än av "vittnesbörd genom tjänst". Dessa kyrkors historiska erfarenhet av förföljelse och diskriminering – ända in i nutiden – medför dessutom ofta en mycket avvaktande hållning också till nymodigheten "dialog" av västerländskt snitt. Initiativ till organiserade interreligiösa dialoger har dock tagits av Mellanösterns Kristna Råd (MECC) och motsvarande ekumeniska organ i Afrika (AACC) och Asien (CCA).

Både romerska katoliker och nyare samfund – anglikaner, refor-

⁶¹ *Munazarah* är en form av offentlig teologisk duell som i våra dagar odlats av bland andra indiern Zakir Naik och sydafrikanen Ahmed Deedat.

⁶² Se till exempel temanumret av *International Review of Mission* 1978:2.

⁶³ Den citerade texten är hämtad från en reservation av Algeriet mot avsnittet om religionsfrihet i tilläggsprotokollet till FN-deklarationen om Mänskliga Rättigheter.

merta, lutheraner, pingstvännar och andra protestanter – kan av muslimer uppfattas bedriva aktiviteter, som leder till konfessions- eller religionsbyte. Eftersom det är förknippat med ett högt socialt pris att lämna islam och bli kristen, ställs konvertiter inför svåra alternativ: stanna och riskera martyrium – eller emigrera.

Judar, kristna och muslimer: Abrahams Barn?

Den i Koranen ymnigt förekommande termen ”Bokens folk” (Bernström översätter: ”efterföljare av äldre tiders uppenbarelsen”) kan åberopas som grund för inbördes samsamhet och värdegemenskap mellan judar, kristna och muslimer. Men detta har sina risker.

Enligt Koranen har Gud uppenbarat speciella böcker till olika folk under olika tidevarv via olika profeter:

Säg: ”Vi tror på Gud och på det som har uppenbarats för oss och det som uppenbarades för Abraham och Ismael och Isak och Jakob och deras efterkommande och det som uppenbarades för Moses och Jesus och för [alla de övriga] profeterna av deras Herre; vi gör ingen åtskillnad mellan dem. Och vi har underkastat oss Hans vilja” (3:84; se också till exempel 4:163, 13:38).

Jämför Hebreerbrevet 1:1 ”Många gånger och på många sätt talade Gud i forna tider till våra fäder genom profeterna.” Enligt islam har Gud ”sant ned” (den vanligaste islamiska termen för uppenbarelse) heliga böcker: Torah och Psaltaren till judarna via Mose och David, Evangeliet till de kristna via Jesus, Marias son, och slutligen (och slutgiltigt) Koranen till araberna via Muhammed.⁶⁴ Dessutom anses Abraham ha fått en skrift, som dock gått förlorad.

Hur gärna man än vill finna och ömsesidigt bekräfta anknytningspunkter, är det viktigt att förklara att kristna har en annan syn på uppenbarelsens dynamik och på förhållandet mellan personer och texter; det gäller i synnerhet relationen mellan Jesus och Nya

64 I Koranen benämns Torah och Psaltaren *taurrah* respektive *zabur*, och profeterna heter där Musa respektive Daoud. Evangeliet är enligt Koranen ett enda, *inwil*, uppenbarat för Isa ibn Maryam. Det är intressant – om än i praktiken överspelat – att notera hur det i Koranen uttryckligen poängteras att den är en arabisk text, nedsänd till en arabisk profet; se till exempel 12:2, 13:37.

testamentets böcker. Annars hamnar vi i en fruktlös diskussion om förvanskning av uppenbarade texter; se ovan.

Det är vanligt att muslimska lärde talar om judendom, kristendom och islam som de tre ”himmelska religionerna” och därmed gör en markering gentemot animister, hinduer och buddister.⁶⁵ Det finns ingen anledning för kristna att gå in i ett sådant resonemang, som utestänger anhängare av till exempel indiska religioner på godtyckliga grunder. Det bör noteras att sunnimuslimska ledare på senare tid börjat luckra upp denna exklusivistiska hållning. Sålunda inbjöds även hinduer och buddister till den stora interreligiösa konferens som på den saudiske kungen Abdullahs tillskyndan hölls i Madrid i juli 2008.⁶⁶

På väg mot ett gemensamt språk? Dialogen på 2000-talet

I oktober 2007 publicerade 138 framstående muslimska intellektuella ett öppet brev ställt till påven Benedictus XVI och andra kyrkoredare med överskriften *A Common Word Between Us and You*.⁶⁷ Detta uttryck är hämtat ur Koranen (3:64), där profeten Muhammed vänder sig till Bokens folk, det vill säga judar och kristna, i ett försök att etablera en gemensam teologisk plattform eller, om man så vill: en gemensam teologisk diskurs. De muslimska författarna till det öppna brevet har samma ambition och försöker nå sin kristne adressat genom att lyfta fram begrepp, vilka de uppfattar vara både centrala och gemensamma. Det är säkert ingen händelse att man härvid fastnat för det dubbla kärleksbudet: påven Benedictus första encyklika heter just Gud är kärleken.⁶⁸

65 Det är inte unikt att man rangordnar världens religioner utifrån sin egen position – som ju alltid är högst upp på skalan – men det är knappast ett konstruktivt och öppnande sätt att närma sig de andra ...

66 En annan dimension av denna större öppenhet har inneburit att man återupplivar den inom-islamiska ”ekumeniska” rörelse (harakat al-taqrib) som syftar till ett närmande mellan sunniter och shi'iter, det vill säga islams två huvudfåror, vilka varit söndrade från varandra sedan slutet av 600-talet.

67 Bernström översätter istället ”en regel, gemensam för oss och för er”, en tolkning som alltså inte delas av samtida muslimska teologer när de återger korantexten på engelska.

68 På latin: *Deus caritas est*. Det öppna brevets huvudredaktör och talesman för under-tecknarna är libyern Aref Ali Nayed, som bland annat studerat vid det påvliga institutet för islamologi och arabistik i Rom (PISAI).

I brevet läser vi bland annat:

Den mest grundläggande gemensamma marken mellan islam och kristendomen, och den bästa grunden för framtida dialog och förståelse, är kärleken till Gud och kärleken till nästan. Sålunda delar islam och kristendomen, trots sina skiljaktigheter, inte bara samma Gudomliga Ursprung och samma abrahamitiska arv utan också de två förnämsta budorden.

Två av Vatikanens främsta experter på kristen-muslimska relationer, jesuitfäderna Samir Khalil och Daniel Madigan, har i dokumentet observerat en rad små men viktiga steg mot en öppnare islamisk religionsteologi gentemot både judendom och kristendom. Det öppna brevet lever vidare, dels genom att ständigt fler framstående muslimer ansluter sig till listan av undertecknare (som idag upptar 307 namn), dels genom att brevet såväl i form som innehåll inspirerar till nya dialoginitiativ. Det har bland annat tagits upp inom ramen för det FN-anknutna mellanstatliga nätverk som kallas Alliance of Civilizations, vars huvuduppdrag är att arbeta för djupare mellanfolklig förståelse på kulturens och religionens områden.

Ledande arabiska muslimer lyfter gärna fram en annan text, ”Budskapet från Amman”, som man anser ger en korrekt – och brett förankrad – framställning av nutida islam. ”The Amman Message” har sin upprinnelse i ett initiativ 2004 (på ”maktens natt” under Ramadan) av Jordaniens kung Abdullah II bin al-Hussein. Efter att ha konsulterat rättslärda auktoriteter bland de mest betydande sunnitiska och shi’itiska riktningarna, sammankallade kungen en konferens i Amman i juli 2005, som avgav denna högtidliga deklaration.

Liknande initiativ har tagits av Saudiarabiens kung Abdullah bin Abdelaziz, som dock från första början inriktat sig på muslimers möte med människor av annan tro. Den saudiske kungen inbjöd bland annat till en stor interreligiös konferens i Madrid (juli 2008), där inte bara Abrahams barn deltog utan även företrädare för Indiens religioner.⁶⁹ I en – hittills unik – session i FN:s generalförsamling (november 2008) möttes politiska och religiösa ledare (på saudiskt initiativ) för att under två dagar gemensamt dryfta hur vi i det internationella umgänget ska skapa en ”fredens kultur”.

69 Det verkställande organet i detta kungens dialogprogram är Muslim World League, vars högkvarter ligger i Mekka.

De svåra frågorna

Låt oss utgå ifrån att syftet med dialogen mellan kristna och muslimer i Sverige är gemensamt och ömsesidigt: att förstå varandra bättre, undanröja missförstånd, upptäcka och formulera gemensamheter och kanske börja samverka för gemensamma mål såsom fred, biologisk mångfald, jämställdhet, mänskliga rättigheter och internationell solidaritet. Under sådana premisser finns goda förutsättningar att tackla också svåra frågor, till exempel heliga texter och historiska erfarenheter som kan orsaka misstro och kanske rentav rädsla hos den Andre.

Störst utsikt till gemensamma framsteg på detta område har vi, om båda parter är beredda till självvrannsakan och kritisk analys av den egna traditionens bråte, som nog oftare är kulturellt än teologiskt betingad.

Bland frågor som dagligen tränger sig på – både i vardagslivet och via massmedia – är kanske de som gäller kvinnors situation, gender och sexuell läggning (HBTQ) de mest akuta, och samtidigt – från dialogsynpunkt – de mest svårhanterliga. Risken finns att vi i mötet med svenska muslimer lyfter fram missförhållanden och problem som i första hand gäller andra länder – i arabvärlden, Afrika och Asien. Det är förstås orimligt att begära att muslimer i Umeå eller Tensta ska förklara (och eventuellt försvara) islamisk rättsskipning i Nigeria, Pakistan eller Saudiarabien. Samtidigt utgör medias rapportering därifrån en del av vår gemensamma referensram här i Sverige och därmed något vi inte kan bortse ifrån.

Jag kan inte här ge några råd utan bara hänvisa till följande positiva infallsvinklar:

- I avsaknad av/väntan på auktoritativa utsagor från islams lärde i fråga om människans sexualitet hänvisar muslimer ibland till Guds suveränitet över sin skapelse istället för att ge sig in på distinktioner mellan eller värdering av olika sexuell läggning. Enligt detta resonemang tillkommer det inte oss människor att döma över *hikmat Rabbina*, "Vår Herres visdom" – det är Gud som skapar, upprätthåller och förgör efter sitt outrannsakliga råd.
- Det finns ett växande engagemang bland muslimska ledare i kampen mot hiv/aids och för reproduktiv och sexuell hälsa. Ett inspirerande exempel är det UNFPA Forum of Faith-Based Organizations, som 2008 lanserades av UNFPA:s saudiska

chef, dr Thoraya Ahmed Obaid.⁷⁰ Där samverkar präster, imamer, rabbiner och andra religiösa ledare – på gräsrotsnivå och internationellt – i gemensamma ansträngningar för att utrota könsstympning och skapa förutsättningar för säkert barnafödande. De gör detta med Bibeln respektive Koranen i handen och med den auktoritet som deras ämbete ger.

- Det finns flera arkaiska inslag i islamisk lag, sharia, som i praktiken diskriminerar kvinnor idag, även om den historiska bakgrunden – på Profetens tid – snarast var att ge kvinnor åtminstone en rudimentär rättslig status. Därför har man till exempel i Marocko igångsatt ett omfattande – och hittills framgångsrikt – reformarbete i syfte att stärka barns och kvinnors ställning inför lagen. Bland de höga jurister som – på kung Muhammed VI:s uppdrag – arbetar med reformen av denna balk (*al-mudawwanah*) är två kvinnliga professorer: Farida Benani och Malika Benradi, som också delar med sig av sina rön till juristkollegor i andra muslimska länder.
- I kampen för mänskliga rättigheter finns starka krafter som särskilt inriktar sig på kvinnors rättigheter, till exempel den malaysiska organisationen Sisters in Islam, som leds av den orädda Zainah Anwar och som bland annat via en välbesökt web-site driver en mångdimensionell debatt om synen på kvinnor i Koranen och haditherna, om kropps- och dödsstraff, om våld mot kvinnor, om sexuell och reproduktiv hälsa m.m.

Att leva tillsammans som syskon

Studieförbundet Sensus lanserade 2006 det tidigare nämnda folkbildningsprojektet ”Muslimsk Fredskultur” i syfte att utbilda muslimer i åldern 17–25 år i ”muslimsk fredskultur”. Ett resultat är antologin *Salam. Om krig, fred och islam* (2007). I kölvattnet av detta projekt växte också två nya muslimska folkrörelser fram: studieförbundet Ibn Rushd och riksförbundet Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa, (se ovan).

En ledstjärna för Sensus projekt liksom för de nya folkrörel-

⁷⁰ UNFPA står för United Nations Fund for Population and Development.

serna är nära samverkan mellan muslimer och kristna för fred, rättvisa och internationell solidaritet. En ung muslimsk fredsagent i Stockholm beskriver bakgrunden till sitt engagemang så här:

Mina föräldrar har präglat min starka kärlek till Bokens folk och även andra religioner. Jag växte upp med nyfikenhet och stor respekt för kristna och judar vilka jag alltid betraktat som mina bröder och systrar i tron. (Profeten Mohammed brukade ofta säga till sina följeslagare: "*Rahima Allah akhi Mosa ...*", "Må Gud ha förbarmande med min broder Mose!"⁷¹ Betoningen ligger på ordet *akhi*, "min broder", det vill säga Bokens folk är muslimernas bröder och systrar i tron och mänskligheten.

När vi barn var små, valde mina föräldrar att flytta ut från ett alltmer invandrarätt område till en "etniskt svensk" förort. De var övertygade om att min och mina syskons muslimska identitet skulle växa sig stadigare i den helsvenska miljön. Mina föräldrar var måna om en helhjärtad integration i det svenska samhället, sammanflätad med en islamisk kultur. Jag växte upp med godnattsagor såsom Snövit, Askungen och en "halaliserad" version av de tre små grisarna till de tre små fåren istället, men jag växte även upp med godnattsagor om Profeten Ibrahim, Mose, Jonas, David, Jesus m.fl. Sagorna handlade om godhet, respekt, ödmjukhet och kärlek. Att Gud alltid favoriserade den som är god och som står för det goda.

Vi växte upp med insikten att både Bibeln och Torah är en självklar del av islam och att Koranen tillkom för att justera och komplettera, inte för att ersätta. Jag har lärt mig flera *du'ā*, återberättade av Profeten Mohammed, i vilka man åkallar Gud i Torans, Bibelns och Koranens namn: "*Ya Rabb, ya munzil al-Tawrat, wa l-Injil wa l-Qur'an ...*" ("O Herre, du som har nedsänt Torah, Evangeliet och Koranen ...").⁷²

Mina föräldrar lade en grund för oss med en islam, vars mångfald glittrade lika stolt som en helhjärtat pyntad julgran. Att jag sedan följt i min mammas fotspår i engagemang för fred och religionsdialog är inget märkligt eller konstigt, snarare naturligt och självklart!

⁷¹ Guds barmhärtighet åberopas alltid när man på arabiska nämner en avliden person; uttryckssättet motsvarar "frid över hans minne" i svenskt språkbruk.

⁷² *Du'ā* betecknar "fri bön", det vill säga den personliga bön som man ber utöver den liturgiska tidebönen, *salat*.

Postludium

Väl visste han, att glädjen vore ett gott för jordens barn och att den måste finnas. Men som en tung gåta låge alltjämt över världen spörsmålet om hur en man skulle kunna vara både glad och god. Den lättaste sak och den svåraste kallade han detta. Hittills hade de inte kunnat lösa gåtan.

Selma Lagerlöf, ur *Gösta Berlings Saga* (1891)

Det är i deras hjärtan som Han har skrivit in tron och dem har Han stärkt med Sin ande. Han skall föra dem till lustgårdar, vattnade av bäckar, där de skall förbli till evig tid. Gud är nöjd med dem och de är nöjda [där de njuter] Hans [gåvor]. De är Guds trogna och Guds trogna skall det sannerligen gå väl i händer!

Koranen 58:22b

Ett nytt bud ger jag er: att ni skall älska varandra. Så som jag har älskat er skall också ni älska varandra. Alla skall förstå att ni är mina lärjungar om ni visar varandra kärlek.

Johannes 13:34f.

Samtal med struktur; lästips

Några ord om olika typer av systematik. När Hans Küng publice-rade sin *summa theologica, Christ Sein* (1974), hade han ännu inte engagerats av de religionsteologiska frågor som mötet med islam innebär. Visserligen skriver han kortfattat om ”utmaningarna från världsreligionerna”, men det är utmaningarna från den moderna humanismen – inklusive Frankfurtskolan och Habermas – och marxismen som står i förgrunden i inledningskapitlet, ”Horison-ten”. Kanske är det kännetecknande för det då rådande teologiska debattklimatet hos oss att man i den svenska översättningen utelä-mnat dessa delar av boken.⁷³

⁷³ Küng 1980.

I sin ursprungliga (tyska) form framstår Kungs systematiska modell alltså som både relevant och pedagogisk, bland annat därför att han konsekvent sätter in de teologiska frågeställningarna – till exempel antropologin – i en samtida sociopolitisk kontext.⁷⁴ Svenska kyrkans islamprojekt gav 1999 ut studiepaketet *Tro tillsammans* (samtalsbok och ledarhandledning).

Inom Lutherska Världsförbundet har man sedan 1986 arbetat med sikte på ”en luthersk religionsteologi” men ibland föredragit formuleringen ”perspectives on other faiths”, såsom i studieboken *Christian-Muslim Dialogue: Theological and Practical Issues*. Där diskuterar kristna islamkännare dels teoretiska problem, såsom förhållandet mellan ortodoxi och ortopraxi samt den klassiska dikotomin ”tro och vetenskap”, dels en rad sociala etiska frågor, till exempel:

- religion och politik
- det rättfärdiga samhället
- nutida muslimska perspektiv på religiös pluralism
- religionens roll i väpnade konflikter
- mänskliga rättigheter.

Den isläminriktade delen av Lutherska Världsförbundets religions-teologiska program avslutades med antologin *Dialogue and Beyond: Christians and Muslims Together on the Way* (red. Sigvard von Sicard och Ingo Wulfhorst, 2003). Där skriver kristna och muslimska teologer tillsammans om dialogens kärnfrågor – såväl i läran som i livet.

I dialogboken *Islam och kristen tro* (1983) av Badru D. Kateregga och David W. Shenk presenterar en muslim och en kristen sin tro i tolv avsnitt vardera. Där är det – strukturellt sett – egentligen bara på två punkter som en tydlig skillnad framträder mellan de två framställningarna: dels i fråga om centralgestalterna (Muhammed respektive Jesus), dels i fråga om målet för den frommes längtan: ”gudomlig ledning och frid” respektive ”frälsning”. Några (svåra) frågor som ofta saknas – eller bara berörs flyktigt – i dialogböcker av kristna och muslimer gäller:

- *Pneumatologi* – kan vi veta något om Guds ande?
- *Soteriologi* – befrielse, från vad? I historien eller utanför?

74 Jämför Slotte 2005.

- *Eskatologi* – finns det en ”dubbel utgång”, det vill säga himmel och helvete?

Bland böcker på svenska som behandlar mötet mellan kristna och muslimer kan också nämnas:

- *En ny tröskel* av David Brown (1981; utgiven på uppdrag av Svenska Kyrkans Mission).
- *Abrahams Barn. Islam och västerland i konflikt och möte* (Årsbok för Kristen Humanism och Samhällssyn 1983).
- *Kristna och muslimer i samtal*, red. Jan Henningsson (1986; utgiven med stöd av Sveriges Frikyrkoråd/SAMRÅD).
- *Möte med människor av annan tro*, red. Sven-Arne Flodell (1998; utgiven av Stiftelsen Sverige och Kristen Tro).
- *Polemik eller dialog. Nutida religionsteologiska perspektiv bland kristna och muslimer*, red. Mikael Stenmark och David Westerlund (2002); ingår i skriftserien Studier av interreligiösa relationer, som utges inom ramen för det flervetenskapliga projektet ”Konflikt eller fredlig samexistens? Nutida relationer mellan kristna och muslimer”.

Islamologen Jan Hjärpe – som tillika är präst i Svenska kyrkan – har i flera sammanhang belyst religionsteologiska frågor i mötet mellan islam och kristen tro, bland annat i *Tusen och en natt & den elfte september: Tankar om islam* (2003) och i studien ”Nathan Söderbloms religionsteologi” (2005).

Diplomaten Ingmar Karlsson har i flera böcker behandlat mötet mellan europeisk och arabisk och turkisk kultur, dock inte ur ett teologiskt perspektiv utan med tyngdpunkt på historia, politik, kultur och idéutveckling, nu senast i *En delad värld – Islam och Europa igår, idag och i morgon* (2010).

Några termer relaterade till islam

Idag existerar inte något vedertaget språkbruk, vare sig på svenska eller andra språk, i fråga om islamrelaterade begrepp. Det är vanskligt att ur facklitteraturen försöka vaska fram en konsekvent terminologi. Här är en enkel lista över några vanliga termer.

Islam: samlingsnamn för en mängd läror, rättssystem, traditioner och folkfromheter; omöjligt att avgränsa men ändå intuitivt begripligt för de flesta. Exempel: ”islams historia”, ”islams utbredning”, ”judendom, kristendom och islam”.

Islamisk (avlett av islam): betecknar lära, urkunder (skriftliga källor) och andra abstrakta begrepp, till exempel jurisprudence, teologi, mission, filosofi och vetenskap. Exempel: "islamisk medicin", "den islamiska republiken".

Islamofobi (ordagrant: skräck för islam): denna ganska nya term används huvudsakligen för att beskriva icke-muslimers rädsla för – och ofta fientlighet mot – muslimer, snarare än rädsla för *islam* som lära; en allt vanligare avledning är *islamofob*, ett adjektiv som betecknar en person som lider av islamofobi.

Muslim: enligt Jan Hjärpe "envar som själv betecknar sig som muslim", en bra definition "inifrån". Exempel: "att vara europeisk muslim" (Tariq Ramadans bestseller), "muslimer i Sverige", "muslimer och kristna".

Muslimsk (avlett av *muslim*): används för personrelaterade företeelser, folkgrupper, länder, konkreta ting som klädedräkt, ibland också konst och arkitektur. (Men både Karin Ådahl och Jan Hjärpe skriver till exempel "islamisk konst".) – Det är knappast korrekt att tala om *muslimsk litteratur*; bättre är att utgå från språket: arabisk, persisk eller turkisk litteratur, även om begreppen "förislamisk poesi" och "islamisk poesi" är etablerade.

Islamism/islamistisk: betecknar speciella islamiska ideologier, som bygger på selektiva, radikala tolkningar av Koranen. *Islamister* förfäktar en konfessionell politik, som inte alls behöver vara militant eller våldsbänsen, men som inte heller omfattas av flertalet muslimer.

Fiqh (betyder egentligen "eftertanke"): betecknar jurisprudence, rättsfilosofi, rättslära och (teoretisk) juridik; till basbegreppen i *fiqh* hör till exempel *haram* (förbjudet) och *halal* (tillåtet, gott).

Sharia: islamisk rätt (ett exempel är titeln på Bo Johnson Theunbergs lärobok från 1975, den första på svenska); islamisk lag, det vill säga tillämpningen av *fiqh* i vidaste bemärkelse. Exempel: shariadomstolar. I vissa länder (till exempel Indien) tillämpas sharia enbart i civilmål (äktenskapsbalk, ärvdabalk, jordabalk), medan straffrätt hör till sekulära domstolars kompetens. – Notera att sharia som samlingsnamn även kan omfatta sådant vi skulle hänföra till begreppet etik.

Undvik termer som muselmansk, muhammedansk.

Litteratur

Abrahams Barn. Islam och västerland i konflikt och möte (1983). Årsbok för Kristen Humanism och Samhällssyn. Stockholm: Proprius.

Andræ, Tor (1947): *I myrträdgården – studier i sufisk mystik*. Stockholm: Bonniers.

Befrielsen. Stora boken om kristen tro (1993). Red. Hilda Lind, Eva Block, Bo Larsson och Carl Åkesson. Stockholm: Verbum.

Bernström, Mohammed Knut (1998): *Koranens budskap*. Stockholm: Proprius.

Brohi, A.K. (1988): "Islamization of Knowledge: A First Step to Integrate and Develop the Muslim Personality and Outlook", i *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Islamization of Knowledge 7. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Brown, David (1981): *En ny tröskel*. Svensk översättning av Jan Henningsson. Stockholm: Gummessons (engelska originalet 1976).

Christian-Muslim Dialogue: Theological and Practical Issues (2001). Red. Roland E. Miller och Hance A.O. Mwakabana. Genève: Lutherska Världsförbundet.

Cragg, Kenneth (2004): *A Certain Sympathy of Scriptures: Biblical and Quranic*. Sussex Academic Press.

Dialogue and Beyond: Christians and Muslims Together on the Way (2003). Red. Sigvard von Sicard och Ingo Wulfhorst. Genève: Lutherska Världsförbundet.

Guds Vägar. Judendom och kristendom: ett inomkyrkligt samtalsdokument (1999). Svenska kyrkans utredningar 1999:1. Uppsala: Svenska kyrkan.

Hedin, Christer (2002): *Bibeln och Koranen*. Stockholm: Verbum.

Henningsson, Jan (1997): *Tro möter tro. Ett kristet perspektiv på andra religioner*. 2:a upplagan. Stockholm: Verbum.

Hjärpe, Jan (2003): *Tusen och en natt & den elfte september. Tankar om islam*. Stockholm: Prisma.

- Hjärpe, Jan (2005): "Nathan Söderbloms religionsteologi", i: *Coniunctio* 2:2005.
- Hjärpe, Jan (2010): *Islamismer*. Malmö: Gleerup.
- Husain, Syed Sajjad och Syed Ali Ashraf (1979): *Crisis in Muslim Education*. London: Hodder and Stoughton.
- Karlsson, Ingmar (2010): *En delad värld. Islam och Europa igår, idag och i morgon*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Kateregga, Badru D. och David W. Shenk (1983): *Islam och kristen tro*. Älvsjö: Verbum 1983 (engelska originalet 1980).
- Kristna och muslimer i samtal* (1986). Red. Jan Henningsson. Örebro: Libris.
- Küng, Hans (1980): *Varför vara kristen?* Stockholm: SKEAB/Verbum (tyska originalet 1974).
- Luther, Martin (1909): *Luthers Werke*, bd 30:II. Weimar: Hermann Boehlaus Nachfolger.
- Möte med människor av annan tro* (1998). Red. Sven-Arne Flodell. Skellefteå: Norma.
- Qadir, C.A. (1988): *Philosophy and Science in the Islamic World*. London: Croom Helm.
- Ramadan, Tariq (2004): *Att vara europeisk muslim*. Furulund: Alhambra (engelska originalet 1999).
- Rissanen, Seppo (1993): *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*. Åbo: Åbo Akademi.
- Salam. Om krig, fred och islam* (2007). Red. Donald Boström. Malmö: Arena.
- Schumann, Olaf (2002): *Jesus the Messiah in Muslim Thought*. Hyderabad: Henry Martyn Institute (tyska originalet 1988).
- Slotte, Pamela (2005): *Mänskliga rättigheter, moral och religion. Om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Stenberg, Leif (1996): *The Islamization of Science*. Lund Studies in History of Religions 6. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Stenmark, Mikael och David Westerlund, red. (2002): *Polemik eller dialog. Nutida religionsteologiska perspektiv bland kristna och muslimer*. Nora: Nya Doxa.

Stenström, Hanna, red. (2009). *Att tolka Bibeln och Koranen. Konflikt och förhandling*. Lund: Studentlitteratur.

Summarized Sahih al-Bukhari, Riyadh 1994, Maktaba Dar-us-Salam.

Tro tillsammans. Samtalsbok av Göran Agrell och Gunhild Winqvist Hollman och *Tro tillsammans. Fördjupningsbok*, red. Gunhild Winqvist Hollman (1999). Stockholm: Verbum.

Zetterstéen, K.V. (1979): *Koranen översatt från arabiskan*.

Uppdaterad notapparat av Christopher Toll.

Stockholm: Wahlström & Widstrand (första upplagan 1917).

Ziadat, Adel A. (1986): *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860–1930*. London: Macmillan.

KAPITEL 3

Religionerna, de mänskliga rättigheterna och trons djupaste hemligheter

Carl Reinhold Bråkenhielm

Inledning

Vi kan debattera om hur vi bäst bör ordna samhället, om vilka värden som är centrala och om hur vi bör välja när olika värden kommer i konflikt med varandra. Det är oerhört viktiga frågor som måste genomlysas med olika argument. Men vi kan debattera på ett meningsfullt sätt bara när vi är ense om förutsättningarna för debatten. Därför kan vi inte debattera om trons djupaste hemligheter; inte om vad nirvana är eller om hur vi kan tro på en Gud som dör på korset.

Så skriver Kajsa Ahlstrand mot slutet av sitt bidrag till denna skrift. Människor av olika tro och livsåskådning kan diskutera och debattera om olika samhällsfrågor, vad som är rätt och fel och hur man ska hantera moraliska konflikter. Detta är möjligt eftersom man kan enas om de allmänna förutsättningarna för samtalet. Oberoende av ideologier och religioner finns det en övergripande värdegemenskap kring budet om nästankärleken, som gör en sådan diskussion meningsfull och möjlig. Men när man kommer in på de centrala tros- och frälsningsfrågorna – hur människan blir frälst, om kärleken till Gud och hur människan kommer i en rätt relation till Gud eller det som uppfattas som den yttersta verkligheten – blir det svårare att mötas. Här är möjligheterna att bli ense om förutsättningarna för samtalet mer begränsade.

Denna artikel kommer att koncentrera sig på moralfrågorna och de allmänna förutsättningarna för debatten om olika samhällsfrågor och vad som skulle kunna vara vägledande för frågan om rätt och fel. Utgångspunkten är ett dokument som berörts i både Kajsa Ahlstrands och Jan Henningssons artiklar, nämligen *A Common Word Between Us and You*, som publicerades 2007 av en grupp muslimska rättslärda (se nedan, avsnitt 1). Dokumentet placerar det dubbla kärleksbudet i centrum. Men vad innebär detta bud och på

vilket sätt kan man tolka det särskilda budet om kärleken till nästan? Efter en diskussion av dessa frågor (avsnitt 2, 3 och 4) ska jag gå in på idén om mänskliga rättigheter som ett försök att tillämpa och konkretisera vad som ligger i budet om nästankärlek (avsnitt 5). Därefter ska jag ta upp frågan om förhållandet mellan kristendomen, islam och mänskliga rättigheter (avsnitt 6 och 7). Det leder i sin tur över till frågan om den mer principiella kritiken av mänskliga rättigheter (och hur den ska bedömas – avsnitt 8) och inte minst till den brännande frågan om hur heliga skrifter som Bibeln och Koranen ska relateras till de mänskliga rättigheterna (avsnitt 9). Efter en presentation av några konkreta initiativ för att samla olika religiösa traditioner bakom tanken på mänskliga rättigheter (avsnitt 10) avslutar jag med några reflektioner om religionernas dialog kring de centrala frälsningsfrågorna och hur människan kan möta Gud. Ytlig debatt om ”trons djupaste hemligheter” är meningslös. I allvarligare samtal kan vi ändå mötas över alla religionsgränser, upptäcka en längtan efter Gud hos människor av annan tro än vår egen och i denna längtan ”igenkänna avglansen av ett himmelskt ljus”.¹

1. A Common Word Between Us and You

I oktober 2007 publicerades ett viktigt teologiskt ställningstagande av en stor grupp muslimska rättslärda under rubriken *A Common Word Between Us and You*. Rubriken är hämtad från den tredje suran i Koranen:

Säg, ”O ni som följer skriften, låt oss komma fram till en logisk överenskommelse mellan oss och er: att vi inte ska dyrka något annat än GUD; att vi aldrig ska sätta upp några idoler vid sidan av Honom, ej heller sätta upp några mänskliga varelser som härskare vid sidan av GUD.” Om de vänder sig bort så säg, ”Vittna om att vi är underkastade” (sura 3:64).

Påven Benedictus XVI, ärkebiskopen av Canterbury Rowan Williams, ledande politiker och religiösa världsorganisationer och många andra har välkomnat detta dokument. Vilket är då det ”gemensamma ordet”? De muslimska ledarnas svar är det som i kristen tra-

1 Söderblom 1930, s. 64.

dition kallats det dubbla kärleksbudet, nämligen budet om kärleken till Gud och kärleken till medmänniskan. *A Common Word Between Us and You* hänvisar bland annat till Lukasevangeliet 10:25–28, där Jesus får frågan vad man ska göra för att få evigt liv – och svarar:

Du skall älska Herren, din Gud, av hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela din kraft och med hela ditt förstånd, och din nästa som dig själv.

Som svar på följdfrågan ”Vem är min nästa?” berättar Jesus sedan liknelsen om den barmhärtige samariern (Lukas 10:30–37). Med dessa och andra citat från Bibeln och Koranen klargör författarna till *A Common Word Between Us and You* det dubbla kärleksbudet som en grund för förhållandet mellan kristendomen och islam – och judendomen. De muslimska lärde påminner om att den grundläggande utgångspunkten finns i Gamla testamentet. I Femte Moseboken (Deuteronomium) finner vi den judiska trosbekännelsen, shema (hebreiska ”Hör”), som börjar med orden:

Hör, Israel! Herren är vår Gud, Herren är en. Du skall älska Herren, din Gud, av hela ditt hjärta, med hela din själ och med all din kraft (Femte Moseboken 6:4–5).

I detta bud ser författarna till *A Common Word Between Us and You* en återspeglning av Koranens budskap om Guds suveränitet och människans underkastelse under Gud och hänvisar till ett yttrande (hadith) av Profeten:

Ingen har tro som inte älskar för sin nästa vad man älskar för sig själv.

En viktig fråga i detta sammanhang är naturligtvis hur nästankärleken närmare bestämt ska tolkas. Hur förhåller sig nästankärleken till gudskärleken? Är inte kärlek och medmänsklighet något som kan bejakas av alla människor – oberoende av om man är kristen, muslim eller inte har någon religiös tro alls? Och vad innebär det att ha nästankärleken som värdegrund – kan man älska alla? Jag ska i all korthet säga några ord om dessa olika frågor.

2. Nästankärleken och kärleken till Gud

Nästankärleken och gudskärleken hänger samman. Denna övertygelse är djupt förankrad i både judendomen, kristendomen och islam. Men den har tolkats på olika sätt. I kristen tradition innesluter gudskärleken både medmänsklighet och en omsorg som sträcker sig utöver hela skapelsen. Den fornkyrklige teologen Augustinus framhäver att gudskärleken omfattar hjärtats hängivelse till Gud, men också den inre villigheten till det goda på livets alla områden och ”det fulla respekterandet av den naturliga ordning som Gud själv nedlagt i människan”.² Därför kan man inte älska Gud och hata sin broder.

Och detta är det bud som han har gett oss: att den som älskar Gud också skall älska sin broder (Första Johannesbrevet 4:21).

Men nästankärleken och gudskärleken hänger också samman på ett annat sätt: nästankärlek och medmänsklighet måste tolkas i ljuset av gudskärleken. Ärkebiskopen av Canterbury Rowan Williams har i ett mycket uppskattande svar till författarna av *A Common Word Between Us and You* tagit fasta på detta. Det finns ett samspel mellan den kristna tron på Gud som Fader, Son och helig Ande och synen på nästankärleken. Rowan Williams skriver:

I våra egna liv söker vi uppvisa något av det som utmärker Guds egen kärlek. Vi vet att detta kan utsätta oss för en risk; att älska där vi inte kan se någon möjlighet att få kärleken tillbaka är att bli sårbar, och vi kan bara våga göra detta i kraft av Guds heliga Ande, som i oss skapar ett eko, en del, av Kristi egen kärlek.³

Enligt kristen tro förtydligas, ja, förkroppsligas Guds kärlek i Jesus Kristus och i hans död och uppståndelse. Därmed framhävs att Guds kärlek är ovillkorlig, utgivande och självuppoftande. Och denna tro på Guds kärlek färgar också av sig på tolkningen av budet om nästankärlek. Detta väcker ofrånkomligen en allvarlig fråga: Hur kan begränsade och bristfälliga människor någonsin förverkliga en

² Holte m.fl. 1970, s. 115.

³ Williams 2008, s. 6.

sådan kärlek? Är det över huvudtaget ett realistiskt ideal? Jag ska strax komma tillbaka till denna radikaliserings av nästankärleken som möter oss i både kristen och muslimsk etik. Först är det viktigt att påminna om nästankärlekens allmänmänskliga förankring.

3. Nästankärlekens allmänmänskliga förankring

Budet om nästankärleken får i en kristen kontext speciell innebörd och betydelse – *ändå väcker detta bud om medmännisklighet och kärlek en igenkännande genklang långt utanför den kristna tron*. Det framkommer exempelvis i ett berömt tal av Nathan Söderblom till en grupp teologie studerande 1901: ”I ägen en hemlig förtroget i vart människohjärta, försåvitt I eljest tjäna Kristi sak”.⁴ Till denna tjänst hör att vara ”naturliga fredsmäklare i klassernas kamp, naturliga hjälpare åt de svaga och bedragne”.⁵ Nästankärleken kan bejakas av olika människor oavsett vilken tro eller livsåskådning de bekänner sig till. Denna tanke återfinns i Nya testamentet (Romarbrevet 2:14–15). ”Förmågan att inom sig själv komma till insikt om vad som är rätt och fel är medfödd och allmänmänsklig” (not till Romarbrevet 2:15 i Bibelkommissionens utgåva av Nya testamentet 1981). Denna tanke – som också måste utformas så att den gör rättvisa åt den moraliska pluralismen i världen – är inte oomstridd i kristen tradition. Men den kom till uttryck redan i grekisk filosofi, bejakades av både Thomas av Aquino och Martin Luther och kom åter till uttryck i läran om naturrätten som utvecklades under 1600-talet. Idén om en naturlig rätt utgör en viktig bakgrund till tanken om naturliga eller mänskliga rättigheter (se nedan).

Nästankärlekens allmänmänskliga förankring erbjuder också en viktig plattform för dialogen mellan religioner och livsåskådningar. I vissa avseenden har det till och med framhållits att den etiska dialogen om medmännisklighet och nästankärlek är viktigare och mer fruktbar än diskussion om olika lärofrågor. Den svenska teologen Helene Egnell har framhållit att kvinnor möts i en insikt om att religion är på gott och ont, och att de inte har samma behov som manliga officiella företrädare att försvara sin religiösa tradition i

⁴ Söderblom 1930, s. 68.

⁵ Söderblom 1930, s. 67.

dialogen. De delar en kritik mot religionen, och ett engagemang i att vilja förändra traditioner. Ett annat viktigt drag när kvinnor möts till religionsdialog är att de etiska snarare än de dogmatiska frågorna står i centrum. Det levda livet är utgångspunkten. Dialogen fokuserar på kritiken mot det som är "livsfientligt" och på att lyfta fram det som är "livsbefrämjande", att gemensamt definiera och verka för ett gott liv för alla.⁶

4. Nästankärleken som etisk värdegrund

I vår tid talar man ofta om etikens och moralens *värdegrund*. I skolans läroplaner har värdegrunden uppfattats som liktydig med "de grundläggande värden som vårt samhällsliv vilar på" och "vårt samhälles gemensamma värderingar". I denna mening skulle man kunna säga att nästankärleken – älska din nästa som dig själv – är judendomens, kristendomens och islams gemensamma värdegrund. Den förtydligas i sin tur på olika sätt i ljuset av en judisk, kristen eller muslimsk gudsbild. Men vad innebär denna värdegrund? Och vad betyder den för religionerna själva, de troende och deras förhållande till varandra?

Budet om nästankärlek – att älska sin nästa som sig själv – har tolkats på många olika sätt. Enligt etikprofessorn Ragnar Holte handlar det om två olika saker: Skydda och främja din medmänniskas bästa! Och behandla varje människa som din jämlike! Dessa bägge maningar kan tillsammans uppfattas som liktydiga med en annan formulering, som återfinns i olika religioner och moralsystem. Det är den gyllene regeln: du ska alltid handla mot dina medmänniskor som du vill att de ska handla mot dig. Jag vill att andra människor skyddar och främjar mitt bästa – och på samma sätt är jag skyldig att behandla min nästa.

I sin undervisning enligt Nya testamentet radikaliserar Jesus kärleksbudet. I Matteusevangeliet berättas det till exempel om en rik ung man, som kommer fram till Jesus och frågar vad han ska göra för gott för att få evigt liv. Han har hållit alla buden. Vad är det som fattas? Jesus svarar:

⁶ Egnell 2006, s. 167.

Om du vill bli fullkomlig, så gå och sälj allt du har och ge åt de fattiga; då får du en skatt i himlen. Kom sedan och följ mig (Matteusevangeliet 19:21).

Ett ögonblicks eftertanke får oss att inse att det är ett mycket högt ställt krav. Enligt Nya testamentet säger Jesus att "inte alla som säger 'Herre, Herre' till mig ska komma in i himmelriket, utan bara de som gör min himmelske faders vilja" (Matteus 7:21). Och i liknande ordalag talar Koranen:

Rättfärdighet är inte att vända era ansikten mot öst eller väst. Rättfärdiga är de som tror på GUD, på den Sista Dagen, på änglarna, på skriften, och på profeterna; och gladlynt ger de pengarna till släktingarna, de föräldralösa, de behövande, den resande främlingen, tiggaren, och för att befria slavar; och de iakttar kontaktböner (salat), ger den obligatoriska välgörenheten (zakat); de håller alltid sitt ord när de lovar något; de håller ihärdigt ut trots förföljelse, motgång och krig. Dessa är de sanningsenliga; dessa är de rättfärdiga (sura 2:177).

Vad innebär denna radikalisering av kärleksbudet? På ett rent teoretiskt plan skulle man kunna skilja mellan en etisk altruism – i motsats till en etisk universalism. Enligt en etisk altruism bör man eftersträva att ta *mindre* hänsyn till sig själv eller till medlemmarna av sin egen grupp än till andra människor. Den etiska altruismen skiljer sig från den *etiska universalismen* enligt vilken man i sitt handlande bör eftersträva att ta *samma* hänsyn till andra som till sig själv. Jag ska i detta sammanhang inte närmare gå in på olika försök att sammanjämka altruismen och universalismen. Ibland har det tolkats så att det finns en etik för människor i allmänhet, det vill säga universalismen. Samtidigt finns det en etik för de troende som känner buden och älskar Gud, nämligen den etiska altruismen. Denna typ av etik kallas i katolsk teologi för evangeliska råd (lydnad, kyskhet, fattigdom). Den avvisas av Martin Luther. Altruismen är enligt Luther en etisk möjlighet i vissa speciella situationer, inte en särskild plikt för vissa utvalda.

I likhet med många kristna och muslimska teologer skulle man kunna tala om olika "tillämpningsnivåer" inom kärleksbudets ram. Hänsyn och respekt för våra medmänniskor befinner sig på de lägre tillämpningsnivåerna; uppoffring, att "icke söka sitt", "icke hysa agg för en oförrätts skull" och "sälja allt för att ge till de fattiga"

på de högre. Den högsta formen av trosetik kommer till uttryck i sura 3: "Ni kan inte uppnå rättfärdighet förrän ni ger till välgörenhet av ägodelarna ni älskar. Allt ni ger till välgörenhet är GUD fullt medveten om" (sura 3:92). En sådan självupppoffring åstadkoms inte genom yttre bud utan genom den inre villighet till det goda som skapats hos en människa som helt igenom helgats av fridens Gud (Första Thessalonikerbrevet 5:23).

I lagstiftning och praktisk politik måste människor av olika tro och livs-åskådning finna en realistisk tillämpning av medmännisklighet och jämlikhet. Här måste man bygga på olika former av ömsesidighet i det etiska engagemanget. Prestationer relateras till motprestationer, skyldigheter till rättigheter. På denna nivå kan troende och icke-troende möta varandra och finna en värdegemenskap. I det personliga umgänget har vi den gyllene regeln: behandla dina medmänniskor som du själv skulle vilja bli behandlad. Vägledande för statens och andra (till exempel religiösa) kollektivs behandling av enskilda människor är de mänskliga rättigheterna. I denna tanketradition förtydligas också innebörden av "människans bästa" i form av olika livsvärden.

5. De mänskliga rättigheterna

De mänskliga rättigheterna har en lång och komplicerad historisk bakgrund, som inte ska återges i detta sammanhang.⁷ De är nära förknippade med tanken att det finns en naturlig moralisk ordning i tillvaron, mot vilken olika mänskliga rättsordningar kan mätas och bedömas. Idén om mänskliga rättigheter är med andra ord förknippad med tanken på en etisk universalism, som i historiskt avseende föregick 1600-, 1700- och 1900-talens olika rättighetsförklaringar. En av de mest inflytelserika är *FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna*. Deklarationen tillkom 1948 och har ratificerats av nästan alla stater. Den utgör – tillsammans med några andra likartade deklarationer (till exempel den *Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna* från 1950) – stommen i den internationella rätten. De mänskliga rättigheterna är också inskrivna i den svenska grundlagen.

⁷ Se till exempel Ahlberg 1953.

Formuleringarna i FN:s deklaration är inte okontroversiella. De har på olika sätt blivit föremål för kritiska invändningar från både höger och vänster. 1700-talsfilosofen Jeremy Bentham – utilitarismens ("nyttomoralens") upphovsman – ansåg att talet om mänskliga rättigheter var rent nonsens och Karl Marx kritiserade de mänskliga rättigheterna för att de i grund och botten endast legitimerade den kapitalistiska samhällsordningen. Andra har tolkat dem som ett uttryck för den västerländska imperialismen och många anser att deklarationen förutsätter att det finns vissa objektiva värden, vilket är en illusion. Det finns också religiösa invändningar, som jag strax ska återkomma till. Här räcker det med att konstatera två grundläggande utgångspunkter. Deklarationen om de mänskliga rättigheterna kan tolkas på olika sätt, men grundläggande är (1) tanken att dessa rättigheter är universella, det vill säga gäller alla människor och (2) att de sätter en definitiv moralisk gräns för vad stater och institutioner får göra mot enskilda individer. De är ett av de mest universella uttrycken för mänsklighetens kollektiva moraliska samvete.

6. Religionerna och de mänskliga rättigheterna

I den kristna trons perspektiv har de mänskliga rättigheterna förknippats med människans särställning i skapelsen. Människan är skapad till Guds avbild, och även om denna avbild förvanskats genom synd och ondska är alla människor utan åtskillnad älskade av Gud. I konsekvens med denna tanke undervisar Jesus i evangelierna om kärleken till nästan och aposteln Paulus framhåller i Romarbrevet att Gud inte gör någon skillnad på människor. Samma grundvärderingar utmärker också judendomen och islam. Författarna till *A Common Word Between Us and You* hänvisar till centrala ord i auktoritativa islamiska hadither, som uttrycker en etisk universalism.

Tron på människans särskilda värde och värdighet är alltså grundläggande i judisk, kristen och islamisk tro. Denna människosyn sammanhänger med judisk, kristen och islamisk gudstro. Men vilka är de mänskliga rättigheterna? Just denna fråga behandlas i de olika rättighetsförklaringar som formulerats genom historien.

Grundläggande är rätten till liv, frihet och lycka.⁸ Ur dessa grundläggande rättigheter härleds sedan till exempel rätten till religionsfrihet. Religionsfriheten hör till en av de grundläggande fri- och rättigheterna. Den har också stadfästas i Europakonventionen (artikel 9):

Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet; denna rätt innefattar frihet att byta religion eller tro och frihet att ensam eller i gemenskap med andra, offentligt eller enskilt, utöva sin religion eller tro genom gudstjänst, undervisning, sedvänjor och ritualer.

Friheten att utöva sin religion eller tro får endast underkastas sådana inskränkningar som är föreskrivna i lag och som i ett demokratiskt samhälle är nödvändiga med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter.

En av de viktigaste deklarationerna från Andra Vatikanconciliet (1963–65) bekräftar oförbehållsamt den katolska kyrkans stöd till religionsfriheten. Liknande ställningstaganden har gjorts av Kyrkornas Världsråd och Lutherska Världsförbundet. Religionsfrihet står också i överensstämmelse med Koranen. *A Common Word Between Us and You* hänvisar till vad profeten Muhammed framhåller enligt sura 2:256:

Det ska inte finnas något tvång i religion; den rätta vägen är nu tydlig från den felaktiga vägen. Den som fördömer djävulen och som tror på GUD, har det starkaste förbundet i sina händer; ett som aldrig brister. GUD är Den Som Hör, Allvetande.

Dessa religiösa grundvärderingar kan i långa stycken tolkas i enlighet med de mänskliga rättigheterna. Ändå utövas våld och terror i Guds namn. Det finns gammaltestamentliga texter som tolkar krig och övergrepp som Guds handlande och en del brevtexter i Nya testamentet utgår från föreställningen om en över- och underordning mellan människor. Historien omvittnar också skrämmande övergrepp i kristendomens namn.

”Var och en är berättigad till alla de rättigheter och friheter som uttalas i denna förklaring utan åtskillnad av något slag, såsom på grund av ras, hudfärg, kön, språk, religion, politisk eller annan upp-

8 Hedenius 1982, s. 19.

fattning, nationellt eller socialt ursprung, egendom, börd eller ställning i övrigt.” Så heter det i den andra artikeln av FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna. Ändå har religionerna använts för att legitimera kvinnors underordning. Detta är något som idag lyfts fram av religionskritiker generellt, och speciellt av dem som kritiserar islam. Vad kritikerna ofta förbiser är att det inom alla religioner finns rörelser som kritiserar kvinnoförtrycket, och att religionen också kan inspirera till kamp för kvinnors rättigheter i samhället.

Frågor om kön och sexualitet är skiljelinjer såväl mellan som inom alla religiösa traditioner. Den amerikanska teologen Maura O'Neill har i boken *Mending a Torn World. Women in Interreligious Dialogue* (2007) visat hur tre olika hållningar i frågan om relationerna mellan könen är tydliga i alla de stora religionerna. För *det första* finns det grupper med en traditionell konservativ syn, som menar att män och kvinnor har skilda uppgifter i skapelsen och att kvinnor bäst förverkligar sitt sanna jag inom dessa ramar. Det finns också kvinnogrupper som aktivt arbetar för att bevara dessa traditionella roller. För *det andra* finns feministiska rörelser, som menar att kvinnors underordning inte är skapelsegiven utan något som är i strid med Guds vilja. Inom dessa rörelser finns två huvudlinjer: den reformistiska och den radikala. Den reformistiska linjen menar att de heliga skrifterna i grunden är för kvinnors jämlikhet, och att det bara är tolkningarna och de religiösa maktstrukturer som byggts upp i efterhand som är problemet. Den radikala linjen menar att könsförtrycket finns inbyggt också i de grundläggande texterna; en mer genomgripande förändring av de religiösa traditionerna måste komma till stånd – och den kan inte ske inom den etablerade religionens ramar.

Kampen för kvinnors rättigheter inom religionerna har ofta fokuserat på kvinnors delaktighet i gudstjänstlivet och i religiösa ämbeten. Inom judendomen har det handlat om egalitära synagogor (där män och kvinnor sitter tillsammans och alla kan medverka med textläsning), att kvinnor ska räknas i en *minyan*, de tio personer (traditionellt män) som är minimum för en gudstjänstfirande församling, och kvinnliga rabbiner. En nytolkning av *halakhah* (de regler som styr vardagslivet) är en annan central fråga. Judith Plaskow är en av pionjärerna inom judisk feminism. En viktig gestalt i återupprättandet av den kvinnliga linjen i det buddhistiska munkväsendet (*bikkhuni sangha*) i slutet av 1900-talet har varit thailändskan Venerable Dhammananda Bhikkhuni, innan sin ordination känd som Chatsumarn Kabilsingh. Inom hinduismen finns en rörelse för

att kvinnor ska återta den offentliga roll i religionsutövningen som forskare menar fanns en gång. Vasudha Narayanan är en av många kvinnor som öppnar ashrams och centra där kvinnor kan studera de vediska skrifterna. Frågan om kvinnliga imamer är en mindre fråga inom islam, även om Amina Wadud skapade stora rubriker då hon ledde en bön för både kvinnor och män i New York. Amina Wadud har myntat begreppet ”gender jihad” för den muslimska kvinnokampen, som fokuserar på en nytolkning av koranverser och hadither som använts för att förtrycka kvinnor.

7. Mänskliga rättigheter och islams sharia

Mänskliga rättigheter har traditionellt en stark ställning i muslimsk tradition – även om uttrycket förekommer lika lite i Koranen som i Bibeln. Men själva saken finns. Precis som kristna teologer har rättslärda inom islam använt mänskliga rättigheter för att klargöra det grundläggande religiösa och moraliska budskapet. I ett viktigt muslimskt dokument från 1981 heter det till exempel på följande sätt:

Övertygelsen att grundläggande rättigheter och friheter i enlighet med islam är en integrerad del av den islamiska religionen och att ingen i princip har rätt att avskaffa dem helt eller delvis eller att bryta mot dem eller bortse från dem, eftersom de är bindande gudomliga bud som finns i Allahs uppenbarade bok och som sändes till den siste av hans profeter för att fullborda tidigare gudomliga budskap och säkerställa dessa grundläggande friheter och rättigheter, är en gudstjänsthandling. I motsats därtill är förnekelse av eller brott mot dessa en avskyvärd synd. Säkerställandet av dessa grundläggande rättigheter och friheter är varje människas enskilda ansvar och hela den islamiska gemenskapens kollektiva ansvar.

Dessa ord är hämtade ur den Universella islamiska deklarationen om mänskliga rättigheter (*Universal Islamic Declaration of Human Rights*, UIDHR, 1981). Tillsammans med den så kallade Kairodeklarationen om mänskliga rättigheter i islam (*Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, CDHRI, 1990) är den en viktig källa för förståelsen av den muslimska synen på mänskliga rättigheter. Men de är inte okontroversiella och inte allmänt accepterade inom den internationella rätten eller inom islam. Det finns olika muslimska

rättstraditioner som hävdar att sharia – den muslimska lagen – innebär mer eller mindre tydliga inskränkningar av de mänskliga rättigheterna. Både UIDHR och CDHRI hävdar till exempel att det måste finnas en överensstämmelse med sharia för att en artikel om en mänsklig rättighet ska vara autentisk. Uttolkningen av detta begrepp leder oss rätt in i en av nutidens mest brännande politiska frågor. Vad är sharia?

Sharia är ett mångtydigt begrepp, som i vissa sammanhang är liktydigt med ”uppenbarelse” och i andra med ”religion”. Men det väsentliga elementet i ordets användning är ”idén om en lag med gudomlig sanktion”.⁹ Sharia är med andra ord något annat än muslimsk rättstradition (*fiqh*) och traditionsgivna regler, som i sin tur måste skiljas från de lagar som genom lagstiftning gäller i en stat (*qanun*). Sharia är närmast liktydigt med *en uppenbarad gudomlig lag*. Avgörande är naturligtvis hur man kan veta om något är en uppenbarad gudomlig lag eller inte. Vilka lagar, traditionsgivna regler och mänskliga rättigheter är sharia? Olika stater har utvecklat olika sätt att besvara denna fråga. I Iran finns en slags konstitutionsdomstol – det så kallade Väktarrådet – som avgör vad som förklarar den gudomliga sharia. Enligt den egyptiska grundlagen från 1980 (under omprövning när detta skrivs) utgör ”den islamiska sharias principer... huvudkällan för lagstiftningen”. Vad som är i enlighet med sharia avgörs i Egypten av Högsta domstolens domare, som varit mer liberala i sin tolkning än det iranska Väktarrådet. Turkiet har till skillnad från Iran och Egypten ingen konstitutionsdomstol med samma befogenhet att avgöra vad som är sharia.¹⁰

Vad kan räknas som ett argument för att något är en gudomligt uppenbarad lag? Det främsta argumentet är naturligtvis överensstämmelse med Koranen. Men vid sidan av Koranen finns också andra källor, som spelar en minst lika viktig roll. Det kan röra sig om berättelser eller traditioner (hadither), som var i svang om profeten och hans följslagare.¹¹ Sunna – den normerande seden – är också en erkänd rättskälla inom islam – även om sunnans ställning som rättskälla och normgivare är mycket kontroversiell i den inomislamiska debatten.

9 Hjärpe 2005, s. 30–31.

10 Hjärpe 2005, s. 33–36.

11 Hjärpe 2005, s. 1, §25ff.

En avgörande fråga är naturligtvis i vilken utsträckning som särskilda mänskliga rättigheter (såsom de till exempel kommer till uttryck i FN:s deklaration) stämmer överens med islamisk sharia. Ett problem är till exempel artikel 2 i FN:s deklaration, enligt vilken mänskliga fri- och rättigheter gäller utan åtskillnad och inte är beroende av till exempel kön eller religionstillhörighet. Enligt artikel 7 gäller också likhet inför lagen ”utan åtskillnad”. Jan Hjärpe skriver:

Det problematiska blir då att den traditionella islamiska rätten utgår just från ”åtskillnad”, kvinnor och män har olika rättigheter och skyldigheter, när det gäller familjens ekonomi, vittnesgillhet, straffsatser, storlek av skadestånd, skilsmässa, vårdnad om barnen och så vidare.¹²

Frågan om likhet och särart debatteras ständigt inom feminismen. Med en grov generalisering kan ett likhetstänkande sägas vara framträdande inom judendom, kristendom och buddhism, medan särartstänkandet dominerar inom hinduism och islam. Inom islam är utgångspunkten ofta att kvinnans främsta uppgift är att vara maka och mor, och hon behöver därför inte ha tillgång till utbildning och inflytande. Eftersom åtskillnaden mellan män och kvinnor är väsentlig ska denna åtskillnad symboliskt manifesteras genom täckande klädsel när kvinnor tar plats i det offentliga rummet.

Debatterna kring den heltäckande slöjan (niqab, burka) och andra sedvänjor ska förstås utifrån detta särartstänkande. Att en man inte vill skaka hand med en kvinna (eller vice versa) behöver inte nödvändigtvis betyda att kvinnan anses mindre värd, utan att kvinnor och män ska hållas åtskilda. Samma tanke ligger bakom bärandet av slöja. Ett sådant särartstänkande är stötande för de flesta svenskar, men det kan vara viktigt att hålla i minnet att ”annorlunda” inte nödvändigtvis behöver betyda ”sämre”.

Många såväl muslimska som kristna och judiska feminister försvarar idag muslimska kvinnors rätt att klä sig heltäckande, om de så önskar. (Sådana uttalanden har till exempel gjorts av *Interreligiöser Think Tank* i Schweiz och IKETH, *Interreligiöse Konferenz Europäischer Theologinnen*).¹³ De menar att burkan i och för sig

¹² Hjärpe 2005, s. 179–180.

¹³ Se: www.interrelthinktank.ch och www.iketh.eu.

är ett uttryck för kvinnoförtryck, men om några kvinnor av olika skäl ändå väljer att bära den ska det inte bli föremål för lagstiftning. Kvinnor blir syndabockar i en islamfientlig diskurs, och deras faktiska rörelsefrihet skulle begränsas genom ett förbud. De påpekar också att höga klackar, minikjolar och korsetter också kan ses som uttryck för en objektifierande och kontrollerande kvinnosyn. Men det måste ändå vara varje kvinnas eget val att blotta eller täcka sin kropp i det offentliga rummet. Andra menar att det offentliga rummet bör vara sekulärt. Kvinnor har stridit för tillträdet dit, och burkan är ett uttryck för att kvinnor inte egentligen anses höra hemma där. I denna diskussion blir det tydligt hur religionsfriheten, friheten att klä sig som man vill och kvinnors rättigheter står i ett spänningsfyllt förhållande.

Inom straffrätten finns andra problem. Artikel 5 i FN:s deklaration är särskilt relevant:

Ingen får utsättas för tortyr eller grym, omänsklig eller förnedrande behandling eller bestraffning.

Det förefaller uppenbart att många traditionella regler för vedergällning inom islam inte är förenliga med denna artikel. Det gäller enligt många bedömare för dödsstraff i allmänhet, men i synnerhet regler om stenande vid äktenskapsbrott, prygelstraff för alkoholkonsumtion och stympning för stöld. Denna straffrätt har också ett visst stöd i Koranen (om man inte tolkar texterna symboliskt) och är gällande rätt i en rad olika länder (bland annat i Iran, Saudiarabien och Sudan). Enligt nyligen genomförda opinionsundersökningar har olika former av kroppslig bestraffning ett omfattande stöd av till exempel Egyptens, Jordaniens, Pakistans och Nigerias muslimska befolkning.

Kritiken mot den islamiska rätten och dess åtskillnad mellan mäns och av kvinnors fri- och rättigheter har tillbakavisats med argumentet att denna lagstiftning tillkommit på demokratisk väg och har stöd av majoriteten medborgare. Enligt denna lagstiftning dömdes iranskan Sakineh Mohammadi Ashtiani 2010 till döden för påstådd otrohet. Ambassadrådet vid Irans ambassad i Stockholm Rasoul Mousavi säger i en tidningsintervju: ”I vårt land har 98 procent av befolkningen röstat för den islamiska republiken. De har accepterat systemet. Det innebär sharialagar, och dödsstraff för äktenskaps-

brott”.¹⁴ Ett annat vanligt argument är att västliga länder praktiserar en dubbelmoral och överser med sina egna övergrepp samtidigt som de kritiserar andra länder. Sådana kommentarer har gjorts av Irans president Mahmoud Ahmadinejad.

I nutiden har olika former av diskriminering av till exempel troende inom andra religioner och inte minst kvinnor blivit uppmärksammade och ifrågasatta med hänvisning till de mänskliga rättigheterna. Nyligen publicerade Kecia Ali, professor vid Boston University, en grundlig genomgång av de historiska rötterna till denna religiöst motiverade nedvärdering av kvinnan.¹⁵ Muslimer i USA och Europa, men också i många andra delar av världen, ställer sig kritiska till en sådan diskriminering och ser dem som uttryck för tidsbundna värderingar som vid tiden för Profetens uppenbarelser präglade samhället och färgade av sig på hans profetior utan att vara en del av dess eviga visdom.

Förhållandet mellan sharia och sekulär lagstiftning är en starkt debatterad fråga i den muslimska världen. Fundamentalistiska rörelser kräver att statens lagar ska vara i enlighet med sharia, medan mer liberala riktningar inom islam utgår från en åtskillnad mellan statens lagar och det religiösa regelsystemet. Ett exempel är den muslimske statsvetaren Bassam Tibi, som hävdar att islam måste överge sharia eftersom den är oförenlig med de värderingar som är grundläggande i den demokratiska värderingsgemenskapen.

8. Kritik av mänskliga rättigheter

Det finns olika exempel på att religiösa auktoriteter och traditioner mer generellt ifrågasatt de mänskliga rättigheterna som rättesnöre för sitt tänkande. Den inflytelserike 1900-talsteologen Karl Barth tog avstånd från den naturrättsliga grundläggningen av socialietiken och framhävde att socialietiken istället måste härledas från den nytestamentliga uppenbarelsen. Liknande tankegångar finns hos den amerikanske teologen Stanley Hauerwas, som också haft ett visst inflytande i svensk teologi. Han avvisar olika teologiska försök till integration mellan kristen tro och mänskliga rättigheter, därför

¹⁴ *Aftonbladet* 28 augusti 2010.

¹⁵ Ali 2010.

att de är ”fångade av rättvisebegrepp som är bestämda av det liberala samhällets förutsättningar”.¹⁶ Hauerwas anser att mänskliga rättigheter underförstått uppfattar människor som främlingar istället för personer som relaterar till varandra som medlemmar av en mänsklig familj. Han utvecklar en kristen dygdetik som ett alternativ till en etik byggd på mänskliga rättigheter.¹⁷

Tillspetsat uttryckt skulle man kunna säga att Hauerwas anser att talet om mänskliga rättigheter är oförenligt med tanken på folkhemmet, det vill säga en nationell gemenskap vars grundval (med Per Albin Hanssons berömda ord) ”är gemensamheten och samkänslan. [...] I det goda hemmet råder likhet, omtanke, samarbete, hjälpsamhet”.¹⁸ I motsats till Per Albin Hansson skulle Stanley Hauerwas uppfatta detta som ett specifikt kristet ideal. Man frågar sig dock om det verkligen behöver finnas en motsatsställning mellan talet om mänskliga rättigheter och ett sådant samhällsideal.

Kritik mot idén om mänskliga rättigheter finns naturligtvis också i muslimsk tradition. Den kommer bland annat till uttryck i följande uttalande av en muslimsk intellektuell, Khaled Abou El Fadl, professor i islamisk rätt vid University of California i Los Angeles:

Muslimer har inte mött den västerländska uppfattningen först och främst i form av den universella deklarationen om mänskliga rättigheter från 1948 eller i form av framförhandlade internationella konventioner. Snarare har muslimer mött sådana uppfattningar som en del av ”the White Man’s Burden” eller kolonialperiodens ”civiliserande mission”, eller som en del av den europeiska naturrättstraditionen, som ofta utnyttjats för att berättiga imperialistiska program i den muslimska världen.

Ett besläktat argument är att mänskliga rättigheter uttrycker ett västligt förmyndarperspektiv, som nedvärderar andra kulturer och deras traditioner. Stöd för sådana tankar har bland annat hämtats från Edward Saids inflytelserika bok *Orientalism* (1978, svensk översättning 1993), som driver tesen att västerländsk vetenskap bedrivits med ett fördomsfullt och nedsättande perspektiv på orien-

¹⁶ Hauerwas 1991, s. 68.

¹⁷ Se Sundman 1996, speciellt kapitel 3.

¹⁸ Ur det så kallade folkhemstalet 1928.

talisk kultur. Med inspiration från Said har andra tänkare på ett tvivelaktigt sätt vidgat denna kritik till ett ifrågasättande av internationell rätt och mänskliga rättigheter. Då bortser man från att FN:s deklaration om mänskliga rättigheter utgår från att *alla* människor delar en och samma mänsklighet.

9. Heliga skrifter och mänskliga rättigheter

Motsättningar mellan heliga skrifter och mänskliga rättigheter återfinns således i olika religiösa traditioner. Frågan om slaveriet var en av de viktigaste orsakerna till det amerikanska inbördeskriget; skälen *mot* slaveriet motiverades med hänvisning till människans oförytterliga och av Gud givna mänskliga rättigheter, men också – liksom i motiveringar *för* – med hänvisning till bibelord från både Gamla och Nya testamentet. Berättelsen om Noa tolkades redan av kyrkofäderna som stöd för att Afrikas innevånare skulle vara de vitas slavar. Efesierbrevets ord (6:5–9) om att slavar ska lyda sina jordiska herrar och att herrarna ska behandla sina slavar väl har använts som en legitimering av slaveriet. Bibelforskaren Jesper Svartvik skriver i en av sina senaste böcker om hur ”bibelmotiverat barbari” uppstår och motiveras, ”hur bibeltexter har använts som dödliga vapen mot vissa grupper i samhället, hur förtryck och folkmord har rättfärdigats med bibelreferenser, hur dessa vidrigheter har fortgått i samhällen som präglats av högtidligt tal om alla människors syskonskap, om Gud som alla människors himmelske förälder och om kärlekstanken som den bärande bjälken i det bibliska bygget”.¹⁹

Det görs ibland gällande att konflikten mellan Koranens bud och vissa av de mänskliga rättigheterna skulle vara mer svårlöst än motsvarande konflikter inom kristendomen. I motsats till Koranen uppfattas Bibeln inte som en exakt kopia av en himmelsk förlaga. Därför skulle islam till sin natur vara mer fundamentalistisk och oföränderlig än kristendomen, där Bibelns olika skrifter enligt den så kallade historiska bibelsynen *vittnar* om Guds uppenbarelse i historien och framför allt i Jesus Kristus, som *är* Guds ord och uppenbarelse.

Men denna islamtolkning kan ifrågasättas. Den gör till exempel den omtalade muslimske islamologen Tariq Ramadan. Koranen är

¹⁹ Svartvik 2006.

Guds ord till människan – men den är inte Gud. Ramadans poäng påminner om några ord hos Paulus: det avgörande är inte skriftens bokstav, utan dess ande. Det viktiga är den inre tillägnelsen, inte den yttre formen. Ramadan skriver:

För den man eller kvinna, vars hjärta har gjort islams budskap till sitt eget, talar Koranen på ett enda sätt. Den är både Rösten och Vägen. Gud talar till ens eget inre, till hans medvetande, till hans hjärta och leder honom på den väg som leder till kunskap om honom, till ett möte med honom. ”Detta är boken, om vilken det inte kan finnas något tvivel; det är vägen för dem som är medvetna om Gud”. Mer än bara en text är den en resekamrat att sjunga enskilt eller tillsammans och att lyssna till.²⁰

Koranen har många olika nivåer. Den kan läsas som historisk källa och har en tillkomsthistoria på flera decennier. Den historiska kontexten är svåråtkomlig och den adekvata tolkningen och tillämpningen kräver omfattande studier. På en annan nivå är Koranen en moralisk vägledning, som inte kan härledas direkt från enskilda utsagor utan måste byggas upp i samspel mellan olika delar. Slutligen finns det en tredje nivå, som gäller det religiösa innehållet och som ska förena alla muslimer. Framställningen av detta innehåll är den svåraste uppgiften. Luther sökte och fann en motsvarande kärna i Bibeln: Guds kärlek i Kristus. Vilken är Koranens ”kärna och stjärna”? Vad är det icke-förhandlingsbara, som inte lämnar utrymme för en symbolisk tolkning?

Studier på dessa tre plan måste genomföras i medvetande om att texten är en, men tolkningarna många. Koranen är enligt muslimsk övertygelse Guds slutliga uppenbarelse. Men denna uppenbarelse har tolkats och måste tolkas – och det har alltid funnits en accepterad mångfald av läsarter i den muslimska världen.

10. Religionerna – stöd eller hinder för de mänskliga rättigheterna?

”Striden i framtiden står inte mellan olika politiska ideologier utan mera troligt mellan olika religiösa ideologier. I vår tid då globaliseringen och de ekonomiska och sociala krafterna driver ihop folk så

²⁰ Ramadan 2008.

finns risken att de religiösa krafterna verkar åt det motsatta hållet och ökar avståndet.” Så säger den tidigare brittiske premiärministern Tony Blair i en DN-intervju.²¹ I samma intervju beskriver han också sitt religiösa engagemang och sin konversion till den katolska kyrkan. För honom och för andra troende finns allvarliga och brännande frågor. På vilket sätt kan och bör troende bearbeta sitt motsägelsefulla arv och samtidigt bidra till en ökad respekt för de mänskliga rättigheterna innanför och utanför sin särskilda tros- gemenskap? Hur ska man leva med sin tro i medvetande om att det finns en skillnad mellan ens egen tro och etik och andra människors – och samtidigt i det stora och i det lilla bidra till mänsklighetens sammanhållning och gemenskap?

Frågan om etik, moral och mänskliga rättigheter har varit en betydelsefull mötesplats för företrädare för olika religioner under hela 1900-talet. Nathan Söderblom sammankallade det ekumeniska mötet i Stockholm 1925, då kyrkoledare från stora delar av kristenheten samlades. Det var Söderbloms övertygelse att dialogen inom kristenheten bäst främjades genom gemensam reflektion och handling i praktiskt humanitära frågor. Vid mottagandet av Nobels fredspris 1930 höll han sin föreläsning om kyrkans roll för att främja freden. Han vände sig till världens regeringar och framhöll att ”den kristna kyrkan måste hävda sig själv som den omutlige profeten och uttolkaren här på jorden av den moraliska lagen, som både nations- gemenskaperna och de individuella samvetena är underkastad”.

Parallellt med den ekumeniska rörelsen har det – inte minst under tiden efter det andra världskriget – förts en intensifierad dialog mellan de olika världsreligionerna. Denna samverkan kretsar inte minst kring de mänskliga rättigheterna. Ett viktigt initiativ togs i mitten 1990-talet av Arvind Sharma, professor i jämförande religionsvetenskap vid McGill University i Kanada. Han samlade vid olika tillfällen akademiker och företrädare för olika religiösa traditioner och publicerade i samband med femtioårsfrandet av FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna en rättighetsförklaring inspirerad av tankar från olika världsreligioner. Denna rättighetsförklaring har fått namnet *A Universal Declaration of Human Rights by the World's Religions* (den återges i översättning i en bilaga till detta

21 Dagens Nyheter 30 oktober 2010.

kapitel). Det är inte en helt rättvisande titel eftersom det inte finns någon allmän religiös uppslutning bakom detta dokument. Det kan istället uppfattas som en interreligiös moralisk bekännelse, vars tyngd och giltighet är beroende av de olika religionernas reception och framtida ställningstagande. Dokumentet presenterades 1999 i Kapstaden vid det tredje internationella parlamentet för världens religioner (*Parliament of the World's Religions*).

Denna universella deklaration om mänskliga rättigheter av världens religioner är inte ett okontroversiellt dokument. Det saknas uttryckliga formuleringar om mäns och kvinnors lika rättigheter (även om allas likhet inför lagen oberoende av bland annat kön nämns i artikel 7). Artikeln 9 om förbud mot proselytism (det vill säga aggressiv värvning av medlemmar från andra religioner, kyrkor och samfund) är oklart formulerad. Artikel 12 aktualiserar frågan om gränslinjen mellan religionskritik och hädelse och i vilken utsträckning troende bör åtnjuta ett särskilt lagligt skydd för sin tro.

Trots dessa kritiska frågor uttrycker förklaringen en allmänreligiös grundtanke, nämligen att religiös tro utgör en fördjupning av och en resurs för de mänskliga rättigheterna och deras efterlevnad. Erkännandet av de mänskliga rättigheterna har varit en långsam och mödosam process och det var först det andra världskriget och nazismens fasansfulla övergrepp som slutligen skapade en moralisk insikt om det ofrånkomliga behovet av en global uppslutning kring dem. Det är en kristen övertygelse att denna moraliska insikt ligger i linje med evangeliernas kärleksbudskap. Troende inom judendomen, islam och andra religioner instämmer från sina egna utgångspunkter i samma vision av en värld präglad av respekt för människans värdighet. På så sätt ger religionerna ett unikt bidrag till den fortsatta utvecklingen av de mänskliga rättigheterna. Men detta bidrag blir trovärdigt bara om troende i olika traditioner gör upp med sitt mörka historiska arv och strävar efter ett liv och ett handlande i överensstämmelse med sina grundläggande ideal.

Avslutning

De mänskliga rättigheterna och deras efterlevnad utgör en viktig mötesplats för världens olika religioner. De är också en viktig plattform för dialog mellan troende och icke-troende – inte minst i vårt eget samhälle. Men finns det över huvudtaget några förutsättningar

för en djupare dialog om de grundläggande trosfrågorna om Gud och Guds verklighet och människans frälsning? Nathan Söderbloms motto för det ekumeniska mötet i Stockholm var "Doctrine divides, service unites": läran splittrar, tjänsten förenar. Söderblom koncentrerade sig på tjänsten till medmänniskan och freden. Är inte samma inriktning den mest realistiska när det gäller religionsdialogen och dialogen med människor utan någon religiös tro?

Erfarenheten talar för ett jakande svar. Det finns inte många tecken på att kristna, andra troende och icke-troende kommit närmare varandra. Ekumeniska framsteg har avlösts av ekumeniska bakslag. Finns det några förutsättningar att kristna och muslimer skulle kunna komma till rätta med motsättningen i tolkningen av Jesus från Nasaret, eller att troende och icke-troende skulle kunna komma närmare varandra i frågan om Guds existens?

Det finns vissa utgångspunkter som antyder andra utvecklingsmöjligheter för religionsdialogen. Jag ska peka på några sådana.

Den första utvecklingsmöjligheten handlar om *vetenskap och forskning* som en gemensam väg till fördjupad verklighetsorientering. När John Hick föreläste om religionsdialog och religionsteologi vid universitetsjubileet i Uppsala 1977 påminde han om betydelsen av att världens religioner går från en konfessionell dialog, där de olika deltagarna bär vittnesbörd om sin tro, till en sanningssökande dialog, som präglas av ett medvetande om att den gudomliga verkligheten är större och rikare än vår begränsade bild av den.²² Den vetenskapliga beskrivningen av verkligheten skulle kunna fungera som en gemensam plattform för en sådan sanningssökande dialog. Visserligen är den biologiska utvecklingsläran fortfarande kontroversiell inom vissa delar av kristendomen och svårsmält för många muslimer; kanske är det lättare för troende från olika religiösa traditioner att samlas kring fysikens utforskning av materien och astronomin teorier om universum (i medvetande om att både fysiken och astronomin är främmande för många muslimer). Dessutom har judendomen, kristendomen och islam en uppkomsthistoria som är intimt sammanvävd med den historia som utforskas av historievetenskaperna. Kristna teologer har brottats med den historiskt-kritiska bibelforskningen i flera hundra år. Hur kommer

²² Hick 1978.

det historiskt-kritiska studiet av Koranen att påverka islam? Kan kristna teologer bidra med sina erfarenheter?

En annan utvecklingsväg för religionsdialogen är anknytningen till de *mystika traditioner* som utmärker alla de olika världsreligionerna, till exempel kabbalan inom judendomen, sufismen inom islam och den medeltida mystiken inom kristendomen, yogatraditionen inom hinduismen och zen inom buddhismen. Om religiös erfarenhet i högre grad än läran togs som utgångspunkt för religionsmötet skulle förutsättningarna för en religionsdialog bli radikalt förändrade. Inom den ekumeniska rörelsen har man travesterat Nathan Söderbloms motto och framhåvt att "Doctrine divides, spirituality unites". Och det gäller inte bara relationen mellan kristna kyrkor och samfund utan också mellan religionerna, kanske till och med i dialogen mellan troende, ateister och agnostiker. Fundamental för nästan alla troende är en erfarenhet av att verkligheten är större än det som kan mätas, vägas och utforskas av mänsklig vetenskap. En sådan erfarenhet kan också delas av många som inte vill bekänna sig till en religiös tro – de som inte vill tolka denna erfarenhet religiöst.

Ännu en utgångspunkt är den *religionskritiska ansatsen*. En uppmärksamhet som hörs från alltfler håll inom religionsdialogen idag är att den apologetiska inriktning som hittills dominerat dialogen, där man fokuserar på att lyfta fram de drag i religionen som befrämjar fred och rättvisa, måste kompletteras av en mer kritisk hållning. Det är dags att våga gå vidare och tillsammans ta sig an de svåra texterna, erkänna att traditionerna rymmer problematiska tolkningar och tillsammans komma fram till ansvarsfulla tolkningsprinciper. I första hand kanske detta handlar om att vara öppen med de svårigheter man har i sin egen tradition. När ett förtroende sedan byggts upp bör man också kunna ställa de svåra frågorna till varandra. De erfarenheter som gjorts vid kvinnokonferenser där deltagarna delat sina erfarenheter av förtryck inom religionen, likaväl som sina strategier för att förändra traditionen, kan vara en förebild.

Slutligen kan det finnas ytterligare en utgångspunkt för dialogen mellan olika religioner och sekulära livsåskådningar om "trons djupaste hemligheter... om vad nirvana är eller om hur vi kan tro på en Gud som dör på korset" (Kajsa Ahlstrand). Denna utgångspunkt sammanhänger med den vision av människan, människans värde och värdighet som utgör de mänskliga rättigheternas kärnpunkt. Men sambandet mellan denna människosyn och den lika

centrala gudstron är långtifrån okomplicerat. Både i judendomen, kristendomen och islam finns det centrala berättelser som uttrycker *intensiva upplevelser av ett möte med det gudomliga*. Det handlar om människor som möter det gudomliga och gestaltar det gudomliga på ett sätt som präglad efterföljarnas trosliv på ett avgörande sätt: profeten Jeremias gudsmöte uttryckt med orden ”Du blev mig för stark, du fick övertaget” (Jeremia 20:7), aposteln Paulus på Damaskusvägen (Apostlagärningarna 9:1–9; jämför 22:6–11) och Muhammed på sin nattliga resa till Jerusalem och hans uppstigande till himlen (*Miraj*, sura 17 i Koranen). Religionsfilosofen Hampus Lyttkens kallade dessa gudsmöten ”drabbad av Gud-upplevelser”. De träffar människor också i vår tid och verkar psykologiskt totalt övertygande för dem som träffas av dem, liksom de också verkar övertygande på omgivningen. De förklarar religionens livskraft och kan beskrivas på olika sätt och med olika metaforer och bilder. Samtidigt väcker de en grundläggande fråga om gudsmötets förhållande till tron på människans värde och värdighet. I en mening utplånar gudsmötet det mänskliga; i en annan mening bevaras det. ”Drabbad av Gud-upplevelser” kan till och med stärka människans värde och skapa en frihet och ett oberoende i förhållande till jordiska förhållanden. Gudsmötet framhäver människans värde och värdighet. Det kommer också till uttryck i berättelsen om äktenskapsbryterskan i Johannesevangeliet. Mobben vill stena henne – men Jesus förlåter henne. Med orden ”Gå nu, och synda inte mer” (Johannes 8:11) synliggörs hennes befrielse.

Samspelet mellan gudsmöte och människosyn berör en av trons allra djupaste hemligheter. Men det är en hemlighet som inte behöver tysta alla frågor – och frågor som troende från olika religioner gemensamt kan samtala om.

[Helene Egnell har på ett värdefullt sätt bidragit till denna text med aktuellt material om feministisk religionsdialog.]

Litteratur

- Ahlberg, Alf (1953): *Humanismen. Historiska perspektiv och aktuella synpunkter*. Stockholm: Sveriges kyrkliga studieförlag.
- Ali, Kecia (2010): *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- A Common Word Between Us and You* (2007).
Hämtat från: www.acommonword.com (15 oktober 2010).
- Egnell, Helene (2006). *Other Voices. A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West*. Studia Missionalia Svecana. Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning.
- Haddad, Yvonne och John Esposito, red. (2001): *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. Gainesville, Florida: University Press of Florida.
- Hauerwas, Stanley (1991). *After Christendom? How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*. Nashville: Abingdon Press.
- Hedenius, Ingemar (1982). *Om människovärde. Essayer*. Stockholm: Bonniers.
- Hick, John (1978): "Christian Theology and Inter-religious Dialogue", i: *Frontiers of Human Knowledge*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Hjärpe, Jan (2005): *Sharia. Gudomlig lag i en värld av förändring*. Stockholm: Norstedts.
- Holte, Ragnar, Hans Hof, Jarl Hemberg och Anders Jeffner (1970): *Etiska problem*. Stockholm: Verbum.
- Lyttkens, Hampus (1977): "Människans ideologiska och religiösa livsmiljö i teknisksamhället", i: *Människan i teknisksamhället*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien.
- Meyer, Ann Elizabeth (1999): *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*. Tredje upplagan. Boulder, Colorado: Westview Press.
- O'Neill, Maura (2007): *Mending a Torn World. Women in Inter-religious Dialogue*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Ramadan, Tariq (2008). "Reading the Koran", i: *The New York Times*, 6 januari 2008.

Runzo, Joseph, Arvind Sharma och Nancy M. Martin m.fl., red. (2003): *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford: Oneworld Publications.

Said, Edward (2000): *Orientalism*. Svensk översättning av Hans O. Sjöström. Förord av Sigrid Kahle. Stockholm: Ordfront (engelska originalet 1978).

Sundman, Per (1996): *Human Rights, Justification and Christian Ethics*. Uppsala Studies in Social Ethics 18. Uppsala: Uppsala Universitet.

Svartvik, Jesper (2006): *Bibeltolkningens bakgator. Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*. Stockholm: Verbum.

Söderblom, Nathan (1930): *Tal och skrifter. Tredje delen. Tal*. Malmö: Världslitteraturens förlag.

Wolterstorff, Nicholas (2008): *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Williams, Rowan (2008): *A Common Word for the Common Good. To the Muslim Religious Leaders and Scholars who have signed A Common Word Between Us and You and to Muslim brothers and sisters everywhere*. Hämtat från: www.acommonword.com/lib/downloads/Common-Good-Canterbury-FINAL-as-sent-14-7-08-1.pdf (18 januari 2011).

Bilaga

En universell deklaration om mänskliga rättigheter av världens religioner

Eftersom människor leds genom såväl mänsklig som gudomlig inspiration till att intyga att det finns mer i livet än själva livet,

Eftersom den universella deklarationen om mänskliga rättigheter, antagen av Förenta Nationernas generalförsamling den 10 december 1948 bygger på detta föregående,

Eftersom varje uteslutande av världens religioner som positiva resurser för de mänskliga rättigheterna är stötande för det dagliga livets vittnesbörd,

Eftersom de olika gemenskaper som utgör folken i världen sinsemellan måste utväxla inte endast idéer utan även ideal,

Eftersom religionerna under idealiska förhållanden uppmanar människor att leva i ett rättfärdigt samhälle och inte bara i vilket samhälle som helst,

Eftersom man inte bör idealisera det förhandenvarande utan sträva efter att realisera det idealiska,

Eftersom det i sig är imperialistiskt, rasistiskt, kastförtryckande och sexistiskt att inte gottgöra imperialismens, rasismens, kastförtryckets och sexismens offer,

Eftersom rättigheter för sitt försvar är oavhängiga av skyldigheter men hör oupplösligen samman med dem för sin tillkomst och sitt förverkligande,

Eftersom mänskliga rättigheter syftar till att trygga fred, frihet, jämlikhet och rättvisa – och att mildra avsteg därvidlag – då dessa eller rättigheterna själva kommer i konflikt,

därför föreslår nu, vid femtioårsjubileet av den universella förklaringen om mänskliga rättigheter och femtioårsjubileet av den religionsvetenskapliga fakultetens grundande vid McGill University, Montreal, Quebec, Kanada, undertecknarna av denna universella deklaration om mänskliga rättigheter av världens religioner, som varande arvtagare till mänsklighetens religiösa kulturarv, följande som en gemensam norm för anhängarna av alla religioner eller ingen religion alls, eftersom alla människor som lever på jorden är bröder och systrar.

ARTIKEL 1

Alla människor har rätt att behandlas som människor och har skyldighet att behandla var och en som en människa.

ARTIKEL 2

Var och en har rätt till frihet från våld i alla dess former, individuellt eller kollektivt; oavsett om det grundar sig på ras, religion, kön, kast eller klass, eller uppstår av någon annan anledning.

ARTIKEL 3

1. Var och en har rätt till mat.
2. Var och en har rätt till liv, lång levnad och drägliga levnadsförhållanden och till mat, kläder och skydd för att uppehålla dem.
3. Var och en har skyldighet att stödja och uppehålla allas liv, lång levnad och drägliga levnadsförhållanden.

ARTIKEL 4

1. Ingen får hållas i slaveri eller trälldom, tvångsarbete, arbete under slavkontrakt eller barnarbete. Slaveri och slavhandel i alla dess former skall vara förbjudna.
2. Ingen får hålla någon i slaveri eller trälldom i någon av dess former.

ARTIKEL 5

1. Ingen får utsättas för tortyr eller grym, omänsklig eller förnedrande behandling eller bestraffning, tillfogad antingen fysiskt eller mentalt, vare sig på sekulära eller religiösa grunder, inom eller utom hemmet.
2. Ingen får utsätta någon för sådan behandling.

ARTIKEL 6

1. Var och en har rätt att överallt erkännas som en person i lagens mening, och överallt av var och en är som människa förtjänt av mänsklig behandling, också där lag och ordning har brutit samman.
2. Var och en har skyldighet att behandla var och en som en människa både i lagens mening och för sig själv.

ARTIKEL 7

Alla är lika inför lagen och har rätt till samma skydd av lagen utan diskriminering på grund av ras, religion, kast, klass, kön eller sexu-

ell läggning. Det är vars och ens rättighet att bli så behandlad och vars och ens skyldighet att så behandla andra.

ARTIKEL 8

1. Var och en har rätt att begära gottgörelse för historiska, sociala, ekonomiska, kulturella och andra oförrätter.
2. Var och en har skyldighet att förhindra att historiska, sociala, ekonomiska, kulturella och andra oförrätter förblir bestående.

ARTIKEL 9

1. Ingen får godtyckligt anhållas, hållas fängslad eller landsförvisas av staten eller av någon annan. Försök till proselytism mot någons vilja skall jämföras med godtyckligt fängslande, liksom även föräldrars hemmahållande av tonåriga barn mot deras vilja samt mellan makar.
2. Det är vars och ens skyldighet att trygga vars och ens frihet.

ARTIKEL 10

Var och en som anklagas för brott har rätt till en offentlig rättslig prövning, och det är statens skyldighet att garantera detta. Staten måste tillhandahålla rättshjälp för var och en som inte kan bekosta en advokat.

ARTIKEL 11

Var och en som är anklagad för brott har rätt att betraktas som oskyldig till dess att hans eller hennes skuld är bevisad.

ARTIKEL 12

1. Var och en är berättigad till ett privatliv. Denna rättighet inkluderar rätten att inte utsättas för godtycklig inblandning i sitt privatliv; personligen, i familjen, hemmet eller i sin korrespondens.
2. Var och en har rätt till ett gott anseende.
3. Det är vars och ens skyldighet att värna vars och ens privatliv och goda rykte.
4. Var och en har rätt att inte få sin religion nedsvärtad i media eller i akademiska sammanhang.
5. Det är en skyldighet för varje religions anhängare att garantera att ingen religion blir nedsvärtad i media eller i akademiska sammanhang.

ARTIKEL 13

1. Var och en har rätt att fritt förflytta sig och bosätta sig var som helst i världen.
2. Var och en har skyldighet att följa de lagar och regler som äger tillämplighet i den delen av världen.

ARTIKEL 14

Var och en har rätt att söka och finna asyl i vilket land som helst från varje form av förföljelse, religiös eller av annan art, och har rätt att inte landsförvisas. Det är varje lands skyldighet att tillhandahålla sådan asyl.

ARTIKEL 15

1. Var och en har rätt till en nationalitet.
2. Ingen får godtyckligt fråntas sin nationalitet eller nekas rätten att ändra nationalitet.
3. Var och en har skyldighet att verka för att en global konstitutionell ordning utvecklas.

ARTIKEL 16

1. Var och en har rätt att ingå äktenskap.
2. Medlemmarna i en familj har rätt att behålla och utöva sin egen religion eller tro inom äktenskapet.
3. Var och en har rätt att bilda familj.
4. Var och en har rätt att avsäga sig världen och inträda i ett kloster, under förutsättning att nöjaktiga åtgärder först tagits för att trygga försörjningen för dem som varit beroende av honom eller henne.
5. Äktenskap och klosterliv är två av mänsklighetens mest framgångsrika institutionella innovationer och de är berättigade till samhällets och statens skydd.
6. Mödrar och barn är berättigade till särskild omvårdnad och hjälp. Det är vars och ens skyldighet att ta särskild hänsyn till mödrar och barn.
7. Var och en ska främja ett synsätt där hela världen tänks utgöra en enda storfamilj.

ARTIKEL 17

1. Var och en har rätt att äga egendom, både enskilt och tillsammans med andra. Även en förening har en liknande rätt att äga egendom.

2. Var och en har rätt att inte godtyckligt fräntas sin egendom. Det är vars och ens skyldighet att inte godtyckligt fränta andra deras egendom. Med egendom skall avses såväl materiell som intellektuell, estetisk och andlig egendom.

3. Var och en har skyldighet att inte fränta någon deras egendom eller tillägna sig den på ett icke auktoriserat sätt.

ARTIKEL 18

1. Inget tvång får råda vad gäller religion. Detta är en fråga om valfrihet.

2. Var och en har rätt att behålla sin religion och att byta religion.

3. Var och en har skyldighet att verka för fred och tolerans mellan olika religioner och ideologier.

ARTIKEL 19

1. Var och en har rätt till åsikts- och yttrandefrihet, där termen ”yttrande” inkluderar det språk man talar, den mat man äter, de kläder man bär och den religion man utövar och bekänner sig till, under förutsättning att man generellt ansluter sig till de vedertagna regler för anständighet som erkänns i omgivningen.

2. Det är vars och ens skyldighet att garantera att var och en åtnjuter sådan frihet.

3. Barn har rätt att yttra sig fritt i alla frågor som rör barnet, varvid det är deras vårdnadshavares skyldighet att fästa vederbörligt avseende vid detta i förhållande till barnets ålder och mognad.

ARTIKEL 20

1. Var och en har rätt till mötes- och föreningsfrihet och skyldighet att bruka den på ett fredligt sätt.

2. Ingen kan tvingas att tillhöra en sammanslutning eller att lämna den om inte frågan handlagts korrekt.

ARTIKEL 21

1. Var och en som är äldre än arton år har rätt att rösta, att välja eller väljas, och därigenom direkt eller indirekt ta del i landets regering eller styre.

2. Var och en har rätt till lika tillgång till samhällstjänster i sitt land och skyldighet att tillhandahålla sådan tillgång.

3. Det är vars och ens skyldighet att delta i den politiska processen.

ARTIKEL 22

Var och en har i egenskap av samhällsmedlem rätt till social trygghet och skyldighet att bidra till denna.

ARTIKEL 23

1. Var och en har rätt till samma lön för samma arbete och skyldighet att erbjuda samma lön för samma arbete.
2. Var och en har rätt till rättvis ersättning för sitt arbete och skyldighet att rättvist ersätta andra för utfört arbete.
3. Var och en har rätt att bilda och ansluta sig till fackföreningar för att värna sina intressen.
4. Var och en har rätt att inte ansluta sig till en fackförening.

ARTIKEL 24

1. Var och en har rätt till arbete och vila, vilket också inkluderar en rätt till stöd för den som söker arbete och rätten till regelbunden betald ledighet.
2. Rätten till vila omfattar även jorden.

ARTIKEL 25

1. Var och en har rätt till hälsa och till en allmän sjukvårdsförsäkring. Det är statens eller samhällets skyldighet att tillhandahålla denna.
2. Varje barn har rätt till en trygg barndom, och barnets föräldrar har skyldighet att sörja för detta.

ARTIKEL 26

Var och en har rätt till kostnadsfri utbildning och rätt att ansöka på lika villkor till varje form av utbildning dit tillträdet är begränsat.

ARTIKEL 27

1. Var och en har rätt att fritt delta i samhällets kulturella liv och rätt att fritt bidra till det.
2. Var och en har rätt att ta del av och tillgodogöra sig vetenskapliga framsteg och skyldighet att sprida dessa, och att närhelst så är möjligt bidra till sådana framsteg.
3. Var och en har rätt till skydd för sitt kulturarv. Det är vars och ens skyldighet att värna och berika vars och ens kulturarv, inklusive det egna.

ARTIKEL 28

Var och en har rätt till en socioekonomisk och politisk ordning på global, nationell, regional och lokal nivå som möjliggör en fungerande rättvisa i samhället, ekonomin och politiken liksom mellan raser och kön, och har skyldighet att rangordna universella, nationella, regionala och lokala intressen i denna ordning.

ARTIKEL 29

1. Man är förpliktad att, då man hävdar sina rättigheter, beakta andra människors rättigheter; tidigare, nuvarande och kommande generationers rättigheter; mänsklighetens rättigheter och naturens och jordens rättigheter.
2. Man är förpliktad att, då man hävdar sina rättigheter föredra ickevåld framför våld.

ARTIKEL 30

1. Var och en har rätt att begära att en tillsynskommitté inrättas inom den egna gemenskapen, definierad religiöst eller på annat sätt, i syfte att övervaka fullföljandet av artiklarna i denna deklaration, och att själv delta i dess arbete och lägga fram sin egen sak inför en sådan kommitté.
2. Det är vars och ens skyldighet att garantera att en sådan kommitté på tillfredsställande sätt fullgör tillsynen över dessa artiklars fullföljande.

Översättning: Gunhild Winqvist Hollman

KAPITEL 4

Studiehandledning

Marika Palmdahl

Inledning

Svenska kyrkan är ett bland flera kristna samfund och kristendomen är inte den enda religionen. Drygt 20 procent av Sveriges befolkning har utländsk bakgrund, varav ett betydande antal är kristna med ortodox eller katolsk tradition eller muslimer. Samtliga världsreligioner finns representerade i de större städerna. Vad händer med Svenska kyrkans tro och liv i denna tid av mångfald och rörlighet? En teologisk reflektion som tar en global situation på allvar är nödvändig.

Materialet i denna bok erbjuder teologisk reflektion över hur kristna kan förhålla sig till en religiös mångfald. Det behandlar möjliga förhållningssätt för möten med människor av olika tro, särskilt samtal och samverkan mellan Sveriges största och näst största religioner, kristendom och islam.

TEMAN FÖR SAMTAL

Samtalshandledningen är ett verktyg för att bearbeta innehållet i de tidigare kapitlen och stimulera till ett fördjupat samtal om religionsmöte. Religionsdialog och religionsteologi har i Svenska kyrkan tidigare varit en perifer teologisk disciplin. Idag är mötet med ”den andre” en påtaglig del av vardagen. Religionsteologi har i allt större utsträckning kommit att bli en del av den kontextuella teologi som dagligen formuleras i församlingen. Det finns därför stor anledning att relatera reflektionen om religionsmötet till det som är församlingens grundläggande uppgift: *gudstjänst, undervisning, diakoni och mission*. Dessa fyra aspekter på uppgiften utgör teman för fyra delar i studiehandledningen. De kompletteras med ytterligare två teman. Den första delen, *Vad är religionsdialog?*, berör de grundläggande frågorna om religionsdialogens vad och varför. Den sista delen, *Heliga texter*, vill sätta igång ett öppet samtal kring hur vi handskas med heliga texter i en religiös mångfald.

UPPLÄGG OCH METODER

Samtalen kring dokumentet kan läggas upp som en studiecirkel över sex träffar. Det är också möjligt att välja ett eller flera teman efter särskilt intresse eller för en enskild samling. Oavsett vilket upplägg man väljer så kan det vara klokt att börja i den första delen med de grundläggande frågorna om vad religionsdialog är. Kontakta Sensus studieförbund på din ort för samverkan kring studiecirkel eller annat arrangemang utifrån materialet (www.sensus.se).

Varje del har en inledning med citat från eller direkt koppling till någon av de tre texterna. Sidhänvisningar finns för att underlätta läsande och förberedelser.

Därefter följer övningar och samtalsfrågor för att stimulera ett öppet och konstruktivt samtal. Samtalsfrågorna är formulerade så att materialet så lätt som möjligt kan kopplas till personliga erfarenheter och situationer i lokalsamhället.

LINJEÖVNING

Övningen består i att förhålla sig till ett påstående. Linjeövning är ett bra sätt att komma igång med ett samtal och stimulera till engagemang och ställningstagande. Deltagarna visar sin åsikt genom att placera sig någonstans utefter en tänkt linje i golvet mellan linjens två motpoler: bra – dåligt, lätt – svårt etc. Om det är en stor grupp kan övningen göras i mindre grupper. När alla placerat sig ges möjlighet för ett kort samtal med dem som står närmast. Därefter kan ledaren öppna upp för att någon eller några berättar om sitt val i helgrupp.

SE – BEDÖMA – HANDLA

I övningen tar vi hjälp av befrielseteologins metodologi. För att kunna skapa förändring kring maktstrukturer, utsatthet och utanförskap krävs en analys av kontexten. Övningen går ut på att försöka strukturera ett samtal om omvärlden och uppmuntrar till handling. Här är det viktigt att försöka se livet i alla samhällsskikt i lokalsamhället för att påverka det gemensamma livet.

SAMTALSFRÅGOR

Använd gärna en tom stol runt bordet vid samtalet. På den tomma stolen finns en fiktiv gäst, det kan vara en muslim eller någon med

en annan religiös tradition än kristen. Samtalsledaren kan återknyta till den ”tomma” stolen om ”den Andres” perspektiv saknas i samtalet. – Hur tror vi att vår gäst upplever detta samtal? – Hur skulle vi se på detta utifrån vår gästs perspektiv?

Del 1 Vad är religionsdialog?

Religioner kan inte mötas men människor kan. Jan Henningsson skriver:

De dialoger som Svenska kyrkan nu vill uppmuntra och uppmärksamma handlar främst om enskilda människors möte: jag, med den kristendoms-tolkning jag omfattar här, i det skede av livet där jag just nu befinner mig – och du, med den islamtolkning du omfattar. Du och jag (s. 58).

Dokumentet innehåller några starka berättelser om människors möten – möten som skapar nya insikter och förändrade attityder. Verkligheten är full av sådana berättelser. En religionsteologi kan svårligen formuleras utan dessa berättelser eftersom de är själva grunden för de gränsöverskridande samtalen, platsen där vi reflekterar och samtalar. Religionsteologi, hur den egna tron utformas i relation till andra religioner, är ärendet för dokumentet i sin helhet. Vid detta samtal uppmuntras vi till att fundera djupare kring religionsdialog, kring hur och varför möten över religionsgränser sker.

Kajsa Ahlstrand skriver att det under det senaste decenniet skett en fokusförskjutning inom religionsteologin på så sätt att den idag är starkt kopplad till religionsmöten och samverkan i praktiken – diapraxis (s. 11). Den gemensamma aktionen och uppdraget kommer före den jämförande analysen. När människor möts, samtalar och verkar för gemensamma mål så påverkar det teologin. Carl Reinhold Bråkenhielm pekar också på religionsmötets praktik och citerar mottot från det ekumeniska Stockholmsmötet 1925 – *läran skiljer, tjänsten förenar* – som en devis också för religionsdialogen. Tillsammans har människor av olika tro ett uppdrag, ett ärende (s. 134).

Religionsdialogens vad och varför kopplar till en teologisk reflektion kring den kristna trons kärna om att *leva* den kärlek som Gud genom Kristus skänkt världen. Kajsa Ahlstrand sammanfattar:

En kristen teologi om andra religioner går inte ut på att försöka åstadkomma något slags minsta gemensamma nämnare för människor av olika tro ... Vi kan frimodigt hålla fast vid den [kristna] tron och möta människor och tankar i andra religioner i Jesu efterföljd som en tjänande, vittnande, befriande, läkande och fredsstiftande kyrka (s. 44).

SIDHÄNVISNINGAR:

Ahlstrand, s. 8–14, 42–44: Arlanda flygplats; En religionsteologi för Svenska kyrkan; Att leva och tro tillsammans; Den djupaste hemligheten
Henningsson, s. 46–51, 57–61, 103–104: Bakgrunder; Tro möter tro; Dialog; Introitus; Herre, hör vår bön; På väg mot ett gemensamt språk? Dialogen på 2000-talet

Bråkenhielm, s. 115–119, 135–138: Inledning; A Common Word Between Us and You; Nästankärleken och kärleken till Gud; Avslutning

LINJEÖVNING

Mötet med människor som följer andra religioner...

fördjupar min egen tro

förvirrar min egen tro

Ofta diskuteras gemensamma sociala utmaningar i religionsdialogen, till exempel främlingsfientlighet och ungdomsbrottslighet. Samtal om lärofrågor kan vara mer problematiska. Jan Henningsson citerar storshejken av al-Azhar, Muhammad Sayyid Tantawi, som säger: "Ingen dialog om lärofrågor". Vad tycker du?

Det är positivt/konstruktivt
att diskutera tros- och
lärofrågor med någon
med annan religion.

Det är negativt och leder
ingenstans att diskutera tros-
och lärofrågor med någon
med annan religion.

SAMTALSFRÅGOR:

- Känner du någon av annan tro? Var har ni mötts? Hur har ni lärt känna varandra?
- Religionsdialog förutsätter olika tro och perspektiv. På vilket sätt kan olikheter överbryggas? Vilka olikheter är särskilt svåra att överbrygga? Innebär olikheter svårigheter?
- Kristendom är den klart dominerande religionen i Sverige. Den religiösa mångfalden innebär nästan alltid möten där det råder

maktobalans. Hur påverkas vi av att vara i majoritets- eller minoritetssituation när vi möts?

- Vad betyder det att vara en fredsstiftande kyrka i ett mångreligiöst samhälle?
- Vilka skulle kunna ingå i religionsdialog/diapraxis på vår ort? Vilka religiösa grupper finns?
- Vad bör eller kan vi samtala och samverka kring?
- Kan man öppna kristna gudstjänstrum för andra religioner? Varför/varför inte?

Del 2

Gudstjänst – bön i religionsmötet

Gemensamt för religioner är att där finns traditioner och riter för att uttrycka gudsrelation och gudslängtan. I gudstjänsten och bönen är det den förtroliga relationen till Gud som står i centrum och inte främst mötet med människor av olika tro. Ändå berör religionsmötet också den troendes inre liv och församlingens gudstjänstliv.

Kajsa Ahlstrand skriver:

...det är skillnad på kyrkans lovsång till Gud och ett samtal i dialogens form (s. 19).

Det hon vill peka på är att sammanhangen är olika och att vi därför också kan behöva använda olika språk. I bönen och gudstjänsten kan vi uttrycka oss mer exklusivt kristet än i religionsdialogen. Samtidigt påverkar mötet med människor av olika tro vår teologiska reflektion och detta får förhoppningsvis konsekvenser också i vår gudstjänst och bön då den andres situation och perspektiv finns med. Formuleringen *Lex orandi, lex credendi* (bönen lag är trons lag) uttrycker att gudstjänst och teologi hör samman. Frågan är på vilket sätt mötet med människor av olika tro påverkar vår gudstjänst och dess språk och uttryck?

Alla tre författarna skriver i sina texter om möjligheten att kunna uppskatta andras andliga skatter och hemligheter. Andliga erfarenheter kan vara en fruktsam gemensam utgångspunkt för religionsdialog och samförstånd. Kanske går det lättast att se rikedomar i en annan religion om vi lär känna den genom dess bön och spiritualitet snarare än genom läror och dogmer. "Helig avund" är ett

sätt att beskriva upptäckten av rikedomar i en annan religion, och i den andan kan man fråga sig vad kristna kan avundas muslimer och vad muslimer på liknande sätt kan avundas kristna (exempelvis Henningsson s. 96–97).

SIDHÄNVISNINGAR:

Ahlstrand, s. 18–20, 42–44: Religionsteologi i kyrkans gudstjänst; Att leva och tro tillsammans; Den djupaste hemligheten
Henningsson, s. 60–67, 96–97: Herre, hör vår bön!; Guds uppenbarelse; Varför älskar du Muhammed?; Att tillägna sig andras skatter
Bråkenhielm, s. 135–138: Avslutning

LINJEÖVNING:

Jan Henningsson berättar om en rik erfarenhet av andakt vid en koranrecitation under en middagsbön i en gammal vacker moské vid al-Azhar i Kairo.

Jag skulle gärna delta
i en gudstjänst i annan
trostradition (t.ex. en
muslimsk middagsbön).

Jag har svårt att tänka mig
att delta i en gudstjänst
i annan trostradition (t.ex.
en muslimsk middagsbön).

Kajsa Ahlstrand hänvisar till Krister Stendahl som har beskrivit det religiösa språket som ett kärlekens språk snarare än ett vetenskapligt språk. Sanningen i utsagan är kopplad till den enskildes perspektiv. Det betyder att en kristen till exempel kan säga att Jesus är världens ljus och att Guds kärlek har uppenbarats genom Jesus Kristus.

Det är lätt/bekvämt att
använda trons/kärlekens
språk i samtal med
människor av annan tro.

Det är svårt/obekvämt att
använda trons/kärlekens
språk i samtal med
människor av annan tro.

SAMTALSFRÅGOR:

- Det finns olika sätt att delta vid varandras bön. Det kan innebära att delta genom att närvara och lyssna och det kan också innebära att delta i ord, sång och rörelser? Vad föredrar du och

- vilka signaler ger dessa olika förhållningssätt?
- Vid gemensam bön möts olika idévärldar. Finns det anledning till oro för religionssynkretism (religiös sammanblandning) vid gemensam bön?
 - Hör Gud när en muslim ber? Hur tänker du?
 - Kan vi be för varandra trots att vi tillhör olika religioner? Skulle du uppskatta om en muslim bad för dig?
 - Varje religion har symboler och artefakter (föremål) som bland annat används vid riter och gudstjänster. Vilken hållning kan vi som kristna ha till dessa? Hur ser du till exempel på att ha en staty av Buddha i vardagsrummet eller uppskatta en vacker bild av Krishna?
 - På vilket sätt speglar gudstjänsten i Svenska kyrkan det mångreligiösa Sverige? Vad skulle också kunna rymmas?
 - Kajsa Ahlstrand beskriver hur en präst inleder en vigsel, mellan en kristen kvinna och en muslimsk man, med orden ”I Guds, den nåderikes och barmhärtiges namn” istället för en trinitarisk inledningsfras. Är det ett exempel på god pastoral lyhördhet? Hur kan vi ha ett mer inklusivt språk i gudstjänster utan att göra avkall på det som är avgörande och centralt i vår tro?
 - I Sverige har alla genom religionsfriheten rätt att skapa sig en plats för livsriter, bön och gudstjänst. Hur tänker du kring varje människas ”rätt” till moské, kyrka, synagoga, tempel, gurdwara eller icke-religiösa rum för riter och högtider?

Del 3

Undervisning – kunskap om vår egen och andras tro ger perspektiv

Lärandet består av två parallella spår. Genom interreligiös dialog lär vi oss om andra men också om oss själva. I mötet fördjupas kunskapen om andra religioners grundläggande tankegångar och livsprinciper. Det är en fördjupad kunskap som är full av liv om den förmedlas genom en människas tro och övertygelse.

Mötet med en människa som inte delar min religiösa förförståelse väcker samtidigt en självreflektion och fördjupad kunskap om min egen tro.

Jan Henningsson citerar inledningsvis (s. 46) biskop Tor Andræ:

Jag har sett in i en okänds drag, som dock varit en frändes. Jag har mött utsagor, som tvingat mig att betänksamt och frågande granska min egen tro. Jag har sett strålar från en ljuskälla, som jag väl känner, men brutna genom ett nytt medium.

[---]

Studiet av denna fromhet torde ge något att tänka på för den teologi, som drar gränsen för Guds uppenbarelse så snäv, att den belyser blott en enda punkt och lämnar allt annat i religionens värld i absolut mörker.

Kunskapen om en annan religion kan ge perspektiv på den egna tron.

Dagens mångreligiösa samhälle ställer krav på kunskap om ”den andre”. I en tid när främlingsfientlighet blir allt mer synlig i politiken i Sverige och Europa och med spänningar både globalt och lokalt mellan etniska och religiösa grupper krävs en fördjupad kunskap för att motverka förenklingar och fördomar.

Kajsa Ahlstrands och Jan Henningssons texter ger inblickar och kunskaper i andra religioner och religiösa gruppers situationer i Sverige och världen. De låter dessutom de grundläggande idéerna brottas med den kristna idévärlden och då upptäcker vi att det finns både likheter och skillnader mellan kristen tro och andra religioner.

Kunskap om en religions lära måste alltid kompletteras med kännedom om livet och förutsättningarna för utövarna av religionen i Sverige idag. Sverige är ett mångreligiöst land och islam den största religiösa minoriteten. Enligt Kajsa Ahlstrand uppskattas antalet praktiserande muslimer i Sverige till ca 100 000.

Situation och sammanhang påverkar både lära och liv. Ökad kunskap betyder att bilden av den andre kompliceras och att mångfalden inom religioner synliggörs. Mötet med hinduism betyder till exempel möte med en mångfald av religiositet som ryms under en benämning.

SIDHÄNVISNINGAR:

Ahlstrand, s. 27–40: Möten med religioner, möten med troende; Islam och muslimer; Hinduism och hinduer; Buddhism och buddhister; Judendom och judar

Henningsson, s. 67–68: O huvud, blodigt, sårat; Islams kristologi;

En ande från Gud; Jesus och Muhammed – en eskatologisk vänskap?; Paradiset

Bråkenhielm, s. 116–117: A Common Word Between Us and You

LINJEÖVNING:

Frågan om Guds väsen blir ofta föremål för samtal mellan människor av olika tro. Tror kristna och muslimer på samma Gud?

Nej, muslimer tror på Allah och det är inte vår Gud.

Ja, Allah är arabiska för Gud som är den ende levande guden.

Utifrån ett västerländskt perspektiv är religion starkt sammankopplad med tro på Gud medan till exempel en del buddhister skulle ta avstånd från tron på ett högre väsen. I ett sådant möte uteblir den likvärdighet som religionsdialogen så ofta tar sin utgångspunkt i. Kan en religionsdialog innefatta också människor utan tro på en gud?

Nej, skillnaderna blir för stora. Ja, skillnader är inget problem.

SAMTALSFRÅGOR:

- Vad är viktigt eller omistligt när vi beskriver vår tro i ord för andra?
- Vilka berättelser från Bibeln vill vi berätta i religionsmötet? Varför?
- År 2007 samlades 138 muslimska ledare och teologer kring ett gemensamt fredsmanifest: *A Common Word Between Us and You*. Det riktade sig till ledarna för de kristna kyrkorna i världen och bygger på de för islam och kristendomen gemensamma grundsatserna om kärlek till Gud och medmänniskan.
- Vilka ytterligare värderingar delar vi med muslimer?
- Kajsa Ahlstrand skriver att kristna ibland i dialog med muslimer får frågan: "Vi erkänner ju Jesus/Isa som profet, kan ni då inte erkänna Muhammed som profet?" Vad skulle du svara?
- Jesus intar för muslimer en särställning bland de profeter som föregår Muhammed, men samtidigt är Jesus en vattendelare mellan kristendom och islam eftersom tolkningarna av vem han är skiljer sig åt. Vad vet du om hur Jesus framställs i Koranen? Berätta för varandra eller sök tillsammans i Koranens texter med hjälp av "sökfunktionen" på: www.koranensbudskap.se

- Hinduism framställs gärna som en polyteistisk religion men samtidigt uttrycker en stor del av världens hinduer snarare en tro på en gud. Hur bemöter vi denna mångfald, av till exempel polyteism så väl som monoteism, inom hinduismen? Hur hantear vi att religionen hos de hinduer vi möter kan se väldigt olika ut?
- Hur kan kristna på ett trovärdigt sätt handskas med Guds båda förbund, Sinai förbund med det judiska folket och Guds förbund genom Jesus Kristus som likställer alla människors relation till Gud?
- Ofta lyfts skillnader i hur judar och kristna ser på Guds lag fram, men vilka likheter finns det i synsätt? På vilket sätt bidrar det till samverkan och samlevnad mellan människor?
- Buddhismen finns i många traditioner och former i Sverige och har ett gott rykte i jämförelse med en del andra religioner; bland annat hörs sällan protester när buddhistiska tempel ska uppföras. Vad i buddhismen vinner ditt gehör eller gillande?
- Kristendomen har likheter och beröringspunkter med alla religioner, men vilken religion skulle du säga har mest likheter med kristen tro?

Del 4

Diakoni – utsatthet och social sammanhållning

Carl Reinhold Bråkenhielm tar i sin text upp relationen mellan religionerna och de mänskliga rättigheterna – frågor om människans värde, jämlikhet och delaktighet. Artikel 1 i FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna lyder:

Alla människor är fria och lika i värde och rättigheter. De har utrustats med förnuft och samvete och bör handla gentemot varandra i en anda av gemenskap.

De mänskliga rättigheterna pekar på människans utsatthet och samtidigt på hennes handlingskraft och deltagande. Det kanske kommer ännu starkare till uttryck i delar av den svenska Regeringsformen: ”... alla människor skall kunna uppnå delaktighet och jämlikhet i samhället”. Samhället har ett uppdrag att skapa förutsättningar för allas lika värde och för allas delaktighet.

Många församlingar i städerna står i dagliga relationer med

människor som är nyetablerade i Sverige. Det är ofta flyktingar som har lämnat en svår situation i hemlandet och som anländer till ett sammanhang som präglas av utanförskap och väntan på uppehållstillstånd. Det kan vara människor av annan tro eller av annan kristen tradition. Dessa möten sätter fokus på frågan om utsatthet och en kristen kallelse att tjäna sin nästa. Möten äger rum oavsett religiösa bakgrunder: man kommer som den man är, med eller utan tro och religion. Det dagliga livet och den teologiska reflektionen handlar om att reagera mot utsatthet och utanförskap för egenmakt och delaktighet. De mänskliga rättigheterna tar kött och blod.

Utsatthet är ofta kopplad till minoritetssituation. Som majoritets-samfund har Svenska kyrkan att förhålla sig till negativa generaliseringar av religiösa minoriteter, främst muslimer och judar, som kan ta sig uttryck i trakasserier och orättvisor. Frågan är hur en kristen församling kan bidra till att motverka grupper och individers sociala och ekonomiska utsatthet och verka för en social sammanhållning där allas kapacitet tillvaratas? Det gäller såväl i mötet mellan individer som i mötet mellan religiösa samfund eller församlingar. En lyhördhet inför oförrätter och ojämnr maktbalans måste uppövas.

Ofta delar religioner samma kallelse att skydda den svaga och motverka lidande i samhället och de flesta religioner delar i största avseende värderingarna i de mänskliga rättigheterna. Det kan betyda att samverkan kan ske över religionsgränser just när det gäller arbete med flyktingar och asylsökande. Samtidigt belyser Carl Reinhold Bråkenhielm den komplexa relationen mellan de mänskliga rättigheterna och förtryck och våld som utövas mot enskilda och folkgrupper i religioners namn. Vi kan se exempel på att detta skett i de flesta religioners namn. Religionens förtryckande sida kan vara det som har drivit människor på flykt till Sverige. Det kan komplicera lokal religionsdialog och samverkan, då människor inte åter vill möta den religiösa tradition som de förknippar med hot och förtryck.

SIDHÄNVISNINGAR:

Ahlstrand, s. 27: Möten med religioner, möten med troende

Henningsson, s. 79–80, 87–88: Lasaros, res dig upp!; Värderingar och deras rötter

Bråkenhielm, s. 115–138: Religionerna, de mänskliga rättigheterna och trons djupaste hemligheter

En universell deklaration om mänskliga rättigheter av världens religioner, s. 141–147.

SE – BEDÖMA – HANDLA

Religionsteologi och diakoni i vår församling

1. *Vad ser vi?*

Börja med ett öppet samtal om vad som är synligt i närsamhället. Fokusera på mångfald och invånares olika bakgrund, etnisk, religiös och språklig. Finns en öppenhet/slutenhet inför det mångkulturella och mångreligiösa? Finns mötesplatser?

2. *Hur bedömer vi situationen?*

Finns det lika möjligheter för alla när det gäller bostad, arbete och lärande? Spelar religiös bakgrund roll? Skiljer sig ekonomi och social status mellan dem med helsvensk bakgrund och utländsk bakgrund? Bli gärna konkret: vad är olika, vad är lika?

3. *Hur handlar vi?*

Vad är vårt uppdrag som kristen kyrka? Vad är vårt personliga ansvar som medmänniskor, vad kan jag göra? Hur kan vi som kyrka aktivt påverka samhället för att uppnå ökad rättvisa, delaktighet och social sammanhållning? Vad kan vi göra för att motverka människors fördomar och negativa attityder gentemot den som är flykting och har utländsk bakgrund?

SAMTALSFRÅGOR:

- Hur motiverar vi människors jämlikhet från en kristen grund? Vad i kristen tro säger något om människans lika värde?
- Vad blir vår roll när vi vill upprätta värdighet och allas delaktighet? Ska vi främst hjälpa där vi ser nöd eller ska vi först söka samverkan med icke-kristna grupper, till exempel muslimska organisationer? Hur kan det diakonala arbetet i församlingen utvecklas genom en sådan samverkan?
- Hur kan församlingar i Svenska kyrkan lyssna på flyktingars berättelser och stå i försoningens tjänst? Hur kan vi till

exempel stötta kristna minoriteter från Mellanöstern utan att spä på rädslor eller hat gentemot islam och muslimer?

- Det finns inom de flesta religioner en negativ syn på kvinnor. Vad kan det bero på? Hur kan vi förändra det? Finns det någon religion som är bättre/sämre i det här avseendet?

Del 5

Mission – kyrkans kallelse i religionsmötet

Det finns en obestridlig koppling mellan mission och religionsmöte. Inom Svenska kyrkan finns en mängd olika föreställningar om vad mission och kyrkans kallelse är. Kajsa Ahlstrand redovisar en rad missionssyner som har varit de dominerande under historien, bland annat den missionssyn som etablerades på 1800-talet som gick ut på att erövra världen och fann sin bibliska utgångspunkt i det som kom att kallas missionsbefallningen (Matteus 28:18–20). Bilden av kyrkans kallelse är starkt förknippad med kyrkans självbild i synen på ”den andre”. Kyrkan måste vara medveten om sitt arv av en kristen teologisk arrogans som gått hand i hand med en europeisk kolonialism och dominans (s. 41–42). Detta kännetecknar för många fortfarande bilden av en västerländsk kristen kyrka. Jan Henningsson citerar Hassan Hanafi, professor i filosofi vid Kairo-universitetet:

– Tyvärr består vår värld fortfarande av vinnare och förlorare. Under århundraden har ni européer vant er vid att ha övertaget, att triumfera över oss andra. Ni behöver öva er i ödmjukhet.

– Lär av Jesus från Nasaret, han som satte sig på marken och tvättade sina lärjungars fötter.

– Men jag, en arabisk muslim, besegrad och förnedrad gång på gång – vem ska upprätta mig? Jag behöver en Mästare som säger till mig: Lasaros, res dig upp! (s. 79)

Kajsa Ahlstrand menar att det inte tjänar något till att förneka eller gräva ner sig i denna historia av arrogans. Istället får vi hitta ett trovärdigt sätt att förhålla oss till de andra religionerna.

Hur vi ser på frälsning i relation till människor av annan tro påverkar

också vår missionssyn. Kajsa Ahlstrand hänvisar till tre förhållnings-sätt, här i en förenklad framställning:

Exklusivism: Frälsningen sker inom den kristna tron eller kyrkan, genom tro och dop. Ingen frälsning kan ske utanför kyrkan.

Inklusivism: Frälsningen sker genom Jesus Kristus men tonvikten ligger inte vid varje enskild människas tro och bekännelse. Frälsningen kan även omfatta människor med annan tro än den kristna. För Guds frälsning kan människan inte sätta några gränser.

Pluralism: Varje religion leder till det mål den anger. Det behöver inte betyda att alla vägar leder till samma mål men det kan betyda det. Pluralismen tar religionernas självförståelse på allvar.

Inom dessa tre förhållningssätt återfinns ingen djupare analys om vad frälsning är. Istället belyser de frågan om frälsningens relation till kristen tro.

Kyrkans mission handlar lika mycket om kyrkans kropp som om hennes röst, med andra ord hur evangeliet levts och berättas. En missionssyn där de andra religionerna diskuteras innefattar komplexa frågor om frälsning, kärlek och makt.

SIDHÄNVISNINGAR:

Ahlstrand, s. 10–18, 41–44: En religionsteologi för svenska kyrkan; Religionsteologiska alternativ; Mission och dialog; Att leva och tro tillsammans; Den djupaste hemligheten

Henningsson, s. 79–80, 92–95, 101–103: Lasaros, res dig upp! ; Några grunddrag i islamisk religionsteologi; Mission och dawah; Judar, kristna och muslimer: Abrahams barn

LINJEÖVNING:

Det finns en koppling mellan missionssyn och frågan om frälsning. Hur ser du på Guds frälsning?

Tron på Jesus Kristus är
den enda vägen till Gud.

Alla de stora världsreligionerna
är vägar till Gud.

Religionsdialog skapar mötesplatser mellan människor av olika tro. I det sammanhanget kan frågan ställas om kyrkans kallelse och mission. Vad är målet eller syftet med dessa relationer?

Att tillsammans med andra
av god vilja samverka för
det goda livets skull,
för fred och försoning.

Att människor ska få
höra om Jesus och
välkomnas till dop och
en kristen gemenskap.

SAMTALSFRÅGOR:

- Vad skiljer vittnesbörd från evangelisation?
- Hur kan vi genom vårt liv och våra handlingar förmedla kristen tro?
- Kajsa Ahlstrand beskriver kyrkans kallelse som att möta människor i andra religioner ”i Jesu efterföljd som en tjänande, vittnande, befriande, läkande och fredsstiftande kyrka”. Vad kan det konkret betyda för en församling i en mångreligiös kontext?
- Hur kan vi sjunga vår lovsång om Jesus utan att nedvärdera andras fromhet?
- Finns det en spänning mellan religionsdialog och mission eller är båda uppdragen möjliga för en kyrka?
- Vad gör dig mest intresserad av en annan religion – logiska argument, handlingar i vardagen, andliga uttryck, annat? Varför?
- Omvändelse är ett kristet tema som kommer ur grekiskans *metanoia* – ånger. I Nya testamentet betyder det att människan återvänder till Gud. Hur kan vi tänka kring omvändelse i mötet med människor av annan tro?

Del 6

Heliga texter och Guds uppenbarelse

Judendom, kristendom och islam har alla en stark koppling till en helig skrift. Termen ”Bokens folk” används ofta om dessa religioner i Koranen. Det skapar en föreställning om att dessa religioner eller folk relaterar till samma bok (berättelser). Klart är att skrifternas berättelser i stor utsträckning är lika och religionernas rötter är gemensamma, men förståelsen av den egna ”bokens” tillkomst-historia skiljer sig åt. Jan Henningsson tydliggör skillnaderna:

Till sin struktur är Bibeln en böckernas bok, medan Koranen är profeten Muhammeds recitation. Den hebreiska bibelns texter härrör ur tiotals generationers samlade tradition ... (s. 90).

Detta får konsekvenser för hur man förhåller sig till texterna. För en muslim är Koranen utan tvekan Guds uppenbarelse, den förståelsen är inbäddad i Koranen själv. Koranen är Guds ofelbara ord till människorna. För de flesta judar och kristna förhåller det sig inte riktigt på samma sätt.

För kristna är det i första hand Jesus Kristus som utgör Guds uppenbarelse. Källkritik och tolkning är ett förhållningssätt som accepteras av de flesta kristna.

Den hebreiska Bibeln pekar på Guds handlande med sitt folk och ger det judiska folket Guds lag. Dess tillkomsthistoria genom generationer öppnar för ett sätt att förhålla sig till texterna där tolkningarna av berättelserna blir en del av den judiska teologin. Vi ser olika förhållningssätt också inom religionerna. Likväl har boken och den heliga texten en central roll för de tre religionerna.

Frågan är då vad det går att läsa ut i den heliga skriften om förhållandet till de andra religionerna. Här spelar religionens ålder roll. Den äldsta texten, den hebreiska Bibeln, förhåller sig varken till islam eller kristendom. Koranen däremot behandlar de andra religionerna. Nya testamentet säger å sin sida inget om islam eller Muhammed men relaterar och reagerar gentemot judendom. Bibeln säger överhuvudtaget mycket lite eller inget om de andra världsreligionerna så som de uppträder idag. Kajsa Ahlstrand menar att det därför inte är fruktbart att ställa frågan om vad Bibeln säger om de andra religionerna. Ändå görs det och ibland för att försvara en exklusivistisk religionsteologi. Bibelord som särskilt uttrycker att frälsning sker genom Jesus lyfts fram för att understryka att frälsningen är begränsad till den kristna tron. Frågan är om vi då inte gör våld på Bibelns texter och ger dem ett innehåll och ett budskap som de ursprungligen inte haft.

Trots att texterna intar en central roll i religionen pekar de i de flesta fall på någon eller något bortom sig själva. Jan Henningsson sammanfattar:

Det går inte att i text fånga tillvarons oändliga mångfald och komplexitet – inte ens ”om än jordens alla träd blev till pennor och havet, utökat med sju hav, blev till bläck ...” (Koranen 31:27) (s. 80).

SIDHÄNVISNINGAR:

Ahlstrand, s. 21–27: Bibeln och religionerna

Henningsson, s. 61–63, 67–77, 80–84, 90–92: Guds uppenbarelse; O huvud, blodigt, sårat; Islams kristologi; En ande från Gud; Jesus och Muhammed – en eskatologisk vänskap?; Tro och vetenskap; Böckernas bok och Profetens recitation; Guds folk och Guds böcker

LINJEÖVNING:

Det finns gemensamma berättelser och principiella likheter i heliga texter som förenar olika trosåskådningar. Andra heliga skrifter kan därmed vara värda att läsa.

Andra heliga texter som t.ex. Koranen och Bhagavad Gita kan ge intressanta perspektiv till vår kristna tro.

Bibeln har en unik auktoritet och är den enda heliga skrift som kan hjälpa oss att förstå Gud och livet.

Den hebreiska Bibeln läses ofta av kristna med nytestamentliga glasögon. Texter i Jesaja används till exempel vid jul för att understryka att Jesus från Nasaret är världens frälsare och Messias. Är det rätt?

Nej, det känns problematiskt att läsa dessa texter med en kristen tolkning.

Ja, kristna har all rätt att tolka texter ur Gamla testamentet utifrån Kristus.

SAMTALSFRÅGOR:

- Trots att Bibeln och Koranen delvis innehåller samma berättelser (det gäller till exempel berättelserna om Ibrahim/Abraham) så ser dessa olika ut. Hur kan det komma sig? Hur kan vi hantera dessa olikheter?
- Kajsa Ahlstrand skriver om ”ansvarig bibeltolkning” (s. 21). Vad menar hon med det? Hur gör vi bäst med de texter i Bibeln som kan användas för våld eller förtryck mot individer och grupper?
- Det finns anklagelser mot förvanskningar i judars och kristnas tro i Koranen och mot judars tro i Nya testamentet. I vilket läge uppkommer dessa anklagelser? Vad kan de ses som uttryck för?
- Jesus säger: ”Jag har också andra får, som inte hör till den här fällan. Också dem måste jag leda, och de skall lyssna på min

röst, och det skall bli en hjord och en herde” (Johannes 10:16). Är denna vers en indirekt ”missionsbefallning” eller en eskatologisk utsaga (utsaga om den yttersta tiden)? Betyder den att Jesus omsluter alla med sin frälsning, eller hur ska den tolkas?

- Hur kan vi använda de för ”Bokens folk” gemensamma berättelserna för att beskriva samhörighet och likhet? Hur kan man hantera de skillnader som finns?
- Vilka texter i Bibeln skulle du kunna använda för att uttrycka din religionsteologiska hållning? På vilket sätt skulle till exempel följande texter kunna/inte kunna användas i religionsteologi: det dubbla kärleksbudet (Matteus 22:34–39), Jesus och den samariska kvinnan (Johannes 4:1–23), Jesu samtal med rövaren (Lukas 23:39–43), Jesus som vägen, sanningen och livet (Johannes 14:6), Paulus tal inför Areopagen (Apg 17: 22–28).
- Jan Henningsson beskriver en föreställning inom islam som innebär att profeten Muhammeds ankomst förutsägs i Nya testamentet (läsningen av *parakletos* i Johannes 14:16 och 14:26). Hur skulle du vilja hantera det?
- Kajsa Ahlstrand ger exempel på hur människor av annan tro kan reagera på orden om Jesus som vägen, sanningen och livet. Hur skulle du reagera på ett korancitat som uttryckte ett muslimskt anspråk på att vara den rätta vägen och äga sanningen?

Hur många vägar bär till Gud? Ber kristna och muslimer till samma Gud? Vad är skillnaden mellan Jesus som frälsare och Jesus som profet?

Kajsa Ahlstrand skriver övergripande om frågor som väcks när skilda trostraditioner möts. Hur kan vi tänka kring det faktum att det finns en mångfald av religioner? Med detta lägger hon en grund för religionsteologi i Svenska kyrkan.

Jan Henningsson – som har en mångårig erfarenhet av liv och samtal med muslimer – skriver om vad som utmärker muslimsk fromhet och om vilka frågor som är särskilt svåra i mötet med islam.

Med hjälp av Carl Reinhold Bråkenhielms bidrag framhålls den vikt som den demokratiska värdegemenskapen kan ha för religionsdialogen. Å ena sidan kan religiösa tolkningar hamna i konflikt med grundläggande mänskliga rättigheter och å den andra kan religiösa visioner av människans värde och värdighet stärka tron på mänskliga rättigheter och motivera samarbete över religionsgränserna.

Boken – som har tagits fram av Svenska kyrkans teologiska kommitté – är avsedd för samtal och reflektion inom Svenska kyrkan. Den innehåller därför även en studiehandledning med samtalsfrågor som tagits fram av Sensus.