



Kenneth B. Berger

## "För den eviga döden, bevara oss, milde Herre Gud."

Svenskkyrklig, klassisk, bibel- och bekännelsetrogen kristen tro  
i ljuset av kognitiva och djuppsykologiska förståelsegrunder



## Kenneth B. Berger (f.1956 i Uppsala)

Teol. kand. 1982 och fil. kand. 1983, båda forskningsförberedande, Teologiska fakulteten, Uppsala Universitet

Franska statens stipendiat vid Faculté de Théologie Protestante, l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1979-1980

Verbi Divini Minister (prästvigd i Svenska kyrkan) 1992

Psykodramaregissör CP (Certified Practitioner) - i psykodrama, sociometri och gruppsykoterapi 2013

Omslagsfoto: Rolf S. Eriksson (1955-2004). Med tillstånd av Ulla-Stina Söder Eriksson.

Åbo Akademis förlag  
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland  
Tfn +358 (0)2 215 3478  
E-post: [forlaget@abo.fi](mailto:forlaget@abo.fi)

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

“FÖR DEN EVIGA DÖDEN, BEVARA OSS, MILDE HERRE GUD”





# "För den eviga döden, bevara oss, milde Herre Gud"

Svenskkyrklig, klassisk, bibel- och bekännelsetrogen kristen tro i ljuset av  
kognitiva och djuppsykologiska förståelsegrunder

Kenneth Bernhard Berger

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press  
Åbo, Finland, 2014

### **CIP Cataloguing in Publication**

**Berger**, Kenneth Bernhard.

“För den eviga döden, bevara oss, milde Herre Gud”: svenskkyrklig, klassisk, bibel- och bekännelsestroen kristen tro i ljuset av kognitiva och djuppsykologiska förståelsegrunder / Kenneth Bernhard Berger. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2014.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.

ISBN 978-951-765-754-9

ISBN 978-951-765-754-9

ISBN 978-951-765-755-6 (digital)

Painosalama Oy

Åbo 2014

Till min mor Kerstin Irene,  
till minnet av min far Karl Erik Bernhard (1928-2003)  
och till J.  
– mina viktigaste anknytningspersoner





# INNEHÅLLSFÖRTECKNING

FÖRORD.....	14
1 INLEDNING.....	18
2 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING .....	21
3 FORSKNINGSFÅLTET .....	29
3.1 INLEDNING.....	29
3.2 FUNDAMENTALISMFORSKNING.....	31
3.2.1 Fundamentalismbegreppet.....	31
3.2.2 Anglosaxiskt fundamentalismforskningsområde.....	35
3.2.3 Tyskspråkigt fundamentalismforskningsområde.....	44
3.2.4 Evangelikalism.....	53
3.2.5 Forskning kring terrorism och våld i religionens namn.....	58
3.2.6 Evangelikal forskning och framställningar med ett apologetiskt inifrånperspektiv.....	61
3.3 AUKTORITARISMFORSKNING.....	63
3.3.1 Ambiguitetsintoleranskonstrukten.....	63
3.3.2 Den auktoritära personligheten .....	66
3.3.3 Erich Fromm och den humanistiska psykologin.....	68
3.3.4 Det öppna och det slutna medvetandet .....	69
3.3.5 Auktoritarism på högerflygeln .....	73
3.4 FORSKNING KRING ETT SLUTET RELIGIÖST SYSTEM .....	74
3.4.1 Gehäuse enligt Hans Schär .....	74
3.4.2 Gehäuse och läromänniskor enligt Hjalmar Sundén .....	77
3.5 FORSKNING KRING KOGNITIVA STRUKTURER: SNABBT AVSLUT OCH VISSHET .....	80
3.5.1 Behovet att komma till ett snabbt kognitivt avslut.....	80
3.5.2 Visshetsorienterad kognitiv stil.....	81
4 TEORI.....	82
4.1 INLEDNING.....	82
4.2 UNCERTAINTY ORIENTATION THEORY: EN TVÅDIMENSIONELL TEORI OM KOGNITIV STRUKTUR OCH MOTIVATION.....	85
4.2.1 Den ovisshetsorienterade: motiverad att öka kunskapsmängden .....	91
4.2.2 Den visshetsorienterade: motiverad att söka säkerhet och visshet.	93
4.2.3 Kritik av teorin .....	97
4.3 DJUPPSYKOLOGISK FÖRSTÅELSE AV KOGNITIV ORIENTERING.....	98

4.4	ATTACHMENTTEORIN (ANKNYTNINGS- ELLER BINDNINGSTEORIN).....	101
4.4.1	Kritik av attachmentteorin .....	107
4.5	BEGREPPET TILLIT .....	108
4.5.1	Tillit som ett psykologiskt grundbegrepp: Erik Homburger Erikson.....	109
4.5.2	Sociologiska tillämpningar av tillitsbegreppet: Anthony Giddens, Ulrich Beck och Zygmunt Bauman .....	113
4.5.3	Filosofisk-livsåskådningsvetenskapliga aspekter av tillit: K. E. C. Løgstrup och Tage Kurtén .....	121
4.6	ERNEST BECKER OCH ”MEMENTO MORI” .....	124
4.6.1	Ernest Becker.....	126
4.6.2	Terror Management Theory (TMT) .....	141
4.6.3	Kritik av Terror Management Theory (TMT).....	144
5	MATERIAL OCH METOD.....	146
5.1	MATERIAL.....	146
5.1.1	Processbeskrivning och bakgrund .....	146
5.1.2	Forskningsmaterialet.....	152
5.1.3	Genrebestämning.....	155
5.1.4	Sammanfattning.....	158
5.2	METOD .....	160
5.2.1	Inledning.....	160
5.2.2	Närmare metodbeskrivning .....	165
5.2.2.1	Eklektisk metod .....	168
5.2.2.2	Inifrånperspektiv och förförståelse.....	168
5.2.2.3	Närläsning.....	175
5.2.2.4	Funktionell idéanalys .....	176
5.2.2.5	Författar- och receptionsperspektiv .....	179
5.2.3	Hermeneutisk metod.....	180
5.2.4	Från textanalys till teoriapplicering.....	184
5.2.5	Sammanfattning.....	187
6	ANALYS OCH TOLKNING AV CHRISTIAN BRAWS TEXTER.....	189
6.1	HOT, OSÄKERHET OCH RÄDSLOR.....	189
6.1.1	Samhälleliga kriser och hot .....	189
6.1.1.1	Upplösning och sönderfall av grundläggande strukturer och institutioner – familjens upplösning och hot mot själva livet .....	189
6.1.1.2	Mer generella tecken på kris.....	193
6.1.1.3	Tidsanalys: modernismen eller moderniteten .....	193
6.1.1.4	Förändringstvång – upplösningen av det bestående .....	196
6.1.1.5	Narcissism.....	197

6.1.1.6	Etik.....	199
6.1.1.7	Moderna tidens ideologier .....	199
6.1.1.8	Det svenska samhället som präglat av naturalismens tankestrukturer .....	200
6.1.2	Kris inom kristenheten och Svenska kyrkan.....	201
6.1.2.1	Ontologisk monism med konsekvenser för människosyn och gudsbild.....	201
6.1.2.2	Relationen mellan stat och kyrka.....	205
6.1.2.3	Naturalism .....	208
6.1.2.4	Liberalteologin, dess gudsbild, bibelsyn och människosyn .....	211
6.1.2.5	Konflikter inom kristenheten.....	215
6.1.3	Kris, hot och osäkerhet på det individuella planet .....	215
6.1.3.1	Identitetskris och identitetslöshet.....	215
6.1.3.2	Fångenskap och exploatering.....	217
6.1.3.3	Utanförskap – dissidentrollen .....	219
6.1.3.4	Främlingskap.....	219
6.1.3.5	Frestelser .....	220
6.1.3.6	Hot mot existensen: döden och destruktionsen.....	221
6.2	MOTSTÅND MOT OCH FÖRSÖK TILL AVVÄRJANDE AV HOTEN .....	222
6.2.1	Uttryck för strävan efter entydighet och tydlighet .....	222
6.2.1.1	Sanning .....	222
6.2.1.2	Det bestående och oföränderliga.....	223
6.2.1.3	Bibelsyn .....	225
6.2.1.4	Gudsbild.....	226
6.2.1.5	Världsbild.....	231
6.2.1.6	Historiesyn.....	232
6.2.1.7	Kris och omvälvning eller förändring.....	235
6.2.1.8	Kyrkan, katoliciteten och ekumeniken .....	236
6.2.1.9	Människosyn och etik .....	242
6.2.2	Att återfinna sin identitet och att mogna.....	243
6.2.2.1	Identitetskonstans och metanoia .....	243
6.2.2.2	Bejakande av utanförskapet, att tillhöra resten.....	245
6.2.3	Kamp och motstånd .....	249
6.2.3.1	Militär terminologi.....	252
6.2.3.2	Det apokalyptiska eller eskatologiska perspektivet och parusin .....	253
6.2.3.3	Att möta dödens och förgängelsens hot.....	259
6.2.3.4	Kamp mot frestelserna .....	261
6.2.3.5	Prövningar .....	262
6.2.3.6	Själasörjarens kamp för själarna .....	263

7	ANALYS OCH TOLKNING AV YNGVE KALINS TEXTER.....	265
7.1	HOT, OSÄKERHET OCH RÄDSLÅ.....	266
7.1.1	Samhälleliga kriser och hot .....	266
7.1.1.1	Upplösning och sönderfall av grundläggande strukturer och institutioner – familjens upplösning och hot mot själva livet .....	266
7.1.1.2	Tidsanalys: moderniteten eller modernismen .....	266
7.1.1.3	Förändringstvång – upplösningen av det bestående. ....	267
7.1.2	Kris inom kristenheten och Svenska kyrkan.....	267
7.1.2.1	Svenska kyrkans identitetskris – relationen till staten .....	267
7.1.2.2	Det politiserade kyrkomötet som kyrkans läroinstans.....	270
7.1.2.3	Det partipolitiska inflytandet.....	273
7.1.2.4	Minskat gudstjänstfirande och färre kyrkotillhöriga .....	275
7.1.2.5	En avfällig och sönderfallande kyrka .....	276
7.1.2.6	Modernistisk teologi: liberalteologin, dess gudsbild, bibelsyn och människosyn .....	279
7.1.2.7	Vad som inte kan accepteras .....	282
7.1.2.8	Konflikter inom kristenheten.....	283
7.1.3	Kris, hot och osäkerhet på det individuella planet.....	285
7.1.3.1	Identitetskris: ovisshet, osäkerhet, främlingskap och krisläge.....	285
7.1.3.2	Hotande identitetsförlust.....	286
7.1.3.3	Utanförskap, förföljelse och utstötning.....	287
7.1.3.4	Frestelser .....	292
7.1.3.5	Hot mot existensen: döden och destruktionen.....	293
7.2	MOTSTÅND MOT OCH FÖRSÖK TILL AVVÄRJANDE AV HOTEN.....	294
7.2.1	Strävan efter entydighet och tydlighet .....	294
7.2.1.1	Sanning .....	295
7.2.1.2	Det bestående och oföränderliga.....	297
7.2.1.3	Bibelsyn.....	300
7.2.1.4	Gudsbild.....	301
7.2.1.5	Den bekännelsestroga rörelsen .....	302
7.2.1.6	Enhet – motverkande av splittring.....	303
7.2.1.7	Människosyn och etik .....	303
7.2.2	Att återfinna och vända tillbaka till sin identitet.....	304
7.2.2.1	Identitetsfördjupning .....	304
7.2.2.2	Uttryck för förmaningar och uppmuntran att stanna kvar.....	307
7.2.2.3	Bejakande av utanförskapet, att tillhöra resten.....	310
7.2.3	Kamp och motstånd .....	312

7.2.3.1	Kamp och militär terminologi .....	312
7.2.3.2	Det apokalyptiska eller eskatologiska perspektivet och parusin .....	315
7.2.3.3	Kamp mot frestelserna .....	319
8	ANALYS OCH TOLKNING AV FREDRIK SIDENVALLS TEXTER....	323
8.1	HOT, OSÄKERHET OCH RÄDSLÅ.....	323
8.1.1	Samhälleliga kriser och hot .....	323
8.1.1.1	Upplösning och sönderfall av grundläggande strukturer och institutioner – familjens upplösning och hot mot själva livet .....	323
8.1.1.2	Mer generella tecken på kris.....	325
8.1.1.3	Tidsanalys: modernismen eller moderniteten .....	326
8.1.1.4	Förändringstvång – upplösningen av det bestående..	327
8.1.1.5	Moderna tidens ideologier .....	329
8.1.2	Kris inom kristenheten och svenska kyrkan .....	330
8.1.2.1	Relationen mellan stat och kyrka.....	330
8.1.2.2	Naturalism och materialism.....	330
8.1.2.3	Liberalteologin: dess gudsbild, bibelsyn, människosyn och etik .....	331
8.1.2.4	Konflikter inom kristenheten.....	351
8.1.3	Kris, hot och osäkerhet på det individuella planet.....	351
8.1.3.1	Identitetskris och identitetslöshet, fångenskap och exploatering .....	351
8.1.3.2	Utanförskap – dissidentrollen .....	353
8.1.3.3	Främlingskap.....	354
8.1.3.4	Frestelser, tvivel och syndens verklighet.....	354
8.1.3.5	Hot mot existensen: döden och destruktionen.....	356
8.2	MOTSTÅND MOT OCH FÖRSÖK TILL AVVÄRJANDE AV HOTEN .....	356
8.2.1	Uttryck för strävan efter entydighet och tydlighet .....	356
8.2.1.1	Sanning .....	357
8.2.1.2	Det bestående och oföränderliga.....	360
8.2.1.3	Bibelsyn.....	366
8.2.1.4	Gudsbild.....	370
8.2.1.5	Världsbild.....	372
8.2.1.6	Historiesyn.....	373
8.2.1.7	Kyrkan, katoliciteten och ekumeniken .....	374
8.2.1.8	Människosyn och etik .....	375
8.2.2	Att återfinna sin identitet: restauration på individnivå.....	378
8.2.2.1	Att återfinna sin identitet.....	378
8.2.2.2	Bejakande av utanförskapet, att tillhöra resten.....	379
8.2.3	Kamp och motstånd .....	382

8.2.3.1	Militärt tänkesätt och militär terminologi .....	385
8.2.3.2	Det apokalyptiska eller eskatologiska perspektivet och parusin .....	385
8.2.3.3	Terror management: att möta dödens och förgängelsens hot .....	388
8.2.3.4	Kamp mot frestelserna .....	389
9	KOGNITIVA TOLKNINGSLINJER.....	390
9.1	TERMINOLOGI OCH SPRÅKBRUK.....	391
9.1.1	Emotioner .....	391
9.1.2	Kärlek .....	394
9.1.3	Äktenskap .....	395
9.1.4	Dikotomier .....	398
9.1.5	Paradoxer och liknelser.....	400
9.1.6	Arkaiserande språk.....	400
9.1.7	Ironiskt språk.....	401
9.1.8	Ordvalsproblematik.....	401
9.2	RATIONALISERANDE DRAG.....	405
9.3	KOGNITIV STRUKTUR, STIL OCH MOTIVATION.....	411
9.3.1	Det som värderas positivt .....	415
9.3.1.1	Det bekanta, redan kända, förutsägbara, vissa och säkra.....	416
9.3.1.2	Att reparera eller återinföra ”den gamla goda tidens” vanor .....	419
9.3.1.3	Behålla en upplevelse av tydlighet kring självet.....	422
9.3.1.3.1	Tydlig identitet .....	423
9.3.1.3.2	Konstant självbild.....	426
9.3.1.3.3	Gruppidentitet och nationell identitet .....	429
9.3.1.3.4	Självbekräftelse.....	433
9.3.1.3.5	Könsstereotyper .....	434
9.3.1.4	Behålla en upplevelse av tydlighet kring världen ....	442
9.3.1.4.1	Entydig världsbild.....	443
9.3.1.4.2	Tydligt kategoriserande i egen- och främlingsgrupper .....	447
9.3.1.4.3	Stereotypisering.....	449
9.3.1.4.4	Expertuppfattningar .....	452
9.3.1.4.5	Direktiva ledare .....	453
9.3.1.4.6	Internt konsistenta grupper .....	455
9.3.1.5	Sammanknytning av tydlighetsavsnittet.....	455
9.3.2	Vad som undviks, ignoreras eller undflys.....	456
9.3.2.1	Det okända och ny information.....	456
9.3.2.2	Ambiguitet, förvirring och osäkerhet .....	458
9.3.2.3	Inkongruent information.....	461

9.3.2.4	Reflektion kring självet eller självvärdering .....	463
9.3.2.5	Förändring av självet .....	465
9.3.3	Kognitiva mönster .....	465
9.3.3.1	Distinkta och särskiljande kognitiva strukturer .....	467
9.3.3.2	Svart-vita kategorier och dikotomier .....	468
9.3.3.3	Värdering av argument .....	469
9.3.3.4	Heuristisk informationsbehandling .....	470
9.3.3.5	Kognitiv effektivitet .....	470
10	DJUPPSYKOLOGISKA TOLKNINGSLINJER.....	472
10.1	TILLIT.....	475
10.2	ANKNYTNING.....	480
10.2.1	Olika anknytningsstilar: trygg eller otrygg anknytning .....	481
10.2.2	Överensstämmelse eller kompensation .....	485
10.2.3	Upptäckarsystemet .....	487
10.2.4	Inre arbetsmodeller i relation till kognitiv struktur och kognitiva mönster .....	488
10.3	TERROR MANAGEMENT .....	491
10.3.1	Dödens hot .....	492
10.3.2	Den dubbla utgångens betydelse .....	496
10.3.3	Fridsstiftande religioner och utstuderat målände helvetesföreställningar.....	498
10.3.4	Djup längtan efter evig salighet och stegrad fruktan för den eviga döden .....	499
11	UNDERSÖKNINGSRESULTAT, DISKUSSION OCH SAMMANFATTNING.....	500
12	FRAMTIDA FORSKNING .....	509
	ENGLISH SUMMARY.....	512
	DEUTSCHE KURZFASSUNG .....	522
	RÉSUMÉ FRANÇAIS .....	524
	KÄLLOR OCH LITTERATUR .....	526
	ANALYSERADE KÄLLOR .....	526
	INDIREKT ANALYSERADE KÄLLOR .....	527
	ÖVRIGA KÄLLOR.....	528
	LITTERATUR.....	531
	ORDBÖCKER OCH UPPSLAGSVERK.....	565
	BIBELUTGÅVOR.....	565

## FÖRORD

Det här forskningsprojektet började tidigt i mitt liv, redan i fostervattnet eller med modersmjölken. Att jag hävdar det, har med min epistemologiska och vetenskapsteoretiska grundsyn att göra. Varje forskare, i första hand inom humanvetenskaperna men också inom det naturvetenskapliga området, bär med sig sig själv och sin egen livshistoria in i forskningsprocessen. Det påverkar dennes val av ämne och frågeställningar. Materialet bearbetas i en ständig dialog med det inre som är forskarens unika person och livshistoria. En forskningsprocess blir därmed färgad av forskarens personlighet och livserfarenheter. Flera av de religionspsykologiska standardverken söker också förstå just den religionspsykologiske forskaren med utgångspunkt i dennes livshistoria (Wulff 1997, Heine 2005). Det är för mig ett mycket tilltalande synsätt.

Min bakgrund är den att min mormor stod med åtminstone den ena foten i laestadianismen. Hon levde på den svenska sidan i Tornedalen där också min mor som det näst yngsta av åtta syskon växte upp. Utan att jag som är utbildad psykodramregissör är någon direkt anhängare av ett systemteoretiskt betraktelsesätt på familjen, tror jag ändå att det är viktigt just att det bara var den ena foten. Redan hos mormor tror jag nämligen att den emotionella ambivalens och kognitiva ambiguitet<sup>1</sup> var förhanden som senare etablerade sig, först i min mor och sedan också på ett avgörande sätt, i mitt eget inre.

Min morfar dog när min mor var åtta år. Hon har berättat om sina kraftiga skuldupplevelser i anslutning till morfars död i cancer. Bakgrunden var den att han led fruktansvärt av sina buksmärtor som förorskades av tumörerna och metastaserna. Därför bad mormor till Gud att han skulle få dö. Min mor bad också men när hon sedan upplevde sin mors bottenlösa förtvivlan, när morfar väl dött av den letala sjukdomen, drabbades hon av djupa skuldkänslor och självförebåelser. I hennes åttaåriga intellekt var det ju hon som var orsaken till morfars död, eftersom Gud hade hört hennes bön.<sup>2</sup>

Långt före skolåldern blev jag av mina föräldrar skickad till den baptistiska söndagsskoleundervisningen i närheten av vår bostad i östra Uppsala. Svenska kyrkan hade inte något motsvarande utbud i denna stadsdel. En dag kom jag tillbaka från kristendomsundervisningen med en ny insikt. Vuxna är syndare, hade vi fått lära oss. Ergo måste jag se till att jag förblir ett åtminstone något så när syndfritt barn. Jag beslutade mig, utifrån den insikt i kausalitet som en fyra- eller femåring kan ha, att inte äta och inte heller sköta magen. Resonemanget var det att jag då inte skulle växa och därmed bli en vuxen syndare.

---

<sup>1</sup> För en definition av begreppen *ambivalens* och *ambiguitet*, se avsnittet 3.3 nedan.

<sup>2</sup> Min mor har gett mig sitt tillstånd till denna högst personliga skrivning.



När mina mycket oroliga föräldrar till sist hade kommit underfund med mina slutledningar, fick min söndagskoletid ett abrupt slut.

Under de första skolåren mötte jag åter de bibliska berättelserna, vilka gjorde ett starkt intryck på mig. Under skoltiden hade jag en skolkamrat som var god vän med en familj som tillhör en pingstförsamling och jag minns några besök i den miljön tillsammans med henne. I anslutning till konfirmationsundervisningen och strax därefter under gymnasietiden etablerades nog den kristna trosföreställning jag egentligen haft med mig redan från början. Till detta bidrog också två lärare i religionskunskap på högstadiet och i gymnasiet. Genom den senare, lektor Karin Johansson, kom jag först i kontakt med Bibeltrogna Vänner. Det var inte att undra på att mina egna troserfarenheter och första teologiska tankar nog gick i en väl så konservativ riktning. Men samtidigt fanns hela tiden hos mig ett intellektuellt och emotionellt ifrågasättande av vissa sidor av tros läran och dogmerna. Idag skulle jag med C Daniel Batson och W Larry Ventis (1982:149ff) kalla det för en framväxande Quest-hållning.

Under min teologie och filosofi kandidatid<sup>3</sup> i Uppsala kom jag genom det distrikt inom Gamla Upsala församling jag tillhörde i kontakt med flera konservativa grupperingar. Det var gruppen av Bibeltrogna Vänner, några lågkyrkliga från Tornedalen med distriktsprästen Gunnar och hans hustru operasångerskan Jont Birgit Rundgren i spetsen, Axel B. Svenssons<sup>4</sup> son i rollen som kyrkvård, några kvinnor från en evangelisk kommunitet och några högkyrkliga från Växjö stift som alla samsades i gudstjänstgemenskapen i Tunabergskyrkan. Upplevelsen av kommentarer från konservativa studiekamrater kring att läsa religionshistoria och religionspsykologi på förberedande forskarnivå inom ramen för det skiljeda studiet för en teol kand påverkade mig starkt. Jag började bli mer och mer förundrad kring hur de egentligen tänkte. Det var också tydligt för mig att mina mer konservativt orienterade studiekamrater inte var roade av mina psykologiska och psykoterapeutiska intressen i relation till själavården.<sup>5</sup>

Under en tid som bl a församlingssekreterare och församlingspedagog av den gamla sorten med krav på en teol kand i botten, hade jag flertalet medarbetare inom församlingarnas barn- och ungdomsarbete som tillhörde en luthersk frikyrka i Skara stift. I samtalen med praktarkamrater i Lund upplevde jag

<sup>3</sup> Den nya svenska högskoleförordningen hade avskaffat magisternivån och inom alla ämnesområden kunde man i Sverige i början på 80-talet bara avlägga kandidat- och doktorsexamina. Kandidatnivån kunde dock vara avsevärt olika till omfattningen och dessutom innehålla ett forskningsförberedande studium och en mer omfattande uppsats.

<sup>4</sup> Grundade och ledde missionssällskapet *Bibeltrogna vänner* samt var utgivare av tidskriften *Nya Väktaren*. Jfr mitt ännu ej publicerade arbete om konservativa grupperingar och rörelser inom och i nära anslutning till Svenska kyrkan.

<sup>5</sup> För att själv söka komma till rätta med denna relation mellan just själavård och psykoterapi betydde Owe Wikströms bok *Stöd eller börda? Religionens roll i psykiatri och psykoterapi* (1980) mycket. Därefter har många av hans monografier blivit viktiga för den fortsatta bearbetningen av denna fråga och i förlängningen också för föreliggande avhandling (jfr Wikström 1990, 1994, 2003, 2004).

än tydligare polariseringen mellan konservativ trostolkning och en mer liberal hållning. Den kom särskilt fram i önskan om klara besked och i en stor frustration över själavårdsämnet och kateketiken som av den konservativa gruppen ansågs vara otydliga, ja ”flummiga”, praktiskt teologiska ämnen.

Jag mötte flera lågkyrkliga i en samarbetskyrka med EFS inom Alingsås församling i Skara stift under min pastorsadjunkttid direkt efter min vigning. En grupp ungdomar där efterlyste en mer Jesuscentrerad förkunnelse<sup>6</sup> från min sida. Senare hade jag en komministertjänst som medförde samarbete med en gammalkyrklig kyrkoherde i Lindome församling i den södra delen av Göteborgs stift. Därefter har jag i mina olika församlingsprästtjänster inom Svenska kyrkan upplevt många möten med lågkyrkliga, EFSare, församlingstillhöriga med en konservativ frikyrklig bakgrund och stundtals något av Guds barnbarnsproblematiken (Holm 2002:164ff, Geels och Wikström 2006:335) – också på kyrkorådsnivå.

Möten med personer med erfarenhet av Medvandrarerna och liknande organisationer tillhör vidare mina upplevelser av konservativ trostolkning. Jag vill också nämna kontakter med konservativ fromhet inom den lutherska kyrkogemenskapen också utanför Svenska kyrkan, både i Estland och i Tyskland.

Trots denna min bakgrund med en åtminstone relativt god erfarenhet av konservativ tro i olika former, var det ändå först efter ett direkt förslag från professor emeritus Edmund Weber vid Goethe-universitetet i Frankfurt am Main – efter en gemensam gruppresa till Egypten med besök i evangelikal församlingar som kunde hänföras till konservativ amerikansk mission – att i ett doktorarbete fokusera på neokonservativa eller neoevangelikala inom svenskt eller skandinaviskt språkområde som föreställningen om förhandenvarande forskningsprojekt började växa fram.

Men vid sidan av honom finns det flera andra att tacka, personer utan vilka detta projekt aldrig skulle ha kommit till stånd och ännu mindre ha blivit slutfört. Utan mötet med universitetslektor Kaarina Drynjeva och senare med professor Jan Bergman (1933-1999)<sup>7</sup> såväl som med den dåvarande amanuensen Håkan Rydving<sup>8</sup> vid Teologiska institutionen i Uppsala skulle aldrig mitt uttalande intresse för religionsvetenskapen ha etablerats. Här betydde också kontakten med studiekamraten Kajsa Ahlstrand<sup>9</sup> mycket. Jag tror att det i min här

---

<sup>6</sup> En sådan förkunnelse krävde, menade de, att själva namnet Jesus nämndes ett visst antal gånger i en predikan.

<sup>7</sup> Den Bergmanartikel som finns i Wikipedia, [https://sv.wikipedia.org/wiki/Jan\\_Bergman\\_\(religionshistoriker\)](https://sv.wikipedia.org/wiki/Jan_Bergman_(religionshistoriker)), nedladdad 2013-11-04, är mycket olycklig, då den nästan uteslutande handlar om den s k Bergmanaffären. Mitt personliga intryck av ett sista möte med Bergman några år efteråt var att han var mycket skakad och illa berörd av hur han i massmedia framställts i kretsen av antisemiter. Antisemitiska tankegångar var honom totalt väsensfrämmande men däremot var han kritisk mot en radikal och politisk sionism, så som den kom till uttryck i staten Israels förhållningssätt och agerande i vissa frågor, bl a i relation till palestinierna.

<sup>8</sup> Han är nu professor i religionsvetenskap vid universitetet i Bergen.

<sup>9</sup> Hon är nu professor i missionsvetenskap vid Uppsala universitet.

föreliggande avhandling och i mitt arbets- och skrivsätt tydligt märks att jag är väl så präglad av Uppsala-tiden under mina tidiga vuxenår.<sup>10</sup> Mitt studieår som franska statens stipendiat vid Université des Sciences Humaines i Strasbourg, som blev möjligt genom Jan Bergmans tillskyndan, måste också nämnas. Håkan Rydving var också den som hjälpte mig att etablera kontakt med Åbo Akademi och professor Nils G. Holm genom ett rekommendationsbrev. För denna förmedling känner jag en mycket stor tacksamhet.

I Åbo har jag upplevt många mycket givande diskussioner, både i det religionsvetenskapliga forskningsseminariet och vid de enskilda handledningstillfällena. Min djupa tacksamhet går till professor emeritus Nils G. Holm, till docent Siv Illman (1943-2011) och till professor Peter Nynäs samt till alla övriga lärare och deltagare i forskningsseminarierna i religionsvetenskap och folkloristik genom åren. Docent Ruth Illman, akademilektorerna Måns Broo och Jan Svanberg samt timläraren och doktoranden Nina Björkman vill jag särskilt nämna. Utan allas era konstruktiva förslag till ändringar och förbättringar skulle arbetet aldrig gått framåt. Två av de doktorander som under resans gång disputerat vill jag också sända en tacksamhetens tanke. Det gäller fil dr Febe Orést och fil dr Marie-Thérèse Charpentier som visat mig att det är möjligt att också i mogen ålder doktorera. Min prästkollega teol lic Lars Djerf, som så småningom anslöt till skaran av doktorander, vill jag också nämna. Sist men inte minst tänker jag också på amanuensen Anne Holmberg som alltid visat mig stort tålamod, bl a med mina ofärdiga manus som skulle skrivas ut och skickas hit eller dit. För möjligheten till ett kortare forskningsstipendium genom projektet PCCR<sup>11</sup> vid Åbo Akademis interna spetsforskningsenhet och ytterligare ett stipendium från Åbo Akademis rektor för att slutföra avhandlingstexten, vill jag här uttala mitt varmaste tack. För den tålmodiga första oppositionen på mitt ännu ofärdiga manus vid slutseminariet går mitt stora tack till professor emeritus Antoon Geels i Lund.

Som forskare har man med sig sin personlighet och sitt eget liv. Utan de mina, min ursprungsfamilj och alldeles särskilt min egen familj, skulle detta projekt ha aldrig blivit möjligt, varken med tanke på motivation, inspiration, inre psykisk energi eller ekonomiska möjligheter. J., ich danke dir von Herzen für deine große Liebe und dein Geduld!

---

<sup>10</sup> Denna min Uppsala-impregnering kommer nog till uttryck bl a i ett synsätt där breda baskunskaper i religionshistoria och ett filologiskt perspektiv måste få sätta sin prägel också på ett mer religionspsykologiskt studium.

<sup>11</sup> Post-secular culture and a changing religious landscape in Finland, Åbo Akademi centre of excellence in research, <http://web.abo.fi/fak/hf/relvet/pccr/>.

# 1 INLEDNING

I mitt doktorarbete söker jag med hjälp av kognitiv motivationsteori och djuppsykologiska betraktelsesätt finna en djupare förståelse av vad som kan beskrivas som konservativ kristen tro, dess bärande religiösa övertygelser och praktiska uttryck för tro, inom Svenska kyrkan av idag. Den djupare förståelsen föreställer jag mig uppstår genom att jag med hjälp av mina analyser och tolkningar tillhandahåller en fördjupad kunskap om den psykologiska dynamiken inom konservativ fromhet i Sverige, så som den kommer till uttryck i några centrala samtida texter. Under hela arbetsprocessen har jag strävat efter vad som kunde beskrivas som ett inifrånperspektiv, vilket bl a betyder att det varit min önskan att konservativt troende också själva åtminstone till någon liten del ska kunna känna igen sig i mina beskrivningar, analyser och tolkningar. Med konservativ kristen tro menar jag här olika former av det som också, särskilt av företrädare för denna trostolkning inom Svenska kyrkan, brukar kallas klassisk eller bibel- och bekännelsetrogen kristen tro. Genom den djupare kunskapsbaserade förståelsen av konservativ kristen fromhet inom Svenska kyrkan av idag med hjälp av kognitiva och djuppsykologiska teorier hoppas jag också åtminstone i någon liten mån kunna bidra till en mer konstruktiv och respektfull dialog mellan konservativt klassiskt kristet troende och dem som företräder en annan kristen trostolkning och livssyn, vare sig det nu handlar om huvudfåran inom kyrkan eller om dem som företräder en liberal eller rent av postmodern teologi. Denna min förhoppning kan ses som ett uttryck för en personlig intention med min studie. Min människosyn som utgår ifrån att likheterna oss människor emellan är väl så viktiga som skillnaderna har här fått vara vägledande för mig. Vi är som människor både lika och unika, vilket inte är en motsägelse, utan ett synsätt som innebär att de båda aspekterna kompletterar varandra. Som gemenskapsvarelser är vi kallade att kunna möta och relatera till varandra på ett ömsesidigt respektfullt sätt, även om vi inte delar varandras synsätt.

En sociologisk förståelse ligger till grund för de psykologiska teoretiska tillämpningarna, nämligen den att vi lever i en senmodern eller postmodern tid och i ett senmodernt eller postmodernt samhälle som bl a karaktäriseras av pluralism och relativism. Senmodernismen eller postmodernismen innebär alldeles specifika existentiella, religiösa och psykologiska utmaningar för oss människor. Detta har beskrivits av många sociologer<sup>12</sup>, bland vilka jag funnit

---

<sup>12</sup> Andra mer sociologiska betraktelsesätt, som också haft en betydelse för mig som något av en uppvärmning till mina mer psykologiska förståelsegrunder, är Anthony Giddens teorier (1990) om modernismen och Ulrich Becks tes om det moderna risktagarsamhället (1986, 2007, 2009). Jfr Willmott och Nelson 2005. Modernismen som fenomen har också intresserat filosofer, från vilka också tidig kritik har kommit, se t ex Zaborowskis (2010) arbete om den tyske filosofen Robert Spaemann.

den polsk-brittiske Zygmunt Bauman<sup>13</sup> särskilt intressant, emedan han uppvisar ett tankemässigt släktskap med Frankfurtskolan och Theodor W Adorno (1903-1969) som tillsammans med andra forskare tidigt arbetade med att söka förstå den sk auktoritära personligheten (Adorno et al 1950). Bauman skildrar på ett alldeles karaktäristiskt sätt nutidsmänniskans dilemma: i en tid då tidigare sociala identifikationsstorheter i stor utsträckning löses upp, t ex nationalstaten, söker hon förgäves efter nya fästpunkter för sin orientering i tillvaron. Detta resulterar i en social identitetsförlust som fördjupas genom en samtidigt kraftigt ökad ekonomisk otrygghet bl a genom kapitalets globalisering. Allt flyter och det finns ingenting fast och beständigt. Även människovärdet relativiseras och blir så att säga flytande. Människan riskerar då att söka tvivelaktiga trygghetslösningar i tvivelaktiga roller och identiteter.<sup>14</sup> Det måste också noteras att Baumans tänkesätt med fördel kan jämföras med Erich Fromms (1900-1980) och andra humanistiska psykologers västerländska civilisationskritik.

I enlighet med gängse praxis beskriver jag först i det andra kapitlet mitt forskningsprojekts *syfte* och dess mer specifika *frågeställningar* på ett mer ingående sätt. Därefter redogör jag i det tredje kapitlet för det forskningsområde eller *forskningsfält*, till vilket också min forskning kan hänföras. Det inleds med en utförlig beskrivning av de båda begreppen fundamentalism och evangelikalism, inte för att konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan av idag generellt skulle kunna beskrivas, vare sig med den ena eller andra av de båda termerna, men den som på ett mer ingående sätt vill arbeta med en förståelse av konservativ kristen tro kommer inte heller ifrån dessa båda begrepp. Utan att föregripa mina kommande beskrivningar i kapitlet om forskningsfältet vill jag redan här ändå nämna att jag i linje med många andra forskares synsätt betraktar fundamentalistisk och evangelikal kristen fromhet som specifika undergrupper inom huvudgruppen konservativ kristen trostolkning och livssyn. Vad beträffar t ex bibelsynen finns det likheter mellan fundamentalistisk, evangelikal och mer allmänt hållen konservativ kristen tro som motiverar att man i en forskningsöversikt inte bara behandlar huvudgruppen konservativa, utan också de båda undergrupperna fundamentalister och evangelikala. Givetvis finns det å andra sidan också väsentliga skillnader som gör att grupperna kan särskiljas redan genom bibelsynen. Någon kunde kanske hävda att också karismatiker eller pentekostala bör räknas med i gruppen konservativa kristna – och så gör också en del forskare – men det finns menar jag skäl som talar för att definitionsmässigt hänföra dem till en egen grupp. Den främsta orsaken är att karismatiker och pentekostala också kan vara väl så progressiva, även om

---

<sup>13</sup> Bauman har en stor bokproduktion på temat, jfr t ex Bauman 1997, 1998, 2001, 2003a, 2003b, 2005a, 2005b, 2005c, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2008. Jfr också t ex Hills, Le Grand och Pichaud 2002.

<sup>14</sup> Med detta vill jag *inte* antyda att jag skulle betrakta ett konservativt livssynsval som en tvivelaktig trygghetslösning, utan jag beskriver här snarast ett generellt existentiellt tillstånd för den moderna eller postmoderna människan i linje med Baumans synsätt.

det nog inte är lika vanligt förekommande i jämförelse med att de uppvisar konservativa drag.

I kapitel fyra beskriver jag sedan utförligt de *teorier* jag använder i min analys och för mina tolkningar av mitt källmaterial. Det är dels en kognitiv motivationsteori och dels två djuppsykologiska teorier. Därutöver ges det både existentiella och psykologiska begreppet tillit ett utrymme inom ramen för min teoriarsenal. Först i det femte kapitlet följer så min *material- och metodbeskrivning* i nu nämnd ordning, vilket motiveras av att det ger den bästa bilden av själva forskningsprocessen så som den i praktiken kommit att se ut.

Sedan följer tre omfattande analys- och tolkningskapitel, kapitel sex, sju och åtta, där jag gör ett utförligt *förberedande analys- och tolkningsarbete* av mina tre källtextgrupper. Dessa tre kapitel är uppbyggda på ett likartat men inte helt identiskt sätt. Analysstrukturen är i första hand inte pålagd utifrån, utan till stor del framtolkad genom texternas egen dynamik och tematik. Detta beskrivs närmare i metodbeskrivningen.

Efter detta utförliga förberedande analys- och tolkningsarbete, där de tre källtextgrupperna hållits åtskilda från varandra, följer i det nionde kapitlet den *kognitiva analysen* som i första hand lutar sig mot den av mig använda kognitiva motivationsteorin. I det tionde kapitlet presenterar jag därefter den *djuppsykologiska analysen* av mina källtexter och i kapitel elva kommer sedan en översiktlig och koncentrerad sammanställning av mina *undersökningsresultat* och en allmän diskussion av dessa resultat i huvudsak i relation till forskningsprojektets syfte och frågeställningar. Det tolfte kapitlet ägnas åt att skissartat antyda möjliga *framtida forskningsteman* inom mitt forskningsområde.

## 2 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING

Mitt religionsvetenskapliga forskningsprojekt har en religionspsykologisk inriktning, vilket betyder att jag med utgångspunkt i *kognitiv* motivationsteori och *djuppsykologisk* teoribildning försöker förstå möjliga bakomliggande motiv – tankar, känslor, drömmar, längtan och farhågor, inbegripet människan i sin existentiella utsatthet – för valet av en konservativ livsorientering och trostolkning<sup>15</sup>, så som dessa motiv kommer till uttryck i ett antal publicerade och därmed till offentligheten givna texter skrivna av några nu aktiva<sup>16</sup> präster inom Svenska kyrkan med något olika fromhetsbakgrund men som ändå klart kan sägas tillhöra den konservativa, klassiskt troende, bibel- och bekännelse-trogna<sup>17</sup> grupperingen eller gemenskapen.

Den övergripande tolkningsramen (Spilka et al 2003:15ff, Holm 2006a), vad beträffar min förståelse av en religiös livshållning, så som den kommer till uttryck i trosinnehåll och trosyttringar, ser denna livshållning som ett *meningsbärande system*<sup>18</sup> på ett kognitivt, motivationellt, emotionellt och existentiellt plan, vilket söker ge svar på ett antal grundläggande mänskliga behov och existentiella frågeställningar. Bland dessa är de viktigaste kanske sökandet efter *mening* och behovet av *tillit*. Det meningsbärande systemet måste rymma en möjlighet till åtminstone någon grad av tilltro eller tillit till världen, medmänniskorna och det egna jaget och kunna visa hur detta är möjligt och rimligt också i en tid och i en värld som i mångt och mycket är präglad av misstro och misstänksamhet (Homburger Erikson 1977, 1981, 2000, Bowlby 1982, 1988a, 1988b, 1999).

En aspekt av människans sökande efter mening och behov av tillit har att göra med att försöka komma bort från *kaos och splittring* för att i stället kunna erövra något av *kosmos och helhet* i livet. Religiösa fromhetstraditioner och livsåskådningar som möter människor med ett erbjudande om att kunna befria från splittringen eller *mångtydigheten* är här av ett särskilt intresse. Mångty-

---

<sup>15</sup> En konservativ kristen trosinriktning är i princip alltid kombinerad med en allmänt konservativ och framför allt värdekonservativ livssyn, vilket dock inte alltid måste innebära också en politisk oriering åt höger. Prästen Dag Sandahl (Braw 2008:57) är på svenskkyrkligt håll ett tydligt exempel på en konservativ livssyn kombinerad med en mer vänsterpolitisk hållning.

<sup>16</sup> De var alla tre i aktiv tjänst vid tiden för de analyserade texternas publicering. Se vidare kapitel 5, Material och metod.

<sup>17</sup> Individer och grupperingar med en konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan brukar själva beteckna sig, antingen som *bekännelse-trogna* eller också som företrädare för och försvarare av *klassisk kristen tro, den apostoliska undervisningen och Guds uppenbarade ord* eller *den gamla lärogrunden* eller med liknande varianter på dessa formuleringar. Stundtals refereras också till *det allmänkyrkliga arvet*. Se vidare mina analyser och tolkningar i kapitlen 6 till 8.

<sup>18</sup> Vad beträffar synen på en religiös livsåskådning som ett *meningsbärande system*, jfr Hood, Hill och Williamson 2005:12ff, Spilka et al 2003:15ff, Holm 2006.

dighet eller tvetydighet kan upplevas som ett *hot*, både mot den individuella existensen och mot identiteten. Därför rymmer ett erbjudande om entydighet ett mycket stort mått av mening och möjlighet till tillit. Ett alternativt sätt att betrakta sökandet efter och ett motsvarande erbjudande om klarhet och entydighet, kan vara att se dessa processer som uttryck för *strävan efter kontroll*.

Upplevelsen av kaos och splittring kan ha endogena orsaker, vilket jag kommer att undersöka närmare i analys- och tolkningskapiteln, men exogena faktorer har också en mycket stor betydelse. Utvecklingen i det västerländska samhället i modern och postmodern tid är här avgörande. För Sveriges del och med avseende på Svenska kyrkan vill jag här särskilt – utöver också internationellt kännbara förändringar, såsom *urbanisering*, *sektorisering* och *globalisering* – nämna de *förändrade relationerna*, först mellan Svenska kyrkan och skolan och senare mellan kyrkan och staten, samt den i det svenska samhället långtgående *sekulariseringen*. Parallellt med den relationsförändring som innebär en ofullständig ”skilsmässa” mellan Svenska kyrkan och staten vill jag också peka på en utveckling som inte bara av den bekännelsestroga rörelsen inom Svenska kyrkan upplevs som en allt mer långtgående *partipolitisering* av kyrkans beslutsorgan och beslutsprocesser.

Urbanisering, sektorisering och globalisering, liksom sekulariseringen, bidrar till en avsevärd förändring i synen på grundläggande värden. Det finns inte längre något svenskt enhetssamhälle; det råder *pluralism* bl a i språkligt, kulturellt, etniskt, livssynsmässigt och religiöst hänseende i Sverige. Och från pluralismen är steget inte långt till upplevelsen av en *relativism*, också på det moraliska och etiska området. Det är inte så att pluralism – vad avser t ex språk, kultur, traditioner, relationsfrågor, religiösa och livsåskådningsmässiga frågor – nödvändigtvis medför etisk relativism, men särskilt från enskilda och grupper som representerar ett traditionalistiskt synsätt märks ofta en upplevelse av att pluralismen innebär etisk relativism. Pluralism och relativism kan sägas vara uttryck för *modernismen*. Dessa idémässiga aspekter av moderniteten kommer därför att utgöra ett hot mot traditionalistisk trostolkning, meningssökande, mot strävan efter enhet, enhetlighet och entydighet, såväl som mot möjligheten att känna tillit. I den mån den moderna samhällsutvecklingen också innebär att strukturer och sociala sammanhang som tidigare kunde erbjuda något mått av tillit och trygghet slagits sönder, får frågan om behovet av tillit ny aktualitet också som en exogen faktor. Att tillitsfrågan ligger som en existentiell och psykologisk utmaning på det individuella planet är väl känt (Homburger Erikson 1977, 1981, 2000).

Denna övergripande tolkningsram ligger också till grund för mitt närmandesätt till de källtexter som utgör mitt forskningsmaterial, både vad avser hermeneutisk texttolkningsmetod och i relation till min teoriapplicering. Detta utvecklar jag närmare i delkapitlet 5.2.4 *Från textanalys till teoriapplicering*.

Studien syftar med andra ord till en djupare förståelse av motiv, bevekelsegrunder, rationella, kognitiva och emotionella skäl för ett val av en kon-



servativ troshållning inom Svenska kyrkan av idag. Denna djupare förståelse söker jag erhålla genom ett i första hand religionspsykologiskt närmandesätt som leder till en bredare och fördjupad kunskapsmängd om den konservativa fromhetens kognitivt psykologiska och djuppsykologiska dynamik. Jag vill särskilt undersöka huruvida konservativa kristna trostolkningar inom Svenska kyrkan på ett sätt – utifrån en specifik socialpsykologisk teori om kognitiv motivation och möjliga bakomliggande djuppsykologiska förklarande faktorer – kan förstås som ett uttryck för ett psykologiskt och existentiellt förhållningssätt eller lösningsförsök, framför allt i relation dels till den existentiella såväl som den intersubjektiva *tillitsfrågan*, dels till *människans insikt om sin dödlighet*.

Det finns många andra möjliga religionsspsykologiska eller religionsbeteendevetenskapliga betraktelsesätt på konservativ kristen tro, livssyn och fromhet men genom min renodling av kognitivt motivationella och vissa djuppsykologiska aspekter kan vissa förståelsegrunder skönjas och lyftas fram, vilka annars skulle kunna gå förlorade. Dessa förståelsegrunder gör emellertid inte på något sätt anspråk på att representera totaliteten av beteendevetenskapliga eller ens av individualpsykologiska förklaringsmöjligheter. Jag vill också understryka att det i strävan efter kunskapsbaserade förståelsegrunder inte finns någon dold agenda eller någon strävan att avslöja något förment dolt. Studien syftar blott till en *djupare förståelse* som bygger på en *breddad och fördjupad kunskapsmängd* om den konservativt kristna fromhetens psykologiska dynamik och som i bästa fall – som ett uttryck för en mer personlig intention – skulle kunna ligga till grund för en *mer respektfull dialogmöjlighet mellan divergerande trostolknings- och fromhetstraditioner* inom Svenska kyrkan.<sup>19</sup>

Min problemformulering står på ett sätt i en kontrast till tidigare försök som gjorts främst på den internationella arenan för att söka förstå konservativ livssyn och konservativa fromhetsyttringar som ett uttryck för en viss personlighetstyp. Samtidigt kan min ansats inte förstås – och skulle inte heller ha varit möjlig – utan denna tidigare forskning som jag också kommer att redogöra för i det följande kapitlet av avhandlingen vilket behandlar forskningsfältet. Mitt närmandesätt skiljer sig med andra ord från den tidigare forskningen kring konservativ livssyn och trostolkning, därigenom att jag inte tar min utgångspunkt i en föreställning om att det skulle gå att fastställa vissa specifika personlighetsdrag hos konservativt troende, utan istället tar min början i ett betraktande av den *kognitiva nivån*, särskilt i relation till motivationella faktorer – så som den kommer till uttryck i mitt källtextmaterial.<sup>20</sup> Kan vissa specifika drag

<sup>19</sup> Att tonen mellan liberalteologer eller huvudfåran inom Svenska kyrkan, å ena sidan, och de konservativt troende, å andra sidan, ofta prägas av en oförsonlighet torde vara allmänt bekant. Konkreta exempel ges för mig i analyskapitlen nedan.

<sup>20</sup> Denna utgångspunkt i ett religionspsykologiskt studium av en mer extrem konservativ trostolkning har föreslagits t ex av Sara Savage (2002, ssk 41ff; jfr Lith et al 2011) men torde vara aktuell också för en mer moderat konservativ hållning.

i de kognitiva processerna hos konservativt kristna inom Svenska kyrkan iaktas, kognitiva drag som skiljer sig från vad som kan iaktas hos vad vi skulle kunna kalla mer liberalteologiskt<sup>21</sup> inriktade? Kan kognitiva mönster som dessutom också skiljer sig från vad vi skulle kunna kalla för *mainstream*<sup>22</sup> inom Svenska kyrkan skönjas? Om det går att finna några sådana specifika kognitiva drag – genom analys av texter skrivna av några klassiskt troende eller, som de själva gärna säger, bekännelseetrogna präster – går det då att med utgångspunkt i dessa specifika drag tentativt teckna bilden av vissa *karaktäristiska kognitiva motivationsmönster*?

Men min syn på människan som en psykologisk, existentiell och religiös varelse förutsätter ett perspektiv som förmår gå längre än vad som är fallet enbart med det kognitiva betraktelsesättet. Min problemformulering fortsätter därför med ett närmandesätt som vill göra anspråk på att försöka förstå mer av människan på en djupare nivå, inte bara på ytan, utan också vad gäller omedvetna processer, tankar och känslor. Problemformuleringen inbegriper därför med andra ord ett *djuppsykologiskt*<sup>23</sup> *psykodynamiskt*<sup>24</sup> *betraktelsesätt*. Går det att åtminstone tentativt och antydningssvis finna några djuppsykologiska drag eller karaktäristika som kunde vara kopplade till vissa kognitiva drag – på ett

---

<sup>21</sup> Om begreppet liberalteologi här är adekvat kan diskuteras, eftersom ”den moderna, liberala teologin” kan förknippas redan med Schleiermacher (Sigurdson och Svenungsson 2006:15). Å andra sidan torde knappast svenskkyrkliga liberalt teologiskt orienterade exempel som den förre ärkebiskopen KG Hammar heller kunna beskrivas i termer av en postmodern teologi (Sigurdson 2009). Den förre anglikansk-amerikanske biskopen John Shelby Spong skulle kanske däremot platsa som en postmodern teolog.

<sup>22</sup> För att nu låna terminologin från den anglikanska kyrkan, där den breda mittfåran av fromhetstraditionen, schatteringar och accenter kallas *mainstream*, till skillnad från *high church*, å ena sidan, och *low church*, å den andra. Dessa begrepp är inte direkt jämförbara med svenskkyrkliga förhållanden. *High church* står i och för sig till stora delar för en teologi, som i flera avseenden skulle kunna jämföras med den svenskkyrkliga högkyrkligheten. *Low church* däremot, är annorlunda sammansatt i jämförelse med svensk lågkyrklighet. *Mainstream* torde vara det av de tre begreppen, som kunde vara minst problematiskt att använda också på svenskkyrkliga förhållanden. På andra ställen i detta arbete talar jag just bara om *den breda mittfåran* inom svenskkyrklig teologi och fromhetspraxis, när jag har *mainstream* i tankarna.

<sup>23</sup> Ett djuppsykologiskt synsätt innebär för mig ett betraktande, inte bara av det som ligger på ytan och är uppenbart eller medvetet, utan framför allt också av det som ligger dolt, det vill säga tillhör en subliminal eller omedveten nivå. För den som, liksom jag, inom religionsvetenskapen räknar med en transcendent verklighetsnivå blir det en nödvändig konsekvens, menar jag, att människan som en psykologisk varelse betraktas ur ett djuppsykologiskt perspektiv. Att den djuppsykologiska nivån existerar torde också vara lättare att leda i bevis jämfört med att inom ontologin söka belägga en transcendent verklighet. Jag har här dels människans *drömmar* och dels Freuds begrepp *felprestationer* (Fehlleistungen) i tankarna (Freud 1980). Jfr Egidius 2005.

<sup>24</sup> Ett psykodynamiskt betraktelsesätt är för mig en syn på människan, som innebär att hon i sitt handlande såväl som i sina tankar och känslor drivs, inte bara av exogena – utanför sig själv liggande – faktorer, utan också och kanske framför allt av endogena – i djupet av hennes psyke – liggande och med psykisk energi laddade kluster, vilka ofta står i en konfliktfylld relation till varandra. Jfr Egidius 2005.

motsvarande sätt så som de av mig analyserade centrala konservativa texterna återspeglar dessa drag? Om några sådana kopplingar kunde skönjas, är de då uttryck för högst individuella tillfälliga drag – som kommer till uttryck bara i mina källtexter – eller kunde man mer generellt tala om vissa djuppsykologiska lösningsstrategier som ligger bakom den kognitiva nivåns specifika strukturer hos konservativt troende? Kan den djuppsykologiska förståelsenivån – utan att bli alltför generaliserande – i så fall särskilt förstås utifrån *tillitsbegreppet* å ena sidan, både på en existentiell och en individualpsykologisk nivå, och en strävan att *hantera mänsklig och existentiell ångest* å andra sidan, i all synnerhet med en koppling till människans insikt om sin dödlighet? För förståelsen av varje existentiell och livsåskådningsmässig syn på tillvaron, såväl som mer utarbetade religiösa eller trosrättsliga system och deras praktiska fromhetsyttringar, stipulerar jag att frågor som har med tillit och ångest att göra kan antas vara grundläggande. Kan detta synsätt, tillämpat på konservativt troende inom Svenska kyrkan, bidra till en fördjupad religionspsykologisk kunskapsbaserad förståelse av dessa fromhetsgrupper?

Syftet med mitt arbete är med andra ord i första hand att *lämna ett religionspsykologiskt bidrag till en djupare kunskapsbaserad förståelse både av och för dagens konservativa trostolkning inom Svenska kyrkan*. I förlängningen är det min förhoppning att denna djupare kunskapsbaserade förståelse, så som jag presenterar den, också *ska kunna delas av företrädare för denna trostolkning*. Mot bakgrund av den förändringsprocess som ägt rum i Svenska kyrkan, både under 1900-talets andra hälft och under det tjugoförsta århundradets första decennium, måste det konstateras att samtalsstenen mellan bekännelsetrogna och företrädare för mainstream ofta känns olycklig eller inflammerad – för att nu formulera sig med hjälp av en brittisk understatement – och från båda sidor ger den ett intryck av vad som skulle kunna beskrivas i termer av en bristande förståelse för, inlevelseförmåga i eller rent av vilja till inlevelse i den andres perspektiv.<sup>25</sup> De konservativt troende upplever sig ha – och har också – förlorat många av sina tidigare positioner. Kunde fler som tolkningsmässigt tillhör mainstream – genom en breddad och fördjupad kunskap om den psykologiska dynamiken – på ett bättre sätt sätta sig in i klassiskt troendes betraktelsesätt, både på ett kognitivt och ett emotionellt plan, vore mycket vunnet i det officiella kyrkliga samtalet såväl som i de enskilda mötena kyrkotillhöriga emellan. Några kunde här kanske invända att det omvända också vore önskvärt, det vill säga att de klassiskt troende – genom en på ett motsvarande sätt breddad och fördjupad kunskapsmängd om den motsvarande psykologiska dynamiken – skulle söka se med den liberalteologiskt orienterades perspektiv, men det får bli syftet alternativt den mer personliga intentionen med ett annat forskningsprojekt. Dessutom konstaterar jag att de bekännelsetrogna, så som det just nu

---

<sup>25</sup> Med en psykodramatisk terminologi i enlighet med Jakob Levi Moreno skulle man här kunna tala om en låg eller rent av obefintlig *tele* med den andre (Berger 2005a).

ser ut i Svenska kyrkan, befinner sig i en minoritetssituation<sup>26</sup>. När det gäller gruppprocesser kan med rätta större krav ställas på majoriteten, vad beträffar strävan efter ett perspektivbyte, bland annat därför att den har makten i kyrkan och i princip nu också sitter på alla nyckelpositioner.

För undvikande av varje missförstånd vill jag också understryka att den beskrivna personliga intentionen med mitt forskningsprojekt inte är apologetisk eller har något som helst att göra med frågan om vad som skulle vara den rätta eller sanna trostolkningsprincipen vad gäller kristen tro. Mitt arbete är inte heller dogmatiskt eller systematiskt teologiskt utan religionsvetenskapligt, närmare bestämt religionspsykologiskt och beteendevetenskapligt. Jag söker beskriva kognitiva och djuppsykologiska motiv, vilka jag tolkande kan sluta mig till utifrån mina frågeställningar så som de kommer till uttryck i de av mig studerade centrala konservativt kristna texterna. Här finns det inte några dolda personliga avsikter som skulle ha några beröringspunkter med sanningsfrågan ur ett filosofiskt, ideologiskt eller trosrättsligt perspektiv eller som skulle handla om vem som har tolkningsföreträde.

Sammanfattningsvis är *syftet* med detta forskningsprojekt

- att med hjälp av kognitiv och djuppsykologisk teori skapa en bredad och fördjupad kunskap om konservativ, klassisk kristen livssyn och trostolkning, särskild i betydelsen av dess psykologiska dynamik, så som denna dynamik kommer till uttryck i publicerade texter som är skrivna av centrala företrädare för denna trostolkning inom Svenska kyrkan av idag.

Mina specifika *frågeställningar* i relation till mitt källtextmaterial och i relation till de psykologiska teorier jag presenterar i det följande kapitlet är de följande:

- Går det att med utgångspunkt i de av mig analyserade och tolkade centrala texterna skönja vissa specifika kognitiva drag hos konservativt, klassiskt kristet troende i Svenska kyrkan av idag?
- Om så är fallet, visar sig då dessa specifika drag särskilt i för individen personligt viktiga situationer?
- Skulle bilden av ett specifikt kognitivt motivationsmönster i så fall kunna tecknas, ett mönster som skulle vara ofta eller vanligt förekommande bland konservativt, klassiskt kristet troende i Svenska kyrkan av idag?

---

<sup>26</sup> Jag är medveten om att företrädare för de bekännelsetroga gärna talar om att det finns tecken på ett de blir fler eller åtminstone på att fler och fler efterfrågar de värden och betraktelsesätt som den klassiska livssynen och trostolkningen står för. Jfr t ex Sidenvall 2000:89 och Kalin 2005c, 2007b. Rent allmänt kan det också diskuteras om utvecklingen i världen just nu är sådan att en stegrad upplevelse av osäkerhet och fragmentering kommer att innebära att fler och fler efterfrågar just fasta värden och konservativa synsätt (Sorrentino och Roney 2000:46ff; jfr t ex Bauman 1998, 2001, 2003a, 2005a, 2005b, 2005c, 2007b, 2007c, 2007d, Beck 1986, 2007, 2009, Giddens 1990).

- Hur skulle detta specifika kognitiva mönster då tentativt kunna beskrivas?
- Vilka möjliga etiologiska förklaringar till detta specifika kognitiva mönster skulle kunna anas i relation till djuppsykologiska psykodynamiska betraktelsesätt – fortfarande mot bakgrund av vad som framkommer av min analys och tolkning av de publicerade centrala konservativt kristna texter som utgör mitt källmaterial?
- Kan dessa etiologiska förklaringar kopplas samman med den existentiella och psykologiska grundfråga som har att göra med tillit?
- Kan spår av otillräcklig eller bristande tillit anas i de analyserade texterna?
- Kan denna bristande tillit i så fall – så som den tolkats fram i de analyserade konservativt kristna texterna – förbindas med en specifik anknytningsstil?
- Är denna anknytningsstil – så som texterna vittnar om den – i många fall otrygg?
- Vilken otrygg anknytningsstil skulle det i så fall kunna handla om?
- Hur förhåller sig konservativt, klassiskt kristet troende till människans insikt om sin dödlighet och till att hon blott är en skapad varelse i enlighet med vad som framkommer av mitt hermeneutiskt texttolkande närmandesätt?
- Har den klassiskt kristna trostolkningens kraftiga betoning av den dubbla utgången i relation till synen på människan som en evighetsvarelse och den kristna tronens eskatologi också med dessa djuppsykologiska etiologiska förklaringar till det framtolkade kognitiva mönstret att göra?

Som en mer *personlig intention* snarare än som ett syfte kunde därutöver mina strävanden att genom den tillhandahållna djupare kunskapsmässiga förståelsen också skapa förutsättningar för en ömsesidig, respektfull och konstruktiv dialog mellan företrädare för konservativ, klassisk kristen tro och dem som företräder antingen den breda mittfåran eller står för en mer uttalat liberal teologisk teologi och trostolkning inom Svenska kyrkan av idag beskrivas. På ett epistemologiskt såväl som på ett mer praktiskt metodologiskt plan kan vidare en personlig intention med min avhandling sägas vara att jag vill betona – ja faktiskt rehabilitera – behovet av förmågan till perspektivbyte och ett djupt empatiskt förhållningssätt i kvalitativ humanvetenskaplig forskning.<sup>27</sup> Att åter åstådliggöra att psykologiska teorier som huvudsakligen tillkommit i ett kvantitativt korrelationsforskningsssammanhang också väl låter sig användas i en kvalitativ hermeneutisk studie med utgångspunkt i analyserade källtexter är ytterligare en personlig intention, som är kopplad till mina epistemologiska och metodologiska strävanden.

<sup>27</sup> Detta kommer att beskrivas närmare i kapitlet *Material och metod* (5).

I kapitel 5, *Material och metod*, kommer jag att mer ingående redogöra för materialurvalsprocessen och för de grannliga metodologiska övervägandena kring min forskningsuppgift i relation, både till källmaterialet och till den valda teoriarsenalen. Dessförinnan kommer jag i kapitel 4 att presentera de av mig använda *teorierna*.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Man kunde fråga sig varför avsnitten *Syfte och frågeställning* (2), *Teori* (4) och *Material och metod* (5) är uppdelade på tre kapitel i min text och t ex också varför inte teorierna behandlas tillsammans med metodbeskrivningen och varför istället material- och metodbeskrivningen följer på varandra. Jag har valt denna ordningsföljd och uppdelning, dels för att göra rättvisa åt och på bästa sätt söka beskriva hur jag *i realiteten* arbetat med detta projekt (jfr Illman 1997:80). Teorivalet har ägt rum direkt efter det att projektets syfte fastställts och först därefter har källmaterialet valts ut. Först efter det att jag gjort klart för mig på vilket källmaterial jag skulle komma att tillämpa min teoriarsenal, blev det möjligt för mig att beskriva och utveckla min texttolkande metod.

## 3 FORSKNINGSFÄLTET

### 3.1 INLEDNING

Uppgiften att beskriva det forskningsfält och därmed den tidigare forskning inom det område, till vilket också mitt forskningsprojekt kan räknas, är förknippad med flera svårigheter, bl a av avgränsnings- och definitionskaraktär. Den tidigare forskning av sociologisk, politologisk, socialpsykologisk och individualpsykologisk karaktär som intresserat sig för olika typer av konservativa tankestrukturer och tankesystem, vare sig det nu handlar om politiska ideologier, livsåskådningssystem i största allmänhet eller mer specifikt om konservativa religionstolkningar, är mycket omfattande.

Att söka begränsa beskrivningen till *tidigare religionspsykologisk forskning* inom området löser härvidlag egentligen inga problem, dels därför att religionspsykologin och religionsbeteendevetenskapen mer allmänt använder sig av den allmänna sociologin, socialpsykologin och individualpsykologin som sina främsta hjälpvetenskaper, dels därför att också mitt forskningsprojekt i sin analys- och tolkningsdel visar på ett tydligt och icke försumbart samband mellan konservativ trostolkning och en konservativ eller traditionalistisk samhällssyn. Att begränsa beskrivningen av den tidigare forskningen till just studier av konservativ religion skulle därför bli både missvisande och innebära en olycklig förenkling av den konservativa hållningens eget sammanhang. Å andra sidan skulle en breddning av fältet till att omfatta även den politologiska forskningen kring konservatism skapa en närmast oöverblickbar situation.

Också begreppet *konservativ livssyn* – ideologiskt, politiskt och trostolkningsmässigt – är mycket täjnbart och kan förses med ett antal olika prefix som vart och ett innebär specifika konnotationer: neokonservatism, ultrakonservatism, liberalkonservatism, moderat konservatism etc. Börjar man dessutom laborera med ett antal synonymer kommer man snabbt att befinna sig utmed en mycket täjnbart skala som vid den ena polen rymmer mer *extrema* begrepp såsom högerextremism, högerfundamentalism, högertotalitarism, högerradikala rörelser, fascism, nazism<sup>29</sup>, nynazism, auktoritarism, totalitarism, extremism, fundamentalism etc och vid den andra polen de mer *neutrala* begreppen traditionalism eller konservatism alternativt värdekonservatism. De just nämnda

---

<sup>29</sup> Jag är synnerligen medveten om att det bl a inom politikvetenskapen flitigt diskuteras huruvida nazismen som ideologi har sina rötter till vänster eller till höger på den politiska kartan och därmed också huruvida den ska betraktas som en vänster- eller högerextrem ideologisk uppfattning (jfr t ex <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/steinbach-eklat-auf-twitter-die-nazis-waren-eine-linke-partei-a-812950.html>, nedladdad 2014-02-15).

begreppen visar också indirekt på en ytterligare problematik för forskningsområdet, nämligen den att vissa mer extrema ideologiska hållningar återfinns inte bara på den *yttersta högerkanten*, utan också på den *yttersta vänsterkanten* på den politiska och ideologiska kartan. Man kan därför också tala om vänsterextremism, vänsterfundamentalism, vänstertotalitarism etc. Det nationalistiska inslaget, som ofta kan skönjas i konservativt tankegods, finns likaledes i ett utpräglat vänsterpolitiskt tänkande.<sup>30</sup>

En begränsning av beskrivningen av vad som tidigare gjorts inom forskningsfältet till *svenskkyrkliga förhållanden* skulle dels bli närmast ointressant, eftersom temat inte varit föremål för något större intresse bland skandinaviska religionspsykologiska forskare<sup>31</sup>, och dels bli missvisande, eftersom de beteendevetenskapliga försöken att belysa eller i någon mening söka förstå olika schatteringar av konservativ livssyn och trostolkning måste ses i sitt internationella perspektiv för att kunna ges en rättvis beskrivning. Intellectuella reflektioner, inte i första hand kring historievetenskapliga faktorer, utan mer beteende- eller karaktärsmissiga aspekter av och förklaringar till Europas våldsamma 1900-talshistoria med särskilt fokus på andra världskriget och dess fascistiska och nazistiska diktaturer, är här en mycket viktig pusselbit i den tidigare forskningsväven. Ibland måste, menar jag, också dess mest extrema former fokuseras, för att ett fenomen ska kunna förstås också i dess mer moderata form.

En möjlig beskrivning vore att istället utgå från mitt källmaterial och knyta an till tidigare religionspsykologisk forskning som studerat just *livsåskådningsmässiga uttryck* i skönlitteratur, självbiografier och andra *litterära texter* (t ex Illman 1992:33ff, 2002:26ff, Bråkenhielm och Pettersson 2001). Jag ser dock inte det specifika med min forskning i just valet av litterärt källmaterial, utan vill istället placera in mina analyser och tolkningar i den forskningstradition som på olika sätt, med utgångspunkt i beteendevetenskapliga teorier, sökt finna en djupare förståelse av motiv, drivkrafter och etiologi för personers och grupper val av en konservativ livssyn i allmänhet och en konservativt religiös trostolkning i synnerhet.

Den väg jag till sist valt för att beskriva forskningsfältet innebär ett urval. Urvalet hade definitivt kunnat göras annorlunda.<sup>32</sup> Det är emellertid min för-

---

<sup>30</sup> Jag kommer i forskningsöversikten att söka peka på den diskussion som förts kring frågan om var de auktoritära dragen ideologiskt hör hemma – till höger (jfr ”*right wing authoritarianism*”, se nedan) eller till vänster. Inte bara nationalism, utan också etnocentrism, kan förmodas vara inte bara ett högerextremt, utan också ett vänsterextremt fenomen.

<sup>31</sup> Detta till synes bristande intresse – med ett stort undantag, *Hjalmar Sundén*, se nedan – kan nog delvis förklaras utifrån den problematik som den internationella forskningen kring auktoritär livssyn efter andra världskrigets slut så småningom kom att hamna i – se min redogörelse nedan. Intresset för konservativ trostolkning inom svenskkyrklig tradition har snarare upprätthållits av kyrkohistoriker, samfundsvetare och av den systematiska teologin, där frågor t ex kring ämbetssynen har varit vägledande.

<sup>32</sup> Den ursprungligen gjorda ingående och betydligt mer omfattande beskrivningen av den tidigare forskningen på området har dock på grund av platsbrist i avhandlingen måst lyftas ut och jag planerar att kunna publicera denna forskningsöversikt gällande konservativ sekulär och religiös livsåskådning och ideologi i ett separat sammanhang.



hoppning att min teckning av *tidigare forskning kring olika typer av konservativa livstolkningssystem* ska visa sig kongruent, sammanhängande, ha ett logiskt samband med mitt eget forskningsprojekt och dessutom i ett väsentligt avseende kunna bidra till en förståelse av mina egna teori-, metod- och materialval. Också min analys och tolkning av mitt källmaterial kommer därigenom att kunna ses i sitt mer specifika forskningsfältsammanhang. Mitt forskningsprojekt tar sin utgångspunkt i det faktum att tidigare försök till en psykologisk förståelse av konservativa livsåskådningssystem och konservativ trosåskådning med hänvisning till personlighets- eller karaktärsdrag har visat sig mycket problematiska och dessutom blivit kraftigt kritiserade (Savage 2002: 25ff). En ny ansats kräver dock, menar jag, att den tidigare forskning som fokuserat på individuella personlighetsdrag blir belyst.

Framställningen är inte i första hand kronologisk utan skulle snarare kunna kallas fenomenologisk eller tematisk, genom att jag söker visa på olika tidigare främst samhälls- och beteendevetenskapliga infallsvinklar<sup>33</sup> på konservativ livs- och trostolkning av olika schatteringar. En tematisk utgångspunkt för en beskrivning av tidigare beteendevetenskaplig forskning kring konservativ ideologi skulle kunna vara den humanistiska efterkrigspsykologins försök att förklara hur två ultrakonservativa rörelser, fascismen och nazismen<sup>34</sup>, kunde växa sig starka under 30-talet i Europa. Men jag går ännu ett steg tillbaka i kronologin och vill börja beskrivningen av forskningsfältet med två i sammanhanget väsentliga begrepp, fundamentalism och evangelikalism, tillsammans med den forskning som intresserat sig för dessa fenomen. Dessa båda begrepps uppkomst och definitionsproblematik blir min utgångspunkt.

## 3.2 FUNDAMENTALISMFORSKNING

### 3.2.1 Fundamentalismbegreppet

Det innebär förstås en risk<sup>35</sup> att, i ett forskningsprojekt som syftar till en kognitiv och djupare existentiell och psykologisk förståelse av konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan, inleda en beskrivning av forskningsfältet med fundamentalismbegreppet. Att jag ändå tar avstamp här betyder dock definitivt inte att jag

<sup>33</sup> De renodlat politologiska studierna lämnar jag därmed utanför min forskningsfältbeskrivning.

<sup>34</sup> Huruvida nazismen ska betraktas som höger- eller vänsterradikal är föremål för en vetenskaplig diskussion kanske främst i Tyskland. Att extrema ideologier på den yttersta höger- och vänsterkanten uppvisar avsevärda likheter, främst processmässigt men också innehållsmässigt är redan känt (Rokeach 1960, Altemeyer 1996).

<sup>35</sup> Risken ligger också på ett annat plan. Någon kunde tycka att det följande blir mer av en kyrkohistorisk än en forskningshistorisk beskrivning. Men till forskningens grundläggande uppgifter hör också begreppsdefinitioner respektive avgränsningar och forskning kring fundamentalistiska livstolkningar kan knappast förstås utan kännedom om begreppets historiska uppkomst. Fundamentalism får betraktas som en specialform av konservativ livssyn och har i stor utsträckning sysselsatt också den beteendevetenskapliga forskningen på området.

på något vis skulle vilja antyda eller påstå att all konservativ kristen trostolkning skulle vara fundamentalistisk. Utgångspunkten motiveras istället utifrån att publiceringen av skriftserien *The fundamentals: a testimony to the truth* kan ses som, om inte det första så i alla fall det kanske tydligaste uttrycket i modern tid för en konservativ eller traditionalistisk kristen fromhetsyttrings reaktion mot vissa sidor av den moderna tidens framför allt ideologiska tankegods, närmast i form av evolutionsläran och den historisk kritiska bibeltolkningen. Termen fundamentalism skulle inte heller ha uppstått utan utgivningen mellan åren 1910 och 1915 av dessa dussintalet småskrifter, och de konservativa kristna grupperingar som stod bakom detta uttryck för *fundamental*a kristna trossatser och värderingar blev snart i en baptistisk samfundstidning i positiva ordalag omnämnda som ”*fundamentalister*”.<sup>36</sup> Somliga tog upp denna term som en självbeteckning, medan andra avsvor sig den (Ammerman 1991:2, Hood, Hill och Williamson 2005:61, Pfürtner 1991:47). Bilden blir dock för enkel om man inte också beaktar vissa andra politiska, sociala och historiska förändringsprocesser som koncentrerar sig kring tiden för det förrföra sekelskiftet i USA (Hochgeschwender 2007:117ff). I amerikansk kyrkohistoria nämns ibland redan bildandet av en ekumenisk grupp evangeliska pastorer under 1870-talet och deras regelbundna bibelstudier som det skeende som gav begreppet fundamentalism ett *innehåll*. Denna grupp pastorer var övertygade om att kristenheten var väldigt illa ute. Avfallet och heresin hade gått så långt att det blev tydligt att den yttersta tiden var i antågande. Utifrån detta tänkesätt utvecklades ett helt system av tidsåldrar i enlighet med några av de mer apokalyptiska bibelböckernas framställningar ”and gradually, a distinct system of dispensational premillennialism unified this intense ’bible study’ movement and informed its conferences”.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Begreppet *fundamentalist* användes för första gången år 1920 av redaktören för den konservativa baptistiska tidskriften *Watchman-Examiner*, Curtis Lee Laws, för att beteckna den grupp, som var beredda att stå upp för och försvara den kristna trons fundament eller fundamentala trossatser, och som utförde en organiserad protestaktion i anslutning till en baptistisk kyrkokonferens, Northern Baptist Convention (Almond 2003, 1; Hood 2005, 61; Marsden 1991, 57). Men redan år 1919 bildades ”The World’s Christian Fundamentals Association” och termen förekom också i ”the National Federation of Fundamentalists of the Northern Baptists”. Historikerna har med andra ord något olika uppfattningar om var begreppet först dyker upp.

<sup>37</sup> De tre olika formerna av kristet apokalyptiskt tänkande, *premillennialism*, *postmillennialism* och *dispensationalism*, kanske här bör beskrivas. Premillennarismen går i enlighet med traditionell kyrklig bibeltolkning ut på att det i den yttersta tiden blir sämre och sämre på jorden, innan Kristus kommer tillbaka för att upprätta sitt tusenårsrike. Postmillennarismen är en positiv och utvecklingsoptimistisk spegelbild av detta traditionella synsätt. Här är tanken att det inte blir sämre, utan bättre och bättre, den sista tiden innan parusin. Dispensationalismen, till sist, i dess olika former uppvisar likheter med vissa av den bibliska traditionens framställningar av historien som indelad i olika, från varandra tydligt åtskilda tidsåldrar. Tanken är att dessa tidsåldrar inte problemlöst övergår i varandra, utan tvärtom innebär tydliga eruptioner i historien (Ammerman 1991, 6; Hood 2005, 56-59). Detta tänkesätt finner vi också i uttalat millennaristiska och apokalyptiska kristna sektbildningar såsom t ex Jehovas vittnen. Dispensationalismen som ett eskatologiskt eller apokalyptiskt synsätt går dock ursprungligen tillbaka till Storbritannien och John Nelson Darby med irländskt ursprung, som först ordinerades till minister i Church of Eng-

Lyman och Milton Stewart, som var två välbärgade bröder och affärsmän i Los Angeles, ville på sitt sätt bidra till att försöka hejda de upplevda hoten mot den sanna kristendomen och bildade därför genom att satsa 250.000 dollar en fond som möjliggjorde publiceringen av *The Fundamentals*.<sup>38</sup>

Det är ändå inte varken bildandet av de evangelikala pastorernas sammanslutning eller publiceringen av *The Fundamentals* som leder till att termerna fundamentalist och fundamentalism blir mer allmänt kända. Det är snarare Scopes-rättegången, den s k "Monkey trial" (Pfürtner 1991:51, Strozier 1994:190f, Ammerman 1991:26, Hochgeschwender 2007:156ff), som gjort begreppet fundamentalism och dess personbeskrivande motsvarighet – såväl som dess kanske främst populärvetenskapliga och åtminstone till viss del pejorativa föreställning om begreppets innehåll<sup>39</sup> – allmänt bekant. Bland aktörerna i rättegången, som i populärpressen beskrevs som "the Monkey Trial", finns en lärare i naturkunskap i Tennessee, John Scopes, som fastän åtalad ändå måste betraktas som en sidofigur. Protagonisten är egentligen den år 1925 införda lagen "Butler Act" som innebar att det var straffbart att undervisa om darwinismen i delstatens skolor. Liknande lagar hade redan tidigare införts i Kentucky och Florida (Ahlstrom 1972:909f). Ytterligare tre personer och en organisation bidrar till dramaturgin. Först politikern William Jennings Bryan som fick ikläda sig rollen som åklagare. Han hade tidigare tre gånger misslyckats vid nomineringarna av demokraternas kandidat inför presidentvalen kring sekelskiftet och såg sig som något av "Anwalt des *common man*"<sup>40</sup>. Sedan finner

---

land men senare anslöt sig till Brödräfsamlingen. På 1840-talet gjorde han en utbrytning ur denna herrnhutiska grupp och bildade Plymouthbröderna, darbyiterna. Darby utvecklade denna "premillennial dispensationalism" (Strozier 1994, 183). Men den kanske viktigaste orsaken till dispensationalismens spridning i amerikanska kristna konservativa kretsar, var en bibelutgåva med både fotnoter och kommentarer till varje bibelbok, som skrivits av Cyrus I Scofield och infogats i King James gamla textversion. Scofield var själv en anhängare av dispensationalismen och den första s k Scofield-bibeln publicerades 1909. Den uppskattades i slutet på 1960-talet ha sålts i över 10 miljoner exemplar (Strozier 1994:188). Jfr Christensen och Göransson 1976:443.

<sup>38</sup> Till *innehållet* är det däremot inte riktigt att beskriva denna bokserie som karaktäristisk för kristen fundamentalism, så som begreppet idag förstås. Dess artiklar uttrycker en mycket mer nyanserad och bredare teologisk syn än vad en renodlat fundamentalistisk kristendomstolkning står för. Artiklarna var skrivna av ett antal "orthodox reformierten Theologen" vid Princeton Theological Seminary (Hochgeschwender 2007:146; jfr Ahlstrom 1972:816; Hood, Hill och Williamson 2005:62).

<sup>39</sup> Jfr Hochgeschwender 2007, Ahlstrom 1972:909ff.

<sup>40</sup> I Hochgeschwenders beskrivning av skeendet utrustas han också med "einem guten Maß an Starrsinn" (2007, 157), vilket kan ses som olyckligt med tanke på Hochgeschwenders strävan efter att söka teckna bilden av fundamentalismen, som mycket mer komplicerad och mångfasetterad än den gängse bilden ger vid handen. Inte bara i kyrkohistoriskt och systematiskt teologiskt hänseende är det viktigt med distinktioner och reda i definitionerna – det gäller om möjligt i än högre grad, vad beträffar psykologiskt färgade utsagor om personer, menar jag. Tyvärr fortsätter Hochgeschwender med samma slarviga personkaraktäristik: "Darrow und Bryan waren alte Männer, denen es darum ging, noch einmal im Scheinwerferlicht der öffentlichen Aufmerksamkeit zu stehen." (159). „[Mencken] war zynisch, polemisch und mitunter menschenverachtend. Mindestens so egoman wie Bryan und Darrow, avancierte er zum Idealtyp des progressivistischen investigativen Journalisten.“ (159f).

man organisationen *American Civil Liberties Union* (ACLU) som i alla lägen värnade om yttrandefriheten. I en process där "Butler Act" var inblandad såg organisationen en möjlighet till en prejudicerande rättegång. När Bryan var utsedd till åklagare i ärendet, visade advokaten Clarence Darrow – uppenbarligen en gammal ärkefiende till Bryan – intresse för att föra ACLUs talan. Att domstolsförhandlingen fick ett så stort offentligt utrymme och uppmärksammades så stort i massmedia berodde på journalisten H L Mencken, som i sin tur hade gjorts uppmärksam på skeendet av lokala affärsmän som hade på sin agenda att söka sätta orten Dayton på den turistiska kartan. Juryn ville frikänna Scopes men ACLU hade ett intresse av att få saken prövad i en högre instans. Konfrontationen mellan Bryan och Darrow kom knappast att bli en uppgörelse mellan darwinism och kreationism utan fick snarare karaktären av en personlig vendetta. Ingen av dem var kunniga vare sig vad gäller darwinismen eller exegetiken. Det hindrade emellertid inte journalisterna med Mencken i spetsen att framställa skeendet som ett fundamentalisternas nederlag. Inte heller i det journalistiska lägret var känslan för de mer intrikata eller sofistikerade aspekterna av bakgrundsfaktorer särskilt utvecklad.

En stor del av den religionsbeteendevetenskapliga och mer allmänt socialvetenskapliga forskning som bedrivits på fältet konservativ livssyn och trosförståelse utgår från begreppet fundamentalism, varför det också av den anledningen torde vara motiverat att i en översikt över tidigare forskning ta sin början fundamentalismbegreppet och antyda dess uppkomsthistoria. I och med att begreppet fundamentalism inte längre begränsas till att syfta på viss kristen trostolkning, utan nu också, som en *religionsvetenskaplig, etnologisk, historisk, socialpsykologisk* eller *sociologisk* term, kan användas för att karaktärisera en viss form av t ex islam, judendom, hinduism, buddhism eller sikhism, har det problematiska i termen – både som ett vetenskapligt begrepp och som en självbeteckning – ökat (Meyer 1989:13, Meyer 1989a:15, Hemminger 1991:5, Jäggi 1991:15, Pfürtner 1991:43ff, Holthaus 2003:42, 46ff, Marty 1992:3, Almond 2003:14, Ruthven 2004, Riesebrodt 2005:13; Schäfer 2008:17). I Tyskland användes termen redan på 1960-talet också i en vetenskapsteoretisk diskussion kring den tyske filosofen Hans Alberts fallibilism som är en form av kritisk rationalism. Han anknöt närmast till Karl Raimund Poppers kunskapssteoretiska arbete (Pfürtner 1991:64). Empirister, eller närmare bestämt logiska positivisterna, som bara ville veta av en vetenskaplig sanning och som utslöt alternativa kunskapsvägar som ovetenskapliga, blev beskrivna som företrädare för en "fundamentalistisk" *kunskapsteori* (Meyer 1989:14, 1989a:17, Pfürtner 1991:65f, Schnabel 2006:16). Det sk gröna alternativet inom politiken, den partipolitiserade miljörelsen, kom på 1980-talet också i sin *civilisationskritik* att betraktas och betecknas som "fundamentalister" (Meyer 1989:15, 19f, Meyer 1989a:19, Schnabel 2006:18).

Bland de definitionsfrågor som sysselsatt forskningen kring fundamentalism är den huruvida fenomenet bäst låter sig beskrivas utifrån trosföreställ-

ningar eller utifrån trosprocessen. Andra skiljelinjer har mer att göra med vilken metod och vilka vetenskapliga närmandesätt som används i forskningen kring fundamentalism. Låter sig fundamentalism bäst förstås utifrån en historisk, religionsvetenskaplig, etnologisk, sociologisk eller psykologisk utgångspunkt?

### 3.2.2 Anglosaxiskt fundamentalismforskningsområde

På det anglosaxiska området har den största forskningsinsatsen kring fundamentalism gjorts inom ramen för det så kallade *Chicagoprojektet* som dock inte var fört ut på fundamentalismforskningsarenan. Med historievetenskapliga och sociologiska metoder söker projektet, vars officiella namn är *The Fundamentalism Project of the American Academy of Arts and Sciences* (Almond 2003:9), belysa och ur olika infallsvinklar penetrera begreppet fundamentalism. Arbetet som pågick under åren 1987 till 1995 leddes av Martin E Marty, professor emeritus i kristendomens historia vid University of Chicago<sup>41</sup>, och R Scott Appleby, professor i historia vid University of Notre Dame<sup>42</sup>, South Bend i delstaten Indiana. Projektets dokumentation får anses mycket omfattande och dess resultat har publicerats i fem volymer (Marty och Appleby 1991, 1993a, 1993b, 1994, 1995) om totalt ca 3500 sidor. Därutöver har flera fristående arbeten och artiklar publicerats.<sup>43</sup> Projektet definierar fundamentalism som ”*a discernible pattern of religious militance by which self-styled ‘true believers’ attempt to arrest the erosion of religious identity, fortify the borders of the religious community, and create viable alternatives to secular institutions and behaviors*” (Almond, Appleby och Sivan 2003:17). Den fundamentalistiska gruppen, som har en självupplevelse av att leva i exil eller som främlingar i sitt eget land (eller i sitt eget religiösa sammanhang), uppfattas av projektet som en enklav, utifrån antropologen Mary Douglas *grid-group-teori*<sup>44</sup> (Almond, Appleby och Sivan 2003:23ff). Projektet räknar med nio karaktäristiska drag som kännetecknar de fundamentalistiska rörelserna, fem av dem är av ideologisk karaktär och fyra har med organisationen att göra<sup>45</sup>. Fundamentalism ses som ett uttryck för (1) en *reaktion* mot

<sup>41</sup> <http://divinity.uchicago.edu/faculty/marty.shtml>, 2011-11-25, och hans egen – lovordande – hemsida <http://www.illuminos.com/> alternativt <http://www.memarty.com/>, (2011-11-25).

<sup>42</sup> <http://history.nd.edu/faculty/directory/r-scott-appleby/>, (2011-11-25).

<sup>43</sup> Jfr t ex Marty och Appleby 1992. En senare uppföljning gjordes i Almond, Appleby och Sivan 2003.

<sup>44</sup> Teorin, *cultural theory*, räknar med tre huvudtyper av sociala kontexter, hierarkin, marknaden och enklaven. I gruppssammanhang finns det två olika typer av krav, som kan ställas på dess medlemmar. Den ena typen, *group constraints*, har att göra med gruppens medlemmar i relation till omvärlden, dvs reglerar hur interaktionen med omgivningen ska se ut, om den nu över huvud taget ska förekomma. Den andra, som kallas *grid constraints*, reglerar relationerna inom gruppen, med utgångspunkt i sådana kategorier som t ex kön, ålder och formell rang. Enklaven kännetecknas, enligt teorin, av höga krav på gruppstillhörigheten men låga grid-krav. Inom enklaven råder med andra ord ett slags jämlikhet medlemmarna emellan. Den karismatiska ledarens position är här dock ett undantag (Sivan 1995:16, Almond, Appleby och Sivan 2003:30).

<sup>45</sup> Jfr med framställningen i Almond, Sivan och Appleby 1995:399ff.

att religionen marginaliseras. Denna reaktion är riktad mot sekulariseringen och moderniseringen av respektive religions mainstream. I detta sammanhang framhålls också att en militant rörelse som inte försvarar religionen inte är en fundamentalistisk rörelse i dess egentliga bemärkelse (Almond, Appleby och Sivan 2003:93f). Fundamentalistiska rörelser är vidare (2) *selektiva*, dels genom att vissa aspekter av den religiösa traditionen lyfts fram och omformas (t ex betoningen av apokalyptiken), dels genom att vissa sidor av modernismen – det jag kallar moderniteten, dvs bl a den moderna tidens tekniska landvinningar – bejakas och tas i rörelsens tjänst och slutligen genom att vissa aspekter av modernismens negativa sidor ägnas en särskild uppmärksamhet (t ex feminismen, abortfrågan och homosexualitet inom amerikansk protestantisk fundamentalism) (Almond, Appleby och Sivan 2003:94f). (3) En *dualistisk* syn på världen är ytterligare ett ideologiskt drag. Här är det av intresse att den av mörker och ondska dominerade världen, utanför den i princip goda enklaven, kan komma att graderas så att de värsta motståndarna eller fienderna inte är den sekulariserade världen i stort, som man kanske kunde tro, utan den egna religiösa traditionens huvudfåra (Almond, Appleby och Sivan 2003:95)<sup>46</sup>. (4) Den religiösa urkunden ges ett gudomligt ursprung och ses därför som sann i alla bemärkelser, vilket ger ideologin ett drag av *absolutism* och ofelbarhet. (5) Historiesynen är speciell i det att den rymmer ett *millennaristiskt* eller messianskt drag (Almond, Appleby och Sivan 2003:96). Det första av de fyra organisatoriska drag som enligt projektet karakteriserar fundamentalism har med (6) medlemskapet i gruppen att göra; medlemmen betraktas som *utvald* (Almond, Sivan och Appleby 1995:407f). (7) Mellan gruppen och den omgivande världen går det en *skarp gräns* (Almond, Appleby och Sivan 2003:97). Detta kan ses som ett uttryck för en praktisk eller organisatorisk konsekvens av den nämnda dualistiska världsbilden. Fastän medlemskapet i den fundamentalistiska gruppen är frivilligt och dess organisation i princip egalitär – ett karaktäristikum för enklaven som nämnts ovan – är (8) ledarskapet *auktoritärt* och hierarkiskt. Detta motsägande organisatoriska drag ses av projektet som ett av fundamentalismens svaghetstecken. (9) Vad slutligen gäller gruppmedlemmarnas *beteende*, finns det tydliga krav eller instruktioner. Detta gäller både för påbud och för förbud – det sistnämnda ägnas en alldeles särskild uppmärksamhet (Almond, Appleby och Sivan 2003:98). Chicago-projektet betraktar dessa nio drag som nära relaterade till varandra. Det första av dem, reaktiviteten, sägs vara basen för alla de andra. Det millennaristiska inslaget kan vara mer eller mindre uttalat. De övriga dragen tänks klumpa ihop sig i olika kluster (Almond, Sivan och Appleby 1995:409). Vid sidan av dessa nio karaktäristika postulerar projektet tre kausala faktorer för fenomenet fundamentalism, (a) kontextuella eller *strukturella* faktorer som sträcker sig över en längre tidsperiod, (b) sådant som har med slumpen eller *tillfälligheter* att göra samt (c) faktorer, vilka kan kopplas samman med personliga *val* och ledarskap (Almond, Appleby och Sivan

<sup>46</sup> Detta kan jämföras med tankegångar i Rokeachs *open-closed mind*-teori, se ovan.

2003:116f). Jag vill nämna ytterligare en precisering som projektet gör i strävan efter en förståelse och förklaring av fundamentalismen. Det handlar om fyra olika möjliga sätt att – i sin reaktion mot den omgivande världen – förhålla sig till den. Den fundamentalistiska gruppen kan vilja *erövra* världen, *omforma* den efter sina egna ideal, *skapa* en egen värld eller dra sig undan från och *avsäga sig* världen (Almond, Appleby och Sivan 2003:145f). Tanken är också att en och samma fundamentalistiska rörelse kan pendla mellan dessa olika förhållningssätt.

Men redan på 1970-talet intresserade sig den engelske bibelexegeten och professorn James Barr (1924-2006) utifrån en starkt kritisk position för konservativ kristen trostolkning med fundamentalistiska eller starkt evangelikala drag (1977/1981) och 1984 publicerade han ett arbete med titeln *Escaping from fundamentalism*. Detta senare arbete hade närmast ett terapeutiskt eller själavårdande syfte, eftersom han ville hjälpa avhoppare att kunna förstå de fundamentalistiskt tolkade bibeltexterna på ett annorlunda sätt. Barr exegetiska metod är dock inte i första hand kontextuell utan semantisk (1984:175). Av rent semantiska eller filologiska skäl måste den fundamentalistiska bibelförståelsen avvisas. Barr vill också i detta arbete dra en skiljelinje mellan evangelisk kristen tro och en evangelikal trostolkning<sup>47</sup> som i bibelsynen och bibeltolkningen kommer farligt nära den fundamentalistiska hållningen (1984:178).

Historikern och religionsvetaren Bruce Lawrence gjorde 1989<sup>48</sup> en analys av fundamentalismen i studien *Defenders of God: the fundamentalist revolt against the modern age*. Lawrence ser relationen eller interaktionen mellan fundamentalismen respektive den moderna världen och dess ideologiska föreställningar som dubbelriktad. Här finns en ömsesidig påverkan i det att fundamentalismen inte bara är en reaktion mot modernismen utan också står i ett dialogförhållande till den (1995:xiv, 22ff). För Lawrence såväl som för andra fundamentalismforskare har den moderna kulturens nukleära hot en betydelse också för den fundamentalistiska tidsuppfattningen: ”for ’fundamentalists’ the future is now” (1995:24). Synen på relationen mellan fundamentalism och nationalism diskuteras också (1995:xv, 81ff). Slutligen kan det noteras att Lawrence inte begränsar begreppet till att gälla kristen fundamentalism<sup>49</sup> utan också analyserar både judiska och muslimska fundamentalistiska fenomen. Här har han en idé, som också kommer till uttryck hos schweizaren den analytiska psykologen

---

<sup>47</sup> Engelskan gör dock språkligt sett ingen skillnad mellan evangelisk och evangelikal: de båda företeelserna betecknas som bekant *evangelical*.

<sup>48</sup> Jag använder den andra upplagan från 1995.

<sup>49</sup> Han diskuterar ingående förhållningssättet till evolutionsläran i relation till kreationism (Lawrence 1995: 17ff) Jfr här en kritisk granskning av darwinismen utifrån ett filosofiskt (och i någon mån apologetiskt) perspektiv (Dennett 1995) och en mer personlig uppgörelse med kreationismen ur ett f d fundamentalistiskt perspektiv (Kornhall 2008, jfr 2010). I detta sammanhang är också Richard Dawkins uppgörelse med kreationismen och *intelligent design* (2007, jfr 2006) relevant, såväl som kritiken mot honom från kristet håll (McGrath och McGrath 2007).

Martin Odermatt, nämligen att de tre monoteistiska bokreligionerna skulle vara särskilt utsatta för fundamentalistiska tankegångar (1995:105ff).

Den amerikanska historikern George M Marsden definierar fundamentalism i relation till evangelikalism och hävdar att "[a] fundamentalist is an evangelical who is angry about something" (1991:1) men förfinar sedan sin karaktäristik och pekar på det militanta motståndet mot liberalteologin såväl som mot modernismens förändring av traditionella kulturella normer och värden. Han ser den kristna fundamentalismen som en delmängd av den evangelikala kristendomstypen och understryker det religöst konservativa draget. När han talar om det militanta motståndet menar han att de utifrån sin konservativa position är beredda att kämpa för sin sak. Dessa drag, fortsätter han, är generella men det finns också olika undergrupperingar med väsentligt särskiljande drag. Marsdens definition kommer med nödvändighet att begränsa sig till protestantisk kristendom, just genom att begreppet jämförs med evangelikalism. Hans definition kan också ses som i första hand kyskohistorisk, snarare än som allmänt religionsvetenskaplig, etnologisk, socialpsykologisk eller sociologisk.

Samtidigt som den första av de encyklopediska volymerna från Chicagoprojektet publicerades<sup>50</sup> skrev sociologen James Davison Hunter en artikel (1991) om att den amerikanska sociologiska forskningen måste börja intressera sig också för fenomenet religion, ett område som jämfört med vad som skett på den europeiska kontinenten länge försumrats. Fundamentalismen tar han upp som ett fenomen som sedan länge borde ha sysselsatt sociologer men det har hittills överlåtits främst åt historiker. Han skissar sedan på hur ett sociologiskt studium av fundamentalism kunde se ut. Han pekar på behovet av att definitionsmässigt skilja mellan ortodox i betydelsen renlärig tro respektive fundamentalism och hans förslag är att strävan efter renlärig tro blir fundamentalistisk när den konfronteras med moderniteten (1991:151) – vilket vi sett och kommer att se inte är någon originell uppfattning. Restaureringssträvandena eller som han säger "att vrida historien rätt igen" skulle också vara ett karaktäristikum (1991:152). Vidare menar han att våldstendenser eller "a quality of organized anger" (1991:155) hör till bilden. En intressant parallellitet han pekar på är också den mellan den fundamentalistiskt utlagda religiösa ideologin och den nationella identiteten (1991:156). Min uppfattning är att den nationella identiteten har en stor betydelse också i en mer allmän konservativ livssyn. Som sociolog kanske hans distinktioner beträffande en fundamentalistisk skriftuppfattning inte är förfinade men han pekar allmänt på draget av ofelbarhet och absolut giltighet (1991:158). Att vi här har att göra med en krisupplevelse och en krisreaktion är en viktig iakttagelse från Hunters sida (1991:159).

Parallellt med historikernas och sociologernas strävanden vid sidan om teologernas och religionsvetarnas att få grepp om fundamentalismen intresserar sig t ex Charles B Strozier, som inte bara är historiker utan också psykoanalytiker, tidigt för fenomenet. I arbetet *Apopcalypse: on the psychology of fundamen-*

<sup>50</sup> Hunter medverkar inte i Chicagoprojektet men är citerad i den första och fjärde volymen.



*talism in America* (1984) gör han en mycket initierad djuppsykologisk analys – han kallar sin forskningsmetod psykohistorisk – och inför begreppet *endism* i förståelsen av fundamentalismen. Man kan på ett sätt säga att Strozier utgår från devisen *memento mori*, när han i sin studie direkt introducerar sitt begrepp *endism*. Jag menar att det går att se en mycket tydlig parallell mellan Stroziers reflektioner och studier kring endismen och Ernest Beckers teori om hur människan förnekar sin dödlighet och det faktum att hon blott är en skapad varelse (Becker 1971, 1975, 1977, Strozier 1994:157). Eftersom Beckers teori, *terror management theory*, ingår i min egen uppsättning forskningsteorier, blir det nödvändigt att i denna beskrivning av forskningsfältet ge Stroziers *endism* ett rimligt utrymme. Strozier menar att de fundamentalistiska föreställningarna får bränsle från apokalyptiken som samtidigt är ett utmärkande drag för fundamentalismen (1994:1f). I likhet med t ex Erich Fromm anser Strozier vidare att de apokalyptiska föreställningarna har tillförts en ny djupdimension av allvar genom det nukleära hotet mot mänskligheten. Hans betraktelsesätt intresserar sig inte enbart för den kollektiva nivån, så som de sociologiska och historiska infallsvinklarna på fundamentalismen oftast gör, utan fokuserar också på ett intressant och viktigt sätt den individualpsykologiska dimensionen och därutöver den existentiella aspekten av något allmänmänskligt. Stroziers uppmärksammande av temat döden och ett konstant hot om en splittring av jaget (1994:3), självet eller personligheten för den fundamentalistiskt orienterade, knyter sammans hans betraktelsesätt med andra bidrag inom forskningsfältet och för dessutom framåt mot de av mig i min analys och tolkning applicerade teorierna.<sup>51</sup> Dödens betydelse för människans också kognitiva förhållningssätt fångas upp i begreppet dödens terror (1994:5). Upplevelsen av ett allvarligt hot mot självet, ja, ytterst en upplösning av identiteten, finner enligt min uppfattning en teoretisk fästpunkt också i den kognitiva hållningen *certainty orientation*.<sup>52</sup> Upplevelsen av hot respektive något ostadigt, osäkert och flyktigt får i förlängningen också en ytterligare teoretisk fortsättning i den psykologiska och existentiella tillitsfrågan och leder vidare till bindningsteoretiska aspekter. Jag vill också peka på Stroziers strävan efter en empatisk förståelse, inte ett förment neutralt objektivt perspektiv. Strozier menar att kristna amerikaner med en fundamentalistisk orientering skulle utgöra så mycket som en fjärdedel av den amerikanska befolkningen.<sup>53</sup> Detta kunde jämföras med Barry Hankins (2008a, 2008b) syn på evangelikal kristendom som den vanligaste formen av kristen fromhet i Amerika. Stroziers snabbkaraktäristik av kristen fundamentalism rymmer, utöver ett allmänt kristet drag, biblisk bokstavstro kombinerad med föreställningen om ofelbarhet, betydelsen av pånyttfödelsen, evangeliserande

---

<sup>51</sup> Här erinrar jag åter om att fundamentalism kan ses som en specialform av en konservativ livsåskådning och om att det mer moderata tydligare kan framträda och förstås om det tillåts jämföras med det mer extrema.

<sup>52</sup> Jfr mitt teoriavsnitt och min kognitiva analys.

<sup>53</sup> Detta skulle gälla under 1990-talet.

och en specifik apokalyptik (1994:5). Så som Strozier förstår kristen fundamentalism kan den delas upp i tre olika typer: konservativa evangelikala, pentekostala och ”more doctrinaire fundamentalists who would probably be Baptists” (1994:17). Som historiker pekar Strozier på betydelsen av Scopes-rättegången i 20-talets USA just för att gett det fundamentalistiska livsåskådningskonglomeratet ett namn (1994:190). Det för här för långt att utveckla tankegången men Strozier ser också paralleller mellan New Age-fenomenet (Rothstein 1997:20ff, Frisk 1998:163ff, York 2004)<sup>54</sup> och ett fundamentalistiskt tänkesätt (1994:223ff).

Med *endism* menar Strozier ett tankekonstrukt och en livsåskådningsmässig idé som tar sin början i en reflexion om vår dödlighet men som framför allt innebär att man, efter det att denna idé blivit internaliserad, psykologiskt projicerar in sig själv som person i en framtida slutgiltig berättelse av ett extraordinärt slag och därmed tappar förankringen med dåtiden. Därav förstås att endism har med apokalyptiska föreställningar att göra. Ett annat sätt som Strozier använder för att fånga in sitt begrepp är att beskriva det som ”the shadow side of our firm belief in renewal and second chances” (1994:153). Endismen är som en ”motberättelse” som ifrågasätter det västerländska samhällets optimism och framtidstro. De apokalyptiska föreställningarna i kristen tro ser han som ett exempel på endism och de uttrycker en mycket våldsamt föreställning om hur en förnyelse ska kunna ske, nämligen ”through ultimate violence and God’s cleansing of the earth”. Redan i början av sin framställning har Strozier på ett drastiskt sätt låtit sin uppfattning om innehållet i de kristet fundamentalistiska föreställningarna komma till uttryck.<sup>55</sup> Strozier skriver något drygt decennium för det andra millennieskiftet och pekar därför också på aktuella företeelser i det amerikanska samhället som enligt den fundamentalistiska endismen infogas i den apokalyptiska berättelsen och tolkas som tecken på att vi befinner oss i de yttersta av tider.<sup>56</sup> Det kan inte nog framhållas att Strozier också pekar på det allmängiltiga i endismens tänkesätt. Han griper tillbaka på psykologiska modeller av människan där både de konstruktiva och de destruktiva krafterna ses som latenta i människans inre (1994:157). I anslutning till endismen diskuterar Strozier också det totalitära draget inom fundamentalismen och menar att man här måste skilja mellan ”the mainstream fundamentalist movement” och dess mer extrema former (1994:162f).<sup>57</sup> En annan aspekt av fundamentalismen som Strozier lyfter fram är våldspotentialen. Den finns redan i dess interpretation

---

<sup>54</sup> Ett dokument med ett perspektiv från en av 1980-talets talesmän för den amerikanska New Age-rörelsen är annars Marilyn Ferguson (1980).

<sup>55</sup> ”In its Christian form, fundamentalists believe that God will remake the world in a huge fire-storm of destruction, that he will send Jesus back to rule for a thousand years, and that in the end the faithful will conquer death and live forever. The unsaved die once, and then are resurrected to face God at the final judgment, after which they are cast into the lake of fire for all time. It is a remarkable myth of violence, revenge, and renewal.” (Strozier 1994:2).

<sup>56</sup> Som exempel kan nämnas det nukleära hotet och den under 1980-talet just upptäckta HIV-epidemin (Strozier 1994:158f).

<sup>57</sup> Här hänvisar han också till Robert Liftons (1963) forskning som jag kort berör nedan.

av den kristna apokalyptiken men också i en vardaglig form. Till skillnad från fundamentalismforskare som diskuterar och problematiserar t ex våldet mot barn och kvinnor inom rörelsen (Parsons 2000, Blaker 2003) menar Strozier att våldsföreställningarna hos fundamentalisten snarast ligger under ytan, men det latent kan förvandlas till något öppet och det ultimativa till något proximalt (1994:165). Här kan också en snabb förskjutning från Gud till den fundamentalistiskt troende som våldshandlingens agent äga rum.

I den anglosaxiska världen har det också från ett inomkyrkligt håll visats ett intresse för forskning kring fundamentalism. Martyn Percy kopplar kristen fundamentalism till dess uppfattning om Guds makt eller kraft som kristna kan få del av. Det handlar bl a om synen på den helige Ande, och både ”the Toronto blessing”<sup>58</sup> såväl som John Wimber blir föremål för analys (Percy 1996). Han är senare, tillsammans med Ian Jones, redaktör för studien *Fundamentalism, church and society* (2002). Där medverkar Sara Savage<sup>59</sup> med artikeln *A psychology of fundamentalism: the search for inner failings* (2002). Hon hävdar att tidigare fundamentalismforskning med ett psykologiskt perspektiv har kommit in i en återvändsgränd och misslyckats med sin uppgift, då den försökt finna och beskriva specifika personlighetsdrag som skulle vara kopplade till en fundamentalistisk orientering. I en snabb följd avvisar hon kopplingen mellan fundamentalism och auktoritarism (2002:26), sambandet mellan fundamentalism och fördomar (2002:28f), ifrågasätter om man generellt kan hävda att fundamentalister politiskt är konservativt orienterade (2002:29) samt diskvalificerar tidigare observerade samband mellan en mental instabilitet och fundamentalism som t ex Strozier påvisat (2002:30). Däremot ser hon ett kognitivt närmandesätt mer lovande (2002:32). Det bör också vidare undersökas om fundamentalister snarare gör attributiva tillskrivningar till personen snarare än till situationen. De tycks som om de begår inte bara det fundamentala<sup>60</sup> utan också det normativa tillskrivningsfelet<sup>61</sup> (2002:34ff). Savage föreslår tre områden där fundamentalism bör studeras vidare: graden av social exklusivitet så som den är motiverad utifrån trossystemet, den lägre graden av kognitiv komplexitet vad gäller religiösa frågor och det annorlunda resonemanget i moraliska eller etiska frågor (2002:41). 2011 medverkar hon i en forskningsartikel,

<sup>58</sup> Jfr här Römer 2002.

<sup>59</sup> Hennes beskrivning av den tidigare forskningstraditionens psykologiska infallsvinkel på fundamentalismen kanske har haft det största inflytandet på mitt eget val av teoriarsenal i mitt försök till en psykologisk förståelse av konservativ fromhet och trostolkning inom Svenska kyrkan. För mig har hennes i och för sig högst summariska tillbakablick på den tidigare psykologiska forskningen inom området snarast hjälpt mig att se en möjlig fortsatt väg framåt på ett område, där många vägar tycktes eller åtminstone av många kritiker ansågs vara återvändsgränder. Jag kunde också ha nämnt henne i den tematiskt djuppsykologiska delen av forskningsfältets beskrivningen men hon får ändå här sin plats.

<sup>60</sup> Det fundamentala attributionsfelet handlar som bekant om tillskrivning till personen snarare än till kontexten.

<sup>61</sup> Det normativa attributionsfelet innebär att tillskrivningar görs, inte utifrån aktuell information, utan utifrån den ideologi eller norm som personen ifråga underordnat sig.

*Religious fundamentalism: an empirically derived construct and measurement scale* (Liht et al 2011). Redan titeln antyder hennes udd mot hermeneutiska, t ex psykoanalytiska, tolkningar av fundamentalismkonstrukten, ett motstånd som skymtade fram redan i hennes egen artikel. Liht et al gör en faktoranalys av konstrukten och finner kluster som antyder tre underliggande dimensioner av fundamentalism: (1) externt eller internt förankrad auktoritet, (2) fast fixerad eller anpassningsbar religiös tro och (3) bokstavligt avvisande eller bokstavlig bekräftelse. Fundamentalism definieras vidare som en personlig livsåskådningensmässig orientering ”that asserts a supra-human locus of moral authority, context unbound truth, and the appreciation of the sacred over the worldly components of experience”. Teamet presenterar sitt empiriska batteri<sup>62</sup> som “the Multi-Dimensional Fundamentalism Inventory (MDFI)”. Det är intressant, menar jag, att de finner MDFI omvänt eller negativt korrelerande med kognitiv komplexitet<sup>63</sup> men just bara på trosfrågeområdet.

*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1997/2002)<sup>64</sup> av den också som konservativ politiker verksamme amerikanske politologen Samuel P Huntington (1927-2008) är ytterligare ett bidrag i raden av teorier och forskning kring fundamentalism. Huntington hävdar att den största konfliktpotentialen i den moderna eller postmoderna världen inte är ekonomisk eller ideologisk – t ex i form av fundamentalism – utan kulturell. Den kulturella konfrontationen kommer dock till uttryck också från fundamentalistiska rörelser. Hans teori har blivit kraftigt kritiserad från flera håll, bl a av Martin Riesebrodt.

Den feministiske religionsforskaren Karen Armstrong (2000) har i *The battle for God: fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* ägnat sig åt fundamentalismen, vilket är särskilt intressant med tanke på att hon som person har med sig ett slags inifrånperspektiv, inte av fundamentalism men av katolskt klosterliv. Hennes fundamentalismförståelse ligger i linje med många andra forskares eftersom hon uppfattar den som en reaktion mot den moderna världen. Ett anorlunda historiskt grepp är att hon söker dess ursprung redan vid medeltidens slut och då både i judisk, muslimsk och kristen kulturkontext. Hon tycker sig se en accentuering av fundamentalismen under 1970-talet framför allt i dess judiska och muslimska form. Armstrong kan hänföras till de forskare som i första hand förbinder fundamentalismen med de tre stora monoteistiska bokreligionerna. Bruce Lawrence menade att fundamentalismen i första hand var en manlig företeelse (1995:xviii, 100) och att kvinnornas roll skapade ett problem för forskningen. Armstrong lyfter istället fram kvinnornas underordnade roll i den fundamentalistiska ideologin och pekar på hur allt vad kvinnans frigörelse heter ses som en

---

<sup>62</sup> MDFI består av 15 påstående, sju kontra och 8 pro, jämt fördelade med 5 påstående för vart och ett av de tre dimensionerna.

<sup>63</sup> De använder begreppet *integrative complexity*.

<sup>64</sup> Boken bygger på en artikel Huntington ursprungligen skrev i tidskriften *Foreign Affairs* år 1993, <http://www.foreignaffairs.com/author/samuel-p-huntington>, <http://www.foreignaffairs.com/print/48950>, (2014-02-07). Jfr Arpi 2013, Rose 2013.

styggelse och fördöms i kraftiga ordalag (2000:311). Feminism ses av dem som en sjukdom eller som en ”dödens filosofi”. Hon tar också upp de kristna fundamentalisternas oro för den manliga impotensen som bl a enligt dem skulle bero just på kvinnornas nya självmedvetenhet. På samma sätt som feminismen kallas en perversion är homosexualiteten<sup>65</sup> också betraktad som något som är emot naturens ordning och mot Gud: ”[f]undamentalist writers on family values were united in their conviction that America needed real men” (2000:312).

De amerikanska forskarna Ralph W Hood, Peter C Hill och W Paul Williamson, som delvis också har en personlig erfarenhet av en mycket konservativ kristen trostolkning och fromhetstradition, beskriver den kristna fundamentalismen som en *intratextuell* reaktion på modernismen (2005). De använder sig av en eklektisk religionspsykologisk metod som intresserar sig mer för trosprocessen än för trosinnehållet. Till viss del kan de också sägas representera ett inifrånperspektiv just genom att några av dem deklarerar åtminstone en tidigare personlig tillhörighet till konservativ kristen trostolkning. Den religiösa texten är yttersta auktoritet och låter sig inte påverkas av andra textkällor. Den ger genom sin entydighet en tydlig vägledning och skapar en klart uttalad livs mening för den troende. Inte bara innehållsmässigt, utan också processmässigt, ses modernismens tankegångar som väsensfrämmande.

På ett liknande sätt har fundamentalism också av den engelske psykologiprofessorn Peter Herriot (2007 och 2009) mer allmänt beskrivits som en ”*reactivity against modernism*” (2007). Herriot åberopar sig på flera fundamentalismforskares definition men kanske framför allt på Chicago-projektets begreppsbestämning. Han arbetade först med utgångspunkt i *Social Identity Theory (SID)* för att beskriva hur ett fundamentalistiskt system fungerar som identitetsstärkande också på en individuell nivå genom gruppidentiteten. I det senare arbetet använder han sig av en bredare förklaringsmodell med både en sociologisk och psykologisk ansats. Fundamentalism ses som ett globalt fenomen, något som har med en hel kultur att göra, ett uttryck för en social rörelse

---

<sup>65</sup> Också bland moderat konservativt kristet troende finns ett uttalat motstånd mot homosexualitet, ibland differentierat som ett fördömande, inte av den homosexuella läggningen men väl av utlevelsen, det vill säga homosexuella handlingar. I min forskningsbeskrivning hade jag formulerat att inställningen till kvinnliga präster och till homosexualitet kunde antas vara två områden, där konservativ kristen fromhet, också så som den ser ut inom Svenska kyrkan, uppvisar specifika förhållningssätt. Detta återkommer jag till i mina analyser och tolkningar men jag vill redan här ange ett antal litteraturreferenser för en orientering på området homosexualitet. Homosexualitet och kyrkan: Fagerberg 1982, En fråga om kärlek 1988, Reimers och Lindström 2000, Den hemlösa sexualiteten 2001, Bates 2005, Gärdfeldt 2005, Svensson 2007. Homosexualitet och katolska kyrkan: Pfürtner 1972, 1992, Berger 2010, Bühling och Englmann 2014. Teologiskt pro och kontra: Näs, Hagenberg och Gottfridsson 1985, Gumbel 1996, Payne 1996a, 1996b, Gumbel 1997, Homosexualitet och kristen tro 2005, Kuby 2008, 2013. Homosexualitetens historik: Aldrich 2007, Norrhem, Rydström och Winkvist 2008. Homoaktivism: Parikas 1995, Här har du mitt liv 2005, Seppänen Sterky 2005, Björk et al 2007. Homosexualitet och svenskt arbetsliv: Forsberg, Jakobsen och Smirthwaite 2003, Bildt 2004a, 2004b, Brynja och Bildt 2005, Inkluderad 2005, Josefsson och Kindenberg 2005, Fritt fram 2006.

och något som återfinns både i organisationer såväl som i marginella sociala grupperingar. Han belyser både trosinnehållet och trosprocessen såväl som centrala värden och attityder. Aktionen eller beteendet blir också penetrerat. Han menar sammanfattningsvis att fundamentalism kan ha väldigt många olika ansikten. Intressant nog får också hans forskning ses som ett uttryck för en personlig erfarenhet av en mycket konservativ kristen trosförståelse. På Herriots hemsida meddelas det att "he was brought up in a fundamentalist Plymouth Brethren family, and is now a liberal Methodist".<sup>66</sup>

### 3.2.3 Tyskspråkigt fundamentalismforskningsområde

Men jag vill här också särskilt uppmärksamma ett antal europeiska forskare som sysselsatt sig med fenomenet fundamentalism, även om de alla inte har en psykologisk eller ens beteendevetenskaplig huvudinfallsvinkel. Också bland dem som arbetar mer med renodlat historiska, etnologiska och i någon mån politologiska förklaringsmodeller skiner ändå strävan efter en mer psykologiskt eller existentiellt förankrad förståelsegrund fram. Flera av de europeiska forskarna har också närmat sig fenomenet utifrån en livsåskådningsmässig eller ibland också kyrklig kontext.

En tysk forskare som tidigt ägnat möda åt fundamentalismen är Thomas Meyer. Han är professor emeritus i politisk vetenskap vid Dortmunds tekniska universitet och en aktiv medlem av det tyska socialdemokratiska partiet, SPD. Meyers syn på vad fundamentalism är tar spjörn mot modernismen och beskriver den som förnekandet av eller en flykt bort ifrån allt det som kan sägas vara upplysningens och modernismens grunddrag (1989:15, 22). Därför karaktäriseras fundamentalism i första hand just genom angreppet på modernismens tankestrukturer. Detta angrepp är dess grundläggande kännetecken (1989:20). Av vikt är här också Meyers syn på modernismens dubbelhet, vilket också skapar en viss förståelse för fundamentalismens motstånd mot densamma. Modernismen innebär en frihet på många områden. Samtidigt har gamla beprövade källor till visshet och tröst kommit att lösas upp genom att modernismen undergräver tidigare traditioner och levnadsformer. Det tycks för honom som om den upplösande och förstörande aspekten av modernismen nu till sist har tagit överhanden.<sup>67</sup> Det är tydligt att han ser på fundamentalismen som ett er-

<sup>66</sup> <http://peterherriot.com/> (nedladdad 2014-02-03).

<sup>67</sup> Han skriver mycket träffande: "Nun scheint auf einmal nicht nur das alte Doppelgesicht die eigentliche und endgültige Gestalt von Aufklärung zu sein. Vielmehr deutet fast alles darauf hin, daß es sich mehr und mehr in eine fatale Eindeutigkeit der Bedrohung des menschlichen Lebens selber und seiner Grundlagen auflöst. In kürzester Frist erscheint uns nun plötzlich der vertraute Pfad der Erlösung als Holzweg in die Apokalypse. Dieser Schock geht tiefer als der, den die Aufklärung in ihrer Epoche selbst bewirkte. [/] Ist das nicht tatsächlich der historische Bankrott der Vernunft? Ist das nicht Grund genug, Leben, Denken, Glauben und Handeln zurückzuführen auf tieferliegende Fundamente, die immerhin jahrtausendlang Leben getragen und lebbare Deutungen und Tröstungen seines Sinns und seiner Sinnlosigkeit ermöglicht haben?" (Meyer 1989:16).

bjudande om en lösning på den osäkerhet som modernismens pluralism och relativism innebär, även om han inte beskriver denna process i psykologiska termer (Meyer 1989:18). Fundamentalismen blir till frestelsen att vilja vända tillbaka till tryggheten och värmen i livmodern, när det blåser kallt och blir för otrygg ute i det moderna samhället. Meyers språkbruk är här mycket intressant, eftersom han verkligen använder ordet ”Versuchung”, och därigenom, kanske utan att han är helt medveten om det, ger fundamentalismen som lösningsförsök en metafysisk och närmast också djuppsykologisk dimension. Jag tolkar också hans framställning som att ingen av oss är garanterad att vara fri från denna frestelse (Meyer 1989:22). Här skönjer jag också en tydlig förståelse för det fundamentalistiska lösningsförsöket – även om Meyer anser det förfelat – en förståelse som förefaller vara grundad i hans egen politiskt motiverade kritik av vissa av modernismens avarter (Meyer 1989:20).<sup>68</sup> Den känsla av hemlöshet, som Meyer menar att dessa avarter för med sig, får jag anledning att återkomma till i mina egna analyser och tolkningar, inte av fundamentalistisk kristen tro men väl av konservativ kristen livssyn.

Den schweiziske religionsvetaren och etnologen Christian J Jäggi<sup>69</sup> menar att begreppet fundamentalism har ett betydligt vidare tillämpningsområde än den religiösa sfären, det kan inte bara beskriva livsåskådningar, utan också t ex syfta på hållningar inom vetenskapligt arbete (Jäggi och Krieger 1991:19). Han betraktar ett fundamentalistiskt förhållningssätt som uttryck för ”einen *letztlich erfolglosen – weil immer abwehrenden und damit gewaltsamen – Versuch rückwärts gerichteter Rebellion gegen soziale Entfremdung, ethnisch-kulturelle Ent-*

---

<sup>68</sup> ”Die destruktive Macht der modernen Kultur, Wegbereiterin ihrer großen Verheißung von Menschenwürde und Selbstbestimmung, ist als gewaltlose Kraft der Auflösung traditionaler Selbstverständlichkeiten und aufgezwungener Dogmen heute schon unwiderruflich universell, auch wenn ihr kulturelles Zeitmaß Ungleichzeitigkeiten von Jahrhunderten kennt. [...] Er hat zugleich Brüche, Widersprüche, Entfremdungen und eine neue Art kultureller Heimatlosigkeit herbeigeführt, die heute als sein eigenes Werk kenntlich geworden ist. [...] Im Süden vollzieht sich der Prozeß der Modernisierung als Invasion einer fremden Kultur, oft von außen aufgezwungen, wenn auch häufig nicht ohne Zuspruch, begeisterte Mitwirkung oder gierigen Zugriff einheimischer Machtgruppen. Er hat dort bis heute so gut wie nirgendwo zu Demokratie und gesicherten Menschenrechten geführt, aber zu stolzem Wohlstand für winzige Modernisierungseliten.” (Meyer 1989:20f). Paralleller till Erich Fromm och den humanistiska psykologins kritik av modernismen kan här tydligt skönjas – hotet mot själva livet. Jämförelser skulle också kunna göras med Zygmunt Bauman och Anthony Giddens. Det finns inte längre några fasta förankringspunkter, allt flyter, människor upplever inte längre att de har någon *axis mundi* (Eliade 1968:25ff), det finns inga bestående värden, till och med människovärdet är som en aktiekurs eller som ett bäst-före-datum, innan hon bokstavligen anses förbrukad och slängs på soptippen, i det moderna eller postmoderna globaliserade samhället (Bauman 2005, jfr Bauman 2003, 2005a, 2007).

<sup>69</sup> Han var ledare för *Institut für Kommunikationsforschung* i Meggen, Schweiz. <http://www.learningmigration.com/comenius/index.php?section=institutions&id=189>, (nedladdad 2011-11-03), som nu ombildats till *Institut für Kommunikation & Führung* i Luzern, <http://www.ikf.ch/>, (2014-02-04) där han inte längre tillhör medarbetarteamet. Jäggis publikationer: <http://archive.is/WH9AP>, (2014-02-04).

wurzelung, weltanschauliche Heimatlosigkeit und gesellschaftlichen Wertezerrfall der Moderne und der Postmoderne“ (Jäggi och Krieger 1991:15f). Ur mitt psykologiska perspektiv är kopplingen till modernismen och postmodernismen värdefull, särskilt som han tolkar fundamentalism som en bakåtsträvande reaktion mot just upplevelsen av ett socialt främlingskap, en etnisk och kulturell rotlöshet, en livsåskådningsmässig hemlöshet och en upplösning av värden och normer i det moderna samhället.

Stephan H Pfürtner är professor emeritus i socialetik vid universitetet i Marburg. Själv katolik har han publicerat arbeten i moralteologi, särskilt rörande kristen sexualetik, som radikalt avviker från vad som kan sägas vara den katolska kyrkans officiella syn<sup>70</sup>. Liksom Meyer använder sig Pfürtner av ett brett fundamentalismbegrepp och räknar också t ex med politisk fundamentalism (Pfürtner 1991:14f, 36) vid sidan om den religiösa fundamentalismen. Han kan till och med tala om grupper av fotbollsklubbupportrar och huliganer i termer av fundamentalister (Pfürtner 1991:39). I linje med sitt moralteologiska intresse talar han också om moralfundamentalism (Pfürtner 1991:135ff) – inte bara men i stor utsträckning i relation till den romersk-katolska kyrkans hållning i antikonceptionsfrågan (Pfürtner 1991:194ff). Även om man i teorin skulle kunna tala om fundamentalistiska rörelser före 1800-talets slut och 1900-talets början – Pfürtner nämner t ex Thomas Müntzers radikala reformationsträvanden – är det ändå fråga om ett modernt fenomen som har med det moderna samhällets industrialisering och tekniska respektive vetenskapliga utveckling att göra (Pfürtner 1991:47, 48). Han ser fundamentalismen som en reaktion mot modernismen<sup>71</sup> och betonar samtidigt dess aspekt som en närmast ställföreträdande inre moralkompass. Den är uttryck för ett uppror mot hur det västerländska samhället utvecklats sig mot en större rationalitet och frihet alltsedan upplysningen (1991:87). I likhet med Thomas Meyer uttrycker han också en förståelse för den fundamentalistiska kritiken av modernismen. Pfürtner talar här bl a om modernismens tvång eller diktat och hans moralfilosofiska analys av Västerlandets – i synnerhet den amerikanska regeringens – hållning i Golfkriget, som ett exempel på hur den fundamentalistiska mentaliteten tillåts ta överhanden, är mycket intressant (Pfürtner 1991:89ff). Det går med andra ord inte att okritiskt använda modernismen som måttstock för fundamentalism (Pfürtner 1991:93). Till denna modernismens oförmåga bidrar kanske framför allt dess övertro på vetenskapens möjligheter att ge människor svar på viktiga frågor om livet och existensen. Tron på rationaliteten har skapat en allvarlig bristsituation i det att den ifrågasatt det mesta av det som tidigare ansågs själv-

<sup>70</sup> Se t ex *Kirche und Sexualität* (Pfürtner 1972) och *Sexualfeindschaft und Macht: eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche* (Pfürtner 1992). I det sistnämnda arbetet ifrågasätter Pfürtner kyrkans hållning både i celibats- och preventivmedelsfrågan. Han visar också förståelse för frågor kring alternativa samlevnadsformer i relation till det traditionella äktenskapet och kring homosexualitet. Det bör noteras att Pfürtner var arresterad av Gestapo under de tre sista krigsåren.

<sup>71</sup> Pfürtner pekar också modernismbegreppets mångtydighet, som blir en svårighet, när det används för att söka beskriva vad fundamentalism är. Fö äberopar han sig här också på Meyer.



klart och som skapade mening och sammanhang. Brist på mening och mänskliga värden blir därigenom modernismens kanske allvarligaste baksida (Pfürtner 1991:93, 95).<sup>72</sup> Den moderna människan hamnar i en ambivalens som skapar en djup känsla av osäkerhet, eftersom det inte längre tycks finnas något att falla tillbaka på i sökandet efter ett riktigt handlingsalternativ i etiska och moraliska frågeställningar. Hon är utlämnad åt sig själv. Därtill kommer, menar Pfürtner, att hon kommer att tvingas uppleva olika förlustsituationer. Men problemet med att vara dömd eller till och med – som en förbannelse – fördömd till en evig ovisshet är bara det att situationen gäller alla moderna människor, inte bara de som väljer den fundamentalistiska vägen. Eftersom det inte heller för den moderna människan är så att rationalitet är det enda hon räknar med, blir slutligen modernismen ett otillräckligt begrepp i sökandet efter en mer precis definition av fundamentalismen (Pfürtner 1991:104). För förståelsen av länken till min egen forskning måste här det underliggande existentiella och skulle jag vilja säga uttalat djuppsykologiska betraktelsesättet, i relation till att den moderna människan är dömt till att leva i ovisshet, understrykas.<sup>73</sup> Beträffande frågan om vad fundamentalism har med konservatism att göra skulle Pfürtner svara att fundamentalism är ”*gesteigerter Konservatismus*” (1991:106)<sup>74</sup>. Denna stegrade konservativa hållning får enligt Pfürtner konsekvensen att historiesynen blir endimensionell; den fundamentalistiskt orienterade kommer att sakna synen på historien som uppbrott och rörelse. Man skulle till och med, fastän fundamentalism ofta framhåller och åberopar sig på historien, kunna säga att den har en ohistorisk syn på världen och livet (1991:107). I mina analyser kom-

<sup>72</sup> Andra sociologiska forskare har på ett liknande sätt pekat just på modernismens olyckliga förmåga att lösa upp eller slå sönder strukturer och sammanhang, som tidigare kunnat skänka mening och skapa mänskligt värde. Utöver de i tidigare fotnot just nämnda, se också t ex Berger och Luckmann 1995.

<sup>73</sup> Överhuvudtaget uppvisar Pfürtner här en stor känsla för de psykologiska aspekterna: ”Die Erfahrung des eigenen Unvermögens und der Ausweglosigkeit bis hin zur Lebensangst wäre die eigentliche fundamentalistische Antriebswurzel – *Fundamentalismus wäre demnach Fluchtbewegung und Regression aufgrund hintergründiger Ängste, die in Aggression umschlagen.* [/] Auch entwicklungs- und sozialpsychologisch vermittelt die begriffliche Bestimmung des Fundamentalismus als regressiver Radikalismus maßgeblicher Erklärung. Psychosozial hängt alle Regression mit Fixierung auf das Erreichte zusammen – aus Angst, diese Lust- oder Lebensquelle zu verlieren. Übersteigertes Sicherheitsbedürfnis kommt ebenso ins Spiel wie Mangel an Vertrauen auf eine noch nicht gesicherte Zukunft.“ (Pfürtner 1991:105f). Fundamentalismens flykt in i radikaliteten är vidare, menar Pfürtner, ett uttryck för en rädsla för det nya, okända eller obekanta. Därför flyr fundamentalisten oftast tillbaka till historien eller det förgångna. Han vill att allt ska förbli, så som det alltid har varit (1991:106).

<sup>74</sup> För den som vill se sammanhanget citerar jag här Pfürtners textavsnitt: ”Das Verklammern im herkömmlichen Besitzstand materieller wie kulturell-geistiger oder politischer Art gehört zur fundamentalistischen Mentalität ebenso wie die Verweigerung gegenüber dem Fremden und damit auch den Fremden. Fundamentalismus ist somit *gesteigerter Konservatismus*, der aus Lebensschwäche sich nicht den Herausforderungen des Neuen-Unbekannten stellen will. Und selbst dort, wo er in der Pose persönlicher Stärke auftritt – wie bei den Hooligans zum Beispiel –, verdeckt die Aggression das persönliche Unvermögen intellektueller und emotionaler Art, mit der eigenen Krisensituation fertig zu werden.“ (Pfürtner 1991:106).

mer jag också att peka på historiesynens betydelse i en mer moderat konservativ livssyn. Där finns två olika tendenser enligt min mening. Å ena sidan kanske något av en förenkling av vissa historiska skeenden och ett alltför ensidigt synsätt på vissa historiska epoker. Å andra sidan en uttalad historiefilosofi som understryker och framhåller begrepp som har att göra med frågor om att vara utvald, t ex som land eller folk, och om historiens ledning.

Pfürtners fundamentalismförståelse har ett särskilt intresse i mitt projekt, då han också skissar på en *fundamentalistisk mentalitetsprofil* utifrån ett socialpsykologiskt perspektiv (1991:154ff).<sup>75</sup> Därför ges han också ett något större utrymme i forskningsöversikten. Pfürtners skiss är förvisso bara en skiss och mycket kort men jag ska här nämna hans sju mentalitetskaraktäristika: (1) Ledarskapets betydelse för gruppen. (2) Grupptillhörigheten erbjuder en kollektiv identitet med känslan av att tillhöra en elit. (3) Grupptillhörigheten måste erövrats genom att bestå ett prov och kräver hängivenhet. (4) Det råder en tydlig och absolut giltig gruppmedlemsmoral. (5) Gruppmedlemmens band till gruppen är av en emotionell karaktär. (6) Grupptillhörigheten medför en befrielse från den funktionella och sociala rationalitetens tvång. (7) Gruppmedlemskapet innebär ett erbjudande om livsmening, det ger ett svar på den existentiella meningsfrågan (1991:168).<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Han utgår ifrån att det finns specifika förhållningssätt och uppfattningar som kan tillskrivas fundamentalister tillhöriga olika grupperingar och han gör intressant nog också en jämförelse med projektet *den auktoritära personligheten* (Pfürtner 1991:157, 167), även om det får anses vara en klar brist att han tycks utgå bara ifrån Adornos texter i sammanhanget. *The Authoritarian Personality* finns i en tysk miniversion, där bara Adornos texter först på 1970-talet blivit översatta från det engelska originalet (Adorno 1973) och det är till denna text Pfürtner hänvisar. På samma sätt som Adorno – och de tre övriga aktiva forskarna inom projektet, måste jag tillägga – hade ställt sig frågan hur det kunde komma sig att somliga personer tog till sig fascismens idéer, medan andra inte gjorde det, vill Pfürtner göra en liknande problemformulering gällande fundamentalister. Men han frågar inte om den enskildes bevekelsegrunder, utan i socialpsykologisk tradition, snarare om gruppmedlemmens mentalitet (Pfürtner 1991:157). För mig är det ändå detsamma som att på ett sätt smita undan den kanske allra intressantaste frågan. Hur kommer det sig att en viss gruppmentalitet tilltalar somliga men inte andra? Finns det ingenting på individnivå, som här kunde tänkas vara av betydelse? Vi står här i brytningspunkten mellan ett social- och individualpsykologiskt perspektiv. Jag menar inte att det individualpsykologiska perspektivet skulle kunna ge svar på alla frågor men jag hävdar bestämt att grupperspektivet inte heller rymmer alla svar. När jag arbetar med hypoteser och teorier på individnivå, innebär det inte att det inte också skulle kunna ges socialpsykologiska förklaringar, som rör sig i första hand på gruppnivån. Jag tror däremot att en renodling av individualperspektivet kan lyfta fram vissa aspekter, som annars inte skulle komma fram.

<sup>76</sup> Han har också en poäng i att peka på att särskilt den yngre generationen, läs: ungdomar och unga vuxna, torde vara särskilt sårbara i mötet med erbjudanden om ledarauktoritet och gruppidentitet (Pfürtner 1991:175ff). Här finns paralleller till Peter Herriots (2007) framställning av fundamentalismen i relation till *Social Identity Theory*, såväl som till Hoods, Hills och Williansons eklektiska syn på fundamentalismen, betraktad som en *intratextuell* reaktion mot modernismen (2005). Jag menar själv också att meningsfrågan är mycket viktig, men jag tror inte att den uttömmande kan förklaras enbart ur ett existentiellt perspektiv. Ett djuppsykologiskt betraktelsesätt skulle säkerligen också kunna bidra med värdefulla kompletteringar. Tydligare uttryckt menar jag att det finns tydliga paralleller mellan menings- och tillitsfrågorna. Jag återkommer till detta tema, vad beträffar konservativ trostolkning och livssyn, i mina egna analyser och tolkningar.

Under 1980- och 1990-talen arbetade några olika medarbetargrupper inom EKD<sup>77</sup> och i konstellationer också tillsammans med katolska teologer med begreppen fundamentalism, konservativ eller traditionalistisk trostolkning och evangelikalism. En av arbetsgrupperna<sup>78</sup> publicerade ett översiktsarbete med Hansjörg Hemminger (1991) som utgivare. Arbetet förmedlar en fundamentalismdefinition som på ett sätt kan sägas vara en variant på temat reaktion mot modernismen men i en mer specifik form. Fundamentalismen ses här som ett erbjudande om, ja ett löfte om en tydlig orienteringsmöjlighet i den moderna världens pluralism och upplösning.<sup>79</sup> Sysättet uppvisar stora likheter med Pfürtner som f ö – fastän katolik – var en av deltagarna i en tidigare kyrklig konferens på temat konservatism (Pfürtner 1984). Arbetsgruppen presenterar sju karaktäristika för fundamentalistiska rörelser (Küenzlen 1991:211ff): (1) Fundamentalismen är ett uttryck för en kritik mot modernismen. (2) De traditioner som fundamentalismen åberopar sig på ges karaktären av en auktoritet som inte kan ifrågasättas. (3) Världsbilden är sluten och det finns en strävan efter att allt i tillvaron ska kunna passa in i denna världsbild. (4) Här ryms också ett elittänkande. Kriterier ställs upp för den som tillhör rörelsen, t ex att man upplevt en påvisbar och dokumenterad omvändelse. (5) Inte bara världsbilden, utan också historiesynen påverkas. Upplevelsen av en både yttre och inre kris sätter spår särskilt i synen på det förgångna och på framtiden. Här framhålls de eskatologiska eller apokalyptiska föreställningarna. Men även synen på nuet påverkas genom att den moderna krisen ges en mening kopplad till den fundamentalistiska läran; dess förfall blir till en föraning om den kommande befrielsen för de utvalda (Küenzlen 1991:213). (6) Omvändelse är ofta ett obligatorium för tillhörighet men den innebär också en avlastning i relation till modernismens påfrestningar i det att den skapar hjälp till orientering och identitet. (7) Betydelsen av ett strikt norm- och värdesystem ses i relation till uppfattningen om det moderna samhället som moraliskt förkastligt (Küenzlen 1991:214).

<sup>77</sup> *Die Evangelische Kirche in Deutschland* är en unierad kyrkobilddning med både lutherska och reformerade församlingar och förbundslandskyrkor. De olika landskyrkorna utgör tillsammans EKD, som kan sägas vara en landskyrkornas paraplyorganisation.

<sup>78</sup> Arbetsgruppen utgick från EZW, *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*: ”Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) ist die zentrale wissenschaftliche Studien-, Dokumentations-, Auskunfts- und Beratungsstelle der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für die religiösen und weltanschaulichen Strömungen der Gegenwart.” Så presenterar sig denna EKD-enhet på sin egen hemsida <http://www.ekd.de/ezw/index.php>, (nedladdad 2011-11-10).

<sup>79</sup> ”Die Glaubenswelt des Fundamentalismus erlaubt, den Krisenerfahrungen der Moderne, ihren äußeren und inneren Unsicherheiten, durch das Angebot verbindlicher Orientierung und Lebensführung zu begegnen. Darin liegt seine Anziehungskraft und seine kulturelle Chance.” (Küenzlen 1991, 214). Den krisupplevelse och existentiella osäkerhet i den moderna världen, som arbetsgruppen pekar på, och som givetvis inte bara gäller de individer, som väljer en fundamentalistisk lösning, kommer att utvecklas av mig i min forskning kring konservativ trostolkning.

Martin Odermatt vill genom arbetet *Der Fundamentalismus. Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral?* (1991) bidra till en analytisk psykologisk förståelse av konservativ trostolkningens nära koppling till de tre bokreligionerna, judendom, kristendom och islam. Han uttrycker ett flertal gånger i sin text en uttalad förståelse och respekt för de av den fundamentalistiskt orienterade gjorda existentiella valen (1991:103, 151). Att Odermatt för vidare den tradition som Hans Schär representerar genom *Gehäuse*-begreppet är också tydligt, även om Odermatt inte en enda gång refererar till honom.<sup>80</sup> Andra idéhistoriska kopplingar, som är av ett stort intresse i relation till den övriga forskning som presenteras i detta kapitel, är dels referenserna till Erich Fromm, trots att han näppeligen kan betraktas som analytisk psykolog, dels en konkretisering av den moderna människans hotupplevelse genom det nukleära hotet (Odermatt 1991:81, 144f). Erich Fromm och dennes begrepp nekrofil<sup>81</sup>, används av Odermatt för att söka förstå vissa historiska såväl som nu levande maktpersoners destruktivitet (1991:80) och han kopplar också samman dessa ledargestalters dödlängtan med atomvapnen (1991:91). Ytterligare en parallell till Fromms ambitioner är Odermatts försök att teckna en möjlig väg till dialog med monistiska och fundamentalistiska ideologier och dess företrädare (1991:173ff).

Odermatt ser sökandet efter säkerhet och visshet som en av fundamentalismens viktigaste drivkrafter (1991:8). Därför blir pluralismen i dess olika schatteringar ett hot (1991:9). Men Odermatt försöker också att idéhistoriskt förknippa de fundamentalistiska tendenserna med de monoteistiska religionerna och deras monistiska tänkesätt (1991:42ff). Ur ett psykologiskt perspektiv, menar han, skolar de monoteistiska religionerna och kulturerna människor till en alldeles speciell form av medvetandestruktur (1991:68), i linje med det inom analytisk psykologi förekommande tänkesättet att det råder en parallelitet mellan en kulturs kollektiva omedvetna och det kollektiva medvetandets grundstruktur. Det pluralistiska hotet är också ett hot mot identiteten på individuell nivå. Avväjande av hot sker inom de monistiska systemen på flera olika sätt, dels genom en uppdelning av verkligheten i dualiteter<sup>82</sup> eller dikotomier, dels genom ett hierarkiskt tänkande (1991:84ff). Odermatt menar att denna

---

<sup>80</sup> Men formuleringar som de följande, med kursiveringarna gjorda av mig, talar sitt tydliga språk. Odermatt skriver om människor "die bislang in einem geschlossenen Haus leben" (1991:115). Ytterligare formuleringar pekar i samma riktning: „Die großen monotheistischen Religionen sind in sich geschlossene Systeme, mit einer differenzierten horizontalen und vertikalen Struktur.“ (1991, 108). „Die eigene vertraute Welt samt ihrem Gott wurde mehr und mehr zum *Refugium*, in das man sich zurückzog [...]“ (1991, 54).

<sup>81</sup> Se min presentation av Fromms forskning i detta kapitel.

<sup>82</sup> Odermatts språkbruk kan synas förvirrande, vad beträffar monism och dualism. Han ser de tre monoteistiska religionerna som bärare av en monistisk ontologi men samtidigt uppvisar de, såväl som deras fundamentalistiska grupperingar, en vad han kallar "hemlig dualism" (1991:78ff). Den värld, där vi människor har att gestalta våra liv är dualistisk, där måste uppdelningen i gott och ont, ljus och mörker ske. Han tankegång skulle t ex kunna jämföras med den skandinaviske teologen Gustav Aulén, som talade om att kristen teologi rymmer tanken på en kämpande dualism (1965:112, 262, 265, 302).

monistiska medvetandestruktur med en uppdelning av verkligheten i motsatser psykologiskt måste betraktas som ett tänkande på primärprocessnivå. Individer som på ett uttalat sätt representerar detta monistiska förhållningssätt i sina tankeprocesser har en stor förmåga att urskilja olikheter men en högst begränsad förmåga att integrera (1991:70). Odermatt visar här likheter i sin framställning med Milton Rokeachs (1960) teori om det slutna medvetandet<sup>83</sup>. I linje med klassisk analytisk psykologi menar Odermatt att uppdelningen i dikotomier också kastar ljus över det fenomen som inom socialpsykologin beskrivs som en avgränsning mellan egengruppen och främlingsgrupper. Den mörka eller onda sidan av verkligheten, det som C G Jung kallar skuggan, ges inget utrymme i den egna personligheten – annat än som uttryck för synd – utan projiceras på individer som tillhör främlingsgrupper och på dessa grupper i sin helhet. Man kan säga att den onda aspekten av helheten spjälkas av från själens arketyper (1991:74). På ett djupare psykologiskt plan måste därför förföljelsen av olik tänkande, dvs av de individer som tillhör främlingsgrupper, ses som ett försök att värja sig mot faran att själv bli förintad (1991:77).<sup>84</sup> Sammanfattningsvis ser Odermatt de fundamentalistiska tendenserna inom de tre bokreligionerna kristendom, judendom och islam som en krisreaktion (1991:107ff). Krisen tar sig mer konkreta uttryck som en identitetskris, en upplevelse av osäkerhet och en förlust av mening. Till skillnad från vissa andra forskare i denna forskningsfältöversikt tillämpar han fundamentalismbegreppet inte bara på religioner. Han understryker också att de fundamentalistiska tankestrukturerna finns både bland konservativa och s k progressiva.<sup>85</sup>

Från det tyskspråkiga området vill jag nämna ytterligare en forskare som ägnat sig mycket åt fundamentalismen, nämligen den tyskamerikanske sociologen Martin Riesebrodt<sup>86</sup>. Hans definition är intressant, bl a också därför att den kan sägas var en kraftig uppgörelse med och en slags motbild till Samuel Huntingtons (1927-2008) teori om civilisationernas kamp<sup>87</sup>. Riesebrodts motparoll lyder ”Die Rückkehr der Religionen” (Riesebrodt 2000, 2005:28ff). Det är till och med så att Riesebrodt hävdar att Huntington upprepar det fundamentalistiska tänkesättet och därigenom blir till en spegelbild av själva fundamentalismen (2005:29). För Riesebrodt är det omöjligt att tala om fundamentalism utan

<sup>83</sup> Se det följande avsnittet om Milton Rokeachs forskning i detta kapitel.

<sup>84</sup> Även om jag inte delar alla Odermatts synsätt, vill jag här understryka betydelsen av denna stipulerade djupt liggande hotupplevelse – ett hot mot själva existensen. Jfr mitt djuppsykologiska kapitel.

<sup>85</sup> Till detta sistnämnda får jag anledning att återkomma, både i min framställning av Milton Rokeachs forskning kring det öppna och slutna medvetandet (1960) och av Bob Altemeyers RWA-skala (1996).

<sup>86</sup> Riesebrodt är annars verksam i USA, som professor i sociologi, närmast religionssociologi, vid universitetet i Chicago. Det bör noteras att han dock inte medverkat i Chicago-projektet. Motivet för att placera in honom här är att han om fundamentalismen publicerat sig på tyska och att han efter studier i Heidelberg och München kan sägas snarare representera ett europeiskt än ett amerikanskt perspektiv.

<sup>87</sup> Riesebrodt är inte den enda som ifrågasatt Huntingtons teori. Jfr Huntington ovan.

den religiösa dimensionen av fenomenet (2000:56, 2005:21). Men skiljelinjerna mellan fundamentalistiska rörelser och det omgivande samhället går inte mellan olika kulturer, utan inom respektive kultur eller religion (2000:56, 2005:30). Han ansluter sig inte till de forskare som kopplat fundamentalismbegreppet till modernismen, t ex de forskare som arbetat inom Chicago-projektet. Kopplingen till modernismen är otillräcklig av två skäl. Fundamentalismens anti-modernistiska hållning är för det första inte total, utan selektiv. Modernismen blir för det andra därmed också betraktad som någonting enhetligt och entydigt, vilket inte är korrekt (2000:50). Riesebrodt vill istället koppla sin definition av fundamentalismen till sin analys av en modern kris som innebär att religion för människor fått en ny aktualitet. I detta sammanhang, menar han, kan fundamentalismens sociala orsaker och kulturella betydelse för dess anhängare undersökas (Riesebrodt 2000:51) Hans definition innebär, som en ”idealtypisk konstruktion”, en kontrast mellan fundamentalistiska och vad han kallar ”progressiva” religiösa reformations- eller förnyelserörelser<sup>88</sup>. Riesebrodt bygger här på den franske sociologen Pierre Bourdieus arbete *La distinction: critique sociale du jugement*<sup>89</sup>. Rent allmänt kan religiösa förnyelserörelser förstås mot bakgrunden av en samhällslig kris. Men utifrån hur de religiösa rörelserna tolkar den samhällsliga krisen går det, menar Riesebrodt, att göra en typologisk differentiering: antingen är de utopiska eller också fundamentalistiska (2000:53).<sup>90</sup> I opposition mot andra forskare på området menar Riesebrodt att fundamentalismen nödvändigtvis vare sig är politisk eller våldsbenägen. Det

---

<sup>88</sup> Riesebrodt använder ordet *Revitalisierungsbewegung*. Ett klart möjligt begrepp vore här också *restaurative Bewegung*.

<sup>89</sup> Publicerades 1979 och en tysk översättning, *Die feinen Unterschiede: kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, gavs ut 1982 (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

<sup>90</sup> Fundamentalismen utgör den andra typologiska formen utifrån reaktionen på den samhällsliga krisen och kännetecknas också av vad Riesebrodt kallar ett mytiskt steg tillbaka eller en regression. Den fundamentalistiska typen kan ytterligare delas upp i två undervarianter, beroende på det sätt på vilket den religiösa äktheten bekräftas eller legitimeras. Riesebrodt föreslår för dessa båda varianter beteckningarna *legalistisk* och *urkundsbunden* fundamentalism respektive *karismatisk* fundamentalism (Riesebrodt 2000, 54). Mitt intryck är här att Riesebrodt försöker inkludera konservativa karismatiska rörelser i gruppen mer allmänt fundamentalistisk konservativ trostolkning, samtidigt som han vill kunna särskilja dem. Jag menar också att t ex den kristna karismatiska rörelsen ser annorlunda ut är andra konservativa kristna fromhetsyttringar, samtidigt som de också, precis som Riesebrodt antyder, uppvisar stora likheter. En viktig skillnad mellan de båda huvudtyperna, utopisk och fundamentalistisk religiös förnyelserörelse är, enligt Riesebrodt, också *historiesynen* och de idealuppfattningar om social och samhällslig ordning, som kan härledas ur respektive syn på historien. Den utopiska typen hör samman med jämlikhetsideal. Den fundamentalistiska typen, å andra sidan, uppvisar tydligt hierarkiska drag med en patriarkal överordning, som kommer till uttryck också på det etiska området. Också denna typ har en föreställning om jämlikhet eller utjämning, men den är förknippad med det hinsides, vilket enligt Riesebrodt skulle förklara dess intresse för eskatologiska frågor. Av vad som kommer att framgå av mina egna hypoteser, min teoriarsenal, såväl som mina egna analyser och tolkningar av konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan av idag, finns det andra sätt att söka förstå det tydliga intresset för de s k yttersta frågorna, inte bara bland fundamentalister, utan bland konservativt troende i allmänhet.

som tycks vara ett politiskt och aktivistiskt drag är oftast något för rörelsen ifråga övergående (2000:55).

Heinrich Wilhelm Schäfer, professor i systematisk teologi och religionssociologi<sup>91</sup> vid universitetet i Bielefeld i Tyskland, framhåller att ett begrepp som fundamentalism bara är en modell för att beskriva en mycket mer komplicerad verklighet, inte något som beskriver en väsensart (2008:17). För honom är alla bestämningar av fundamentalismen som kopplas till modernismen problematiska, eftersom också modernismen är ett svårdefinierbart begrepp (2008:18). Hans egen förståelse av fundamentalistiska rörelser är (1) att den religiösa övertygelsen och trosinnehållet uppfattas ha en absolut giltighet, (2) att den religiösa övertygelsen ska tillåtas få styra eller dominera över det sekulära samhället både vad avser dess privata och offentliga sfärer och (3) att den kontext där dessa anspråk ställs är det av modernistiskt tänkande präglade samhälle där allt har blivit politiska frågor (2008:18). Han framhåller också den handlingsberedskap som rörelsen tillhöriga uppvisar. Beträffande hans andra definitionskriterium, maktanspråket, är det hans uppfattning att bara de rörelser som strävar efter att kunna behärska eller få makt över det omgivande samhället kan kallas fundamentalistiska. Sektliknande rörelser som vill dra sig undan värden, t ex Amish-folket, ska däremot inte kallas fundamentalistiska (2008:19). Här skiljer han sig i synsättet från t ex Hood, Hill och Williamson (2005:146ff). Schäfers fundamentalismförståelse är helt präglad av ett sociologiskt betraktelsesätt och saknar en känsla för vad som sker på det individuella planet.

### 3.2.4 Evangelikalism

Forskning kring fundamentalismbegreppet leder sedan i min framställning om forskningsfältet nödvändigtvis vidare till forskning kring fenomenet evangelikalism och olika aspekter av *evangelikala* fromhetsformer. Lika lite som begreppet fundamentalism kan förbigås i ett arbete om konservativ kristen trostolkning går det att förbigå begreppen *evangelikal* och *evangelikalism*. Det är till och med så att kristna fundamentalistiska och evangelikala trostolkningar står i en nära relation till varandra, både vad avser den historiska uppkomstprocessen och vad gäller den innehållsmässiga frågan. Men samtidigt finns det viktiga skillnader dem emellan. Forskningen uppvisar till viss del också kraftigt divergerande synsätt härvidlag, om än inte i lika stor utsträckning som vad gäller fundamentalismen. Det råder också inom forskningen skilda uppfattningar om den inbördes relationen mellan fundamentalism och evangelikalism vilket

<sup>91</sup> På det tyskspråkiga området blomstrade, som bekant (Holm 2002, 13, 14; Wolff 1997, 30ff; Heine 2005, 35ff), framför allt religionspsykologin, som en egen och självständig disciplin före andra världskriget men efter krigsslutet hade den tyskspråkiga forskningstraditionen på området slagits sönder (Heine 2005, 44). Fortfarande märks detta i det att de religionsbeteendevetenskapliga ämnena vid de tyskspråkiga universiteten ofta är delämnena av ett större teologiskt fack – i fallet Schäfer en del av den systematiska teologin. Detta gäller också t ex professor Susanne Heine vid universitetet i Wien, som har både systematisk teologi och religionspsykologi på sitt bord.

också leder till olikartade klassifikationer. Jag vill själv här än en gång tydliggöra min syn på relationen mellan fundamentalism, evangelikalism och konservativ kristen trostolkning och fromhet. Begreppet konservativ eller klassisk kristen tro är det vidaste av de tre och kan sägas innesluta de båda övriga. Det är vidare min uppfattning att evangelikal kristendom – inte att förväxla med evangelisk eller protestantisk trostolkning – rymmer kristen fundamentalism inom sig som en delmängd. Detta betraktelsesätt har sin giltighet, både i ett historiskt perspektiv och – vilket är mer väsentligt i mitt forskningsprojekt – i en strävan efter psykologiska infallsvinklar i förståelsen av de tre begreppen. Mitt synsätt är inte unikt, utan delas av flera av de forskare som sysselsatt sig med fundamentalism, evangelikalism och konservativ trostolkning, vilket också torde framgå av forskningsöversikten.

Amerikanen George M Marsden räknar med fem karaktäristika, vad gäller den evangelikala tros läran. Han utgår här helt enkelt från de fem grundsatser som jag ovan diskuterade i anslutning till fundamentalismen: Bibelns auktoritet, Guds frälsningshistoria som en historisk uppenbarelse, Kristi försoningsverk på korset som ger människan ett hopp om frälsning och evigt liv, betydelsen av misson och evangelisation samt till sist omvändelsens betydelse (Marsden 1991a:4). Samtidigt understryker han, liksom t ex Barry Hankins, att evangelikala uppvisar ”striking diversities” (1991a:5). Jag noterar att Marsden, som själv tillhör evangelikal fromhet, fastän han kanske på germanskt språkområde hellre skulle kalla sig evangelisk, särskiljer en specifik betydelse av *evangelicalism* som gå utöver de fem gemensamma trossatserna, ”a self-conscious interdenominational movement with leaders, publications, and institutions with which people from many subgroups identify. Evangelicalism in this sense [...] refers to what may be called ‘card-carrying’<sup>92</sup> evangelicals. [...] So the test of being a card-carrying evangelical is that of having a fairly strong transdenominational identity, whatever happens to be one’s denominational affiliation” (Marsden 1991a:5).

Den brittiske episkopale universitetsprästen i Edinburgh Harriet A Harris, som publicerat sin forskning kring relationen mellan fundamentalism och evangelikalism i arbetet *Fundamentalism and Evangelicals* (1998/2007), är en intressant forskare på området, eftersom hon ”had been a member of both charismatic and conservative evangelical congregations, both of which were fundamentalist in their biblical teaching” (2007:viii), och därför kan sägas representera ett unikt inifrånperspektiv. Hon har ett synsätt som delvis överensstämmer med James Barrs (2007:57ff) och fokuserar på bibelsynen. Enligt Harris finns den en fundamentalistisk mentalitet, som också kan iakttas bland evangelikala i olika mån, som ytterst handlar om Bibeln ofelbarhet, dvs synen att den inte rymmer inre motsägelser och en uppfattning om dess auktoritet. Men under det senaste tiotalet åren, menar hon, har de evangelikala grupperingarna påverkats, både av den karismatiska rörelsen och av en mer liturgisk och sakramental

<sup>92</sup> Begreppet “card-carrying” syftar på dokumentet som registrerar medlemskap i en församling, som alltså föreställs bli transporterat från den ena kongregationen till den andra.



tradition som har bidragit till att dämpa denna fundamentalistiska mentalitet bland evangelikala. Men vid sidan av evangelikala med denna fundamentalistiska, egentligen rationella, bibelsynsmentalitet finns det också evangelikala som snarare låter bibelsynen uttryckas i av tron inspirerad *handling* än i exakta dogmatiska trosformuleringar. Det har också utvecklats vad hon kallar en *postevangelikal* tradition som anknyter till postmodernismen och som lyfter fram en kristen tradition bortom modernismens materialism och rationalism. Trons erfarenheter beskrivs inte där, som i sammanhang präglade av den fundamentalistiska mentaliteten, i ett rationellt och vetenskapligt språk, utan snarare i poesi och symboler. En mer sakramental teologi får där också ersätta de tidigare anspråken på en absolut formulerad sanning (2007:315). Det rationella draget i den fundamentalistiska mentaliteten är en mycket viktig iakttagelse. Egentligen, menar Harris, ryms här två varandra motsägande bibelsyner: å ena sidan ett a priori-resonemang som går ut på att Bibeln är ofelbar, eftersom den är inspirerad av Gud, å andra sidan en frenetisk sysselsättning med att empiriskt bevisa att den vilar på verbalinspiration just för att den inte innehåller några inre motsägelser (2007:313). Hon vill med sin studie bl a också inspirera evangelikalt kristna att reflektera över sina apologetiska metoder kopplat till den motsägelse som berörts ovan.

Den katolske professorn i amerikanistik (nordamerikansk kulturhistoria) i München Michael Hochgeschwender beskriver evangelikalismen som ett kategori- eller helhetsbegrepp<sup>93</sup> och menar att det kan syfta på ett antal högst olika fenomen (2007:23). Han pekar i linje med mitt eget resonemang på den översättningsproblematik som ligger i engelskans *evangelical*, eftersom en av dess betydelser är evangelisk, närmast i betydelsen protestantisk, och har uppfattningen att man kan tala om fem huvudtyper av evangelikalism. Den största gruppen, (1) den klassiska, förblir medlemmar i de etablerade kyrkorna och samfundet, samtidigt som den beskrivs som "eine vorfundamentalistische Erweckungsfrömmigkeit [...], die theologisch antiliberal ist, aber nicht notwendig gesellschaftlich antimodern oder antiliberal". Den andra och den tredje typen står den första nära och kallas (2) den bekännelseorienterade respektive (3) den missionerande-diakonala. Till dessa tre typer, till vilka också de afroamerikanska kyrkorna kunde räknas, hör de flesta amerikanska evangelikala kristna (Hochgeschwender 2007:24). De båda sista typerna skulle vara (4) de pentekostala trosyttringarna, som oftast förblir konforma med det omgivande samhället, och (5) fundamentalister (2007:25). Till skillnad från t ex Charles B Strozier<sup>94</sup> menar Hochgeschwender att andra karaktäristika, vid sidan om

<sup>93</sup> Han använder det tyska begreppet *Gattung*, som syftar på helheten eller totaliteten av ett antal underbegrepp eller fenomen.

<sup>94</sup> Charles B Strozier, vars psykoanalytiskt inriktade försök till en psykologisk förståelse av fundamentalismen beskrivs ovan, talar om de *konservativa evangelikala* (Strozier 1994:5, 17), som en av tre typer av fundamentalistiska stilar, vilken han följande anser vara den mest inklusiva av de tre. Därutöver räknar han med de pentekostala och de doktrinära fundamentalisterna (Strozier 1994:7, 8, 17). Han bygger sitt resonemang delvis på Chicago-projektet och Martin Marty.

synen på Bibelns ofelbarhet och den aktiva, missionerande och propagerande sidan, måste betraktas som bisaker, t ex synen på eskatologin och apokalyptiken eller inställningen till det politiska engagemanget (2007:27).

Barry Hankins, som är professor i historia vid Baylor University i Texas, förfäktar linjen att amerikansk evangelikalism tillhör huvudfåran av kristen fromhet – den är med andra ord *mainstream*. Samtidigt framhåller han att både evangelikala och fundamentalister sinsemellan är mycket olika (Hankins 2008a:x; 2008b:1). Man skulle i hans fall kunna tala om en nedtoning av försöken att formulera en tydlig och särskiljande evangelikal eller för den delen fundamentalistisk typ.<sup>95</sup> Det gemensamma för evangelikala är, enligt Hankins<sup>96</sup>, *biblicism*, en korscentrerad teologi, en betoning av omvändelsen och ett aktivistiskt drag (Hankins 2008a:1, 182; 2008b:1). Beträffande *biblicismen* menar Hankins att Bibelns auktoritet alltid är ett karaktäristiskt drag medan däremot frågan om dess ofelbarhet är ett särskiljande drag mellan olika grupperingar. Det aktivistiska draget, t ex frågan om det politiska engagemanget, skiljer sig också avsevärt från grupp till grupp (2008a:183). När det däremot gäller synen på omvändelsens betydelse råder en betydligt större samsyn och frågan om korsteologin är knappt divergerande (2008:185).

Markku Routsila, som är adjungerad professor i amerikansk och brittisk historia vid universitetet i Tammerfors, har i sin forskning studerat motståndet mot ett internationellt samarbete i form av föregångaren till Förenta nationerna, Nationernas förbund, bland konservativa evangelikalt kristna (2008). Han pekar på historiska och teologiska faktorer bl a i Social Gospel-rörelsen, bland dispensationalisterna, i den kalvinistiska traditionen och i den lutherska tvåregementsläran.<sup>97</sup>

*Evangelikal* är en term som tydligt nog är mycket sparsamt förekommande i svenskkyrkligt sammanhang. Detta gäller också den skandinaviska religionsvetenskapliga forskningen. Kyrkohistoriskt<sup>98</sup> används begreppet *nyevangelism*

<sup>95</sup> Mitt intryck är att Hankins personliga religiösa övertygelse här är av betydelse.

<sup>96</sup> Hankins åberopar sig här på Bebbington. ”David Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005), 22-23. I have listed these in a slightly different order than Bebbington does. Although the four appear here in this 2005 book, Bebbington first discussed these components in the 1980s. Other scholars of evangelicalism, such as George Marsden and Grant Wacker, have used similar three- or four-component lists. Virtually all scholars of evangelicalism stress the authority of the Bible, the conversion experience, and the impulse for evangelism as components of evangelicalism.” (Hankins 2008:17, not 3).

<sup>97</sup> Motstånd mot internationellt samarbete kan också iaktas bland sekulärt konservativa. Dagens motstånd mot det europeiska samarbetet t ex kommer till stor del, men inte bara, från mer höger-radikala grupperingar. Den andra sidan av myntet är här ett värnande om den egna nationen och den nationella identiteten, en aspekt jag får anledning att återkomma till i mina analyser och tolkningar.

<sup>98</sup> I hela det 8 band omfattande moderna översiktsverket *Svensk kyrkohistoria*, Stockholm: Verbum Förlag AB, 1998-2005, förekommer evangelikal eller evanglikalism inte en enda gång som sökord. I den av Bokförlaget Libris, Örebro, år 2006 publicerade svenska översättningen *Kristen spiritualitet. Från ökenfäder till cyberkyrka*, med ett tilläggskapitel skrivet av den svenska översät-

för att beskriva 1800-talets pietistiskt präglade väckelse. Det finns också anledning befara att många av företrädarna för konservativ kristen trostolkning inom Svenska kyrkan, som under vissa omständigheter skulle kunna betecknas som evangelikala, själva aktivt flyr denna beteckning.<sup>99</sup> Evangelikal uppfattas av dem bl a som ett polemiskt tillhygge<sup>100</sup> i debatten. Begreppet ses som giltigt för anglosaxiska men inte för skandinaviska eller svenskkyrkliga<sup>101</sup> förhållanden. På kontinenten, t ex i Tyskland i evangelisk kyrkotradition, och i den anglosaxiska världen är förhållningssättet till begreppet evangelikal helt annorlunda och där används det gärna som självbeteckning. Ett filologiskt problem är att engelskans "evangelical" motsvarar både *evangelisk* och *evangelikal*, vilket skulle kunna bidra till att förklara det antydda motståndet mot begreppet. Samtidigt måste man komma ihåg att *evangelikal* vid sidan om det ursprungliga *evangelisch* också i tyskan, såväl som *evangelikal* vid sidan om *evangelisk* i det svenska språket får betraktas som en neologism<sup>102</sup>, inlånad från anglosaxiskt språkområde.

---

taren och kyrkohistorikern, tillika katoliken, Per Beskow, tas däremot termen evangelikal upp, visserligen – liksom för säkerhets skull – försedd med citationstecken. Termen kopplas av Beskow till den kristna identiteten i en tid, som präglas av "den alltmer utbredda relativismen". Synsättet, fortsätter Beskow, har också fått sitt grepp om Västerlandets kyrkor och samfund. "Att man envist håller fast vid den tro man en gång har fått uppfattas som inskränkt och intolerant. Ordet 'fundamentalism' har blivit ett vanligt tillmäle med en allt oklarare innebörd. [/] Vissa värderingar har i stället skjutits i förgrunden. Sexuell frigörelse, abort och eutanasi, prästvigning av kvinnor och samkönade äktenskap står ständigt på den liberala önskelistan, och samfund eller enskilda som inte bejaktar detta betraktas som reaktionära och anses sakna mänskliga hänsyn. [/] Frågorna om kyrkornas yttre agerande bottnar i grunden i frågan om den kristna trons giltighet. [...] Den katolska och de ortodoxa kyrkorna har envist vägrat att ge efter för de många liberala kraven, men inom det starkt politiserade Kyrkornas världsråd har den relativiserande liberalismen fått ett kraftigt övertag. Detta har utlöst en motreaktion på protestantiskt håll, och särskilt i de kyrkor som har sina rötter i väckelserörelserna. [/] Ett nätverk kring Billy Graham [...] anordnade 1974 en kongress i Lausanne kring ämnet världsevangalisation, där 2 700 delegater från 150 länder deltog. [...] Kongressen formulerade *Lausannedeklarationen*, som utarbetades under ledning av den anglikanske prästen John Stott. Begreppet 'evangelikal' lanserades som självbeteckning." (Beskow 2006:327). Om citatet föranleder läsare att söka dra några slutsatser om Beskows egen kristna fromhetsförankring, kan här nämnas att han först prästvigdes inom Svenska kyrkan men knappt tioårigt därefter konverterade till katolicismen. Hans fräna kritik av den moderna Svenska kyrkan är inte att ta miste på: "Den akuta liberaliseringen och politiseringen av Svenska kyrkan under det senaste årtiondet har i Sverige fått det oväntade resultatet att den katolska kyrkan och frikyrkorna alltmer har närmat sig varandra." (Beskow 2006:328) Beskow hänvisar här till boken *Jesusmanifestet* (Arborelius och Hedin 2003b) som jag själv också behandlar i analysdelen av avhandlingen.

<sup>99</sup> Detta är också mina egna intryck och erfarenheter under 20-talet år som församlingspräst i aktiv tjänst inom Svenska kyrkan.

<sup>100</sup> Här tycks finnas en likartad problematik som den kring begreppet kristen fundamentalism.

<sup>101</sup> Inom viss frikyrklighet och Svenska Evangeliska Alliansen ser det dock annorlunda ut. Där används evangelikal närmast som en stark och positivt laddad karaktäriseringsglosa.

<sup>102</sup> Belagt sedan 1966 i tyskan enligt Geldbach 1984:52.

### 3.2.5    **Forskning kring terrorism och våld i religionens namn**

Den amerikanska psykiatern och psykologiprofessorn Robert Jay Lifton publicerade redan 1961 sitt arbete *Thought reform and the psychology of totalism: a study of 'brainwashing' in China* (1963), där han med *totalism* menar en ideologi eller livsåskådning som strävar efter att "omskola"<sup>103</sup> människor, så att de både agerar och kognitivt fungerar så som ideologin ifråga önskar. Den kinesiska kommunismen är ett exempel på en sådan totalism. Med *thought reform* syftar Lifton på de metoder ideologin använder för att utöva sin totalism. Totalism kan också vara av religiös karaktär och "thought reform bears many resemblances to practices of organized religion, and to various kinds of religious re-education" (1963:454). Närmast som en kontrast till totalismen och dess omskolningsprogram lanserar Lifton senare sitt konstrukt *the protean self* (1993) eller *proteanism* som handlar om det fria och självständiga självet, som är fritt både från endogena och exogena tvång, och vägen dit.<sup>104</sup> Vid sidan om detta fria själv, som jag menar uppvisar vissa likheter med resultatet av C G Jungs individuationsprocess, tecknar Linton bilden av olika själv i fångenskap och i splittring. Ett av dessa själv är fundamentalistens fragmenterade själv, eftersom "[o]ne embraces fundamentalism in order to overcome the sense of despair and individual futurelessness associated with fragmentation and nonfunctional proteanism". Den splittrade individens möte med fundamentalismen "can help sustain the self, at least for a while; but it may also lead to further fragmentation" (1993:202). Det ligger i sakens natur att Lifton ser den fundamentalistiska ideologin som ett uttryck för totalism. Bakom varje totalism döljer sig en psykologiskt djupt liggande rädsla, dels för döden som förnekas, dels för sociala förändringar.<sup>105</sup> Liksom flera andra av 1900-talets tänkare, pekar Lifton här också på den risk för total utplåning som det nukleära hotet innebär (1993:191).

Krigsvåld och terrorism har också varit föremål för Liftons forskning. I *Destroying the world to save it* (1999) kopplar han samman ideologin hos den japanska sekt som släppte ut giftgas i Tokios tunnelbana med ett apokalyptiskt motiverat våld. Två år efter 11 september-attackerna ger han ut *Superpower syndrome: America's apocalyptic confrontation with the world* (2003), där han ställer två lika förödande apokalyptiska framtidsvisioner mot varandra, den amerikanska och den muslimska. Det amerikanska samhället – och dess ledare – lider av ett "superpower syndrom" som utvecklades efter den 11 september 2001 och innebär en outhärdlig känsla av sårbarhet samtidigt som den amerikanska militärmakten får ses som världens slagkraftigaste. Linton menar att denna kombination av känslan av sårbarhet och en överträffad militär styrka är en mycket

<sup>103</sup> Lifton föredrar termen "re-education" före "brainwashing".

<sup>104</sup> Mycket riktigt kopplar Lifton begreppet till den grekiske havsguden Proteus i Homeros Odysseén, som för att inte tvingas att avslöja sin siarförmåga bytte skepnader (1993:5ff). Beskrivningen av det proteanska självet får dock, enligt min mening, en lätt anstrykning av New Age-tänkande.

<sup>105</sup> Två paralleller är det här viktigt att notera, menar jag, dels kopplingen till Charles B Strozier och dels den idémässiga likheten med Ernest Beckers terror management.

allvarlig, ja, en dödlig kombination. Tidigare under Vietnamkrigets dagar tillhörde Linton också dess kraftigaste kritiker. Den kritiska hållningen mot den amerikanska krigföringen, den sk terrorbekämpningen, kommer från hans sida också till uttryck i det delade redaktörskapet för *Crimes of war: Iraq* (2006), där han också skrivit ett längre avsnitt om krigets psykologiska och etiska aspekter i form av de amerikanska soldaternas psykologiska krigsskador (Lifton 2006).

Den israeliske journalisten Gershom Gorenberg har i boken *The end of days: fundamentalism and the struggle for the Temple Mount* (2000) skildrat hur extrema fundamentalistiska kristna, judiska och muslimska apokalyptiska ambitioner kopplade till Jerusalem och Tempelberget kolliderar med varandra och skapar en farlig situation. Ambitionen att påskynda det historiska skeende som de föreställer sig ska leda fram till själva apokalypsen, blir som gnistan i krutdurken.

Stephen Parsons har i rollen som anglikansk präst och själavårdare särskilt intresserat sig för personer som blivit offer för fundamentalismens makt- och våldsutövning (2000). I likhet med några av de redan nämnda fundamentalismforskarna ser han fundamentalismen som en "mindset" (2000:229ff). Han har bl a också en intressant vinkling av kyrkans och många kristnas förhållningssätt till homosexualitet (2000:115ff).

Amerikanskan Kimberly Blaker har tillsammans med ett antal medförfattare skrivit boken *The fundamentals of extremism: the Christian right in America* (2003) där hon, utöver att peka på sambandet mellan fundamentalistisk kristen trostolkning och högerextrema amerikanska rörelser, bl a också tar upp våldet mot kvinnor och barn i fundamentalistiska miljöer. Hennes exempel på könsmaktsspråk i sammanhanget mäter sig väl med vad Karen Armstrong förmedlar (2003:77ff).

Tom Pyszczynski, Sheldon Solomon och Jeff Greenberg, som kan sägas vara de som efter Ernest Becker utvecklade och gjort *Terror Management Theory* (TMT) mer känd åtminstone i akademiska kretsar, har sökt analysera och tolka händelserna efter 11 september-attackerna i ljuset av denna teori. Studien *In the wake of 9/11: the psychology of terror* publicerades 2003.<sup>106</sup> Utgångspunkten är att den 11 september har lämnat ett hot om nya terroristattacker efter sig, ett hot som skapar ångest och rädsla. Denna ångest aktualiserar enligt TMT den grundläggande existentiella "dödens terror" som vi människor också annars alltid bär på och skapar ett behov av avvärjande ångestdämpande mekanismer. I samma mån som de tre psykologerna söker förklaringar kring orsaker till terroristattacker och dess följder, kan man också tydligt erfara en uttalad strävan efter att med hjälp av studien göra TMT mer känd och erkänd.

Simon Pearson<sup>107</sup>, journalist och chefredaktör för tidsskriften *The Times* nattredaktion, har skrivit ett översiktsarbete kring de apokalyptiska föreställ-

<sup>106</sup> Jfr den nämnda studien av Lifton ovan.

<sup>107</sup> Han skrev sin *Masters of Letters* om apokalyptikmotiv i den engelske författaren David Herbert Lawrences (1885-1930) diktning och har som flygare rika erfarenheter från Royal Air Force, bl a med tjänstgöring i Tyskland.

ningarnas ursprung och hur de kommer till uttryck i Europa och på den amerikanska kontinenten (2006). Redan tidigare hade han publicerat en mer fiktiv framtidsvision präglad av allvarliga globala militära konflikter.<sup>108</sup>

Ytterligare en studie på temat våld eller terrorism i religionens namn är James W Jones *Blood that cries out from the earth: the psychology of religious terrorism* (2008). Med professorskompetens både i religionsvetenskap och psykologi är hans forskningsstudie särskilt värdefull. Jones ställer preliminärt upp fem varnande kriterier som tyder på en risk för våldstendenser från en religiös gruppering: (1) en djupgående upplevelse av förödmjukelse och skam förorsakad av den sociala omgivningen eller den egna gruppen, (2) ett tänkande i dikotomier av gott och ont och en demonisering av främlingsgruppen, (3) en gudom och eller ledare som är både idealiserad, vred och hämndlysten, (4) en ideologisk övertygelse om att blodsutgjutelse innebär en reningsmöjlighet och (5) en syn på våld som fascinerande (2008:70). I relation till min egen forskning är Jones syn på ambivalens och ambiguitet särskilt intressant: "a more nuanced and less dichotomized and fanatical approach to religious devotion depends on the capacity to tolerate ambivalence and ambiguity" (2008: 168). En brygga är därmed slagen till Else Frenkel-Brunswiks ambiguitetsintoleranskonstrukt som jag kommer att presentera nedan.<sup>109</sup>

James W Jones har vidare tillsammans med Charles B Strozier, David M Terman och Katharine A Boyd nyligen som redaktörer publicerat arbetet *The fundamentalist mindset: psychological perspectives on religion, violence, and history* (Strozier et al 2010). Martin E Marty, en av de båda ansvariga för Chicago-projektet, diskuterat ovan, har medverkat i ett förord och därav förstås kanske att arbetet "supports and builds on [...] findings of The Fundamentalism Project". Till de av Chicago-projektet dokumenterade karaktäristika för fundamentalism vill denna aktuella studie lyfta fram ytterligare åtminstone tre områden som tillhör den fundamentalistiska medvetandestrukturen: (1) den psykologiska böjelsen för dualism, dikotomier och paranoida föreställningar, (2) det apokalyptiska draget och (3) draget av våldsbenägenhet<sup>110</sup> (2010:5).

Ett exempel på en annan form av högerradikal reaktion mot ett upplevt hot i det postmoderna samhället mot en etablerad social ordning är nynazismens värnande av maskuliniteten.<sup>111</sup> Här har den amerikanske forskaren Michael Kimmel publicerat ett flertal studier (t ex 2008, 2013). Han var också en tid

---

<sup>108</sup> *Total war* (2000) där ett av scenarierna är hur den muslimska världen vågar utmana den västerländska hegemonin. En viss påverkan från Huntingtons teoretiska konstrukt om konfrontationen mellan kulturer, läs den arabiska världen och det kristna Västerlandet, kan skönjas.

<sup>109</sup> Jones hänvisar dock inte till henne, utan till Fairbairn respektive Klein.

<sup>110</sup> Man framhåller att fenomenet terrorism inte nämns en enda gång i Chicago-projektets fem stora volymer. Kanske man kunde ha modifierat våldstendenserna genom också laborera med tendenser till aggression eller raseri, som inte alltid behöver leda vidare till våld men det kan diskuteras om våldstendenser och aggression kanske olika psykologiska grundorsaker.

<sup>111</sup> Jag har ovan pekat bl a på Karen Armstrongs framhållande av maskulinitetskrisen inom amerikansk kristen fundamentalism.

knuten till Exit-projektet vid Fryshuset i Stockholm.<sup>112</sup> Att tydliga könsroller är av vikt också i mer moderat konservativ livssyn och trostolkning kommer vi att se i mina kommande analyser och tolkningar.

Den nederländske kulturteoriprofessorn Jean-Pierre Wils har i publikationen *Gotteslästerung* (2007) uppmärksammat religiöst motiverat våld med anledning av blasfemi mot bakgrunden av mordet på den holländske filmskaparen och publicisten Theo van Gogh begånget av en muslimsk fundamentalist. Wils koppling av den subjektiva upplevelsen hos en troende av blasfemi eller av att Gud har blivit *vanhedrad* eller skändad till de skederskulterna är särskilt intressant (2007:58ff).<sup>113</sup>

Den tyska trion Guido Knopp, Stefan Brauburger och Peter Arens uppmärksammar inför 10-årsdagen av den 11 september inte bara muslimsk terror utan ger också kristna exempel på vad de beskriver som ett missbruk av religionen för att utöva våld, det ”heliga” kriget (2011). Studien är i första hand en historisk framställning.

### 3.2.6 Evangelikal forskning och framställningar med ett apologetiskt inifrånperspektiv

Jag gör här en kort utveckling, där jag söker visa på hur konservativt, evangelikalt eller fundamentalistiskt inriktade kristna trostolkningar själva söker återövrva fundamentalistbegreppet. Det är viktigt, inte minst för att visa på att begreppet går att använda också på ett icke-pejorativt sätt. Jag har här – liksom i den mer allmänna presentationen av forskning kring fenomenet fundamentalism – avsiktligt valt att beskriva ett europeiskt sammanhang. Det finns två skäl till detta mitt förfaringssätt. Dels finns det en risk med ett alltför ensidigt anglosaxiskt, läs: amerikanskt, perspektiv på fundamentalism, både på grund av begreppets ursprung i amerikansk konservativ protestantisk fromhet och med hänsyn tagen till begreppets exploatering i amerikansk utrikes- och säkerhetspolitik i det 21 århundradet. Dels finns det goda skäl att anta att den tyska forskningstradition jag refererar, och dess förankring i evangelisk fromhet i vissa fall, ligger betydligt närmare konservativ trostolkning inom Svenska kyrkans evangelisk-lutherska tradition än de amerikanska samfundstraditioner som kan förknippas med kristen fundamentalism. Därutöver kan det tyska perspektivet sägas ligga närmare skandinavisk religionsvetenskap, särskilt vad gäller användandet av kvalitativa metoder, i jämförelse med den amerikanska forskningen som ofta tenderar att få slagsida åt det kvantitativa hållet.

<sup>112</sup> Jfr <http://www.dn.se/nyheter/varlden/jakten-pa-maskulinitet-forenar-hogerextrema>, (nedladdad 2011-08-29) och <http://fryshusetexit.se/>, (nedladdad 2011-12-05).

<sup>113</sup> Reaktionen i Sverige på kristet håll – om vi nu lämnar den muslimska kontexten – mot fotografen Elisabeth Ohlson Wallins utställning *Ecce homo* med premiär i Uppsala domkyrka diskuterar jag i de kommande analyserna och tolkningarna men redan här kan det konstateras att särskilt mangranna (!) reaktioner kom från de främre orientaliska invandrarkyrkornas medlemmar (syrianer), där det också kan antas att hederskontexten är för handen.

Jag vill här ge några utvalda exempel på tyskspråkiga publikationer och forskning som också kan ses i ett mer apologetiskt perspektiv. Stephan Holt-haus, som får sägas vara förankrad i en mer evangelikal tysk evangelisk tradi-tion, har i sin doktorsavhandling (1992/2003) behandlat frågan om fundamen-talismens roll i tysk kyrkohistoria och nutid och ser fenomenet som i första hand kopplat till bibelsynsfrågan. Han är också tillsammans med Karl-Heinz Vanheiden utgivare av arbetet *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bi-bel* (2003) som, enligt den egna varudeklarationen, i en tid då också evangeli-kala församlingar och kyrkor gläntar på dörren till en modern bibelkritik vill vara ett värn mot relativiseringen av Bibelns giltighet. I en mindre publikation för tysk publik framhåller Holthaus också att evangelikala kristna är den näst största kristna gruppen världen efter katolikerna, och den apologetiska avsik-ten är uppenbar (2007).

Den tyske professorn Friedhelm Jung vid ett baptistiskt teologiskt semi-narium i Texas har också för tyskspråkiga läsare publicerat en mindre skrift som apologetiskt vill framställa den evangelikala rörelsens historia och teologi (2007) och hans landsman Eckhard J Schnabel drar upp en tydlig gräns mellan fundamentalister och evangelikala i en motsvarande apologetisk publikation (2006). På samma sätt som vissa frikyrkliga grupperingar i Skandinavien skyr dessa inte evangelikal som en självbeteckning. Däremot vill de inte kalla sig fundamentalister.

På det engelskspråkiga området är litteraturen och den apologetiska forsk-ningen kring evangelikal och fundamentalistisk kristen trostolkning mycket omfattande och den vetenskapliga ambitionsnivån högst varierande. Bland de teman som här dominerar märks olika sätt att kritisera och ifrågasätta darwi-nismen och det presenterade alternativet är ofta *Intelligent Design* eller *krea-tionism*. Det bör observeras att evangelikala kristna förhåller sig högst olika till dessa alternativ till utvecklingsläran (McGrath och McGrath 2007). Alis-ter McGrath kan annars sägas vara en högst moderat evangelikal eller snarast evangelisk teolog som försvarar den evangeliska kristna trosläran både i rela-tion till ett mer extremt evangelikal eller fundamentalistiskt håll såväl som i relation till till ateismen (1996). Ett annat område där evangelikala kristna har olika syn eller kanske snarare skiljer ut sig från fundamentalistiskt kristna är apokalyptiken. Dispensationalismen får sägas vara ett uttryck för fundamen-talism eller en mer extrem evangelikalism (Mathison 1995).

Jag vill ta upp några exempel på apologetiska framställningar som också är av intresse i relation till mina källtexter men som inte i är forskningspublika-tioner. Det första exemplet är den vuxenpedagogiska metod, *Alpha-grupper*, som spritt sig i kristna världen från Londonförsamlingen Holy Trinity Bromp-ton, vars teologi är uttalat evangelikal och dessutom har ett tydligt apologe-tiskt anspråk (Gumbel 1996 och 1997). Detta exempel nämns, eftersom många svenskkyrkliga församlingar använder sig av denna vuxenpedagogiska metod, tydligen många gånger utan en djupare reflektion kring den bakomliggande teo-



login.<sup>114</sup> Ytterligare ett evangelikalt exempel är amerikanskan Leanne Payne,<sup>115</sup> vars uttalat evangelikala trostolkning bl a fokuserat på att söka ”rehabilitera” homosexuella personer (1981/1996 och 1985/1996) och också har kommit till uttryck på skandinaviskt område. Jag vill också nämna amerikanen Brian D McLaren<sup>116</sup> som själv kanske snarast ser sig som en postevangelikal kristen och vars arbete *En generös radikalitet* (2004) är översatt till svenska. Han säger själv att han står i ett sammanhang som kallas ”gemenskapen av framväxande kristna”, ”the emerging church movement”, och fastän det här finns en i många avseenden radikal tolkning av det kristna budskapet är ändå det evangelikala ursprunget tydligt. Han kan sägas vara ett exempel på den enorma spännvidd som finns inom den evangelikala trostolkningsgemenskapen.

### 3.3 AUKTORITARISMFORSKNING

#### 3.3.1 Ambiguitetsintoleranskonstruktet

Else Frenkel-Brunswik (1908-1958) var inte bara en av de fyra forskare som stod bakom det ambitiösa projektet *Den auktoritära personligheten* (som jag behandlar nedan), utan hon lanserade också ett eget begrepp i strävan efter en djupare förståelse av konservativ livssyn<sup>117</sup>. Förankrad som hon var i psykoanalysen spelade för henne Freuds syn på ambivalensens betydelse för förståelsen av vissa psykiska fenomen, såsom försvarsmekanismerna eller Oidipuskomplexet, en avgörande roll. Barnet under utveckling är enligt psykoanalytisk teori inte från början i stånd att handskas med ambivalenta känslor mot sina föräldrar eller vårdgivare. Att samtidigt känna en djup kärlek till och ett kraftigt hat mot t ex modern skapar en djup inre konflikt som så att säga löses t ex genom att de aggressiva eller hatiska känslorna antingen förträngs eller också projiceras på något annat objekt. Det var snarast den nationalsocialistiska psykologen Erich R Jaensch (1883-1940) teorier kring av honom utvecklade personlighetstester med utgångspunkt i eidetiska bilder<sup>118</sup> som inspirerade Frenkel-Brunswik att lansera sitt koncept. När hon första gången på *American Psychological Associations* kongress i september 1948 för forskarsamhället presenterade sitt koncept ambiguitetstolerans beskrev hon, enligt det abstract

<sup>114</sup> Detta diskuterar jag mer i mina analyser och tolkningar av mina källtexter.

<sup>115</sup> Jfr hemsidan <http://www.leannepayne.org/home/index.php>, (nedladdad 2014-02-11).

<sup>116</sup> Jfr hans hemsida <http://www.brianmclaren.net/>, (nedladdad 2014-02-11).

<sup>117</sup> För Frenkel-Brunswik såväl som för de övriga medverkande i *The Authoritarian Personality* står emellertid inte den konservativa livssynen i allmänhet i förgrunden, utan snarare den *etnocentriska* hållningen. Detta förklaras naturligtvis utifrån en önskan att åtminstone i någon mån söka förstå den europeiska situation som ledde fram till andra världskriget och till uppkomsten av två synnerligen totalitära regimer, nazismen i Tyskland och fascismen kanske främst i Italien. Ur ett forskningsöversiktsperspektiv gällande forskning kring konservativ ideologi och livshållning är det dock omöjligt att gå förbi Frenkel-Brunswik.

<sup>118</sup> Jfr Egidius 2005, uppslagsorden *Jaensch* och *eidetik*.

som hade publicerats i juli 1948, hur Jaensch hade förklarat gestaltpsykologin som sjuk på grund av dess betoning av den ambiguitet som ligger i varseblivningsprocessen. Intervjuer med 100 vuxna och 200 äldre barn respektive yngre tonåringar som befann sig kring de båda extremerna, vad beträffar acceptans eller fördömande av oförhöljt uttryckta fördomar om etnisk härkomst<sup>119</sup>, hade av Frenkel-Brunswik dessutom genomgått en närläsning som ”further confirmed the writer in considering tolerance of ambiguity as a general personality variable relevant to basic social orientation” (1948). I det forskningshistoriska perspektivet är det av stor vikt att notera att Frenkel-Brunswik ser ambiguitetstoleransen<sup>120</sup> som ett generellt personlighetsdrag som kommer till uttryck

---

<sup>119</sup> I detta Frenkel-Brunswiks intresse för fördomar mot etniska minoriteter finns också länken till hennes medverkan i *The Authoritarian Personality*. Ur ett biografiskt perspektiv har det här säkerligen också en betydelse att hon själv är av judisk härkomst och tillhör den från nazisterna flyende flyktingströmmen.

<sup>120</sup> I abstractet inför psykologikongressen i september 1948 använder Frenkel-Brunswik begreppet ambiguitetstolerans (”tolerance of/towards ambiguity”), i en artikel i *Journal of Personality* i september 1949 har hon valt att istället utgå från konstruktets negativa pol och talar istället om ambiguitetsintolerans (”intolerance of ambiguity”). I samma artikel kan hon dock också tala om ”fear of ambivalence and of ambiguity” (1949b:112). För att komplicera begreppsbildningen noterar jag att Furnham (1995) – som gör en tillbakablick på konceptet – talar om ”the tolerance of ambiguity construct (AT)” och ”its many synonyms” såsom Geert Hofstedes ”uncertainty avoidance”. Frenkel-Brunswik gör också en distinktion mellan en emotionell och kognitiv nivå; hon menar att den känslomässiga nivån handlar om ambivalens (”emotional ambivalence”) och den kognitiva eller mer specifikt varseblivningsmässiga nivån om ambiguitet (”perceptual ambiguity”) (1949a). Den av psykoanalysen iakttagna och beskrivna känslomässiga konflikt som kan uppstå i en individ mellan två varandra helt motsatta känslor, t ex kärlek och hat, brukar också beskrivas i termer av ambivalens. Frenkel-Brunswiks distinktion motsvarar också svenskt språkbruk, där *ambiguitet* beskrivs vara synonymt med ”flertydighet, tvetydighet, dubbeltydighet” och *ambivalens* med ”kluvenhet, vacklan, tvehågsenhet” (Walter 2000). Etymologiskt finner vi latinets *ambiguus* i bakgrunden, med betydelsen ”tvetydig, dubbeltydig” men också betydelser med ett flertal tydligt negativa konnotationer, t ex ”bastard-”, ”vacklande, tvivelaktig, ovisst, omstridd” samt ”otillförlitlig, osäker, misstänkt”. Det finns med andra ord inte bara en psykologisk förklaring till att ambivalens av vissa individer upplevs som något negativt, utan också ett klassiskt och rent språkligt arv. Det är också intressant att ambiguitet som begrepp snarast återfinns i filosoflexika, ambivalens däremot i de psykologiska encyklopedierna. Begreppet ambivalens kan också härledas från latinets, dels *ambi-*, ”på båda sidor, omkring”, dels *valere*, participet *valens*, ”kraftig, stark, mäktig”. Det förekommer emellertid varken under antiken eller i medeltidslatinet, utan är en modern konstruktion, först använd av den tyske psykiatern Eugen Bleuler, för att beskriva ett schizofrent tillstånd. ”**Ambivalenz** f. ‘Doppelwertigkeit von Gefühlen, gelehrte Neubildung (1910/11) des Psychiaters E. Bleuler, der unter *affektiver Ambivalenz* das ‘Nebeneinanderbestehen von entgegengesetzten Gefühlen’ (Zu- und Abneigung zugleich) versteht. Das Wort ist wahrscheinlich nach dem Vorbild von *Äquivalenz* (s. d.) gebildet aus *Valenz* (s. d.) in Verbindung mit lat. *amb(i)-* (s. *Ambiguität*). **ambivalent** Adj. ‘doppelwertig (von Gefühlen), zwiespältig’ (Freud 1916), in der Sprachwissenschaft ‘doppel-, mehrdeutig’ (2. Hälfte 20. Jh.)” (<http://www.dwds.de/?kompakt=1&qu=ambivalent>, 2011-08-18). Den negativa laddning som de båda begreppen och bakomliggande tillstånden har i konservativ livssyn diskuterar jag ytterligare i analyserna och tolkningarna nedan. Ur ett religionspsykologiskt perspektiv är här kopplingen till tvivlet – att inte tro tveklöst och fullt ut – av stor vikt, eftersom det i den kristna kontexten finns en lång tradition av att förknippa tvivlet med den onda makten i tillvaron, alltifrån evangeliernas frestelseberättelser, eller varför inte redan utifrån Jobs ifrågasät-

på flera olika områden, både emotionellt och perceptuellt. Hon kan också uttrycka det som att graden av tolerans för ambiguitet är "one of the basic variables in both the emotional and the cognitive orientation of a person toward life" (1949b:113, 120). Redan när Frenkel-Brunswik första gången presenterar sitt konstrukt (1948) kopplar hon en låg tolerans för ambiguitet till personer med fördomar, vilka ofta tänker på könsrollerna, relationen mellan föräldrar och barn samt mellanmännskliga relationer i största allmänhet i dikotomier. Denna grupp är enligt Frenkel-Brunswik också mindre frigjord och söker stöd i respektive vägledning från rigida regler. Över huvud taget menar hon att dessa personer i stor utsträckning präglas av ett tänkande i och varseblivande av andra i kraftigt polariserade duala kategorier eller dikotomier, såsom t ex styrkasvaghhet, renlighet-smutsighet, moral-omoral, konformitet-avvikelse etc.

Det är av stort intresse att hon här också postulerar en rigiditet också vad gäller de kognitiva processerna. Det som emellertid skiljer hennes tänkande från senare kognitiv motivationsforskning är främst att det kognitiva draget ses som en del av ett mer omfattande personlighetsdrag och därmed blir betraktat som generellt. Den kognitiva motivationsforskning som jag använder mig av som en av mina teorier (*Uncertainty Orientation Theory*) hävdar däremot att skillnader vad gäller kognitiva drag bara uppvisas i för individer personligt relevanta situationer. Denna den ambiguitetsintolerante personens rigiditet exemplifierar hon bl a med relationen till sammansatta jämfört med enkla utsagor.<sup>121</sup> Hon nämner också en tendens till fixering vid den först valda mentala infallsvinkeln vid problemlösning. Den ambiguitetsintolerante tänker inte heller gärna i sannolikhetstermer men ofta däremot i svart-vita stereotyper. Disciplin och ordning ska råda i hemmet och ett specifikt förhållande uppvisas gentemot auktoriteter (1948). Frenkel-Brunswik noterar en skillnad mellan ambiguitetstoleranta och ambiguitetsintoleranta personer, vad beträffar deras beskrivning av sina föräldrar som i vissa hänseenden liknar iakttagelser som gjorts mellan olika anknätningsstilar inom attachmentforskningen. Personer med undvikande anknätningsstil beskriver ofta sin barndom på ett entydigt positivt men samtidigt mycket generaliserande sätt. Detta onyanserade sätt att beskriva föräldrarna ser Frenkel-Brunswik att ambiguitetsintoleranta personer uppvisar (1949b:116, 133).

Adrian Furnham och Tracy Ribchester, University College, London, publicerade 1995 en genomgång av ambiguitetsintoleranskonstruktet med utgångspunkt i Frenkel-Brunswiks båda papers (1948 och 1949b). De beskriver fortsatt forskning kring psykologiska motsatser i relation till ambiguitetsintolerans-

---

tande av Guds allvisdom och rättfärdighet. Ordet tvivel har också en etymologi som pekar på ett åtminstone psykologiskt tillståndsmässigt – om än inte språkvetenskapligt – samband med vad klassiskt kristen trostolkning menar att det innebär att stå under djävulskt inflytande.

<sup>121</sup> Jfr här Milton Rokeach (1960). Det ska också noteras att Frenkel-Brunswik också samarbetat med Milton Rokeach (Frenkel-Brunswik 1949b:114, not 3). Hon beskriver också ett av dennes experiment rörande rigiditet i de kognitiva strukturerna (1949b:129).

konstruktet (AT) och de gjorda testerna ”suggested some AT processes yield curvilinear rather than linear results” (Furnham 1995). Konstruktet har funnit tillämpningar på många områden, inte bara som en personlighetsvariabel, utan också som en variabel tillämpbar på grupper, organisationer och nationell kultur eller identitet.

### 3.3.2 Den auktoritära personligheten

Projektet är det första av olika försök att förklara *den auktoritära personligheten* som förknippas med en fördomsfull hållning mot snart sagt alla främlingsgrupper – etnocentrism, nazism och fascism. Till den auktoritära personligheten räknade dess forskare också konservativt religiösa drag (Adorno et al 1950). Det bakomliggande syftet är en ambition att beteendevetenskapligt<sup>122</sup> förstå hur nazismen och fascismen kunde uppstå och få sådana förödande konsekvenser under Europas 1900-talshistoria. Där finns också ett förebyggande syfte – att studera antisemitism ”in the search for more effective ways to prevent or reduce the virulence of the next outbreak”<sup>123</sup> (Adorno et al 1950:v). *The Authoritarian Personality* beskrivs av författarna, Theodor W Adorno, Else Frenkel-Brunswick, Daniel J Levinson och R Nevitt Sanford, som ”a book about social discrimination” (1950:ix). Huvudhypotesen är den ”that the political, economic, and social convictions of an individual often form a broad and coherent pattern, as if bound together by a ’mentality’ or ’spirit,’ and that this pattern is an expression of deep-lying trends in his personality” (1950:1). För att förstå konceptet är det också viktigt att se dubbeltydigheten i begreppet auktoritär – en dubbeltydighet som också avspeglar sig i den auktoritära personens förhållningssätt. På ren svenska kunde man kanske säga att den auktoritära fjäskar uppåt och sparkar neråt på en tänkt social och ekonomisk rangskala, i relation till var han själv befinner sig. Uttryckt på ett mer vetenskapligt sätt kunde detta formuleras sålunda: ett auktoritativt förtryckande beteende mot svagare personer är kombinerat med en auktoritär underkastelse under starka högstatusauktoriteter (Hopf 1993:122). Detta tänkesätt finner i *The Authoritarian Personality* en psykoanalytisk förklaring i det att två varandra helt motsatta beteenden kan anses ha samma psykiska energikälla. Detta resonemang för också Frenkel-Brunswick kring ambivalensintoleransbegreppet.

---

<sup>122</sup> De rent historiska och ekonomiska förklaringsmodellerna kan vi i det här sammanhanget lämna därhän.

<sup>123</sup> Den amerikanska judiska kommitténs ambition i rollen av utgivare av projektets forskningsresultat är härvidlag inte unik. På motsvarande sätt kan man se Erich Fromms publicering av *Escape from Freedom*, liksom flera av hans senare böcker, som ett försök att bidra till att förhindra en global nukleär katastrof, läs: ett globalt atomvapenkrig efter Hiroshima och Nagasaki (1945). Flera andra forskare, som studerat fenomenet fundamentalism, har i sina publikationer uttryckt ambitioner, som syftar till större dialogberedskap eller till att förminska det fundamentalistiska alternativets attraktionskraft.

Det kanske mest bestående resultatet av de fyra forskarnas gemensamma arbete kan sägas vara utvecklandet av den så kallade *F-skalan*, ett frågebatteri för att söka mäta graden av fascistoida drag i personligheten. I kritiken av konceptet "den auktoritära personligheten" är det också just *F-skalan* som blivit mest ifrågasatt (Stone 1993:11, Altemeyer 1996:45f). Skalan, som konstruerades i tre olika versioner (Adorno et al 1950:242, 247, 252), var tänkt att kunna mäta de personlighetsdrag som också kunde påvisas med de antisemitiska och etnocentriska mätskalorna, men utan att direkt i frågebatteriet behöva använda begrepp och termer med en uppenbar koppling till fördomar (1950:222). Därigenom ville man också försöka kringgå de tendenser till tillrättaläggande av svaren som iakttagits, så snart personer tillfrågades om uppfattningar rörande ras och fördomar.<sup>124</sup>

Utvecklandet av *F-skalan* tillhör den del av metodarsenalen som syftade till att studera fenomenen på gruppnivå men för att komma åt djupare liggande nivåer i personligheten utfördes också individuella intervjuer (Adorno 1950:12). De djupare liggande personlighetsdragen antas – i linje med psykoanalytisk teori – gå tillbaka på tidiga föräldrarelationer som antas vara präglade av stor stränghet, fasthet och rigiditet. En jämförelse i tänkesättet kunde här med fördel göras med Alice Millers syn på den alltför stränga uppfostran eller den svarta pedagogiken som hon kallar den (1979, 1980, 1981, 1988). Ytterligare en intressant jämförelsepunkt är förstås också John Bowlby och anknytningsteorin, i all synnerhet de olika varianterna av otrygg eller osäker anknytning<sup>125</sup>. Det finns enligt konceptet en intressant spänning i den auktoritära personligheten mellan ytterligheter. Tankesättet påminner tydligt om Frenkel-Brunswiks iakttagelser vad gäller den ambiguitetsintolerante. På ytan dyrkas styrka och svaghet föraktas: "the person fawns before admired authority (representing strength) and loathes weakness— in Jews, women, homosexuals, or other outgroups" (Stone 1993:4). Ur ett psykodynamiskt eller psykoanalytiskt perspektiv går det emellertid lätt att se att det handlar om den auktoritära själv som till varje pris måste komma bort från sin egen rädsla och svaghet.

I min forskningsöversikt finner jag det också väsentligt att något uppehålla mig vid reaktionen på och kritiken av *The Authoritarian Personality*. Richard Christie, som också under sin doktorandtid vid Berkley lärde känna både Else Frenkel-Brunswik och Nevitt Sanford (Stone 1993:5), menar att reaktionen och kritiken kan förstås utifrån två olika infallsvinklar, den ena av mer epistemologisk och metodvalsmässig karaktär, den andra direkt ideologisk-politisk (Stone 1993:5, 10). Den vetenskapliga kritiken kan förstås som att konceptet auktoritär personlighet hamnat mitt emellan hermeneutisk och empirisk forskning.

<sup>124</sup> Detta brukar inom den kvantitativa psykologiska forskningen kallas "social desirability", jfr t ex Batson och Ventis 1982:272ff. Respondenten antas alltså inte svara i enlighet med vad han tycker, utan i enlighet med vad han tror förväntas av honom som socialt accepterat.

<sup>125</sup> Det har också bedrivits forskning som undersöker attachmentsteorins möjliga bidrag till förståelsen av det auktoritära konglomeratets uppkomst (Stone 1993:19, Hesse 1999:416).

De fyra huvudforskarna hade sökt kombinera ett djuppsykologiskt tolkande perspektiv med en mer empirisk beteendevetenskaplig undersökningsarsenal av olika konstruerade tester eller mätskalor, men efter krigsslutet avancerade den beteendevetenskapliga korrelationsforskningen på ett sätt som kom att få metoderna i *The Authoritarian Personality* att verka alltför enkla eller primitiva. Man måste också komma ihåg att t ex Adorno med bakgrund i det Frankfurt-baserade socialforskningsinstitutet – men också flera av de andra tyskspråkiga exilforskarna – representerade en europeisk tradition som mer betonade hermeneutik och filosofi i tolkningsprocessen. Mer specifikt kritiserades också den tekniska utformningen av frågebatterierna i mätskalorna, såsom t ex bristen på förekomsten av både positiva och negativa utsagor. Den andra utgångspunkten för kritik och motstånd har med ideologi att göra. Auktoritetskonceptet intresserade sig för konservativ ideologi – närmare bestämt för fascism och nazism – men efter krigsslutet kom åtminstone i USA en förskjutning av intresset vad beträffar det stora ideologiska hotet mot fred, demokrati och människovärde att äga rum: hotet stavades nu kommunism. Konservativa krafter i det amerikanska samhället, som också hade ett avgörande inflytande över forskningsmedlens fördelning, ville inte främja forskning kring auktoritarism. Å ena sidan ansågs fascism respektive nazism vara överspelade krafter; å andra sidan ville man inte stödja projekt som kunde antas ifrågasätta en konservativ hållning. Här uppstår också kritik mot auktoritetskonglomeratet, genom att det i första hand fokuserar på auktoritetsstrukturer på högerkanten och tycks blunda för auktoritära kommunistiska strukturer<sup>126</sup> (Stone 1993:11). Men de forskningsresultat som kom redan före krigsslutet och publiceringen av *The Authoritarian Personality* var också störande för den amerikanska självbilden: en undersökning hade t ex ”indicated that anti-Semitism was widespread among American workers and that the customary stereotypes abounded” (Stone 1993:18).

### 3.3.3 Erich Fromm och den humanistiska psykologin

Erich Fromm<sup>127</sup> blir föremål för ett särskilt intresse i den här utblicken över forskningsfältet, dels därför att han i rollen som tysk-judisk intellektuell flyktning stod i viss förbindelse med de tyska emigrantforskare som medverkade i projektet *Den auktoritära personligheten*, dels därför att hela hans humanistiska psykologi på ett sätt kan sägas vara motiverad utifrån en grundsyn på tillvaron som märkligt nog i vissa avseenden liknar vad man möter inom konservativ, evangelikal och fundamentalistisk kristen trostolkning. Det handlar om en djup medvetenhet om att mänskligheten efter andra världskrigets slut står inför ett långt större och mycket mer förödande hot än någonsin tidigare: risken för en total förintelse (Wilde 2004:5) av den mänskliga rasen och kulturen

<sup>126</sup> Den vetenskapliga kritiken på den här punkten kommer att beskrivas av mig i avsnittet om Bob Altemeyer och *Right Wing Authoritarianism*, RWA, nedan.

<sup>127</sup> Jfr Fromm 1950, 1979a, 1979b, 1980, 1982a, 1982b, 1982c, 1982d.

på grund av kärnvapenhotet. Några av Fromms tidiga arbeten tar explicit upp denna hotfråga och Fromm lät sig delvis också publiceras inom ramen för ett bokprojekt<sup>128</sup> som arbetade för att förebygga bl a det nukleära existenshotet mot mänskligheten. Redan på 1930-talet hade han fötillsammans med Horkheim vid socialforskningsinstitutet i Frankfurt, det som senare skulle komma att förknippas i första hand med Theodor W Adorno, arbetat med frågor kring auktoritetens betydelse i familjen (Hardeck 2005:47). Fromm har också intresserat sig för religionspsykologiska frågor, och Wulff (1997:595, 597) menar att Fromm, liksom Allport, talat om två religiösa huvudtyper, inte om den intrinsikala och den extrinsikala, utan om å ena sidan auktoritära och å andra sidan humanistiska religiösa traditioner (jfr Heine 2005:190). I *Escape from freedom*<sup>129</sup> skriver Fromm år 1941, medan kriget fortfarande pågår, om människans tendens att fly in i en totalitär regims lockelser för att söka komma undan sin ensamhet, ångslan och maktlöshet. Han menar i likhet med forskarna kring den auktoritära personligheten att varje försök att komma tillrätta med denna flykt förutsätter en insikt i dess psykologiska mekanismer. Han tecknar bilden av den auktoritära hållningen och beskriver nazismen ur ett psykologiskt perspektiv. Analysen använder sig bl a av den sado-masochistiska karaktärens båda varandra motsatta poler (1979a). *The heart of man*<sup>130</sup> är publicerad 1964 och mot bakgrund av Kubakrisen 1961-62 skriver Fromm att mänskligheten nu står inför möjligheten att förinta sig själv (1982:139f). Fromms eget engagemang kring frågor som rör den mänskliga existensens utplåning kan säkerligen utan större svårigheter kopplas samman med hans egen bakgrund som tysk jude i exil och den bokstavliga förintelse som sex miljoner av hans trosfränder gick till mötes under nazismens herravälde. Han tillämpar också begreppet nekrofil som ett uttryck för den bakomliggande dödkult och perverterade dödslängtan som han menar manifesterar sig i nazismen och som han hänför till ett sk upplösningssyndrom (1982, jfr Hardeck 2005:191ff, Wilde 2004:30). En psykisk kraft som strävar mot avstannande, stillastående och till sist mot döden är också beskriven av Freud som *thanatos*. Här kan med andra ord Fromms dubbelhet i relation till psykoanalysen skönjas; å ena sidan ett tydligt beroende, å andra sidan ett uppror som nog också bidrog till att han uteslöts ur det internationella psykoanalytiska sällskapet (Hardeck 2005:118ff).

### 3.3.4 Det öppna och det slutna medvetandet

Här uppmärksammar jag forskning gjord av Milton Rokeach som söker komma bort från personlighetsdragstänkandet och istället söker förstå konservativ håll-

---

<sup>128</sup> Både *The heart of man* ([1964] 1982) och *To have or to be?* ([1976] 1978) publicerades i serier redigerade av Ruth Nanda Anshen, den första i *Religious Perspectives*, den andra i *World Perspectives*.

<sup>129</sup> Svensk översättning Fromm 1945/1979a.

<sup>130</sup> Svensk översättning Fromm 1982.

ning utifrån *medvetandebegreppet*.<sup>131</sup> Hans arbete kan beskrivas som förlängningen av en reaktion mot projektet *The authoritarian personality* (Altemeyer 1996:191). Den kognitiva teori jag använder i min teoretiska arsenal, *Uncertainty Orientation Theory*, och den med denna teori närbesläktade lekman-naepistemologiska ansats som utarbetats av Arie W Kruglanski (2004), skulle knappast ha kommit till stånd – åtminstone inte så som de nu ser ut – om det inte vore för Milton Rokeachs arbete *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems* (1960).<sup>132</sup> Rokeach vill genom sitt arbete visa på paralleller mellan en persons trosföreställningar och personlighetsorganisation. På så sätt kunde man förledas hänföra honom till de forskare som intresserat sig för sambandet mellan en viss personlighet och vissa fromhetsyttringar respektive en specifik livssyn. Men Rokeach har fokus inte på någon personlighetsstruktur i största allmänhet, utan på kognitiva strukturer, varför jag menar att han kommer med ett väsentligen nytt tänkesätt. Att det sedan kan tänkas finnas vissa samband mellan vissa kognitiva strukturer, å ena sidan, och personliga livsupplevelser, särskilt från de första levnadsåren, å andra sidan, är en separat fråga. Därför menar jag att Rokeach ändå måste ses som en av dem, vilka inte behöver anses vara träffade av t ex Sara Savages (2002) kritik mot tidigare psykologisk forskning kring konservativa religionsformer<sup>133</sup> i dess fokusering på personlighet eller karaktär. Rokeachs användning av termen slutet trossystem (*closed system of beliefs*) i sitt arbete ska ses som en parallell till begreppet *dogmatiskt* trossystem. Öppenhet och slutenhet är extrempolerna på ett kontinuum. I studiet av trossystems struktur intresserar han sig i första hand för *strukturen*, snarare än för *trosinnehållet*. Metodiskt kritiserar han uppdelningen i egen- och främlingsgrupper som otillräcklig och ofullständig och lanserar istället ett tänkesätt, där flera olika främlingsgrupper befinner sig mer eller mindre långt bort från egengruppen och eller från varandra. Han är också kritisk till att F-skalan<sup>134</sup> bara mäter *right wing authoritarianism* men inte förmår fånga in vänsterauktoritära individer, vilket han menar beror på skalans fokusering på trosinnehåll istället för på trossystemets struktur. När Rokeach talar om trossystem respektive icke-trossystem kan det närmast förstås som livsåskådning eller t o m som omvärldsuppfattning – någonting som är mer än en ideologi<sup>135</sup>. Det finns med andra ord inte bara religiösa trossystem utan också sekulära. En ytterligare förståelse av Rokeachs begrepp *system of beliefs*

<sup>131</sup> Jfr här också Rokeach monografi om mänskliga värden på det individuella och samhälleliga planet (1979).

<sup>132</sup> Därför får han här också ett visst utrymme.

<sup>133</sup> Se min framställning om Savage ovan.

<sup>134</sup> Fundamentalism-skalan, så som den kom att utvecklas inom och användas av projektet *den auktoritära personligheten*.

<sup>135</sup> Rokeach gör en viktig distinktion mellan ideologi och tros-misstrossystem. Trossystemet omfattar en individs alla trosföreställningar och är därför mer omfattande än en ideologi. En ideologi har mer att göra med en viss institutions trosföreställning. I en persons trossystem ingår ideologiska trosföreställningar, men också högst personliga ”förideologiska” trosutsagor.



vore att sätta det i relation till Peter L Bergers och Thomas Luckmanns (1966) begrepp *social konstruktion av verkligheten* eller att jämföra det med Nils G Holms (2006) *symboliska verklighetsbygge*. Det handlar med andra ord om hur människan skapar en kognitiv ordning i sin livsåskådning och i sitt liv med hjälp av sin livsåskådning.

Rokeach arbetar med en experimentellt psykologisk metod. Han beskriver därför hur individer kan testas med avseende på graden av öppenhet eller slutenhet i tros- och misstrossystemet. De mätinstrument han använder sig av är psykologiska testskalor. Den dogmatiska skalan (the *Dogmatism Scale*) är konstruerad utifrån de presenterade teorierna och hypoteserna och används för mätning av individens grad av öppenhet och slutenhet men också för att mäta allmän auktoritetstro ("general authoritarianism") och intolerans ("general intolerans").<sup>136</sup> Doktrinärskalan<sup>137</sup> (the *Opinionation Scale*) är konstruerad för att utgöra ett separat mätinstrument för mätning av allmän intolerans, dvs av en intolerant hållning som är oberoende av typ av ideologisk färgning. Skalan är konstruerad utifrån dubbla uppsättningar av "opinionated language", dels utsagor som är präglade av "left opinionation", dels av "right opinionation". Dessa utsagor består i sin tur till lika delar av "opinionated rejection", dvs utsagor som avvisar människor på deras trosuppfattningar (- de har "fel" trosföreställningar), och av "opinionated acceptance", dvs utsagor som tyder på att människor accepteras med förbehållet att de har "rätt" trosuppfattning. I anslutning till dessa båda skalor diskuterar Rokeach reliabilitetsfrågor, dvs frågor om huruvida skalornas mätresultat låter sig upprepas vid flera upprepade mätningar. Den dogmatiska skalans senaste amerikanska och engelska versioner uppvisade en reliabilitet<sup>138</sup> på mellan .68 och .93 och doktrinärskala omkring .75. Tillförlitlighet för respektive vänster- och högerdelen av skalans formuleringar var för sig ligger högre (Rokeach 1960:96). Därefter presenteras undersökningar som handlar om skalornas validitet<sup>139</sup>, dvs om de verkligen mäter det som de säger sig kunna mäta. Rokeach använder sig här först av "den kända gruppens metod". Rokeach söker visa att både den dogmatiska skalan och doktrinärskalan mäter någonting som är relativt oberoende av ideologiskt innehåll, något som har med struktur men inte med trosinnehåll att göra, nämligen allmän auktoritetstro respektive allmän intolerans.

<sup>136</sup> Jfr med F-skalan, som antas mäta "right wing authoritarianism".

<sup>137</sup> Detta är en mindre lyckad översättning av *opinionation/opinionated* som innebär en värdering av människor i positiva och negativa termer utifrån deras trosuppfattningar.

<sup>138</sup> Reliabiliteten eller pålitligheten uttalar sig – som bekant – om mätmetodens tillförlitlighet, det vill säga om i vilken mån samma eller åtminstone ett likartat resultat erhålles vid flera på varandra genomförda mätningar, t ex med en psykologisk testskala i form av ett frågebatteri. Reliabiliteten anges inom statistiken med en så kallad reliabilitetskoefficient och kan anta ett värde mellan 0 och 1. (Jfr Magnusson 1961, 78ff; Holme 1997, 163ff; Borg 2006, 25f). Beträffande den statistiska terminologin, ber jag också att få hänvisa till Holm 2004, 47ff.

<sup>139</sup> Validiteten uttalar sig uttalar sig – som bekant – om mätresultatet i relation till hur verkligheten egentligen är beskaffad, t ex om en psykologisk måtskala verkligen mäter t ex dogmatism. (Jfr Magnusson 1961, 141ff; Holme 1997, 167ff; Borg 2006, 15ff).

Det ur mitt perspektiv kanske allra intressantaste i Rokeach forskning handlar om relationen mellan öppna och slutna trossystem i förhållande till ångestnivå och barndomsupplevelser (1960:347ff). Redan tidigare i sin framställning har han tolkat graden av slutenhet i ett tros- och icketrossystem som en uppställning kognitiva försvar mot ångest ("anxiety") (1960:69). Han ställer upp tre hypoteser: (1) Individer med relativt slutna system torde uppvisa en högre ångestnivå och ångestbenägenhet. (2) Religiösa och politiska grupper, som uppvisar trossystem som är relativt sett mer slutna (t ex katoliker och kommunister<sup>140</sup>), skulle erhålla högre poäng vid mätning av ångest. (3) Skillnader i öppenhet och slutenhet respektive uppvisad ångestnivå skulle kunna härledas till barndomsupplevelser. Så kommer vi till betydelsen av barndomsupplevelser. Undersökningen genomfördes genom ett frågeformulär kring (a) respondenternas attityder gentemot far och mor, (b) i barndomen manifesterade ångestsymptom och (c) vilka viktiga identifikationspersoner de hade i sin barndom.<sup>141</sup> Undersökningen av relationen till föräldrarna följer klassifikationen i projektet *The Authoritarian Personality* (Adorno et al 1950): ambivalens, mild ambivalens och glorifiering. Det är i den öppna gruppen som det finns flest individer som uttrycker ambivalens<sup>142</sup> både gentemot fadern och modern. Den mellanliggande gruppen glorifierar mest och den slutna gruppen uppvisar till största delen en mild ambivalens – enligt klassifikationssystemet. Dessa resultat är alla statistiskt mycket signifikanta. Rokeachs resultat överensstämmer med resultaten i forskningen kring den auktoritära personligheten och dessutom med Frenkel-Brunswiks ambiguitetsintoleransteori (1949) "that the inability to express emotional ambivalence toward parents predisposes one to form an authoritarian outlook in life" (Rokeach 1960:359). I den öppna gruppen förekom, utöver familjemedlemmar, många olika identifikationspersoner utanför familjen, en del av dem också på ett visst avstånd från familjekretsen. I den slutna gruppen förekom bara några få identifikationer utanför familjen och då nästan bara med personer i familjens omedelbara närhet (i symbolisk bemärkelse) (1960:361). Det tycks som om utvecklingen av slutna trossystem till viss del är en funk-

---

<sup>140</sup> Detta är inte mina, utan Rokeachs exempel.

<sup>141</sup> Genast måste det konstateras att det handlar om hågkomster. Bowlby m fl har i den attachmentteoretiska traditionen visar att minnet på denna punkt är bedrägligt. Detta faktum ligger också till grund för utvärderingen och tolkningen av AAI, *Adult Attachment Interview*. Inom den djuppsykologiska traditionen är det också allmänt bekant att minnet är en högst opålitlig källa när det gäller barndomsupplevelser. I en jämförelse mellan traditionell psykoanalys och bindningsteorin måste det dock klart konstateras att den sistnämnda har ett betydligt större förtroende för berättelsen om barndomsupplevelser, ja här finns t o m en punkt av kritik från attachmentteorins sida mot den ortodoxa psykoanalysen.

<sup>142</sup> Det är viktigt att inte förväxla denna klassifikation med bindningsteorins, då ambivalensklassifikationen här i princip har motsatt innebörd. Den respondent som här uttrycker ambivalens gentemot föräldern, uppfattas ha en realistisk uppfattning om hurudan föräldern eller föräldrarna var och uppfattas ha haft rätt och möjlighet att också då en gång kunna uttrycka ambivalenta känslor gentemot föräldrarna. Denna klassificering är emellertid begreppsmässigt i linje med tesen om ambiguitetsintolerans, som ett uttryck för ett slutet system, se ovan.

tion av bredden respektive den relativa slutenheten och begränsningen, när det gäller identifikationspersoner utanför familjen, vilket i sin tur, enligt Rokeach, är en funktion av i vilken mån ambivalenta känslor gentemot föräldrarna var tillåtna inom familjen.<sup>143</sup>

### 3.3.5 Auktoritarism på högerflygeln

Föreställningen om den auktoritära personligheten återkommer i forsknings-traditionen genom begreppet ”*right wing authoritarianism*” (RWA). Det har blivit kraftigt kritiserat bl a med utgångspunkt i dess mätmetoder och därför att man menar att det också finns auktoritarism på vänsterkanten men dess främsta företrädare Bob Altemeyer står upp för dess försvar (1996). Han pekar på att konstruktet består av en samvariation av tre kluster i en individ, dels en auktoritär *underkastelse* under auktoriteter, dels auktoritär *aggression* mot personer eller grupper i enlighet med vad den auktoritära auktoriteten legitimerar och dels *konventionalism* (1996:6). Altemeyer pekar också på en omvänd korrelation mellan RWA och kognitiv komplexitet (1996:44, 93ff). Även om det kan tyckas finnas likheter mellan konstruktet den auktoritära personligheten och RWA hävdar Altemeyer att det ändå är fråga om två olika modeller av människan (1996:46f). Bland kognitiva drag pekar Altemeyer också på en tendens att begå det grundläggande attributionsfelet, dvs att göra tillskrivningar till personen istället för till situationen (1996:104ff), och att hålla sig med ”double standards” (1996:114ff). Vad beträffar RWA och ryssar vid tiden för järnridåns fall, uttalar sig Altemeyer klar om att det bland dem också finns auktoritarism på högerflygeln. Det är alltså inte den ifrågavarande regimens officiella beskrivning av sig själv som ”vänster” eller socialistisk som avgör huruvida man kan tala om RWA eller inte. Enligt Altemeyer finns RWA också i kommunistiska länder (1996:127). Skillnaden mellan *right wing authoritarianism* och *left wing authoritarianism* ligger inte på det politiska eller ekonomiska planet, utan handlar om skillnader i inställning till en regim i en socialpsykologisk bemärkelse: de förra är anhängare av samhällets etablerade auktoriteter, som alltså politiskt kan vara ”höger” eller ”vänster”, medan de senare är motståndare till den etablerade regimen (1996:218). Altemeyer har också ägnat uppmärksamhet åt relationen mellan RWA och religion och han menar att ”[f]undamentalism appears to be the religious manifestation of authoritarianism” (1996:165, 166). Milton Rokeachs teori om det öppna och slutna medvetandet diskuteras av Altemeyer som föreslår en alternativ mät-skala för dogmatism (1996:191ff).

---

<sup>143</sup> Här menar jag att anknypningsteorin kan bidra med kompletterande och fördjupande förklaringsmodeller, då inte heller de ambivalenta känslorna kan anses vara en första orsak i denna orsakskedja, utan snarare föräldrarnas vårdgivarstil och grad av förmåga eller möjligheter att svara mot barnets attachment- eller anknypningsbehov.

## 3.4 FORSKNING KRING ETT SLUTET RELIGIÖST SYSTEM

Jag beskriver här ett försök att med utgångspunkt i den jungianska *analytiska psykologin* förstå konservativa religiösa drag genom begreppet *Gehäuse*. Detta har åtminstone indirekt haft ett mycket stort inflytande på den skandinaviska religionspsykologin,<sup>144</sup> i det att Hjalmar Sundén uppenbarligen var minst sagt inspirerad av detta konstrukt, när han skapade sina begrepp läro- och rollmänniskor. Därför ges detta försök också ett visst utrymme.

### 3.4.1 Gehäuse enligt Hans Schär

Den som först använde begreppet *Gehäuse*, för att beskriva en religiös livssyn som måste beskrivas som konservativ, var den schweiziske analytiske psykologen Hans Schär, vars arbete *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte* gavs ut år 1950<sup>145</sup>. I detta arbete anknäver Schär inte bara till, utan framför allt utvecklar och modifierar Karl Jaspers<sup>146</sup> begrepp *Gehäuse*. Mer som en kontrast till Jaspers användning av begreppet än som en kritiklös vidareförmedling ställer så Schär upp en egen *Gehäuse*-definition: ”*Den Namen Gehäuse verwende ich im religiösen Zusammenhang nur für dasjenige, was Jaspers als das tote und gewählte Gehäuse bezeichnet*” (1950:286). *Gehäuse*-mentaliteten, så som Schär förstår den, har ett alldeles specifikt förhållningssätt till den historiska form som de religiösa tankarna och symbolerna presenteras i – läroinnehåll, symboler och

---

<sup>144</sup> För en framställning av den mer allmänna religionspsykologiska forskningen och dess religionsteorier, såsom t ex freudiansk (Freud 1991, 1994, 2010), psykoanalytisk (Fromm 1950, Rizzuto 1981) och andra t ex James 1923, Allport 1950, Pruyser 1968, Pargament 2005, Granqvist 2002, Kirkpatrick 2005, Granqvist och Kirkpatrick 2008 m fl hänvisar jag till gängse religionspsykologiska standardframställningar såsom Clark 1971, Ström 1973, Wulff 1997, Holm 2002, Hemminger 2003, Henning, Murken och Nestler 2003, Spilka et al 2003, Heine 2005, Paloutzian och Park 2005 samt Geels och Wikström 2006.

<sup>145</sup> Det var det andra bandet i serien ”Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich”. Institutet bildades 1948 av Jung själv. [http://www.junginstitut.ch/main/Show\\$Id=101.html](http://www.junginstitut.ch/main/Show$Id=101.html), (2011-11-16). Själva bokserien gavs ut på Rascher Verlag i Zürich, där också Jung publicerat arbeten. Annars var till att börja med pacifistisk litteratur dess inriktning. Förlaget upphörde år 1969. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D30941.php>, (2011-11-16).

<sup>146</sup> Karl Jaspers införde begreppet i sitt arbete *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin 1925). Enligt Schär ville han med begreppet beteckna ett av tre möjliga förhållningssätt till tillvaron, så som de avspeglas i en livsåskådning, vid sidan om skepticism eller nihilism, å ena sidan, och en förankring i det oändliga – närmast ett mystiskt förhållningssätt, som samtidigt betraktas som det svåraste, å andra sidan. Den som stannar i *Gehäuse*-positionen representerar merparten av mänskligheten och håller sig kvar i det begränsade. Man söker både en fast förankring och trygghet, samtidigt som där finns något rationellt. Jaspers såg i sitt *Gehäuse*-begrepp en stor spännvidd mellan de naiva och livsbejakande, som anpassar sig till de rådande förhållandena, och dem han kallar ”[t]ode *Gehäuse*”, som har något hårt och envist över sig. Detta andra *Gehäuse*-begrepp bildar ett slutet system och människor låter sig där underkasta sig en främmande auktoritet. Schär pekar här också på Jaspers tre exempel, ”die des Autoritarismus, des Liberalismus und des Wertabsolutismus” (1950:284).

rit. Tilläggnelsen sker utan att personen ifråga först har blivit övertygad om att trossystemet för honom är sant och har någon betydelse i hans liv. Han tillägnar sig trossystemet ”um einen Halt zu bekommen, um eine Form zu haben, die ihm eine Einstellung zum Leben ermöglicht“ (1950:286f). Schär talar här om en önskan, en längtan eller ett behov av ”*einem festen weltanschaulichen Boden*“ som det grundläggande. Här skiljer sig Schär från Hjalmar Sundén som i sin tur övertagit begreppet för sin diskussion om läro- och rollmänniskor.<sup>147</sup> Den lutherska ortodoxin är för Schär ett tydligt Gehäuse-exempel (1950:309ff) men egentligen än mer den romersk-katolska kyrkan, inte nödvändigtvis i sin neotraditionalistiska tendens som växt fram närmast som en motreaktion mot andra Vatikankonciliet *aggiornamento*-försök (Pfürtner 1984:22ff, 1991a:30), utan just så som fromheten ser ut för de flesta av dess anhängare av idag (Schär 1950:301ff). Det tredje exemplet, som Schär anför, är den reformerta traditionen. Här gäller det inte bara reformert fromhet, utan också reformert teologi; både Emil Brunner och Karl Barth hamnar i skottgluggen. Ytterligare två Gehäuse-exempel måste nämnas. Religiösa sekter räknar Schär hit (1950:317) men också grupperingar som gör sig till motståndare mot religion (1950:318). Schär använder här uttrycket ”*les extrêmes se touchent*”. I dagens Sverige skulle Schär, om han nu skrivit utifrån det perspektivet, säkerligen ha nämnt Humanisterna<sup>148</sup>. Ur ett psykologiskt perspektiv är teorier om djupare liggande likheter i psykologiska strukturer mellan företrädare för varandra totalt divergerande uppfattningar mycket intressanta. Inom psykoanalysen finns begreppet *reaction formation* och i min beskrivning av projektet *The Authoritarian Personality*, i Frenckel-Brunswiks ambiguitetsintoleranskoncept såväl som i flera av de kognitiva teorier jag presenterar i detta forskningsfältkapitel, finner jag likartade resonemang<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> I en jämförelse med Sundéns framställning av Gehäuse framgår flera skillnader. För det första är inte Schärs beskrivning av Gehäuse-mentaliteten så pejorativt färgad, som jag menar att Sundéns bild ändå är. Schärs ordval, en önskan, en längtan eller ett behov av en fast livsåskådningsmässig grund, förmedlar till mig en helt annan förståelse för den existentiella grunddimensionen också i Gehäuse-mentaliteten. Sundéns framställning saknar emellertid helt den empatiska dimensionen. Ytterligare en skillnad, som är definitions- eller innehållsmässig, är den att Schär inte ser på pietism och biblicistisk fromhet som ett exempel på Gehäuse utan på Confessio. Också Confessio får sägas vara en term som Sundén lånat, även om begreppet också före Schär använts i fromhetsbeskrivande sammanhang. Men just att ställa Gehäuse och Confessio bredvid varandra får sägas vara ett uttryck för Schärs modell av religiösa frälsningsföreställningar.

<sup>148</sup> Se förbundets hemsida <http://www.humanisterna.se/>, (2011-11-18), och deras medverkan i en debattartikel i Dagens Nyheter som propagerar för ett förbud mot religiöst motiverad omskärelse av gossebarn, <http://www.dn.se/debatt/darfor-maste-regeringen-stoppa-omskarelse-av-pojkar>, (2011-11-18). Som medskribent i denna artikel medverkar för också en svenskkyrklig kvinnlig präst, som också är en flitig debattör i offentligheten, varför man teologiskt kunde tillåta sig beskriva henne som progressivt mainstream eller progressivt liberalteologisk.

<sup>149</sup> Det gäller t ex Rokeach, Altemeyer och flera av fundamentalismforskarna. I vissa avseenden liknar Schärs Gehäuse vad Jacob Levi Moreno, psykodramats förgrundsgestalt, talat om som *cultural conserve* (Moreno 1993:206). Något från början levande och dynamiskt riskerar att stelna i låsta former. Luther eller Paulus, skriver Schär, ville förvisso inte skapa ett Gehäuse av sina läror och betraktelsesätt, men utvecklingen på det religiösa området har lett till att deras utsagor

Schär pekar på ett antal förutsättningar, för att en religiös tradition ska kunna bli till ett Gehäuse, först (1) att traditionens lära eller bekännelse har fått fasta former, så att den som bejaktar denna lära inte ska behöva ägna sig åt en komplicerad och krävande konsolideringsprocess. Den fasta dogmatiska formen tjänar detta syfte. Men också (2) riten eller de kultiska formerna måste vara färdigutvecklade och ge ett ärevärdigt eller ålderdomligt intryck (1950:287).<sup>150</sup> (3) Ett drag av auktoritet hör också till de nödvändiga förutsättningarna, för att ett Gehäuse ska kunna uppstå och upplevas attraktivt. Schär menar att det man kallar inre frihet på det religiösa området av många över huvud taget inte upplevs som något viktigt. Tvärtom skulle den inre friheten innebära att man stod inför uppgiften att själv behöva bilda sig en mening och ta ställning (Schär 1950:288). Auktoriteten accepteras, utan att blir kritiskt undersökt eller ifrågasatt (1950:296). Men Schär framhåller i anslutning till diskussionen om auktoritetens självklara plats i ett Gehäuse att (4) rationalism och rationellt tänkande därmed inte är uteslutna. Man skulle kunna säga att rationalitet är tillåten inom de givna ramarna. Själva de dogmatiska utsagorna, inom det system som Gehäuse utgör, ges ofta också en rationell karaktär (1950:289).<sup>151</sup> Att det religiösa tankesystem som väljs vid Gehäuse-bildningen (5) inte från början gjorde anspråk på att vara de enda rätta eller sanna hindrar inte att de ändå blir till Gehäuse. Som jag redan nämnt, hänvisar Schär här bl a till Luther i relation till den lutherska ortodoxin såväl som till moderna intressegrupperingar, vilka gör anspråk på att vara de enda sanna företrädarna för och försvararna av luthersk tro<sup>152</sup> (1950:290).

Orsaken till att det religiösa, i dess olika former, kan bli till ett Gehäuse måste sökas i den analytiska psykologin, närmare bestämt i det kollektiva undermedvetna och i det som den analytiska psykologin kallar kollektivsjälen

---

har förvandlats till Gehäuse (Schär 1950:290). Man kan fråga sig om inte EKD's och den tyska förbundsrepublikens tioåriga förfirandetid av 500-årsjubileet av Luthers uppspikande av de 95 teserna på porten till slottskyrkan i Wittenberg – om det nu verkligen ägde rum riktigt så – är ett uttryck just för att Luthers utsagor blivit Gehäuse. Beträffande det tioåriga prejubileet, se <http://www.luther2017.de/> eller <http://www.luther2017.de/en>.

<sup>150</sup> Det spelar då ingen roll om inte riten förstås, fortsätter Schär, med en tydlig syftning på den katolska latinska mässan. Detta skriver han före det andra Vatikankonciliet, då det blev möjligt att fira mässa på folkspråken. Och den konservativa traditionalistiska motreaktionen mot Paulus VI lät följdriktigt inte vänta på sig: den krävde att den latinska riten oundgängligen skulle återinföras (Pförtner 1984:43; 1991:a32).

<sup>151</sup> Också den som är i ett religiöst Gehäuse kan reflektera kritiskt och rationell men gör det inte i relation till själva Gehäuse. Den egna personligheten blir därigenom mer eller mindre totalt bortkopplad i relation till Gehäuse (1950:296). Närmast som en kontrast till det rationella draget, finns i Gehäuse-mentaliteten också ett drag av omedvetenhet, som förklaras av att vissa områden utesluts från kritisk och prövande reflexion (1950:299). I linje med Schärs analytisk psykologiska grundhållning kopplas den omedvetenheten bokstavligen också till det omedvetna, både individuellt och kollektivt (1950:300).

<sup>152</sup> I Tyskland t ex *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK). I Sverige kunde *Kyrkliga Förbundet för evangelisk-luthersk tro* nämnas. Därmed är dock inte sagt att de av mig skulle avvisas med etiketten Gehäuse.

(1950:292). Av ett särskilt intresse är Schärs syn på hur Gehäuse-mentaliteten reagerar på tvivel. Antingen förträngs tvivlen, genom att den sanning som hävdas i Gehäuse-strukturen framhävs med desto större kraft, eller också tillskrivs tvivlen en påverkan från en satanisk makt (1950:296). Hänsyftningen på den sataniska makten projiceras, i de fall tvivlen eller ifrågasättandena kommer från utomstående, på just dessa personer som betraktas som förtappade eller förlorade. Schär ser i Gehäuse-mentaliteten en flykt från självreflexion och därmed också från självkänedom (1950:297, 300), vilket jag menar påminner om senare kognitiv forsknings resultat avseende trygghetssökande kognitiva strukturer. Bristen på självkänedom och oviljan till självreflexion visar sig i två olika framtoningar. Å ena sidan finns en närmast överdriven självuppskattning – jag skulle här själv tala om ett grandios själv. Å andra sidan kommer en självförnekelse, ja till och med att fördöma det egna självet i dagen (1950:300).<sup>153</sup> Utifrån detta drag att inte ifrågasätta den egna läran och inte heller att reflektera kring sig själv, menar Schär att två karaktäristika kan härledas, dels en stridslystnad i relation till livsåskådningsfrågor, även om han samtidigt menar att dessa frågor kan bearbetas på ett till synes grundligt sätt, dels ett konstlat eller konstgjort drag. För att bilden av Schärs Gehäuse-begrepp ska bli fullständig, måste jag också nämna att han pekar på den ekonomiska vinst det innebär att välja ett Gehäuse; man sparar psykisk energi, genom att man inte ständigt måste utsätta sig för osäkerhetens och ovisshetens mödosamma tillstånd (1950:319f). Detta resonemang uppvisar likheter med vad senare kognitiva teorier finner vad gäller visshetsorientering<sup>154</sup>. Man kan också göra en jämförelse med coping-forskningens rön (Pargament 1997), även om dessa resultat handlar om värdet av en religiös orientering i allmänhet, inte nödvändigtvis något som liknar ett Gehäuse.

### 3.4.2 Gehäuse och läromänniskor enligt Hjalmar Sundén

I *Religionspsykologi: problem och metoder* (1974), kortversionen av Hjalmar Sundéns *Religionen och rollerna: ett psykologiskt studium av fromheten* (1959), har Gustaf Ståhlberg skrivit ett avsnitt om personlighetspsykologins betydelse i studiet av religion med en psykologisk infallsvinkel. Där tar han upp begreppet Gehäuse:

När man inom religionspsykologin använder sig av typologier vill man ofta finna samband mellan en viss religiös orientering och mera djupgående personlighetsegenskaper, som man ibland försöker härleda till biologiska faktorer. Exempel på ett försök i denna riktning är axeln Gehäuse — Confessio i Sundéns axelsystem. I nämnda teori ställs frågan om en i litteraturen och

<sup>153</sup> Jag kommer själv också, i min och analys och tolkning av mitt textmaterial, diskutera frågan om syndabekännelsens betydelse i konservativt kristet sammanhang, i relation till frågan om självreflektion eller självbekräftelse.

<sup>154</sup> Jfr mitt teorikapitel och avsnittet om *Uncertainty Orientation Theory*.

hos vissa grupper (religiösa ledare) iakttagen olikhet i religiös orientering beror på en speciell sorts traditionstillägnelse och inte minst en speciell personlighetsorganisation, som går tillbaka på antagna biologiska faktorer. (Sundén 1974:99f).

Ståhlberg beskriver till synes problemlöst att Sundén arbetar med typologin *läromänniskor* och *rollmänniskor* och att han ”sökt sammanfatta tidigare försök att upprätta typologier (W. Gruehn, H. Schär) i vidstående axelsystem” (1974:100).<sup>155</sup> Det försök till sammanfattning av tidigare gjorda typologier som Ståhlberg talar om beskriver Sundén själv närmast som ”[e]n arbetshypotes för ett teamwork” (1959:334). Det handlar om ett x- och y-axelsystem, där begreppen *Gehäuse* och *Confessio* utgör den övre respektive nedre polen på y-axeln. X-axel tänks börja i vad Sundén kallar för en *enhetsupplevelse*, vilket handlar om en mystisk upplevelse, och sluta i en rationell förståelse av *Gud* som *blott något tänkt*. Axelsystemets centrum föreställer sig Sundén som ”Rollsituationens fromhet”.<sup>156</sup> Sundén kopplar *Gehäuse*-mentaliteten, dels till sitt eget begrepp *läromänniskor* och dels till projektet den auktoritära personligheten. I sin reflexion kring *läromänniskor* utgår Sundén från ”den rena lärans” betydelse i de religiösa systemen, särskilt för dess ledare. Utifrån då aktuell personlighetspsykologisk forskning, menar han vidare

[...] att vi gör klokt i att räkna med att den människa som ängsligt bemödar sig om att hålla fast vid den rena läran är att betrakta som en särskild personlighetstyp. Det är möjligt att vi hos renlärlighetsivraren anträffar det särskilda personlighetsdrag eller den variabel, som fått benämningen ’intolerans mot ambiguitet’ [...]. Förekomsten av denna variabel hos en individ

<sup>155</sup> Men det är bara det att Sundéns referens till Hans Schär inte är så direkt och okomplicerad som Ståhlbergs beskrivning tycks tyda på. Schärs arbete (1950) är förvisso upptaget i litteraturförteckningen till *Religionen och rollerna* (Sundén 1959:536) och Sundén hänvisar också till Schär, både i det tredje och sjunde kapitlet, men det förblir ändå något oklart, hur mycket av Schärs teori som ligger till grund för Sundéns *läromänniskotyp*. Nils G. Holm har också, i ett samtal med mig, antytt att frågan om *Gehäuse*-begreppets ursprung för Sundén tydligen var något emotionellt laddad. Inom skandinavisk religionsvetenskap är det ju ändå så att *Gehäuse*-begreppet förknippas med Sundén och inte i första hand med Hans Schär. Ett närmare studium av Sundéns notapparat visar också att Sundén förhåller sig något kluven till Schärs framställning. Å ena sidan heter det: ”Schär framhåller med rätta att inom en och samma religion kan föreligga helt skilda religiösa förhållningssätt [...]”. Å andra sidan: ”Men det förhåller sig även så att inom en och samma livshistoria åtskilliga av de av Schär angivna typerna successivt kan inställa sig.” Efter att mycket summariskt ha sammanfattat Schärs typologiska beskrivning av nio möjliga frälsningsvägar inom religionerna, närmast som om Sundén skulle han kopierat innehållsförteckningen till Schärs omfattande arbete (ca 700 sidor), konstaterar han: ”Den betydelsefullaste fråga som denna typologi ställer oss inför är om det är möjligt att särskilja typerna *Confessio* och *Gehäuse* eller med andra ord om det är möjligt att medelst inventorieteknik och statistisk analys återföra dem på faktorer.” (Sundén 1959:470f, not 14). Schär var jungianskt skolad och arbetade med en kvalitativ forskningsmetod. Sundéns kvantitativa eller korrelationella ambitioner härvidlag torde stå i en bjärt kontrast till varandra.

<sup>156</sup> Koordinatsystemet med de båda axlarna finns avbildat i Sundén 1959:335 och 1974:101. Jfr också Holm 2002:133.



innebär att han mindre än andra kan fördra det komplicerade och differentierade. Mer än andra föredrar han att hålla sig till det bekanta, bestämda och regelbundna. Han har en tendens att se i svart och vitt, blott två alternativ. Han fattar alltför tidigt ståndpunkt och fasthåller sedan envist sin lösning. En sådan individ undflyr ovisshet genom att hålla sig till trånga betydelser och göra sig oemottaglig för erfarenhetens vittnesbörd. Variabeln i fråga återföres av vissa forskare på en särskild arvsfaktor, en konstitutionell benägenhet för stelhet, 'rigiditet' [...]. Rör det sig om ett kristlig-biblicistiskt Gehäuse, är dess representanter villiga att fördöma sig själva som de uslaste syndare samtidigt som de fördömer allt mänskligt som intigt och värdelöst, men de är inte i stånd att se sig själva som de verkligen är. De saknar helt självkänedom och självkritik. När de talar ringaktande om sig själva, gör de det, därför att deras världsåskådning och människotolkning föreskriver detta. När de angriper någon, vilket de ofta gör, kan de inte reda ut, vilka hatets och avundens krafter som är å färde inom dem. (1959:192f).

De som Sundén föreställde sig med ett "kristlig-biblicistiskt" Gehäuse hade säkerligen anledning att känna sig minst sagt styvmoderligt beskrivna när *Religionen och rollerna* publicerades. Det går med andra ord lätt att förstå att det bland klassiskt kristet troende finns ett starkt motstånd mot religionspsykologiska försök att teckna bilden av deras tro och fromhet. Detta anser jag vara synnerligen beklagligt och bara ägnat att spä på det undflyende i relation till självreflexion som kan noteras i vida kretsar, bl a ofta också hos konservativt livsåskådningsorienterade. Termerna roll- och läromänniskor ska dock lika lite som den grafiska framställningen med x- och y-axlar, som jag ovan beskrivit, ses som färdiga begrepp eller teorier i Sundéns tänkande.

Den empatiska människan kan leva sig in i andras situation, den icke-empatiska kan det ej. Preliminärt kan vi tala om roll-människor och läromänniskor. Och i dessa tvenne typer se religionspsykologiskt intressanta varianter av den empatiska, respektive den icke-empatiska personligheten. (1959:194).

Eftersom mitt arbete sker inom ramen för skandinavisk religionsvetenskaplig och religionspsykologisk forskning, anser jag det viktigt att Sundén här får den plast jag också rent utrymmesmässigt gett honom. Internationellt sett har han blivit känd för sin rollteori (Holm 1995, Holm och Belzen 1995, Wulff 1997:143ff) och typologin roll- och läromänniskor, med dess applicering på Gehäuse-mentaliteten, kan sägas vara en icke försumbar del av denna teori (Holm 2002:132ff).

## 3.5 FORSKNING KRING KOGNITIVA STRUKTURER: SNABBT AVSLUT OCH VISSHET

### 3.5.1 Behovet att komma till ett snabbt kognitivt avslut

Slutligen kommer jag – i den här utblicken över forskningsfältet i relation till min egen avhandling – till den forskning inom socialpsykologin som sökt fokusera på epistemologiska och kognitiva faktorer för att kunna förklara vissa förhållningssätt som också får konsekvenser för den livsåskådning en person har.<sup>157</sup> Arie W Kruglanski har lanserat en epistemologisk teori som bygger på spänningen mellan att å ena sidan sträva efter att *snabbt avsluta* den kognitiva processen, antingen med ett *specifikt* resultat eller med ett resultat *vilket som helst*, och att å andra sidan vilja hålla den kognitiva processen igång *så länge som möjligt*<sup>158</sup> (1989, 2004, Kruglanski et al 2006). Man kunde hävda att min beskrivning av forskningsfältet borde ha koncentrerat sig på denna typ av forskning, men jag menar att det skulle innebära en alltför stor begränsning. Man måste ha i minnet att fokuseringen, först på medvetandet i största allmänhet och sedan mer specifikt på kognitiva processer, är ett uttryck för en reaktion mot den av mig också beskrivna tidigare forskningen kring auktoritära personlighetsdrag. Det är också så att Kruglanskis kognitiva teori explicit är inplacerad i den av mig redan beskrivna forskningstraditionen. Kruglanski fokuserar inte på den individualpsykologiska nivån, utan ser *closed mindedness*, som alltså kännetecknas av ett behov av att komma till ett snabbt avslut i den kognitiva processen, i ljuset av behov i relation till bedömningar och beslutsfattande. Dessa behov kan vara t ex tidsbrist, trötthet, att man upplever sig störd av ljud eller att man är alkoholpåverkad. Har väl behovet att komma till ett snabbt avslut blivit väckt, menar Kruglanski, kommer det fortsatta kognitiva processandet ske utifrån specifika kriterier. Bland dessa märks en tidig fokusering på det som talar för vikten av att snabbt komma till ett avslut. Denna fokusering – Kruglanski talar om *seizing* och *freezing* – medför att kognitiv information som senare når individen, och som ”objektivt sett” torde vara av största vikt i beslutsprocessen, kommer att negligeras.

Kruglanski framhåller funktionaliteten i *closed mindedness* (2004:149) och har bland många andra appliceringar av teorin också relaterat den till politisk konservatism. Det har gjorts många korrelationsstudier, vilka har visat på en positiv korrelation mellan ett behov av att snabbt avsluta den kognitiva processen och auktoritarism (både av ”höger”- och ”vänster”-varianten), ett uttalat stöd för dödsstraffet, ett bevarande av den rådande samhällsordningen, reli-

<sup>157</sup> Den redan nämnde Milton Rokeach har här på ett avgörande sätt berett vägen.

<sup>158</sup> Det som här närmast har bäring på mitt forskningsfält är hans begrepp *closed mindedness*, som också uppvisar ett tydligt släktskap med Rokeachs medvetandebegrepp, närmast det han kallar *closed mind*.

giös och nationell konservatism såväl som allmänt konservativa värderingar (2004:146ff).

### 3.5.2 Visshetsorienterad kognitiv stil

Med den kognitiva hållningen *certainty orientation* har vi kommit fram till en av teorierna i min teoriuppsättning, *Uncertainty Orientation Theory*, som utvecklats av forskare omkring socialpsykologen Richard M Sorrentino, nu verksam vid Western University i Ontario (Kanada), och jag hänvisar därför vidare till mitt teorikapitel beträffande denna teori. Forskningsöversiktmässigt kan det konstateras att forskning kring motivationella faktorer i relation till kognitiva funktionssätt är ett fält med delvis mycket divergerande synsätt. Sorrentino har tillsammans med psykologiprofessorn Edward Tory Higgins i Colombia varit utgivare för en omfattande handbok i tre volymer, publicerad av The Guilford Press, *Handbook of Motivation and Cognition* (1986, 1990, 1996). Senare har Higgins publicerat arbeten tillsammans med Kruglanski. Sorrentinos och Kruglanskis teorier uppvisar stora likheter men där finns också väsentliga skillnader.<sup>159</sup> I den år 2008 på samma bokförlag utgivna *Handbook of Motivation Science* (Shah och Gardner 2008) finns ett flertal referenser till Kruglanski men inte till Sorrentino. Det förefaller mig som om det går en skiljelinje mellan Kruglanskis och Sorrentinos teorier var beträffar de båda konstruktens, *need for closure* respektive *certainty orientated*, etiologiska förklaringsmodeller. Den förra tycks avvisa djuppsykologiska förklaringar men den senare räkna med dem som en högst plausibel möjlighet. Det förefaller också tydligt att den senare teorins abstraktionsnivå är högre.

Någonstans här, i relation till forskningen kring kognitiva strukturer, knyter mina religionspsykologiska forskningsfrågeställningar – och därmed i förlängningen också mina resultat – an till den tidigare gjorda forskningen inom forskningsfältet. Till skillnad från vissa ovan beskrivna forskningsansatser tar jag inte min utgångspunkt i antagandet av vissa specifika personlighetsdrag eller karaktärsdrag hos personer med en konservativ livssyn, utan knyter an till den forskningslinje som arbetar med utgångspunkt i antagandet av strukturella och motivationella skillnader avseende det *kognitiva* funktionssättet hos personer mer olika grundsyn på tillvaron. I linje med den tidigare forskningen menar också jag att ett framtolkat motivationellt kognitivt förhållningssätt närmast i kraft av sig själv leder vidare till frågan om det kognitiva mönstrets etiologi. Därmed blir mina djuppsykologiska frågeställningar som följer efter de forskningsfrågor som har att göra med den kognitiva nivån förstäneliga och ytterligare ett uttryck för mitt arbetes förankring i det skisserade forskningsfältet.

---

<sup>159</sup> Jag övervägde själv i ett tidigt skede att använda mig av Kruglanskis teori men bestämde mig sedan för Sorrentinos konstrukt, bl a därför att den i sina etiologiska förklaringsmodeller rymmer ett djuppsykologiskt betraktelsesätt och därmed var länken till anknytningsteorin för mig mer given.

## 4 TEORI

### 4.1 INLEDNING

Den teoretiska arsenal som jag använder för att, främst ur ett religionspsykologiskt perspektiv, söka kunskapsmässigt förstå konservativa, klassiskt kristna eller bekännelsestroga trostolkningar och fromhetsriktningar inom Svenska kyrkan kommer dels från området *kognitiva* och motivationella socialpsykologiska teorier med fokus på hur individen förhåller sig bl a till ny kunskap, det okända, mångtydighet respektive auktoritet, dels från den *djuppsykologiska* psykodynamiska traditionen. Teorikapitlet är placerat före kapitel 5, *Material och metod*, därför att den ordningsföljden gör rättvisa åt hur min arbetsprocess kronologiskt ser ut.

Den kunskapsbaserade förståelselinje jag söker dra från konservativ trostolkning till djuppsykologiska resonemang via kognitiv teoribildning är en av flera möjliga. En annan närmast självklar förklaring till varför en individ tillägnat sig en konservativ livssyn, som i detta arbete inte kommer att ägnas mycket uppmärksamhet, handlar om social traditionsförmedling,<sup>160</sup> inläring från den äldre till den yngre generationen, som innebär att den konservativa fromheten både vad avser trosinnehåll och praxis mer eller mindre oförändrad förs vidare.<sup>161</sup> En variant på detta tema av social inläring kunde vara att den yngre generationen i en familj, närmast som en reaktionsbildning eller åtminstone som ett uppror mot den äldre generationens förhållningssätt, utvecklar en konservativ livssyn och troshållning som står i en total kontrast till den äldre generationens radikalitet.<sup>162</sup> Emellertid torde traditionsförmedling i allmänhet och överföring av livsåskådningskonglomerat i synnerhet enligt min mening inte kunna förstås på ett djupare plan utan en psykodynamisk stödteori, vilket talar för min tolkningslinje.

Vad beträffar mitt val av en kognitiv motivationsteori arbetade jag i det inledande teorisökandet med utgångspunkt i en kognitiv forskning som sysselsatt sig med förståelsen av öppna respektive slutna trossystem<sup>163</sup>. Bland dessa

<sup>160</sup> I min analys och tolkning av texter med sk klassiskt kristet trostolkningsinnehåll kommer det däremot att visa sig att den orubbade traditionsförmedlingen över generationerna värnas och försvaras.

<sup>161</sup> Den sociala traditionsförmedlingen diskuteras dock något i det djuppsykologiska kapitlet (10).

<sup>162</sup> Vad gäller politiska sympatier finns det åtskilliga exempel på en motsatt rörelse: den yngre generationen i konservativa och "borgerliga" familjer engagerar sig på vänsterkanten av den politiska kartan. För svenskt vidkommande torde här kanske Olof Palme vara det bästa exemplet men den förre partiledaren för Vänsterpartiet, Lars Ohly, som är uppvuxen i en konservativ prästfamilj, kunde också nämnas. Se följande gängse sociologisk standardlitteratur.

<sup>163</sup> Denna tradition måste klart avgränsas från den forskningstradition kring fascism, nationalsocialism och andra extremt auktoritära politiska system och ideologier som sökt finna "den auktoritära personligheten". Jfr Adorno 1950.

forskare var *Milton Rokeach* (1960) den som jag först stannat inför. Jag försökte vidare pröva om jag kunde använda mig av *Arie W. Kruglanskis* (1989, 2004) vardagsepistemologiska forskning med teorier om individers förhållningssätt till kunskapsprocessen utifrån fyra grundpositioner. Människan har, menar han, antingen ett stort behov av att komma till ett snabbt avslut i kunskapsprocessen eller tvärtom ett stort behov av att så länge som möjligt hålla sökandet efter ny kunskap öppet. Dessa båda grundhållningar kan dessutom modifieras såtillvida att sökandet efter kunskapen – med ett önskat snabbt slut eller en önskad förlängd öppenhet – kan vara inriktad, antingen på specifik eller på förutsättningslös kunskap.<sup>164</sup> Slutligen fann jag det emellertid mest fruktbart och rimligast att använda mig av en kognitiv teori om människans förhållningssätt till ovishheten, därför att just relationen till det ovissa spelar en avgörande roll i mina källtexter. Enligt forskarna Richard M. Sorrentino och Christopher J. R. Roney m fl finns det två ytterlighetsgrupper, å ena sidan de som är utpräglat visshetsorienterade i relation till kunskap och å andra sidan de som är utpräglat ovishhetsorienterade. Sorrentino och Roney (2000) hävdar att de visshetsorienterade i sin grundhållning är motiverade att förbli i det kända, dvs i den kunskap som redan är för handen. De ovishhetsorienterade är tvärtom motiverade att söka ny kunskap och att därmed ge sig ut på okänt område. Sorrentino och Roney jämför också själva sin kognitiva teori, *Uncertainty Orientation Theory*, både med Rokeachs och med Kruglanskis just nämnda kognitiva forskning.<sup>165</sup>

Från den djuppsykologiska psykodynamiska traditionen har jag valt att använda *attachmentteorin*<sup>166</sup>. Det skulle möjligen kunna ifrågasättas om attachmentteorin ska räknas till den djuppsykologiska traditionen, eller om den snarare hör till den experimentellt och kvantitativt inriktade korrelationsforskningen inom psykologin och bäst skulle beskrivas som tillhörig den kognitiva teoribildningsfamiljen, men det finns flera skäl som talar för en inordning också under den kvalitativt tolkande djuppsykologin. För det första hävdade John Bowlby själv – en av attachmentteorins förgrundsgestalter vid sidan av Mary Ainsworth – att attachmentteorin hör hemma i den psykoanalytiska traditionen men innebär en utveckling av densamma (Bowlby 1982, 1988a, Holmes 2001, Fonagy 2007, Fonagy, Gergely och Target 2008). För det andra kan Mary Ainsworths forskning – om än med en experimentell<sup>167</sup> och därmed konstlad

<sup>164</sup> Dessa båda teorier berörs något mer i översikten av forskningsfältet, kapitel 3.

<sup>165</sup> Den röda tråden från Rokeach, via Kruglanski till Sorrentino och Roney har jag också sökt visa på i forskningsöversikten, kapitel 3 ovan.

<sup>166</sup> Attachmentteorin brukar i svenskspråkigt sammanhang betecknas *anknytningsteorin*. Stundom möter man också termen *bindningsteorin*. Den tyska översättningen av *attachment theory* är *Bindungstheorie*. Jag är medvetet inte konsekvent i användningen av terminologin, då jag menar att alla de tre förekommande begreppen för teorin inom svenskt språkområde har något för sig. Broberg et al 2006 är däremot kritiska till termen bindning som svensk översättning av attachment.

<sup>167</sup> I hennes ursprungliga forskning kring den tidiga relationen mellan mor och barn i Uganda fanns dock inte någon konstlad situation och hon gjorde en direkt deltagande observation och en kvalitativ tolkning (Broberg et al 2006:29ff).

situation som ligger till grund för den deltagande observationen och tolkningen av dess data – ändå just på grund av tolkningsmomentet tydligt inordnas i den kvalitativa undergruppen av attachmentforskningen<sup>168</sup>. Slutligen betonar jag bindningsteorins psykodynamiska etiologiska förklaringar till upplevelsen av relativ trygghet respektive otrygghet hos den enskilde vuxne individen i linje med flera av traditionens forskare. Upplevelsen av graden av trygghet och säkerhet är enligt bindningsteorin direkt kopplad till barnets upplevelser visavi den tidiga vårdgivaren från ca 15 månaders ålder och fram till åtminstone femårsåldern. Barnets upplevelser härvidlag är till stor del avhängiga av föräldrarnas så kallade vårdgivarstil. Dessa upplevelser påverkar enligt attachmentteorin i sin tur bl a det så kallade upptäckarsystemet. I min teoritillämpning görs en direkt koppling mellan upptäckarlust respektive upptäckarolust, å ena sidan, och kognitiv och motivationell grundstruktur, å andra sidan.<sup>169</sup>

Barnets tidiga upplevelser i relation till vårdgivaren, så som de beskrivs av attachmentteorin, kan också fångas in i begreppet *tillit*. Den troendes gudsrelation kan på motsvarande sätt beskrivas i termer av tillit. Därför kommer, vid sidan av attachmentteorin, också olika infallsvinklar på begreppet tillit att tillhöra min teoriarsenal. Dessa infallsvinklar är (a) Erik Homburger Eriksons egopsykologi, (b) sociologiska och socialpsykologiska aspekter av tillit och (c) mer filosofiska och existentiella reflektioner kring tillit. Av det följande hoppas jag det kommer att framgå att dessa infallsvinklar på tillitsbegreppet mycket väl belyser och kompletterar mina båda djuppsykologiska huvudteorier.

Jag kompletterar det djuppsykologiska attachmentteoriperspektivet med *Terror Management Theory* (TMT) med utgångspunkt i den amerikanske antropologen och djuppsykologen *Ernest Beckers* (1971, 1975, 1997) forskning kring hur människan söker hantera insikten om att vi alla bara är skapade var-elser ("creatures") och därmed också dödliga. Denna teori menar jag kan ge ett viktigt och nödvändigt bidrag till en förståelse av vissa aspekter av de klassiskt troendes kognitiva förhållningssätt och specifika accenter i trosläran. Det gäller närmast den mycket kraftiga betoningen av att människans yttersta bestäm-melse är präglad av den så kallade dubbla utgångens risk eller möjlighet, vilket i sin tur, menar jag, kan förklara också många av de andra accentueringarna i trosläran.

---

<sup>168</sup> Attachmentforskare beskriver i dag allmänt sin tradition som såväl kvantitativ som kvalitativ (Bartholomew och Shaver 1998:26ff, ssk 27). Inte bara Mary Ainsworths *Strange Situation* (främmandesituationen) (Broberg et al 2006:52ff, 2008:141ff) kräver en kvalitativ tolkning; också *Adult Attachment Interview* (AAI) (Hesse 1999, 2008) måste använda sig av den kvalitativa tolknings-traditionen i bearbetningen av intervjuvaren. Bland skandinaviska forskare som arbetar mycket med attachmentteorin och som ser den som en i första hand kvantitativ metod, t ex Pehr Granqvist, görs ändå medgivandet att också kvalitativa metoder förekommer. Granqvist menar själv t o m att attachmentteorin skulle förena det bästa av kvantitativ och kvalitativ forskningstradition – och därmed vara överlägsen av den tidigare religionspsykologin använda metoder (2002).

<sup>169</sup> Rimligheten i ett sådant synsätt kommer jag att söka framställa i den mer utförliga beskrivningen av teorin, nedan. Där kommer också ytterligare verderbörliga referenser att ges.

Mitt synsätt är det att det finns en naturlig koppling mellan attachment-teorin och Terror Management Theory, särskilt när teorierna används i ett religionspsykologiskt sammanhang, eftersom de båda sysselsätter sig med människans ångest och rädsla för att bli lämnad ensam och övergiven och därmed till sist riskera att bli bokstavligen förintad – enligt attachmentteorin både fylo- och ontogenetiskt betraktat genom en yttre fara, ursprungligen t ex genom att bli uppslukad av ett vilddjur, enligt TMT genom den biologiska döden och den därmed sammanhängande totala destruktionsen.<sup>170</sup>

## 4.2 UNCERTAINTY ORIENTATION THEORY: EN TVÅDIMENSIONELL TEORI OM KOGNITIV STRUKTUR OCH MOTIVATION

Kognitiv forskning har ofta varit inriktad på att finna en dimension som motivationellt skulle kunna förklara det kognitiva förhållningssättet. De båda ytterligheterna i en sådan endimensionell modell kunde vara t ex en hög motivation att söka ny kunskap och att undersöka det okända, å ena sidan, och en likaledes hög ovilja att orientera sig i riktning mot det som är okänt och obekant, å andra sidan. Milton Rokeachs (1960) ovan nämnda modell av det öppna respektive slutna medvetandet är här ett exempel på ett tidigt undantag från denna tendens till en endimensionell förklaring. Den kognitiva motivationsteori, *Uncertainty Orientation Theory* (Sorrentino och Hewitt 1984, Sorrentino, Short och Raynor 1984, Sorrentino et al 1988, Sorrentino, Hewitt och Raso-Knott 1992, Brouwers och Sorrentino 1993, Roney och Sorrentino 1995a, 1995b, Sorrentino et al 1995, Sorrentino et al 1996, Sorrentino och Roney 2000, Walker och Sorrentino 2000, Sorrentino et al 2001, Sorrentino et al 2003, Hodson och Sorrentino 2003, Shuper och Sorrentino 2004, Brouwers et al 2004, Sorrentino och Yamaguchi 2008), som jag använder i min forskning – och som främst utvecklats av forskare kring Richard M Sorrentino – arbetar däremot med *två dimensioner* för att förklara kognitiv struktur och motivation.

Teorin söker beskriva och förklara skilda sätt att förhålla sig till och att hantera ovisshet (Sorrentino och Yamaguchi 2008) men skulle också kunna sägas vara en teori om reglering av självet (Sorrentino et al 2001). Som individer måste vi på ett eller annat sätt förhålla oss till det okända och ovissa. Antingen fascinerar och stimuleras vi av det, vilket kunde leda till att vi vill undersöka och utforska det ytterligare. De som tillhör denna grupp kallas *uncertainty oriented* eller ovisshetsorienterade. Eller också skräms vi av eller känner åtminstone ett stort obehag inför det som är okänt och ovisst och söker oss istället som ett slags motvärn till det vissa och säkra. De som tillhör denna grupp benämner

<sup>170</sup> Språkbruket är inte mitt eget, utan hämtat från TMT, som använder begreppen *annihilation*, Becker 1997:13, 66, *the total submergence and negation*, 1997:54, *man's finitude*, 1997:63, *food for worms*, 1997:87 etc.

teorin *certainty oriented* eller visshetsorienterade. Teorin uttalar sig både om kognitiva aspekter, motivationella faktorer och handlingsaspekter det vill säga om hur vi människor tänker, om hur vi känner oss och om hur vi kommer att agera i relation till det okända eller ovissa. Teorin började utvecklas på 1980-talet i brytningspunkten mot John William Atkinsons (1923-2003) *Achievement Motivation Theory*<sup>171</sup> och Yaacov Tropes *Self-Assessment Theory*.

Prestationsmotivationsteorin enligt Atkinson (Atkinson och Feather 1966/1974) postulerar två olika variabler som påverkar individens prestation. Den ena handlar om hur hög motivationen att prestera bra är. Den andra handlar om hur hög rädslan för misslyckande är eller, med andra ord, om hur hög motivationen att undvika ett misslyckande är. Utifrån dessa båda dimensioner går det att tala om två huvudtyper av prestationsmotivation: de som har en hög motivation att prestera bra men bara en obetydlig motivation att undvika ett misslyckande kallas framgångsorienterade (*success-oriented*). De som har en hög motivation att undvika att misslyckas och bara en högst begränsad motivation att prestera bra kallas de som hotas av misslyckande (*failure-threatened*). Atkinsons teori om prestationsmotivation behöver, enligt tre studier som Sorrentino m fl publicerade år 1984 (Sorrentino, Short och Raynor 1984), kompletteras med faktorn *ovisshet*, då det visade sig vara bara de som är *ovisshetsorienterade* som uppvisade testresultat som överensstämde med prestationsmotivationsteorins förutsägelser. Atkinsons teori hävdar att de båda prestationsmotiven visar sig allra tydligast, inte vid en lätt eller en mycket svår, utan vid en medelsvår uppgift. Men Sorrentino m fl visade att det bara är de framgångsorienterade – som också är *ovisshetsorienterade* – som presterar allra bäst vid dessa förhållanden. De *visshetsorienterade* hade testresultat som var motsatsen till prestationsmotivationsteorins förutsägelser. De presterade här allra sämst, vilket enligt osäkerhetsteorin beror på att faktorn *ovisshet* är allra störst vid en medelsvår uppgift – antingen kommer personen att klara uppgiften bra, eller också inte. Vad gäller en lätt uppgift är det mycket sannolikt att uppgiften kommer att klaras bra och beträffande en mycket svår uppgift är det likaledes sannolikt att uppgiften inte kommer att klaras. Det går med andra ord att redan i förväg vara viss om resultatet. Vid en medelsvår uppgift är emellertid så inte fallet. Ur dessa inledande tester kom så konstruktet *uncertainty orientation* att börja utvecklas.

Tropes självvärderingsteori förutsätter att en person i alla lägen är intresserad av att få reda på mer om sina egenskaper, sin förmåga och sina färdigheter, vare sig denna information nu är positiv eller negativ. Men 1984 publicerade Sorrentino och Hewitt också resultatet av en forskningsstudie som ifrågasatte Tropes teori om självvärdering. Det var bara de *ovisshetsorienterade* som i alla lägen, oavsett om resultatet blev positivt eller negativt, var beredda att upptäcka mer om sig själva. De *visshetsorienterade* ville däremot inte söka efter mer in-

<sup>171</sup> Det gällde teorin, både i dess ursprungliga och senare modifierade generaliserade form (Atkinson 1958, Atkinson och Feather 1974).



formation om sig själva, inte ens om resultatet kunde antas bli eller skulle visa sig vara positivt.

Enligt *Uncertainty Orientation Theory* definieras ovisshet<sup>172</sup> som ett tillstånd som uppstår på grund av (1) att framtiden inte kan förutsägas, eller genom att det inte går att förena (2) två olika kognitioner, (3) en kognition och en erfarenhet eller (4) en kognition och en handling eller ett beteende (Sorrentino och Roney 2000:16). Mer generellt skulle ovisshet också kunna sägas vara en brist på kunskap eller helt enkelt att inte veta. Själva definitionen för också in mångtydigheten, den kognitiva ambiguiteten och dess emotionella konsekvens, ambivalensen, som uttryck för ovisshet.

Teorin har utvecklats på två olika områden och därmed resulterat i två olika modeller, dels en teori om prestation (jfr prestationsmotivationsteorin ovan), dels en modell för hur information processas (jfr självvärderingsteorin ovan). Den senare modellen har särskilt studerat systematiskt kontra standardiserat eller heuristiskt informationsprocessande, förhållningssättet till information om självet, tvåsidiga<sup>173</sup> kontra ensidiga argument och graden av tillit i parrelationer<sup>174</sup>. De båda modellerna har – emedan de uppvisar stora likheter – sedan byggts ihop till en formaliserad teori om ovisshetsorientering som också uttryckts i matematiska termer (Sorrentino och Roney 2000, Sorrentino et al 2003).

Ovisshetsorienteringsteorins båda dimensioner, förhållningssättet till *det okända* och till ny kunskap, å ena sidan, respektive en önskan att behålla *tydlighet och förutsägbarhet*, å andra sidan, mäts med två olika tester. Det första är projektivt och söker kartlägga individens önskan att söka lösa eller få klarhet i det som är okänt och ovisst. Detta mått kallas ”nUncertainty”. Det andra måttet är en skala som mäter personens förhållningssätt till auktoritet eller grad av auktoritetsdrag i personligheten<sup>175</sup>. Den projektiva metoden har utvecklats utifrån *Atkinsons standardiserade skattningsmetod* (Atkinson

<sup>172</sup> Denna definition har teorins forskare lånat från utvecklingspsykologen Jerome Kagan, Harvard.

<sup>173</sup> Tvåsidiga argument presenterar skäl både för och emot.

<sup>174</sup> Studiet av graden av tillit i parrelationer utgör en av flera beröringspunkter mellan uncertainty orientation theory och attachment theory. Det går lätt att se att intresset från de sociala kognitionsforskarna i riktning mot attachment theory är större än omvänt. Inte heller i den senaste upplagan av standardverket *Handbook of Attachment* (Cassidy och Shaver 2008) finns en enda referens till uncertainty orientation. Bland attachmentforskarna finns det dock några undantag som visat intresse för den sociala kognitionsforskningen (jfr Mikulincer 1997). Jag kommer själv, både i det djuppsykologiska kapitlet och när jag diskuterar mina forskningsresultat, söka fördjupa frågeställningen kring eventuella samband mellan uncertainty orientation och anknytningsteorin.

<sup>175</sup> Att *authoritarianism* används som mått på grad av inriktning mot det bekanta och tydliga kan kritiseras och Sorrentino m fl är medvetna om detta. Jag diskuterar frågan mer under avsnittet Kritik av teorin, nedan. Den metod som används för att mäta *authoritarianism* är den av F Cherry och D Byrne framtagna (Sorrentino och Roney 2000:9 för litteraturreferens). Deras mätmetod kan sägas vara en variant av den ursprungliga California F Scale (Sanford et al 1950:222ff, Stone, Lederer och Christie 1993, Meloen 1993:47ff).

1958:43ff, Sorrentino, Short och Raynor 1984:192ff) som innebär att låta försökspersonerna skriva berättelser utifrån fyra olika tematiska satser<sup>176</sup>. Till sin hjälp får de några frågor<sup>177</sup> till var och en av de fyra satserna, för att lättare kunna skriva sina fyra olika berättelser. Det står en minut till förfogande för varje berättelse. De fyra berättelserna poängsätts sedan utifrån en bedömning av deras ”*Uncertainty imagery*”<sup>178</sup> och en totalpoäng räknas fram som blir måttet på ”*Uncertainty*” för varje individ (Sorrentino och Roney 2000:9). *Uncertainty Orientation Theory* rymmer med andra ord, även om dess empiri hör till den kvantitativa forskningen, *ett icke obetydligt inslag av kvalitativ bedömning*. När jag diskuterar mitt metodval kommer jag att återkomma till detta faktum.<sup>179</sup>

En undersökt grupps mätresultat för de båda måtten omvandlas till s k standardpoäng<sup>180</sup>. Det innebär att mätresultaten från de båda testerna blir direkt jämförbara. Resultatet från testet som mäter inställningen till det ovissa minskas med resultatet från auktoritetsskalan och det återstående värdet blir ett uttryck för personens osäkerhetsorientering. När hela den undersökta gruppens värden för osäkerhetsorientering beräknats, görs en uppdelning i tre grupper. Den övre tredjedelen med de högsta osäkerhetsorienteringsvärdena – enligt ovan beskrivna beräkning – betraktas som *ovisshetsorienterade*, och den undre tredjedelen som *visshetsorienterade*. Mellangruppen anses inte ha någon tydlig och därmed inte heller förutsägbar tendens, varken åt det ena eller det andra hållet.

Sorrentino och Roney (2000) utgår i vad som får betraktas som standardverket om teorin, *The uncertain mind: individual differences in facing the unknown*, från frågeställningen hur människor förhåller sig till det osäkra och ovissa (*uncertainty*) och hur de känner sig när de möter nya situationer. De menar att det finns två olika förhållningssätt, dels de som söker det osäkra (*“uncertainty seekers”*), dels de som undviker det osäkra (*“uncertainty avoiders”*). Att människor skiljer sig åt i sitt förhållningssätt till det okända, det osäkra och ny kunskap är en oerhört viktig aspekt eller dimension av hur människor är olika. Denna personlighetsaspekt påverkar våra val och vårt beteende ”in virtually all facets of our lives” (Sorrentino och Roney 2000:vii). För att förstå hur människors tendenser att antingen närma sig eller undvika det osäkra, går det inte att

<sup>176</sup> Ett exempel på en sats är: ”A person is sitting, wondering about what may happen ...”

<sup>177</sup> Ett exempel på en sådan fråga som hjälp på traven är: ”What is happening?”

<sup>178</sup> Jfr avseende detta begrepp Sorrentino, Short och Raynor 1984:192.

<sup>179</sup> Se kapitel 5.2.4.

<sup>180</sup> Ett *z-mått* eller ett s k *standardpoäng* uttrycker ”hur långt ifrån medelvärdet observationen befinner sig, i standardavvikelse räknat” (Borg och Westerlund 2006:96) Omvandlingen av enskilda observationer eller mätresultat i ett visst test till *z*-poäng innebär att de direkt kan jämföras med motsvarade observationer eller mätresultat i ett annat test. Standardavvikelse i sin tur är som bekant ett av *spridningsmått*en och uttrycker hur långt från medelvärdet (som är ett *centralmått*) observationerna i genomsnitt befinner sig. Beträffande kvantitativa studier, statistiska metoder, beräkningar och begrepp se t ex Blom et al 2005, Borg och Westerlund 2006, Körner och Wahlgren 2006, Lövås 2006, Magnusson 1969, Ruckman 2002. Jfr också Garson.

hävda att mänskligt beteende skulle påverkas antingen bara av kognitiva eller också bara av motivationella (emotionella) processer och motiv. Det behövs fastmer ett interaktivt närmandesätt som tar hänsyn till att motivationella och kognitiva influenser växelverkar, det vill säga påverkar varandra på ett ömsesidigt sätt (Sorrentino och Roney 2000). Därför kan teorin också beskrivas som en självregleringsteori som fokuserar både personella och situationsberoende faktorer (Sorrentino et al 2001).

Our theory is a theory of self-regulation. It attempts to combine how people think with how they feel, in order to understand their approach and avoidance behavior. In doing so, the theory takes both the person and situation into account. (Sorrentino et al 2001:187).

Sorrentino och Roney är väl medvetna om att deras forskning kring människors ovisshetsorientering också måste ses mot bakgrund av att vi människor i det tjugoförsta århundradet lever i en osäker tid<sup>181</sup>. Bidrar denna osäkra tid till att främja dem som söker säkerhet eller är det så att denna relativt sett osäkra tid förstärker människans *uncertainty orientation*? De pekar på att de går att koppla avvisandet att nya idéer och föreställningar till denna omvälvande tid av förändringar och den därav upplevda osäkerheten. De menar också att den relativa framgång som konservativa och fundamentalistiska tänkesätt har i vår tid skulle kunna ses som ”a reflection of people’s hopes of controlling uncertainty” (Sorrentino och Roney 2000:2). De konservativa rörelserna lovar att reparera och återinföra viktiga och centrala värden såsom t ex familjevärden och sådant som har att göra med att få budgeten i balans, avskaffa stöd till invandrare, sänka skatterna och skapa arbeten.

Det är enligt teorin alltså inte så att de som är motiverade att söka ny kunskap och de som är motiverade att undvika det osäkra skulle representera två poler på samma skala eller representera två ytterligheter av samma dimension. Sorrentino och Roney menar att *förhållningssättet till ny kunskap* utgör en självständig dimension, med polerna orientering mot sökande av ny kunskap och det okända, å ena sidan, och undvikande av ny kunskap och det okända eller obekanta, å andra sidan. Hur individen *förhåller sig till säkerhet och visshet* utgör en andra självständig dimension. Polerna skulle här kunna beskrivas som ett stort behov av tydlighet, klarhet, visshet och säkerhet, på det ena hållet, och ett högst begränsat säkerhetsbehov, i den andra riktningen.

I korrelationstester av teorin kommer varje individ att placera sig någonstans mellan de båda polerna på dessa båda skalor. Den som enligt teorin betecknas

<sup>181</sup> De anför själva ett antal exempel på uttryck för denna moderna osäkra tid, främst globaliseringen och ytterligare förändringar av människors levnadsförhållanden, som en följd av denna globalisering. Jag vill också hänvisa till Zygmunt Baumans initierade sociologiska eller socialpsykologiska analyser, som alla egentligen är variationer på temat den postmoderna flytande, dvs osäkra, tiden, där det inte längre finns något fast och beständigt att hålla sig till eller hålla fast vid. Bland andra sociologer som arbetat på temat kunde Ulrich Beck och Richard Sennett nämnas. Jfr mitt metodkapitel 5.2.4 *Från textanalys till teoriapplicering* för litteraturreferenser.

*uncertainty oriented*, ovisshetsorienterad, kommer på den första dimensionen att ligga nära den pol som innebär en stark motivation att söka ny kunskap. På den andra dimensionen – som mäter behovet av och sökandet efter säkerhet och visshet – kommer han att ligga lägre. Man kan säga att behovet av ny kunskap för honom är större än eller överordnat behovet av trygghet och visshet. För den som enligt teorin diagnostiseras *certainty oriented*, visshetsorienterad, kommer placeringen på den första skalan, som uttrycker förhållningssättet till ny kunskap, att visa på ett större avstånd bort från den pol som representerar motivation att söka ny kunskap. Ny kunskap undviks med andra ord. På den andra dimensionen däremot, den som uttrycker behovet av säkerhet och visshet, kommer denna person att få en hög placering. Det betyder att behovet av visshet för denne är högre än, alltså överordnat, behovet av ny kunskap.

För att få en korrekt bild av teorin måste det här också kraftigt understrykas att det ovan sagda gäller i för människor *personligt relevanta situationer*. Det är bara i dessa personligt relevanta eller högst betydelsefulla situationer som den sk osäkerhetsorienteringen tydligt visar sig. I situationer som har en avgörande betydelse för en person antas de emotionella aspekterna av den kognitiva processen få ett avgörande inflytande. Motivationen att söka ny kunskap för den ovisshetsorienterade, såväl som motivationen att söka sig till det säkra och vissa, för den visshetsorienterade, är av en emotionell snarare än av en rationell karaktär.

I min forskning utgår jag som en grundläggande förutsättning från att *trosfrågor och existentiella frågor*, för dem som på något sätt är aktiva inom de bekännelsestroga eller klassiskt kristna riktningarna inom Svenska kyrkan, representerar personligen högst relevanta frågeställningar eller situationer. Det skulle betyda att när trosfrågor är aktualiserade, då är också de troendes motivationellt styrda kognitiva mönster mest karaktäristiska.<sup>182</sup> Att de motivationella faktorerna – som innebär att vid ovisshet antingen söka ny kunskap eller att söka sig tillbaka till det som är visst, tryggt och säkert – är av en mer emotionell karaktär, behöver inte vara något för personen ifråga medvetet. De motivationella processerna tillhör i stor utsträckning psykets omedvetna aktionsområde (Shah och Gardner 2008).

Den senaste utvecklingen av Uncertainty Orientation Theory understryker att inte bara en persons ovisshetsorientering i kombination med dennes resultatriktade motiv kommer att bestämma dennes affektiva upplevelse av en situation. Också de *kulturella* skillnaderna, vad beträffar synen på hur man ska förhålla sig till ovisshet, har en avgörande betydelse. Teorin räknar med en *förstärkningseffekt* om personlig och kulturell ovisshetsorientering matchar varandra. Här har västerländska, amerikanska och kanadensiska synsätt jämförts med östasiatiska, närmast japanska. Det japanska samhället ses som mer visshetsorienterat i jämförelse med de västerländska värderingarna (Sorrentino och Yamaguchi 2008:52ff). För mitt vidkommande är den kulturella dimen-

<sup>182</sup> Detta hävdas också av andra forskare, se t ex Savage 2002.

sionen naturligtvis mycket intressant, då den med fördel kunde tillämpas inte bara på makro- utan också på mikrokulturer. Om en visshetsorienterad person har sin hemvist i ett ideologiskt sammanhang, t ex ett trossammanhang, som också uppvisar visshetsorienterade egenskaper, kunde man utifrån *Uncertainty Orientation Theory* med fog postulera en förstärkningseffekt av visshetsorienterande tendenser.

Om den kulturella dimensionen, enligt teorin, kan utöva en förstärkningseffekt på ovisshetsorienteringen, går det emellertid inte lika lätt att uttala sig om *tidsandans* inflytande. Att vi lever i en tid som präglas av ett stort mått av ovisshet torde det finnas en konsensus kring. Sorrentino m fl menar emellertid att det inte är självklart om det är den visshetsorienterade eller den ovisshetsorienterade som gynnas av denna tidsanda. Det tycks dock som om det kanske snarast skulle gå att se på tidsandans inställning till och inflytande på ovissheten och den individuella orienteringen i termer av *matchning* eller icke matchning. En matchning skulle då, liksom vad gäller kulturens inflytande, innebära en förstärkning. Frågeställningen är synnerligen aktuell med tanke på den nu pågående diskussionen kring neokonservativa rörelser, inte bara på den religiösa, utan också på den politiska och allmänt ideologiska arenan.

#### 4.2.1 Den ovisshetsorienterade: motiverad att öka kunskapsmängden<sup>183</sup>

De ovisshetsorienterade hämtar motivation eller drivkraft i en given situation i relation till vilket kunskapsvärde den har. Om situationen kan ge dem ny kunskap och skingra osäkerheten kring vad de själva förmår som individer, dvs bidra till en bättre om mer välgrundad självvärdering, modifiera deras åsikter och värderingar samt ifrågasätta deras livsåskådning och världsuppfattning, betraktas den som kognitivt attraktiv. Det betyder att de blir motiverade att ta sin kognitiva förmåga i anspråk på ett ambitiöst och kraftfullt sätt och att i nästa steg också handla på ett lika kraftfullt sätt. De är alltså positivt orienterade gentemot nya och ovissa eller osäkra situationer som för dem innebär en möjlighet att lära sig något nytt om sig själva och om världen.

UOs [Uncertainty-Oriented persons] are *high* in the desire to *attain* clarity, but *low* in the desire to *maintain* clarity. (Sorrentino och Yamaguchi 2008:52)

Det ovissa möts med andra ord genom att via ny kunskap söka skapa klarhet, inte genom att söka klamra sig fast vid den kunskap som redan finns. De ovisshetsorienterade söker ny information på ett aktivt sätt och ger sig in i aktiviteter som syftar till att söka lösa upp osäkerheten. De har en uttalad kunskaps-hunger, de vill veta hur det förhåller sig med saker och ting. De strävar efter att söka förstå och lära sig nya aspekter av både sig själva och av omvärlden.

<sup>183</sup> Denna min framställning bygger i huvudsak på Sorrentino och Roney 2000.

Om de ovisshetsorienterade skulle beskrivas i *psykodynamiska*<sup>184</sup> termer, menar Sorrentino och Roney, kunde det hävdas att de har gått igenom de psyko-sexuella utvecklingsstadierna på ett gynnsamt sätt. Med Homburger Eriksons terminologi skulle man kunna säga att de har utvecklat en grundläggande tillit till världen som ger dem själva en känsla av att vara autonoma och en lust att utforska omvärlden (Sorrentino och Roney 2000:4). När teorin beskrivs i sitt eget element, ut ett *socialt kognitionsperspektiv*, kunde man om de ovisshetsorienterade säga att de har utvecklat ett självreglerande sätt att söka bemästra och kanske också lösa situationer som rymmer ett stort mått av osäkerhet. Det görs inte genom att fly bort från det ovissa, utan tvärtom genom att tränga in i det okända samt söka hantera och bemästra det (Sorrentino och Roney 2000:4).

Anything dealing with the process of understanding, particularly understanding the self or the self in relation to others, is important to this individual. Self-assessment, social (and physical) comparison, causal searches and attributions, possible selves, self-concept discrepancy reduction, self-confrontation, social justice, and equity are all common characteristics in this person. Because the UO [Uncertainty-Oriented person] is open to new beliefs and ideas, he or she is likely to be tolerant of others, regardless of race, colour, creed, gender, or ethnic background. (Sorrentino och Roney 2000:4)

Stundom kan jag tycka att beskrivningen av den ovisshetsorienterade blir väl enfärgat positiv. Å andra sidan menar Sorrentino m fl också att det är den ovisshetsorienterade som betalar det högre priset för sin kognitiva hållning i jämförelse med den visshetsorienterade. De relaterar föreställningar om vårt mest önskvärda själv till osäkerhetsorienteringsteorin. En reflektion kring hypotetiska önskvärda själv, särskilt vad beträffar de ouppnåbara själven, tycks förutsätta att vi är beredda att konfronteras med ovissheten kring oss själva (Sorrentino och Roney 2000:43). Ovisshetsorienterade personer ser motsägelser i självet som relevanta, särskilt som de innebär ovisshet. I tester uppvisar de fler diskrepanser i sina själv i jämförelse med visshetsorienterade personer. En förklaring är att de ovisshetsorienterade är mer beredda att ta itu med dessa diskrepanser – de behöver alltså inte negligeras eller förnekas. I tester uppvisar de inte bara fler diskrepanser, utan också en högre förekomst av vissa negativa känslor, såsom hjälplöshet, bristande tillfredsställelse, skuld och ensamhet, liksom en lägre förekomst av vissa positiva känslor, såsom behaglighet, frid och lugn, i relation till de visshetsorienterade: ”This study suggests that being uncertainty oriented may have some costs” (Sorrentino och Roney 2000:45).

---

<sup>184</sup> Jag kommer att diskutera min egen syn på samband mellan uncertainty orientation theory och psykodynamiska synsätt när jag beskriver attachmentteorin. Här vill jag emellertid redan peka på betydelsen av det s k *upptäckarsystemet* i relation till *attachmentsystemet*, som en aspekt av individens förhållningssätt till att erövra ny kunskap om omvärlden. I ett socialpsykologiskt sammanhang är det fö mycket intressant att få psykodynamiska belysningar av skeenden och processer. När Sorrentino och Roney (2000:155ff) diskuterar de etiologiska frågorna, gör de fö också en flitig användning av den psykodynamiska traditionen.

Ur ett religionspsykologiskt perspektiv kunde det här vara mycket intressant med en jämförelse mellan den ovisshetsorienterade och det utifrån Gordon W Allports *Religious Orientation Scale* utvecklade konstruktet *Quest*. C Daniel Batson och W Larry Ventis har utgått från Allports ursprungliga definition av mogen religion (*mature religion*) eller ett moget religiöst sentiment som de menar kom bort i beskrivningen av de *intrinsikala* och *extrinsikala* religiösa hållningarna.

These characteristics of complexity, doubt, and tentativeness suggest a way of being religious that is very different from either the extrinsic or the intrinsic orientation [...]; they suggest an approach that involves honestly facing existential questions in all their complexity, while resisting clear-cut, pat answers. An individual who approaches religion in this way recognizes that he or she does not know, and probably never will know, the final truth about such matters. But still the questions are deemed important and however tentative and subject to change, answers are sought. There may not be a clear belief in a transcendent reality, but there is a transcendent, religious dimension to the individual's life. (Batson och Ventis 1982:147)

I Batsons och Ventis förutsägelser utifrån deras Quest-konstrukt skulle personer som får höga Quest-poäng – till skillnad från både extrinsikala och intrinsikala personer – bära på fler negativa känslor.

Whereas the certainty and direction provided by intrinsic belief may be expected to lead to more freedom from worry and guilt and more unification and organization, the skepticism and tentativeness of the quest orientation should produce less of these two characteristics. (Batson och Ventis 1982:236)

Batson och Ventis menar att det empiriska materialet i princip stöder denna uppfattning, även om antalet studier är litet (Batson och Ventis 1982:247).<sup>185</sup>

#### 4.2.2 Den vissorienterade: motiverad att söka säkerhet och visshet<sup>186</sup>

Den enligt teorin visshetsorienterade kommer jag att ägna ett särskilt intresse, vilket också framgår av mina frågeställningar och antaganden, och därför gör jag här också en fördjupad beskrivning av en tänkt individ med denna orientering utifrån kognitiv motivation i personligt relevanta situationer. I en direkt motsättning till den ovisshetsorienterade vill den visshetsorienterade inte inhämta ny kunskap men är synnerligen intresserad av att hålla fast vid den kunskap han redan har.

<sup>185</sup> Vad beträffar religiös hållning i relation till hälsa och psykisk balans, jfr också *copingprocesser* (Pargament 1997, Pargament, Ano och Wachholtz 2005, Geels och Wikström 2006:357ff). Se också Oman och Thoresen 2005. Det klassiska religionspsykologiska arbetet är här annars James 1923.

<sup>186</sup> Denna framställning bygger också i huvudsak på Sorrentino och Roney 2000.

[...] COs [certainty-oriented persons] are *low* in the desire to *attain* clarity but are *high* in the desire to *maintain* clarity. When confronted with uncertainty, COs use indirect methods such as relying on others or heuristic devices such as leadership status, group norms, or source expertise to provide a resolution [...]. (Sorrentino och Roney 2008:52)

Nyfikenhet och att ställa frågor uppfattar den visshetsorienterade som någonting icke önskvärt eller negativt. Det är inte informationens känslomässiga laddning i sig som gör att den undviks. Informationen kan vara positiv eller negativ men ny information undviks konsekvent. Det okända eller ovissa bör i alla lägen undvikas och man ska inte försöka tränga in i eller ”lösa” det. För den visshetsorienterade är det viktigt att vara ”på den säkra sidan” och att behålla en visshet, klarhet, tydlighet och entydighet. I alla lägen gäller att ”confusion and ambiguity are to be ignored or avoided” (Sorrentino och Roney 2000:7). Här kunde med fördel en jämförelse göras med den så kallade ”ambivalensintoleransen” eller ”ambiguitetsintoleransen” som Else Frenkel-Brunswik skrev om redan 1948 (1948, 1949a, 1949b, jfr Kruglanski 2004:45).

I en situation som är bekant och som innebär säkerhet kring den personliga förmågan, olika möjligheter och förståelsen eller tolkningen av tillvaron, är den visshetsorienterade motiverad att processa kognitivt på ett effektivt sätt och att också kunna agera därefter. Det betyder – vilket inte nog kan understrykas – att ovisshetsorienteringen, dvs om en person är visshets- eller ovisshetsorienterad, inte säger något om personens kognitiva förmåga, utan endast utgör en prognos om i vilka situationer personen ifråga kommer att söka ny kunskap. Den ovisshetsorienterade kommer att göra det i personligt relevanta situationer, den visshetsorienterade däremot i situationer som inte har någon större personlig relevans. Lika väl som man kunde lägga ett *psykodynamiskt* perspektiv på den ovisshetsorienterade enligt Sorrentino och Roney kan man betrakta den visshetsorienterade personen på samma sätt. Den visshetsorienterade, menar de, har inte på ett framgångsrikt sätt lyckats genomgå de orala, anala och falliska utvecklingsstadierna, utan har utvecklat en grundläggande misstro visavi världen. Han uppvisar också en känsla av bristande självständighet och en önskan eller strävan att söka hålla fast vid det som är förutsägbart och känt.<sup>187</sup> Ur ett *socialpsykologiskt kognitionsperspektiv* kunde kanske följande beskrivning göras av den visshetsorienterade: Denne har utvecklat ett mönster som innebär att han söker undvika osäkerhet för att därigenom kunna reglera självet. Det betyder att han håller fast vid enkla regler och ”fundamentala”<sup>188</sup> lagar – vad

<sup>187</sup> Jfr Homburger Eriksons (1977, 1981, 2000) första stadium i ego-utvecklingen, ”tillit-misstro”, och attachmentteorins otryggt ambivalenta anknytning. Med den senare parallellen vill jag inte påstå att den visshetsorienterade nödvändigtvis alltid skulle ha en otrygg anknytningsstil, men jag kommer att diskutera samband mellan kognitiv still och anknytningsstil utförligare, dels i beskrivningen av attachmentteorin, dels i den djuppsykologiska analysen av mitt textmaterial.

<sup>188</sup> Sorrentino och Roney talar om dessa fundamentala lagar. Det går inte att komma ifrån att detta uttryck i anglosaxisk eller än mer i amerikansk forskningsmiljö osökt leder tankarna till ”The Fundamentals” och framväxten av den mycket konservativa – senare som fundamenta-



beträffar mellanmännsliga relationer – för att därigenom söka undvika risken att hamna i ovisshet (Sorrentino och Roney 2000:7). De båda nämnda perspektiven innebär att den visshetsorienterade är inriktad på att behålla den förhandenvarande förmenta<sup>189</sup> klarhet han har, vad avser hur han själv och omvärlden är beskaffad: ”This person assesses situations that offer no new information (and thus do not threaten potential confusion)” (Sorrentino 2000:7).

Alla frågor som har att göra med en förståelse av självet eller självet i relation till andra undviks eller ignoreras helt. Att värdera eller diagnostisera sig själv, att jämföra sig socialt eller fysiskt med andra, att söka möjliga kausala orsaker och attributioner, att uppmärksamma olika möjliga själv, att söka reducera motsägelser i självbilden, att möta sig själv, social rättvisa och jämlikhet är teman, fortsätter Sorrentino och Roney, som föga intresserar den visshetsorienterade.

Because the CO is closed to new beliefs and or ideas, he or she is likely to be intolerant of others who are different (or appear to have different beliefs) with respect to race, colour, creed, gender, or ethnic background. (Sorrentino och Roney 2000:7).

Liksom jag ovan påpekade att Sorrentino och Roney kanske ibland beskriver den ovisshetsorienterade väl positivt, kan jag här tycka att den visshetsorienterade redan på förhand liksom ohörd blir beskriven som en intolerant och fördomsfull människa. Förvisso kan den som inte är öppen för nya idéer och föreställningar riskera att hamna i betraktelsesätt som får drag av fördomar, men jag menar att beskrivningen av de båda konstrukten ovisshetsorienterad respektive visshetsorienterad, som uttryck för kognitiva strukturer och motivationella affekter, med fördel så länge som möjligt bör hållas fri från pejorativa eller på något sätt värderande karaktäristika.<sup>190</sup>

Den visshetsorienterade vill hålla sig till det som redan är känt och blivit förstått om självet och världen men har samtidigt känslomässiga behov, vill tillfredsställa dessa känslomässiga och andra behov och undvika faror. Dennes upplevelse av behov och faror är starkast i säkra och vissa situationer som också är de viktigaste eller personligt mest relevanta för honom.

---

listisk betecknade – reaktionen mot den historisk-kritiska bibelsynen och darwinismen. Samtidigt kan man inte under några som helst omständigheter hävda att uncertainty orientation theory skulle beteckna den visshetsorienterade som fundamentalist. Däremot kunde det påstås att visshetsorienterade uppvisar kognitiva strukturer som med stor sannolikhet också kommer till uttryck hos fundamentalistiskt orienterade personer, vare sig det nu handlar om politisk eller livsåskådningsmässig fundamentalism. Denna reflektion är av vikt, då Sorrentino och Roney själva menar att de vill undvika värdeomdömen om de båda kognitiva stilarna. Min egen forskning handlar bl a om eventuella samband mellan konservativ trostolkning och vissa kognitiva strukturer och ska därför inte föregripas mer i denna fotnot i teorikapitlet.

<sup>189</sup> Ur personens eget subjektiva perspektiv råder klarhet. Bli personens betraktad utifrån – och med hänsyn tagen till omedvetna nivåer – kunde det däremot hävdas att klarheten och tydligheten erövrats genom att det som är oklart negligeras eller förnekas.

<sup>190</sup> Detta har fö också framförts som en punkt av kritik mot konstruktbeskrivningen – se den kritiska diskussionen nedan.

Den visshetsorienterade kan vara *framgångsorienterad* ("success oriented") och blir då mest motiverad i säkra situationer som leder till framgång. Han kan emellertid också uppleva sig vara *hotad av misslyckanden* ("failure threatened"), vilket innebär att de minst motiverande eller mest negativt motiverande situationerna för honom är säkra situationer som rymmer misslyckande. Detta gäller på motsvarande sätt för varje annan positiv eller negativ motivation. Detta innebär en *komplexitet* i förståelsen av den visshetsorienterades handlingsmönster, enligt teorin.

När en säkerhetsorienterad person befinner sig i en för honom personligt relevant situation som samtidigt är säker, talar teorin om att situationen är *matchad*. En icke matchad situation är när han befinner sig i en oviss och därmed inte förutsägbar situation.

Ytterligare ett begrepp som teorin laborerar med är "*flow*". Man kan vara i "*flow*", "*anti-flow*" eller "*non-flow*". En säkerhetsorienterad person som också är framgångsorienterad och som befinner sig i en viss och förutsägbar situation sägs vara i flow. Hans affekter är då positiva. Är han istället präglad av rädsla för misslyckande, under följande omständigheter, sägs han vara i anti-flow. Det känslomässiga läget är då negativt. Vare sig han är framgångsorienterad eller rädd för misslyckande men befinner sig i en icke matchad, dvs oviss situation, sägs han vara i non-flow. I non-flow kan hans känslor vara antingen positiva eller negativa, beroende på om han i denna icke matchade situation är framgångsorienterad eller rädd för misslyckande (Sorrentino et al 2001:200). De just diskuterade begreppen i teorin går självfallet på motsvarande sätt att applicera på den ovisshetsorienterade.<sup>191</sup>

Ur *Uncertainty Orientation Theory* hämtar jag sammanfattningsvis de forskningsfrågor som rör kognitiv motivation och kognitiva mönster i relation till konservativt kristen livssyn och trosförståelse. Huvudfrågan härvidlag gäller huruvida valet av en konservativ kristen tro, så som mina källtexter vittnar om den, kan ses som uttryck för en visshetsorienterad kognitiv stil. De övriga forskningsfrågorna, som är kopplade till det kognitiva funktionssättet och som jag klart och tydligt presenterar i anslutning till den kognitiva analysen nedan, står därmed i en nära relation till denna kognitiva huvudfråga och avser att ytterligare undersöka det eventuella sambandet mellan en visshetsorienterad kognitiv stil och en konservativ troshållning.

---

<sup>191</sup> Relevansen för den kvalitativa analysen i relation till teorins komplexitetsnivå kommer jag att diskutera i metodkapitlet nedan, men redan nu måste det påpekas att jag i min kvalitativa hermeneutiska tillämpning av *Uncertainty Orientation Theory* inte kommer att försöka göra några tolkningar utifrån de aspekter av teorin, som har en relation till *Atkinsons prestationsmotivations-teori* och därmed till de båda hållningarna *success-oriented* respektive *failure-threatened*. Därmed kommer inte heller en tolkning i termer av *matchning* eller *flow* att göras. För att kunna göra rättvisa åt teorins komplexitet, är det ändå viktigt för mig att i denna presentation kort beröra också dessa aspekter.

### 4.2.3 Kritik av teorin

Sorrentino m fl var redan från början medvetna om att den bakomliggande mätskalan för den andra av de båda dimensionerna i Uncertainty Orientation Theory, *Authoritarianism*, skulle kunna kritiseras. Mäter verkligen en auktoritetsskala behovet av visshet och tydlighet? Sorrentino m fl menar att de använder sig av ”an acquiescent-free measure of authoritarianism [...] to infer the motive to maintain certainty. Authoritarianism was chosen because of its association with concerns for familiarity and dislike for the unknown [...]” (Sorrentino et al 2001:188). Inte bara en *strävan efter visshet*, utan också variabler såsom *fientlighet mot främlingsgrupper*, ger utslag i auktoritetstestet. Detta tillstår Sorrentino m fl samtidigt som de ändå hävdar mätskalans giltighet i ovisshetskonstruktet, emedan ”(a) it is the orientation toward the certain and familiar and fear of the unknown that causes or underlies these other specific tendencies, and in support of this contention (b) this measure has, over a wide variety of studies, successfully predicted a wide range of behaviors in many contexts” (Sorrentino och Roney 2000:10).

Keith E. Stanovich och Richard F. West (2002:128) menar att konstruktet rent metodologiskt, just genom ”the authoritarianism measure”, blir väldigt komplext och multidimensionellt. Sorrentinos m fl koppling av konstruktet till andra konstrukt, såsom t ex ”need for closure”, borde beläggas genom en omsorgsfull faktoranalys också av andra konkurrerande förklaringsmodeller, menar de (2002:129). Vissa av de olika karaktäristika för den visshetsorienterade respektive den ovisshetsorienterade ifrågasätts också, t ex beskrivningen av den visshetsorienterade som en person som inte tycker att social rättvisa är någonting viktigt och som har en böjelse för intolerans gentemot andra grupper (2002:130). Deras kritik, särskilt av extrapoleringen från kognitiva strukturer till sociala förhållningssätt, har en poäng, särskilt som sådana kopplingar riskerar att få hela konstruktet ifrågasatt. Den värdemässiga bedömning som kan ligga bakom ett påstående om intolerans kan lätt ifrågasättas. Att gå den andra vägen och från en observation av intolerans eller en fördomsfull hållning komma tillbaka till vissa kognitiva strukturer blir en mindre problematisk möjlighet, menar jag. Det är med andra ord bättre att med konstruktets hjälp med hänvisning till kognitiva strukturer söka en förklaring till eventuella fördomar, än att hävda att vissa kognitiva strukturer med nödvändighet leder till intolerans och fördomar mot vissa sociala grupper. Auktoritetstestet har i sig också – även utanför det sammanhang som har med ovisshetsorientering att göra – kritiserats på bred front men det har ändå visat sig väl så användbart (jfr Stone, Lederer och Christie 1993 och Altemeyer 1996).

Teorin gör bara anspråk på att kunna göra förutsägelser om informationsprocessande, motivation och aktion, när det gäller personer med en *utpräglad ovisshetsorientering* åt det ena eller andra hållet. När det gäller den stora mellangruppen, som varken är utpräglad ovisshetsorienterade eller visshetsoriente-

rade, förmår teorin inte göra några förutsägelser. Det gör att teorin fokuserar på det mer extrema, vilket kunde ses som en brist. Det kunde å andra sidan också ses som ett uttryck för korrelationella kvantitativa teories brister i allmänhet. Statistiska resultat gör följande egentligen aldrig uttalanden om den enskilde, utan bara om grupper av individer eller hela populationer.

En styrka som jag menar att en teori om kognitiv struktur och motivation har, i motsats till tidigare teoretiska och praktiska försök att med hjälp av mer omfattande konstrukt av personlighetsstrukturer söka förklara varför individer håller fast vid konservativa och traditionalistiska trossystem och synsätt, är just att det kognitiva bara rör en del av den totala personligheten. Ett kognitivt funktionssätt är i sig också neutralt i den betydelsen att det inte kan vara föremål för moraliska eller andra värderingar. Det kognitiva funktionssättet kan tänkas resultera i föreställningar och handlingar, vilka kan bli föremål för en värderande prövning, men sättet att informationsbehandla är i sig värdeneutralt.

### 4.3 DJUPPSYKOLOGISK FÖRSTÅELSE AV KOGNITIV ORIENTERING

Det går lätt att motivera en koppling mellan en kognitiv struktur- och motivationsteori som *Uncertainty Orientation Theory*, å ena sidan, och djuppsykologiska eller psykodynamiskt inriktade teorier, å andra sidan. Sorrentino och Roney presenterar själva djuppsykologiska aspekter som ett möjligt svar på frågan om den kognitiva stilens etiologi i sin framställning om ovisshetsorienteringsteori (2000:155ff). Av de fyra förklaringsmodeller som lanseras, hänvisar två av dem till ett biologiskt<sup>192</sup> ursprung för ovisshetsorienteringen

<sup>192</sup> Somliga forskare antar ett *biologiskt ursprung* för osäkerhetsorienteringen. Man har dels arbetat med begreppen "high-reactive" och "low-reactive" som olika temperament. "The majority of high-reactive infants become fearful, cautious children, whereas low-reactive infants become sociable, spontaneous, relatively fearless children. The high-reactive types emerge in adulthood as cautious types, whereas the low-reactives are spontaneous when it comes to new people and situations. So perhaps UOs [= uncertainty oriented persons] have some inborn disposition, like the low-reactive type, that leads them to a positive approach to uncertainty, whereas the COs [= certainty oriented persons] have an inborn-based fear of uncertainty." (Sorrentino och Roney 2000). Sorrentino och Roney levererar själva adekvata invändningar. Dessa förklaringar tar inte hänsyn till samvariation med situationsberoende determinanter. Ovisshetsorienterade och visshetsorienterade personer reagerar inte alltid likadant i förhållande till systematiskt informationssökande. "It depends on the uncertainty and relevance of the situation to the individual." De båda osäkerhetsorienteringarna säger ingenting om social förmåga i sig, bara att den visar sig i olika situationer. Både ovisshetsorienterade och visshetsorienterade är också rädda och försiktiga i bestämda situationer, beroende på andra motiv som samverkar med dessa situationer. En invändning som Sorrentino och Roney missar, är dessutom att ett spädbarn inte är färdigt efter födseln, utan fortsätter att utvecklas i relation till omgivningsfaktorer. Man har också använt en *andra biologisk förklaringsmodell*. "One biological approach that seems to have greater potential for explaining uncertainty orientation is that of McClelland and his colleagues /.../" (Sorren-

hos en person. I relation till min forskning är emellertid de båda förklaringsmodeller som lägger tyngdpunkten inte vid biologin utan vid barnets tidiga psykiska och sociala utveckling de mest intressanta. Den *första* utgör samma psykodynamiska förklaring som Milton Rokeach ger i boken *The Open and Closed Mind* (1960). Han antog att personer med ett öppet medvetande ("open-minded people") hade utvecklat en *grundläggande tillit till världen* medan de med ett slutet medvetande ("closed-minded") *upplever världen som hotfull* och därför utvecklat en grundläggande misstro (1960:62). Sorrentino och Roney gör här ingen uttalad koppling till Erik Homburger Eriksons egopsykologi med dess åtta utvecklingsstadier eller åldrar men parallellen till det *första stadiet*, tillit eller misstro, är alltför tydlig för att kunna förbigås. Å andra sidan talar de i den andra av de fyra förklaringsmodellerna om att den inte behöver barlasten från Freud och Erikson, vilket måste förstås som en anspelning på den första av de åtta åldrarna. På ett annat ställe i deras presentation av ovisshetsorienteringsteorin är också sambandet med Homburger Erikson tydligt.

The open and closed mind were prototypes of the UO and CO, respectively, thus, Sorrentino et al (1990) suggested that developmental events assumed likely to lead to open or closed minds may be the roots of uncertainty orientation as well. Developing an early and basic trust of the world could allow one to confidently strike out to deal with (and understand) themselves and their surroundings. Developing a basic mistrust, on the other hand, would leave one less willing to do this. The resulting insecurity would lead to a tendency to cling to the known and be wary of the unfamiliar. Early dealings with our social world, shaped to a great extent by our parents, would thus explain how UOs [= uncertainty oriented persons] and COs [= certainty oriented persons] develop. Unlike a social learning approach, the key here is not specific learning how to behave but rather a deeper psychological dynamic that has its roots in childhood experiences. (Sorrentino och Roney 2000:157)

Denna psykodynamiska förklaring måste ovillkorligen också jämföras med attachmentsteorins anknytningsstilar, upptäckarsystem och inre arbetsmodeller. Utöver den av Sorrentino och Roney tidigare behandlade samverkan mellan osäkerhetsorientering och anknytningsstil (2000:100ff), finns kanske också ett djupare samband. Kanske den affektreglering som de olika anknytningsstilar-

---

tino och Roney 2000:158). Denna förklaringsmodell arbetar med en etologisk förståelse av hur motivationen för mänskligt beteende ska förstås (som en parallell till djurens beteende). Attachmentteorin har också en förbindelse med etologin i sina förklaringsmodeller. "[...] there are natural incentives [=stimuli, motiv] in the environment for certain biological motives. [...] Perhaps uncertainty orientation does have some biological motivation stimulated by natural incentives. The obvious candidate would be a predisposition for curiosity." Beträffande nyfikenhet och dess samband med ovisshetsorienterade och visshetsorienterade i relation till förvärvandet av ny kunskap om självet och omvärlden finns redan en bättre förklaringsmöjlighet via attachmentteorin och dess förklaring till varför upptäckarsystemet i vissa fall blir hämmat. Se teorikapitlet och det djuppsykologiska analyskapitlet.

na står för, och deras uppkomst, också rymmer en stor del av förklaringen till olika osäkerhetsorienteringar? Dessa överväganden är synnerligen viktiga för mitt arbete, då de kan förmedla länken mellan attachment och kognitiv motivationsteori. I attachmentteorin är hur som helst det utrymme som upptäckarsystemet fått i relation till avståndspejlingen till den första viktiga anknytningspersonen en möjlig teoretisk brygga över till olika kognitiva förhållningssätt.<sup>193</sup>

Tory Higgins har föreslagit Sorrentino och Roney att ovisshetsorienterade och visshetsorienterade helt enkelt bara utgör två olika kognitiva självreglerande stilar ("styles of self-regulation"). Detta skulle vara den *andra* av de icke biologiska förklaringsmodellerna.

Parents of UOs [= uncertainty oriented persons] may have taught their children that there is a great deal of uncertainty in the world, and the best way to handle it would be to learn everything they could in order to master it. Parents of COs [= certainty oriented persons] may have taught their children that there is a great deal of uncertainty in the world and the best way to handle it would be to stick to a few guiding principles and ignore the mass of confusion. [...] Even with this view, however, very early development – probably as soon as the child has a sense of self and the self apart from the world – is key. (Sorrentino och Roney 2000:157)

Denna modell, som också bygger på kontinuitet i traditionsförmedlingen, söker inte sig till enklast möjliga förklaringar, då de förefaller otroligt att de

---

<sup>193</sup> Jag är givetvis medveten om att Sorrentino och Roney räknar med att det både bland ovisshetsorienterade och visshetsorienterade finns både de med en trygg och de med otrygg anknytningsstil (2000:101ff). Det bör dock noteras att de bara har vuxna parrelationer och graden av tillit i relation till partnern i blickfältet. De motsäger sig också själva på den här punkten i det att de i försöken till etiologiska förklaringar av en visshetsorienterad kognitiv stil lutar sig mot just en tidigt grundlagd bristande tillit. Det finns emellertid också andra studier av samband mellan *attachmentstil*, *teologisk grundhållning* och *uncertainty orientation*, som talar för mina antaganden om en länk mellan en visshetsorienterad kognitiv stil, en konservativ kristen trostolkning och en otrygg anknytningsstil. Studier som bekräftar ett samband mellan *attachmentstil* och *typ av kognitivt processande* – och som alltså bekräftar mitt eget antagande – är t ex Mikulincer 1997, 1998, Rom och Mikulincer 2003, Baldwin et al 1996. Se vidare mitt djuppsykologiska kapitel och mina slutsatser. Jfr också studier av samband mellan *politisk ideologi* och *attachmentstil*, Weber och Federico 2007, Thornhill och Fincher 2007, *konservatism* och *personlighetsdrag* inkl kognitiv stil, McClosky 1958, Oesterreich 2005, Pratto et al 1994, Saucier 2000, Tetlock 1981, 1983, 1984, 1986, Whitley 1999, Chirumbolo och Leone 2007, Jost et al 2003, Greenberg och Jonas 2003, *konservativ ideologi* och *kognitiva grupper*, Duckitt et al 2002, Duckitt och Fisher 2003, Feldman 2003, Kruglanski et al 2006, *teologisk grundhållning* och *attachmentstil*: Beck 2006, Rowatt och Kirkpatrick 2002, Ross 2007, Miner 2008, Schwartz och Lindley 2005, *teologisk grundorientering* och *grad av kognitiv öppenhet*, McFarland och Warren 1992, Batson och Raynor-Prince 1983, Hunsberger, Pratt och Pancer 1994, Hunsberger et al 1996, *teologisk eller ideologisk grundhållning*, *grundläggande personlighetsdrag* och *eller grundläggande värden*: Wilcox, Linzey och Jelen 1991, Saroglou och Muñoz-García 2008, Sikes Olds 2008, McFarland 1989, Sapp och Jones 1986, Sargisson 2007, Altemeyer och Hunsberger 1992, Altemeyer 2003, Calogero, Bardi och Sutton 2009, Cohrs et al 2005, Feather 1979, Federico och Sidanius 2002, Grasmick, Morgan och Kennedy 1992, *kristen konservatism* och *negativa attityder mot homosexualitet*: Rowatt et al 2006, Duck och Hunsberger 1999.

båda divergerande osäkerhetsorienteringarnas ursprungssituation skulle vara föräldrar som misstror världen. Här gäller f ö också frågan om vad som kom först: osäkerheten, som en psykologisk och existentiell storhet, eller det kognitiva förhållningssättet till kunskapen. Modellen tycks inte gå bra ihop med det faktum att Sorrentino och Roney betonar den tvådimensionella aspekten av osäkerhetsorienteringsteorin, en dimension som handlar om relationen till det osäkra och till ny kunskap och en dimension som handlar om att undvika förvirring, ambivalens eller ambiguitet. Enligt attachmentteorin torde också en vårdgivare, som själv upplever världen som en huvudsakligen osäker plats att vara på, genom sin vårdgivarstil i relation till barnet förmedla, inte kognitiva men väl emotionella djuppsykologiska budskap vilka kommer att påverka utvecklingen både av barnets anknytningsstil och av dess upptäckarsystem.

Sammantaget blir enligt mig den etiologiska förklaring som tar fasta på en psykologiskt och existentiellt upplevd grundläggande tillit eller misstro – den första av de av Sorrentinos och Roney redovisade möjliga orsakerna till att en viss osäkerhetsorientering utvecklas och som går tillbaka till Milton Rokeach – den mest plausibla.<sup>194</sup>

Men inte bara *Uncertainty Orientation Theory* kräver en etiologisk förklaring som vilar på en djuppsykologisk grund. Också mitt *källmaterial* som sådant pockar på en förklaring som går djupare än till den kognitiva nivån, vilken måste sägas tillhöra ytskiktet av förklaringsnivåer. En djupare förklaringsgrund, som till sin hjälp tar både djuppsykologiska teorier och olika aspekter av tillitsbegreppet, blir en oundgänglig nödvändighet för att göra oss människor rättvisa som de psykofysiska varelser vi är med en förmåga till reflektion kring vår egen existens och med en förmåga att upprätthålla bilden av oss själva och andra med hjälp av olika psykiska försvar, i enlighet med min grundläggande psykodynamiska och samtidigt idealistiska människosyn.

#### 4.4 ATTACHMENTTEORIN (ANKNYTNINGS- ELLER BINDNINGSTEORIN)

Attachmentteorin<sup>195</sup> kan sägas ha två betydelsefulla förgrundsgestalter, dels John Bowlby (1907-1990) och dels Mary Ainsworth (1913-1999). John Bowlby var en brittisk psykiater som i det psykoanalytiska sällskapet i London redan på

---

<sup>194</sup> Jfr också de av mig in fotnoten ovan redovisade exempel på övriga forskningsresultat, som talar för denna etiologiska förklaring.

<sup>195</sup> Min beskrivning av attachmentteorin tar sin utgångspunkt i att den, för svenskspråkiga läsare är betydligt mer tillgänglig än uncertainty orientation theory, och dessutom, både inom religionspsykologin och än mer inom den allmänna psykologiska vetenskapen får betraktas som kunskapsmässigt allmängods. Därför får den ett proportionellt sett mindre utrymme i mitt teorikapitel. Min beskrivning bygger i huvudsak på följande litteratur: Bowlby 1982, 1988a, 1988b, 1999, Broberg et al 2006, 2008, Cassidy och Shaver 1999, 2008, Diamond och Marrone 2003, Fonagy 2007, Fonagy, Gergely och Target 2008, Holmes 1993, 2001, Simpson och Rholes 1998, Wallin 2007.

30-talet kom att få uppleva den bittra kampen mellan Melanie Klein och hennes objektrelationsteori, å ena sidan, och Anna Freud, som försökte försvara sin fars klassiska syn på oidipuskomplexets betydelse, å andra sidan (Holmes 1993:3). Bowlby upplevde två stora brister inom den psykoanalytiska teoribildningen, dels bristen på ett vetenskapligt arbetsätt och dels bristen på exogena, miljöberoende förklaringar till en individs psykiska tillstånd (1993:4). Melanie Kleins betoning av spädbarnets aggressiva fantasier bidrog inte precis till att ge utrymme för annat än endogena förklaringar i den fortsatta teoribildningen (Broberg et al 2006:25). I sina egna möten med patienter iakttog han regelmässigt förekomsten av tidiga förlustupplevelser i relation till de viktigaste vårdnadshavarna. Detta bekräftades också av andra kliniker (Bowlby 1988a:20f). År 1950 arbetade Bowlby för WHO och skrev rapporten *Maternal care and mental health*. Bowlby själv tog uppenbarligen också starkt intryck av makarna Robersons film om barn som varit tvungna att tillbringa en längre tid på sjukhus skilda från sina föräldrar (Bowlby 1982:25).

Mary Ainsworth å sin sida var en amerikansk psykolog som anses vara den som först introducerade termen trygg bas (*secure base*). Under 1950-talet fick hon en möjlighet att genom deltagande observation studera och dokumentera relationen mellan småbarn, deras mödrar och andra vuxna i Uganda. Broberg et al betecknar detta arbete som ”en av de verkligt banbrytande studierna rörande utvecklingen av mor-barn-relationen under det första levnadsåret” (2008:30). På 60-talet kom hon i Baltimore att utveckla den metod, *Strange Situation* (främmandesituationen), för fastställandet av den anknytningsstil som råder mellan ett barn och dess förälder. Broberg et al menar vidare att Ainsworth tidigt genom sina observationer drog slutsatsen att ett barns anknytningsstilar till mamman och pappan eller andra signifikanta andra inte är identiska (2008:33).

Man skulle lite förenklat kunna säga att dessa båda förgrundsgestalter också representerar de båda metodologiska och teoretiska huvudfäror som alltjämnt gör sig gällande inom attachmentforskningen (Bartholomew och Shaver 1988). Bowlby, som egentligen var psykoanalytiker, efterlyste en mer empiriskt och kvantitativt inriktad forskning inom det djuppsykologiska området. Han ville också komma bort från den inom psykoanalysen förhärskande tendensen att söka endogena, snarare än exogena förklaringar. För Bowlby var barnets tidigaste upplevelser i relation till den omgivande miljön ett försummat forskningsområde. Huvudfåran av attachmentforskningen får nog också närmast beskrivas som just experimentellt inriktad kvantitativ korrelationsforskning som använder sig av gängse statistiskt matematiska redskap för resultatbearbetning. Ainsworth hade redan från början ett helt annat forskningsanslag. Den av hennes metoder som kommit att bli mest känd – och som också är den viktigaste för en bestämning av ett barns anknytningsstil, *The Strange Situation*, bygger på deltagande observation och på en högst kvalitativ tolkning av observerade data. Dagens attachmentforskning har också en mer kvalitativ gren som



skiljer sig från den kvantifierbara forskningen och som kan sägas ha tagit sin början i Ainsworths arbetsmetoder.

Somliga av de bindningsteoretiska forskare som har applicerat teorin inom religionens område, t ex Pehr Granqvist, har hävdade att attachmentteorin metodiskt skulle stå för det bästa från de båda forskningstraditionerna, kvantitativ och kvalitativ forskning. Detta exemplifierar han med *Adult Attachment Interview* (AAI) som i tolkningen av de testade personernas beskrivning av sin barndom arbetar högst kvalitativt. I Granqvists fall är det ändå ingen tvekan om att det är den kvantitativa forskningen och "the natural scientist's real world of empirical events and regularities" som är den som ges prioritet (Granqvist 2002:75)<sup>196</sup>. Lee A Kirkpatrick, som åtminstone tidigare<sup>197</sup> betraktade sig som attachmentforskare, gör också ett stort nummer av att med hjälp av attachmentteorin polemisera mot den främst europeiska traditionen av kvantitativ forskning inom religionspsykologin och religionsvetenskapen (Kirkpatrick 2005:2ff).

Den närmare presentationen av anknytningsteorin sker mot bakgrund av den applicering jag gör i anslutning till de i min textanalys framvaskade kognitiva strukturerna. Då teorin får sägas vara väl beskriven i litteraturen och dessutom presenterats utförligt för svenskspråkig publik (Broberg et al 2006, 2008), kommer den här inte att få ett lika stort utrymme som det jag gett Uncertainty Orientation Theory. Anknytningsteorin söker beskriva och svara på frågor som har att göra med barnets relation till sin eller sina tidiga vårdgivare och hur dessa tidiga relationer kommer att prägla också den vuxnes närrationer. Teorin talar här om olika *anknytningsstilar*. De är av två huvudslag: barnets anknytning till vårdgivaren är antingen *trygg* eller *otrygg*. Den otrygga anknytningen kan i sin tur struktureras upp i två<sup>198</sup> eller tre<sup>199</sup> olika typer som jag också återkommer till nedan, när jag beskriver begreppet inre arbetsmodeller. Först räknade attachmentforskare med en otryggt *undvikande-avvisande* och en otryggt *självupptagen-ambivalent-motspänstig* anknytningsstil, men vissa barns beteenden i relation till vårdgivaren uppvisade otrygga drag som inte kunde inordnas i dessa båda kategorier. Senare kom därför en tredje otrygg anknytningsstil att läggas till, den *desorienterade*. Det förekommer en del begreppsförvirring kring anknytningsstilarna, beroende på om barnets eller den vuxnes anknytning är i fokus.

Parallellt med de olika anknytningsstilarna talar teorin också om olika *vårdgivarstilar*. Teorin antar att det finns ett direkt samband mellan de tidiga

---

<sup>196</sup> Det är nästan, så att man skulle ha lust att, i anslutning till ett sådant enligt mig synnerligen pejorativt yttrande, vilja göra en analys av Granqvists tänkesätt och kognitiva tendenser med hjälp av Uncertainty Orientation Theory.

<sup>197</sup> Numera tycks det mig som om han snarast ser sig som evolutionspsykolog (Kirkpatrick 2005).

<sup>198</sup> Ursprungligen talades i teorin om en otryggt ambivalent respektive en otryggt undvikande anknytningsstil.

<sup>199</sup> Senare skapades av tidigare inte med de två otrygga stilarna diagnostiserbara beteenden en desorganiserad stil. När det gäller anknytningsstil bland vuxna brukar denna stil kallas *fearful*.

viktigaste vårdgivarnas – oftast föräldrarnas och kanske särskilt moderns – vårdgivarstil och barnets anknytningsstil. Barnets anknytning påverkas också av andra tidiga miljöfaktorer, framför allt upplevelsen av en *separation* från vårdgivaren, antingen under en viss tidsperiod, eller som en permanent *förlust* genom en total separation. I det ena fallet skulle det kunna handla t ex om en påtvingad sjukhusvistelse<sup>200</sup>, antingen för barnet eller för modern. I det senare fallet ses moderns definitiva försvinnande, genom att hon dör eller för alltid överger sin familj och sitt barn – ur barnets perspektiv ”förlusten av modern” – som en kraftfull determinant i utvecklingen av barnets attachmentstil.

Det antas att barnet är särskilt känsligt för påverkan som leder till en utpräglad attachmentstil från det att det är ca 15 månader och fram till femårsåldern. Kvaliteten på relationen mellan vårdgivaren och barnet, vårdgivarens *vårdgivarstil* och eventuell separation från eller förlust av vårdgivaren är här särskilt viktiga faktorer. Detta är också en av orsakerna till framför allt tidig kritik av teorin. Kritikerna menade att teorin skuldbelade mödrar i en alldeles särskild grad.

Barnets anknytningsstil är relaterad till det som teorin kallar *attachment-systemet* som ur ett fylogenetiskt utvecklingsperspektiv enligt teorin hade till uppgift att bevara en tillräcklig närhet mellan barnet och vårdgivaren, för att kunna garantera barnets rent fysiska säkerhet. Bowlby själv talade om skydd mot att t ex bli dödad och uppäten av ett rovdjur. Detta system tänks fungera som ett *självreglerande system* på samma sätt som andra homeostatiska system i den mänskliga organismen, t ex temperaturregleringen som ser till att kroppstemperaturen varken blir för låg eller för hög. En jämförelse med ett av människor skapat mekaniskt system, som också Bowlby gjorde, skulle kunna vara en värmetermostat som ju slår på när temperaturen sjunker under en viss inställd nivå och sedan slår av, när en viss likaledes förinställd temperatur har uppnåtts.

Attachmentsystemet innebär att barnet ständigt *pejlar avståndet* till modern och hennes position, så att det, om en fara hotar, snabbt kan söka hennes närhet. Att vid fara söka moderns famn är med andra ord en normal reaktion. De otrygga anknytningsstilarna innebär att detta normala pejlande på något sätt har blivit stört, överbelastat eller förändrat. I en överförd bemärkelse antar teorin också att barnet pejlar inte bara vårdgivarens *fysiska* närhet, utan också dennes *emotionella tillgänglighet*.

Teorin antar att det parallellt med anknytningssystemet också finns andra system av kroppsliga funktioner och beteenden hos barnet. Ett av dessa andra system arbetar i en nära förbindelse med anknytningssystemet, nämligen det s k *upptäckarsystemet*. Om anknytningssystemet har fokus på barnets närhet till modern eller den förhandenvarande vårdgivaren, kan upptäckarsystemet sägas ha fokus på barnets omgivning. Det antas att upptäckarsystemet ges ett optimalt utrymme och får arbeta optimalt om barnets anknytning till modern

<sup>200</sup>Någonstans här började framväxten av attachmentteorin, i anslutning till en filmdokumentation av ett barn som måste bli kvar på sjukhuset, utan sin förälder. (Bowlby 1982:25).

är trygg. Om en fara hotar, pejar barnet in var modern är och återvänder kanske till henne, för att sedan strax därpå återuppta den aktivitet som innebär att upptäcka världen runt omkring. Om barnets anknytning till modern är otrygg, särskilt om den otrygga anknytningsstilen är av det *ambivalenta* slaget, måste barnet ständigt avbryta sitt upptäckande av omgivningen och aktivera anknytningssystemet.<sup>201</sup> Det betyder att upptäckarsystemet inte kommer att fungera optimalt och att anknytningssystemet på ett motsvarande sätt genom en ständig alarmberedskap blir överbelastat. För det barn, vars anknytningsstil är av det *undvikande* slaget, ser det på ytan ut som om det kan fortsätta sitt utforskande av omvärlden eller sin aktivitet, även om modern skulle försvinna ur blickfältet, men skenet bedrar. Attachmentforskningen har visat att också barn med en avvisande anknytningsstil blir emotionellt påverkade av moderns frånvaro eller relativa avstånd. Dessa är bara skickligare på att dölja sin emotionella reaktion. I psykodynamiska termer kan de sägas vara bättre på att förtränga och bygga upp ett psykologiskt försvar mot sin emotionella reaktion jämfört med de barn som har en ambivalent anknytningsstil.

Uttryckt i kognitiva termer och kopplat till *Uncertainty Orientation Theory* menar jag att man här möjligen kunde ana att förvärvandet av ny kunskap inte kommer att prioriteras, utan kanske tvärtom kommer att förknippas med obehag och bristande trygghet för den vars upptäckarsystem ständigt blir avbrutet genom att anknytningssystemets avståndspejling är överaktivt. Motivationen att förvärva ny kunskap får aldrig tillfälle att utvecklas, då attachmentsystemets pejlande av avståndet till modern ständigt måste ges företräde. Den otrygga anknytningen innebär att barnet inte kan vara riktigt säker på sin relation till modern, vare sig i kvantitativa eller kvalitativa termer, vilket innebär att attachmentsystemet körs på högvarv. Upptäckarsystemet ges med andra ord inget eller inte ett tillräckligt utrymme. Därmed har jag dock varken postulerat eller hävdad att det a priori skulle gå att sätta likhetstecken mellan en visshetsorienterad kognitiv stil, å ena sidan, och en osäker anknytning, å den andra. Att det är finns vissa paralleller som det inte går att bortse ifrån finner jag dock uppenbart. För övrigt finns det också andra faktorer som talar för denna eventuella koppling. Dessa diskuterar jag närmare i den djuppsykologiska analysen.

Man kanske kunde invända att detta bara skulle gälla den med en *otrygg ambivalent* anknytningsstil men inte den med en *otrygg undvikande* attachmentstil. Men bakom den undvikandes indifferens döljer sig en icke försumbar emotionell aktivitet, vilket också visats, genom mätning av fysiologiska funktioner bl a i anslutning till *The Strange Situation*.

I forskningen kring den vuxnes attachmentstil har det arbetats mycket med, vad teorin kallar inre arbetsmodeller (*Internal Working Models*, IWM). Dessa närmast kognitiva strukturer fungerar som ett slags förförståelse eller som ett raster i betraktandet av och upplevelsen av självet och omvärlden. De handlar om individens syn på sig själv och på andra. Dessa synsätt antas vara

<sup>201</sup> Detta framgår också tydligt av Strange Situation-observationer.

kopplade till anknytningsstilen och i princip övertagna från vårdgivaren. Vad gäller *synen på självet* eller självbilden står två frågeställningar i förgrunden, dels frågan om mitt värde som individ, dels frågan om huruvida jag är värd att älska. Dessa båda ses som delaspekter av en grundinställning till självet och kan av individen ifråga besvaras bejakande eller nekande. *Synen på andra* kan på ett liknande sätt formuleras som två frågor, dels kring den andres pålitlighet, dels som en fråga om huruvida den andre bryr sig och visar omsorg om mig. Svaren kan här också kristalliseras ut till ett ja eller nej. Sammantaget – och kopplat till de inom teorin senare beskrivna fyra attachmentstilarna – kan de inre arbetsmodellerna av självet och andra människor sammanfattas enligt följande.

En individ med en trygg anknytningsstil (*Secure*) har en inre arbetsmodell som utgår ifrån att han själv är värd att älska och att andra är pålitliga. Han har med andra ord en positiv bild, både av sig själv och av andra. En person med en otrygg ambivalent (*Preoccupied*) attachmentstil ser sig själv som icke värd att älska men ser andra som pålitliga – åtminstone i princip. Hans självbild är negativ men bilden av andra positiv. Den otryggt undvikande (*Dismissing*) har en bild av sig själv som värdefull och älskansvärd men betraktar andra som opålitliga och som personer som inte bryr sig. Tvärtom den ambivalente, har han en positiv bild av sig själv men en negativ bild av andra. Den fjärde kategorin av vuxen anknytningsstil, som i teoribildningen senare lades till utöver de ursprungligen tre beskrivna attachmentstilarna, den otryggt räddhågsne (*Fearful*), han en negativ bild både av sig själv och av andra. Det betyder att han inte ser sig själv som värdefull och att han inte litar på andra, då de enligt honom inte är pålitliga (Klohn 1998:116f).

Utifrån denna grundstruktur av koppling mellan anknytningsstilar och inre arbetsmodeller har det tagits fram en kvalitativ skattningsmodell kopplad till egenskaper och karaktäristika för de fyra vuxna anknytningsstilarna (Klohn 1998:136ff). Jag kommer i min djuppsykologiska analys att återkomma till dessa skattade prototypiska egenskaper.

Attachmentteorin har redan använts inom den religionspsykologiska forskningen, särskilt beträffande relationen mellan den troende och gudsgestalten som beskrivits i attachmentstermer. Här har det fastställts att Gud kan betraktas som och för den troende fyller funktionen av en *trygg bas* att utgå ifrån för att upptäcka och utforska världen, å ena sidan, och en säker hamn att kunna återvända till, när en fara hotar eller är behovet av upplevelsen av trygghet tilltar (Granqvist 2002, Granqvist och Kirkpatrick 2008, Kirkpatrick 2005). I Lund har forskaren Sofie Walter just disputerat på en studie av Lina Sandells bearbetning av sin sorg efter faderns död som också betraktar hennes copingprocesser i relation till attachmentteorin (2013).

Vidare har teorin använts för att söka förklara hur och på vilket sätt en religiös tradition övertas. Både Granqvist och Kirkpatrick har i arbetet med frågan om attachment och religiös traditionsförmedling utvecklat två hypoteser, *kor-*

*respondens- och kompensationshypoteserna*. Dessa beskriver jag dock närmare först i det djuppsykologiska kapitlet.<sup>202</sup>

Anknytningsteorin föranleder mig att ställa de forskningsfrågor som gäller den framtolkade kognitiva motivationens etiologi. Huvudfrågan är här huruvida ett samband kan anas mellan en visshetsorienterad kognitiv stil och en specifik anknytningsstil. I det djuppsykologiska analyskapitlet nedan redogör jag utförligt och tydligt för de frågeställningar som anknytningsteorin ger anledning till i relation till mitt källmaterial.

#### 4.4.1 Kritik av attachmentteorin

Jag har redan ovan berört tidig kritik som riktades mot anknytningsteorin som menade att den, genom att den fokuserade på barnets tidiga omvärldsfaktorer, kom att innebära ett skuldbeläggande av föräldrarna och kanske framför allt av barnets moder. Från feminismen framförs fortfarande kritik av olika karaktär (Broberg et al 2006:314ff) men det förefaller mig som om svenskspråkiga attachmentexperter åtminstone avvisar den kritiken. Det som nu får betraktas som det svenskspråkiga standardverket om anknytningsteorin, Broberg et al 2006 och 2008, enligt författarna själva ”en svenskspråkig, vederhäftig och ändå någorlunda lättillgänglig version av *Handbook of attachment*” (2008:373), har annars inte, med undantag av den feministiska kritiken, gett invändningar mot attachmentteorin något nämnvärt utrymme. Det hade annars varit möjligt att ta upp frågor t ex om teorins beroende av ett evolutionistiskt perspektiv (Kirkpatrick 1998), relationen mellan olika former av djuppsykologi eller psykoanalys och anknytningsteorin (Fonagy 2007, Holmes 2001) eller divergerande synsätt bland attachmentteoretikerna t ex vad beträffar synen på de olika attachmentstilarna som dimensioner eller typer (Fraley och Waller 1998) respektive kring olika metoder för att mäta attachmentstil hos barnet och den vuxne. Det sistnämnda har kunnat vidgas till att ytterligare problematisera de båda olika grundhållningarna bland dem som förordar anknytningsteorin, å ena sidan de som står på en psykoanalytisk och hermeneutisk grund, å andra sidan de teoretiker och forskare som mer lutar mot den kognitiva psykologiska traditionen med dess korrelationsstudier och motsvarande metoder.

En genomgång av *Handbook of Attachment*<sup>203</sup> ger inte heller vid handen att det anknytningsteoretiska samhället ägnar kritiken av teorin något större utrymme. På sin höjd problematiseras relationen till den mer renodlade psykoanalytiska traditionen, även om huvudbudskapet här är att en närmande har skett, ett närmande som i första hand varit nödvändigt för djuppsykologerna (Fonagy 1999 och Fonagy, Gergely och Target 2008).

Ytterligare ett område som dock också problematiseras i relation till divergerande uppfattningar är Bowlbys och anknytningsteorins syn på förlust och sorge-

<sup>202</sup> Där finns också adekvata litteraturhänvisningar.

<sup>203</sup> Det gäller de båda upplagorna Cassidy och Shaver 1999 och 2008.

reaktioner jämfört med andra synsätt. Intressant nog har det kapitel som behandlar frågan också fått en betydligt mer framträdande position i den andra upplagan av handboken (Fraley och Shaver 1999 respektive Shaver och Fraley 2008).

Min egen användning av anknytningsteorin som en del av min teoriarsenal kan sägas luta sig väl också mot psykodynamisk djuppsykologisk teori och det blir därför inte heller så relevant för mig att här ytterligare ta upp frågor om kritik av attachmentteorin. Jag har här närmast, dels teorierna kring olika anknytningsstilar och dels frågan om inre mentala representationer, det som anknytningsteoretikerna kallar inre arbetsmodeller, i tankarna. Särskilt vad avser de inre arbetsmodellerna måste det sägas att psykoanalytisk teori och attachmentteorin avsevärt har närmat sig varandra, särskilt med hjälp av mentaliseringsbegreppet (Fonagy et al 2002, Allen, Fonagy och Bateman 2008). Objektrelationsbegreppet hade redan tidigare, bl a genom Donald Winnicott (1981), skapat möjligheter till en avsevärd samsyn.<sup>204</sup>

Vad gäller attachmentteorins religionsteori, särskilt beträffande gudsrelationen som en attachmentrelation, har också kritik framförts av andra forskare. Det har bl a hävdats att den religiösa trons funktion inte i första hand har med sökande efter trygghet att göra. Intressant nog är denna kritik framförd från ett mer konservativt håll.

## 4.5 BEGREPPET TILLIT

Tillitsbegreppet har, utöver att inta en självklar position bland psykodynamiska teorier, också en central plats inom modernismforskningen. Det är tydligt att det skett ett avsevärt utbyte kring teorier om och definitioner av begreppet tillit mellan sociologin, psykologin och livsåskådningsvetenskapen. Tage Kurtén vid Åbo Akademi hänvisar t ex både till Erik Homburger Erikson (1902–1994) och till Anthony Giddens, samtidigt som han kan sägas föra vidare det mer filosofiska betraktelsesättet från Knud Ejler Christian Løgstrup (1905–1981). Den engelske sociologen Anthony Giddens anknyter å sin sida, både till E H Erikson och till Donald Winnicott<sup>205</sup> (1896–1971) men har också referenser bl a till den tyske sociologen Ulrich Beck, som skrivit om den moderna tiden som ett världssamfund fyllt av risker, och till den polskengelske sociologen Zygmunt

---

<sup>204</sup> Beträffande aktuell psykoanalytisk teoribildning kring objektrelationen, jfr Greenberg och Mitchell 1983, Ogden 1992, Gomez 1997 och Igra 2002. Ytterligare aktuell psykoanalytisk litteratur som här är av intresse är t ex Bollas 1987, 2009, Ogden 2004.

<sup>205</sup> Jag kommer i mitt eget arbete dock inte ta upp något av Winnicotts tankar om det s k mellanområdet eller det tredje områdets betydelse för utvecklingen av barnets förmåga att känna tillit till den andre och sig själv (1981 ssk 134ff, 1991:178ff). Anknytningsteorin och Eriksons egopsykologi ger här, menar jag, en tillräcklig psykologisk teoriuppsättning. Anknytningsteorin är i mitt arbete den centrala teorin men Erikson kan inte förbigås bl a inte heller av den orsaken att Kurtén och Giddens hänvisar till honom. Winnicott har f ö redan flitigt använts i skandinavisk religionspsykologisk forskning, också med anknytning till svenskkyrkliga förhållanden. Jfr Liljas Stålhandske 2005.

Bauman, vars teori om det moderna globaliserade samhällets flyktighet tilldrog sig min uppmärksamhet särskilt i början av mitt projekt<sup>206</sup>.

Begreppet tillit, som kan sägas befinna sig i skärningspunkten mellan filosofi, livsåskådningsvetenskap, sociologi och psykologi, kan betraktas med olika accenter beroende på respektive disciplins utgångspunkt. Därav följer också att begreppet kommer att definieras och avgränsas på skilda sätt. Då jag i analysen och tolkningen av mitt forskningsmaterial fäster en avsevärd vikt vid en framtolkad hotupplevelse och då anknytningsteorin, med sin betoning av upplevd trygghet eller brist på trygghet, kan sägas rymma tillitsbegreppet i en väsentlig grad, blir det både följdriktigt och naturligt att ge teoribildningen kring tillitsbegreppet ett visst utrymme i min egen teoriuppsättning. Mot bakgrund av att sociologiska teorier kring begreppet modernism bl a genom Giddens också kommit att intressera sig för betydelsen av ”basic trust”, vore det i ett arbete om konservativ livssyn och trostolkning – som i en avsevärd mån kan förstås som en reaktion just mot modernismen – ett stort misstag att förbigå tillitsbegreppet.

#### 4.5.1 Tillit som ett psykologiskt grundbegrepp: Erik Homburger Erikson

Erik Homburger Erikson<sup>207</sup> utvecklade, delvis som en kritik<sup>208</sup> av den klassiska psykoanalysens syn på barnets psykosexuella utveckling, en egen modell för människans utveckling, beskriven som åtta åldrar eller stadier. Det första av dessa stadier, menar Erikson, rymmer en psykosocial kris, där de båda motpolerna är *tillit* respektive *misstro*. Den för barnet viktigaste relationspersonen i försöken att komma tillrätta med denna kris är modersgestalten. Detta första stadium, menar han, rymmer också en grundläggande drivkraft och dess motpol: *hopp* och *isolerings*. En viktig skillnad i teoretisk utgångspunkt mellan Freud och Erikson kunde också sägas vara att Erikson, utöver de *inre* psykiska processerna, framför allt också intresserar sig för det *sociala* sammanhanget<sup>209</sup>.

<sup>206</sup> Därigenom kunde jag börja få ett grepp om modernismen ur ett perspektiv som snarare är den marginaliserades än det som den som tillhör ”mainstream” har. Det var med andra ord till min hjälp i min strävan efter ett inifrånperspektiv.

<sup>207</sup> Min beskrivning vilar huvudsakligen på Erikson 1977, 1981 och 2000.

<sup>208</sup> Erikson skriver i och för sig att hans egen modell för personlighetsutvecklingens stadier syftar till en ”analys av Freuds psykosexuella stadier” och till ”att sammanlänka teorin om den infantila sexualiteten [...] med vår kunskap om barnets fysiska och sociala växande” (Erikson 1981:82). Min tolkning är dock att dessa formuleringar är ett uttryck för en försiktig understatement.

<sup>209</sup> Här uppvisar Erikson med andra ord likheter med John Bowlby. Det kunde här också vara av intresse att peka på en parallell till skillnaden mellan psykoanalysens och psykodramatraditionens syn på människans grundläggande psykodynamik. Det är självfallet inte så att Freud var omedveten om de mellanmänniska processerna. Tvärtom intresserar han sig mycket för vad han menar sker mellan två eller i en grupp. Jfr t ex *Mose och monotheismen*. Men när det väl gäller att söka förklara också förstå den enskilda individen, kommer Freud till sist att ge de intrapsykiska processerna företräde framför de interpsykiska eller interpersonella förloppen. Det kanske bästa

Han utvecklade sin modell först i *Childhood and Society* (1950; sv öv 1977) men kom senare i *Identity, Youth and Crisis* (1968; sv öv 1981) att fördjupa och vidareutveckla modellen. Mot slutet av sin levnad kom han i arbetet *The live cycle completed. A review* (1982; sv öv 2000) att återvända till modellen och av naturliga skäl särskilt uppehålla sig vid den sista livsfasen, ålderdomen.

I ett religionspsykologiskt forskningsperspektiv måste dock ytterligare en aspekt av Eriksons teoribildning framhållas. Han har, utöver sin alternativa syn på människans psykiska utveckling, också på ett avgörande sätt lyft fram ritualiseringens betydelse för människans sätt att fungera som individ och som en social varelse. Vart och ett av Eriksons stadier ("åldrar") innebär också en spänning mellan en positiv ritualiseringspotential och dess negativa motpol som han kallar ritualism. I det första stadiet, där krisen handlar om valet mellan en grundläggande tillit eller misstro i relation till omvärlden och själva livet, menar Erikson att ritualiseringsmöjligheten i relation till det numinösa i tillvaron kan grundläggas, bearbetas och utvecklas. Sker inte det riskerar personen istället att fastna i ett ritualistiskt beteende (2000:42ff, ssk 45).<sup>210</sup> Ritualiseringsmöjligheten – den positiva potentialen – innebär enligt Erikson ett försök att åstadkomma en rituell lindring åt den främlingskänsla som i varje ålder eller stadium innebär ett hot (1981:91)

Av detta framgår att det första stadiet enligt Erikson har en avgörande betydelse för en persons potentiella religiösa utveckling och fortsatta erfarenheter. Här skiljer han sig egentligen inte från mer klassiskt psykoanalytiska synsätt. En jämförelse t ex med Ana-Maria Rizzutos *The Birth of the Living God* (1979) skulle ge vid handen en samsyn. Eriksons syn på den religiösa utvecklingspotentialen kunde med fördel också jämföras med anknytningsteoretikernas syn på gudsbildens uppkomst (Granqvist 2002, Granqvist och Kirkpatrick 2008, Kirkpatrick 2005). Det kunde dock samtidigt också hävdas att Erikson är den som ger det numinösa i tillvaron den mest självklara platsen i sin teoribildning kring mysteriet människan.

Den tillit till föräldrarna som stöder den nyföddes framväxande tillit har genom hela historien sökt sitt institutionella skydd (och stundom mött sin största fiende) i organiserad religion. Tillit alstrad av omvårdnad är i själva verket prövostenen på den levande aktualiteten hos varje religion. [...] Pri-

---

exemplet är här Freuds över tiden förändrade inställning till incest och sexuella övergrepp inom familjen. Från att från början ha betraktat dessa övergrepp som en möjlighet, kom de senare att hänföras till en individs incestuösa fantasier och därmed förvandlas till någonting enbart intrapsykiskt. Jakob Levi Moreno, psykodramametodens grundare, såg däremot redan från början och betonade allt eftersom allt starkare betydelsen av det sociala sammanhanget, det som sker mellan människor, det interpsykiska. Jfr mitt arbete *Tele – avstånd och närhet på scenen och i livet*, Berger 2005.

<sup>210</sup> De organiserade formerna av religion kunde här också, enligt Erikson, ses som en representant för vad han kallar "samhällets grundelement". "Varje senare stadium och kris står i särskilt sammanhang med någon av samhällets grundelement, av det enkla skälet att människans levnadscykel och människornas institutioner har växt fram sida vid sida." (1977:226)



mitiva religioner, det primitiva bottenkiktet i alla religionen och det religiösa skiktet inom varje individ är överfyllda med försök till försoning som vill gottgöra obestämda ogärningar mot en modersbild och försöker återställa tron på det goda i sin egen strävan och godheten hos universums makter. (1977:227)

Eriksons klart positiva värdering av religion kunde kanske än tydligare påvisas i följande formulering:

Om jag pekar på religionen som den institution som genom hela mänsklighetens historia har verkat för att befästa den grundläggande tilliten, vill jag därmed inte ha sagt att religionen som sådan är barnslig eller religiöst beteende som sådant regressivt. Även om det står klart att den organiserade religionens utövning och syften inte är främmande för infantilisering i stor skala. När vi övervunnit vår universella amnesi beträffande de skrämmande aspekterna på barndomen kommer vi kanske också att kunna erkänna med tacksamhet att barndomens härlighet i princip lever kvar också i den vuxnes liv. Tilliten blir då förmågan att *tro* – ett vitalt behov som människan på något sätt måste få bekräftat genom en institution. Religionen tycks vara den äldsta och hållbaraste institutionen när det gäller att rituellt återuppbygga känslan av tillit i form av tro, samtidigt som den ger en konkret form åt känslan av det onda, mot vilket den lovar att rusta och försvara människan. (Erikson 1981:91)

Hans syn på religion är inte en romantiserad eller idealiserad uppfattning, utan rymmer tvärtom en högst realistisk bild också av dess baksidor. Jag kommer i analys- och tolkningsarbetet att få anledning att återkomma till denna tillitens koppling till religionen och dess olika tolkningar och uttryck.

Spädbarnets tillit är, enligt Erikson, riktad åt två håll, dels mot den primäre vårdaren, oftast modern, dels mot barnet självt. Vad angår modern handlar tilliten om att hon får en identitet i relation till barnet, hon är med andra ord inte vem som helst, utan har vissa bestämda ”konturer”. Men lika viktig som hennes identitet är hennes fortvaro, det vill säga att barnet kan lita på att hon kommer tillbaka, även efter en kortare tid av frånvaro. Den bakomliggande tanken är att barnet har skapat sig en inre bild av modern. Tilliten i relation till det egna självet är väl så viktig och handlar om att barnet kan börja lita på sig själv och på sina färdigheter, ”de egna organens förmåga att klara av behoven samt att man kan anse sig själv så pålitlig att försörjarna inte måste vara på sin vakt mot att få ett nyp” (1977:224f). Erikson definierar begreppet *tillit* enligt följande:

Som den mest fundamentala förutsättningen för mental vitalitet har jag redan utpekat *känslan av grundläggande tillit*. Det är en allt behärskande attityd mot en själv och världen som har sitt upphov i det första levnadsårets upplevelser. Med »tillit» menar jag en i grunden förtröstansfull inställning till andra liksom en fundamental känsla av egen tillförlitlighet. (Erikson 1981:83)

Parallellen till anknytningsteorins s k *internal working models* eller inre arbetsmodeller går det inte att förbise. De inre arbetsmodellerna handlar, som jag beskrivit ovan, om synen på sig själv och på andra: Är jag att lita på och älskansvärd? Är andra pålitliga?<sup>211</sup> Beroende på grundläggande anknytningsstil ges olika svar på dessa båda frågor.

Jagets första uppgift, alltså allra främsta uppgift för moderns omvårdnad, är att grundlägga hållbara mönster för lösningen av den centrala konflikten mellan grundläggande tillit kontra grundläggande misstro gentemot själva tillvaron. (Erikson 1977:226)

Det är här också av intresse att notera likheten mellan anknytningsteoretikerna och Erikson i framhållandet av ett starkt samband mellan det anknytningsteorin kallar moderns *omvårdnadsstil* och barnets *anknytningsstil*, eller med Eriksons terminologi sambandet mellan moderns omvårdnad och barnets sätt att komma till rätta med den kris som spänningen mellan tillit och misstro förorsakar. I detta sammanhang är det också möjligt att dra en parallell mellan Erikson och Winnicott. Den senares begrepp den ”tillräckligt bra” modern (Winnicott 1981:109, 1991:121) finns som bärande tankegodis också i Eriksons texter.

Mödrar skapar en känsla av tillit hos barnet genom en sådan vård som förenar en känslig omvårdnad om barnets individuella behov med en fast känsla av personlig pålitlighet inom den säkra ramen av en livsordning som tillhör kulturen de lever i. (Erikson 1977:226; jfr 1981:89)

På ett motsvarande sätt får också tillitens motpol, *misstron*, sin precisering:

Hos vuxna kommer en radikalt försämrade grundläggande tillit och en dominerande grundläggande misstro till uttryck i en särskild form av allvarligt främlingskap, typiskt för individer som sluter sig inom sitt skal när de kommer på kant med sig själva och andra. (Erikson 1981:84)

För att rätt förstå Eriksons syn på den grundläggande tilliten, måste det dock påpekas att det inte handlar om ett psykiskt tillstånd helt utan skuggor eller mörka sidor. Också hos det barn som förmår bygga upp en inre grundtillit finns

en viss känsla av grund-förlust, som kvarlämnar ett allmänt intryck av att föreningen med modersskötet en gång gick förlorad. [...] Men även under mer gynnsamma omständigheter tycks detta stadium i det psykiska livet införa en känsla av skilsmässa och en vag men universell längtan till ett förlorat paradiset. (Erikson 1981:87f; jfr 1977:226)<sup>212</sup>

Man skulle också kunna säga att den ”optimala” lösningen på den kris som spänningen mellan tillit och misstro i människas första psykologiska stadium

<sup>211</sup> De skulle inte heller vara några större svårigheter att här också se en viss likhet med ett s k transaktionsanalytiskt synsätt (Harris 1977).

<sup>212</sup> Här är åter en jämförelse med Winnicott meningsfull: 1988:126, 136.

innebär, enligt Erikson, inte bara handlar om att låta tilliten få en större tyngd än misstron. Fastmer är tanken att upplevelsen av tillit till sig själv och till den andre ska skapa en inre kraftkälla i personligheten som han kallar *hopp*.

*Hopp* är 'förväntansfullt begär', ett uttryck som väl motsvarar en diffus driftsriktning i upplevelsen som väcker vissa bestämda förväntningar. Det stämmer också mycket väl överens med vårt antagande att denna första styrka och rot till jagutvecklingen uppstår genom lösningen av den första krisen eller konflikten i utvecklingen, nämligen den mellan *tillit* och *misstro*. (Erikson 2000:55)

Detta hopp, så som det beskrivs av Erikson, kommer, menar jag, i en individs religiösa utveckling att få en avgörande betydelse, både för vilka drag i gudsbilden som kommer att accentueras och för synen på de eskatologiska frågorna, i all synnerhet för frågan om människans eviga bestämmelse.

#### **4.5.2 Sociologiska tillämpningar av tillitsbegreppet: Anthony Giddens, Ulrich Beck och Zygmunt Bauman**

I de här presenterade sociologiska perspektiven är tilliten – eller bättre sagt en bristande tillit – kopplad till modernismen. Jag ger dem utrymme i min teoriarsenal av flera skäl. För det första är begreppet tillit så centralt i mitt forskningsprojekt att jag i framställningen av dess psykologiska och filosofiskt existentiella aspekter knappast kan gå förbi dess sociologiska konnotationer. För det andra föreligger redan ett idé- och forskningshistoriskt samband mellan dessa sociologiska infallsvinklar på tillit och de av mig också presenterade psykologiska och existentiellt filosofiska synsätten. För det tredje innebär den sociologiska infallsvinkeln på begreppet tillit en möjlighet att göra en viktig övergång, dels till Terror Management Theory och dels det i mina källtexter dokumenterade intresset för de kristet eskatologiska frågorna. För det fjärde ges därmed också en möjlighet att fånga upp en av de många möjliga definitionerna av modernismen som ett sätt att beskriva den moderna världen, dess tankestrukturer och ideologiska kännetecken.

Den brittiske sociologen Anthony Giddens ser i modernismen inte i första hand en epistemologisk heterogenitet, där tidens pluralitet närmast övergår i relativism, utan snarare ett tillstånd som medför att vi upplever *en värld som vare sig är förståelig eller kontrollerbar*.

The disorientation which expresses itself in the feeling that systematic knowledge about social organisation cannot be obtained, I shall argue, results primarily from the sense many of us have of being caught up in a universe of events we do not fully understand, and which seems in large part outside of our control. (Giddens 1990:2f)

I hans analys, inte av postmodernismen, utan av modernismen i dess radikaliserade och till något universellt förändrade form (Giddens 1990:3), intar be-

greppen *tillit* och *säkerhet* en central plats. Eller rättare beskrivet, polariteten av tillit ("trust") och säkerhet ("security"), å ena sidan, och risk ("risk") och fara ("danger"), å andra sidan.

Modernity, as everyone living in the closing years of the twentieth century can see, is a double-edged phenomenon. The development of modern social institutions and their worldwide spread have created vastly greater opportunities for human beings to enjoy secure and rewarding existence than any type of pre-modern system. But modernity also has a sombre side, which has become very apparent in the present century. (Giddens 1990:7)

Det är för mitt vidkommande mycket intressant att notera att Giddens till denna mörka sida, utöver t ex miljöförstörelsen och den globala uppvärmningen såväl som risken för totalitära tendenser i de politiska systemen (1990:8), också räknar det *nukleära hotet* som han ser som det allvarligaste uttrycket för en tilltagande militär makt. Han återkommer i sin framställning ett anmärkningsvärt stort antal gånger till den risk som kärnstridsspetsar – och i någon mån kärnkraftverk inklusive avfallet från dem – innebär.<sup>213</sup> I så måtto måste Giddens idéhistoriskt ses i samma tradition som t ex Erich Fromm och den humanistiska psykologin på den amerikanska västkusten som växte fram efter andra världskrigets slut. Jag är givetvis medveten om att det arbete jag här refererar till, *The consequences of modernity*, består av ett antal bearbetade föredrag som hölls före, eller allra senast vid tiden för Berlinmurens fall och östblockets kollaps i november 1989. Å andra sidan kan vi, med tanke på dagens atomära hot, t ex i Mellanöstern genom spänningen mellan framför allt Israel och Iran<sup>214</sup> och vidare t ex mellan Indien och Pakistan, knappast påstå att risken för en nukleär konflikt som kommer att få globala konsekvenser, bli också av klimatologiska skäl, avsevärt skulle ha minskat sedan tiden för terrorbalans mellan de båda dåvarande supermakterna USA och Sovjetunionen. På ett sätt kunde man hävda att risken nu är större, eftersom det inte längre handlar om likvärdiga parter som båda har lika mycket att förlora genom att trycka på startknappen.<sup>215</sup>

<sup>213</sup> Jfr t ex Giddens 1990:9, 32, 35, 58, 75, 84, 93, 110, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 146, 161, 172. Jag har också i kapitlet om forskningsfältet nämnt det nukleära hotets betydelse i viss amerikansk evangelikal eller fundamentalistisk kristen teologi. Den humanistiska psykologin och Erich Fromm varnade också redan vid andra världskrigets slut för det nukleära hotet mot mänsklighetens fortsatta existens.

<sup>214</sup> Jfr här den starkt affekterade tyska eller europeiska debatt, som blossat upp efter Günther Grass politiska debattartikel i poetisk form, *Was gesagt werden muss*, där han antyder att det större hotet skulle komma, inte från Iran, utan från Israel (<http://www.sueddeutsche.de/kultur/gedicht-zum-konflikt-zwischen-israel-und-iran-was-gesagt-werden-muss-1.1325809>, 2012-05-12, jfr <http://blog.svd.se/kultur/2012/04/06/gunter-grass-forsvarar-sig-mot-anklagelser-om-antisemitism/>, 2012-05-12).

<sup>215</sup> Att det nukleära hotet också idag upplevs som högst reellt kommer till uttryckt t ex på internet-sidan för en sammanslutning av vetenskapsmän och forskare, som vill göra oss uppmärksamma på att hotet alltjämt föreligger, <http://www.thebulletin.org/>: "It is 5 minutes to midnight."

Not just the threat of nuclear confrontation, but the actuality of military conflict, form a basic part of the 'dark side' of modernity in the current century. [...] Should even a limited nuclear engagement be fought, the loss of life would be staggering, and a full superpower conflict might eradicate humanity altogether. (Giddens 1990:9f)

Den moderna världen är förvisso, enligt Giddens, "fraught and dangerous" (1990:10)<sup>216</sup>. För att kunna förstå och analysera modernismen är det viktigt att se dess verkan på tre områden. Modernismen *splittrar* för det första *sambandet mellan tid och rum*. Tiden är inte längre knuten till en viss plats, utan förvandlas till en tom tid ("empty' time"). I förlängningen kommer också rummet att bli tomt på ett specifikt innehåll. Det har att göra med att "space" och "place" separeras (1990:17f).

De *sociala systemen lösgörs*, för det andra, från sina ursprungliga lokala sammanhang, där de stod i specifika interaktioner. Detta kallar Giddens "disembedding". I den moderna världen kopplas dessa sociala system istället till den lösgjorda tiden och det lösgjorda rummet (1990:21). Denna frikoppling av de sociala institutionerna kan, enligt Giddens, uppdelas i två olika typer, dels skapandet av *symboliska kännemärken* ("symbolic tokens") t ex pengar, dels tillkomsten av olika typer av *experter* ("expert systems") (1990:22). Giddens analys av det moderna globaliserade samhällets ekonomiska aktiviteter kunde med fördel jämföras med Zygmunt Baumans begrepp "liquid capitalism". Men jämförelsen skulle utan någon större möda kunna omfatta också hans "liquid modernity" i allmänhet. Giddens betoning av tidens och rummets frikoppling från varandra, såväl som de just nämnda institutionella lösgörande mekanismerna, motsvarar i mångt och mycket Baumans "liquidity", en modern globaliserad värld, där alla normer och värden flyter, till och med människovärdet, tillsammans med det fria globala kapitalet (Bauman 1997, 1998, 2001, 2003a, 2003b, 2005a, 2005b, 2005c, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2008)<sup>217</sup>. Uppkomsten av expertsystem är av en essentiell betydelse och Giddens definierar dem som följer (1990:27): "By expert systems I mean systems of technical accomplishment or professional expertise that organize large areas of the material and social environment in which we live today."

Både de moderna symbolerna och expertsystemen förutsätter *tillit* ("trust") som ju är huvudspåret i detta avsnitt av min egen framställning. Ett monetärt system förutsätter en tilltro till att en valutas teoretiska värde har en direkt motsvarighet i den reella världen. Tilltron till tekniken och till experterna gör att den moderna människan t ex är beredd att sätta sig i ett flygplan, trots en om än mycket vag medvetenhet om dess risker.

Jag kommer strax att återkomma till tillitsbegreppen men vill först nämna vad Giddens menar är modernismens inverkan på ett tredje område, vid sidan av lösgörandet av tiden från rummet och frigörandet av de sociala institutio-

<sup>216</sup> Jfr här med Ernest Becker (1975, 1997). Se kapitel 4.6 nedan.

<sup>217</sup> En metaanalys av Baumans sociologiska insats görs av Junge och Kron 2007.

nera från deras sociala sammanhang. Moderniteten innebär för det tredje en *ny form av beredskap att reflektera* (1990:36ff). Det är alltså inte så att modernismen generellt sett kan sägas vara en motståndare till *traditionen* i dess olika skepnader. Det är snarare så att traditionen av den moderna världen inte längre betraktas som något oföränderligt och statiskt, utan tvärtom som något som liksom allt annat måste få bli föremål för en ständig reflexion. Reflexionen sätter in i det som är traditionens grundbult, de sociala systemens reproduktion, vilket enligt Giddens betyder att tanke och handling kommer att stå i en ständig växelverkan i relation till varandra.<sup>218</sup> Detta får också epistemologiska konsekvenser: kunskapen kan inte längre betraktas som färdig eller definitiv, den är tvärtom utsatt för en ständig risk för revision. Enligt Giddens blir denna *kunskapsrelativism* än mer tydlig inom socialvetenskaperna än inom naturvetenskaperna. Det beror på att den socialvetenskapliga diskursen återvänder till samhället och kommer därigenom att bli föremål för sin egen analys, samtidigt som den kommer att påverka samhället i en ny riktning (1990:40).<sup>219</sup> Han menar däremot inte att modernismens kunskapsrelativism nödvändigtvis behöver leda till en motsvarande värderelativism. Giddens hävdar vidare bl a av den orsaken att det är att föredra att tala om en radikaliserad modernism framför att använda begreppet postmodernism (1990:51), eftersom postmodernismen förknippas med just värderelativism.<sup>220</sup>

Till skillnad från Tage Kurtén<sup>221</sup> vid Åbo Akademi gör Giddens en något anorlunda precisering av de olika tillitsbegreppen. Giddens konstaterar med utgångspunkt i Oxford English Dictionary att tillit ("trust") har med "confidence" och "reliance" att göra. Här har han själv redan också talat om "faith". Vidare tar han upp den tyske sociologen Niklas Luhmanns (1927-1998)<sup>222</sup> distinktion mellan "confidence" och "trust". "Confidence" menar Giddens att Luhmann förstår som en inställning som innebär att man tar för givet att det kända och förtroliga kommer att förbli så som det nu en gång är (1990:31). Giddens citerar här Luhmanns exempel att man tryggt beger sig på sin söndagspromenad utan att befara att man plötsligt ska bli påkörd av en bil på trottoaren. "Trust" innebär däremot, enligt Giddens tolkning av Luhmann, ett medvetande om att det finns en risk (1990:30).

<sup>218</sup> Någonstans här börjar man också kunna ana en konservativ livssyns motstånd mot modernismen, då inte heller traditionen blir undantagen från den ständigt pågående reflektionen. En ständigt pågående reflektion kring traditionen skulle inte per automatik behöva betyda att den blir omtolkad men risken för en om- och nytolkning får sägas vara överhängande. Därmed förlorar traditionen sitt drag av tidlöshet och oföränderlighet.

<sup>219</sup> Kunskapsrelativism blir för den som vill hålla sig till det vissa och entydiga en styggelse.

<sup>220</sup> Bland värdekonservativa görs dock oftast denna koppling mellan pluralism, kunskapsrelativism och etisk eller värderelativism. Man kan inte längre veta vad som är sant eller falskt, rätt eller fel, när man befinner sig i ett pluralistiskt sammanhang.

<sup>221</sup> Se följande delavsnitt, 4.5.3, nedan. Kurtén gör en sammanfattning av Giddens 1990 i 1997:106ff.

<sup>222</sup> Luhmann är annars mest känd för utvecklandet av den sociologiska systemteorin. En mulimedial introduktion till teorin erbjuds på <http://www.luhmann-online.de/> (2014-01-25).

Thus, an individual who does not consider alternatives is in a situation of confidence, whereas someone who does recognise those alternatives and tries to counter the risks thus acknowledged, engages in trust. In a situation of confidence, a person reacts to disappointment by blaming others; in circumstances of trust she or he must partly shoulder the blame and may regret having placed trust in someone or something. The distinction between trust and confidence depends upon whether the possibility of frustration is influenced by one's own previous behavior and hence upon a correlate discrimination between risk and danger. Because the notion of risk is relatively recent in origin, Luhmann holds, the possibility of separating risk and danger must derive from social characteristics of modernity. Essentially, it comes from a grasp of the fact that most of the contingencies which affect human activity are humanly created, rather than merely given by God or nature. (Giddens 1990:31f)

Giddens delar till stora delar Luhmanns synsätt. Däremot vill han inte ställa confidence och trust mot varandra utan ser snarare trust som ett specialfall av confidence.

[I]t is unhelpful to connect the notion of trust to the specific circumstances in which individuals consciously contemplate alternative courses of action. Trust is usually much more of a continuous state than this implies. (Giddens 1990:32)

Han pekar här också på att Luhmann menar att den som avstår från att handla inte heller utsätter sig från någon risk. Giddens synsätt är att också passivitet kan vara högst riskfyllt: "there are some risks which we all have to face whether we like it or not, such as the risks of ecological catastrophe or nuclear war" (1990:32). Inte heller är det så att "danger" bara skulle ha med "confidence" att göra. "Danger", menar Giddens, förekommer i situationer parallellt med "risk" och behövs dessutom som ett begrepp vid en definition av "risk".

Giddens förståelse av tillitsbegreppet ("trust") ser ut som följer<sup>223</sup>. Utgångspunkten är att tillit är relaterat till ett tillstånd av frånvaro avseende både tiden och rummet som koreationspunkter. Här framhåller Giddens att det är ett tillstånd av *informationsbrist* som skapar behovet av tillit. Tillit är inte i första hand kopplad till risk, utan till *tänkbara möjligheter*, tillfalligheter eller slumpen ("contingency"). När tilliten är riktad mot andra människor rymmer den en dimension av rättskaffenhet, redlighet, heder och tillgivenhet ("probity" {honour} or love"). Tillit är inte detsamma som att en person har förtroende för en persons eller ett systems pålitlighet, utan har mer att göra med *resultatet av detta förtroende*, denna tro på personen eller systemet.

Trust is precisely the link between faith and confidence, and it is this which distinguishes it from 'weak inductive knowledge'. The latter is confidence

<sup>223</sup> Jag gör här en medvetet utförlig presentation, med anledning av den betydelse begreppet tillit har i analysen och tolkningen av mitt källmaterial.

based upon some sort of mastery of the circumstances in which confidence is justified. *All trust is in a certain sense blind trust!* (Giddens 1990:33)

Tillit till symboliska storheter eller till expertsystem har inte sin grund i en tro på andra människors goda avsikter eller moraliska förträfflighet, utan vilar på *en tro på att den kunskap jag själv är i avsaknad av ändå är korrekt*. I den mån vi ända kan tala om en tillit till fysiska personer bakom systemen, handlar det om en tillit till att de fungerar friktionsfritt (1990:34).

Tillit definieras sammanfattningsvis av Giddens som ”confidence in the reliability of a person or system, regarding a given set of outcomes or events, where that confidence expresses a faith in the probity or love of another, or in the correctness of abstract principles (technical knowledge)” (1990:34). Modernismen ger tilliten en specifik kontext: mänsklig aktivitet kommer till uttryck i ett socialt sammanhang och har en utpräglat förvandlande eller förändrande karaktär.

*Fara* (”danger”) och *risk* är inte identiska företeelser även om de är nära förbundna med varandra. Skillnaden har inte att göra med huruvida medvetna överväganden görs beträffande olika handlingsalternativ. En risk förutsätter att det råder en fara, däremot inte nödvändigtvis en medvetenhet om denna fara. När en person riskerar någonting, då utsätter han sig för fara, i betydelsen av ett hot mot det i det specifika fallet önskade resultatet (1990:34f).

Anyone who takes a ‘calculated risk’ is aware of the threat or threats which specific course of action brings into play. But it is certainly possible to undertake actions or to be subject to situations which are inherently risky without the individuals involved being aware how risky they are. In other words, they are unaware of the dangers they run. (1990:35).

Tillit och risk är enligt Giddens förbundna med varandra, oftast så att tilliten syftar till att *minska de upplevda eller verkliga risker som är förknippade med vissa aktiviteter*. Risken är ibland till och med inbyggd eller institutionaliserad, till exempel när det gäller investeringar på börsen. I sammanhang där tillit råder, kan de medvetna accepterade riskerna betraktas som en del av den kunskap som är att betrakta som försiktigt induktiv. I upprätthållandet av en tillitsfull hållning intar den allmänt accepterade risken i det specifika fallet en central plats. Risker handlar inte bara om individers handlingar. Modernismen rymmer risker som påverkar många människor eller rent av mänskligheten som helhet, ”as in the risk of ecological disaster or nuclear war” (1990:35). Säkerhet (”security”) beskriver Giddens som en situation, där dess faror har minimerats eller där det vidtagits sk motåtgärder mot dessa faror. Giddens menar också att tillitens motsats inte är misstro (”mistrust”), utan *existentiell ångest* (se nedan).

För att ytterligare få ett grepp om Giddens syn på begreppet tillit är det viktigt att notera att han, i samma mån som han räknar med de moderna institutionernas lösgörande från sina ursprungliga sammanhang (”embeddig”) som jag beskrivit ovan, också föreställer sig deras återanknytning i andra konstel-



lationer och sammanhang ("reembedding") (1990:79f). Dessa båda processer står i ett ambiguitetsförhållande till varandra.

By [reembedding] I mean the reappropriation or recasting of disembedded social relations so as to pin them down (however partially or transitorily) to local conditions of time and place. (Giddens 1990:79f)

I relation till begreppet tillit, så som Giddens uppfattar det, gör han också en distinktion mellan "facework commitments", tillitsrelationer som upprätthålls av eller uttrycks genom *sociala relationer*, vilka har kommit till stånd genom att båda parter samtidigt har varit fysiskt närvarande, och "faceless commitments", som handlar om tillit till symboliska storheter eller expertsystem, dvs *abstrakta system*. Dessa båda relationsformer står i det moderna samhället också i ett ambivalent förhållande till varandra. Utgångspunkten för att förstå hur Giddens här tänker är den omständigheten att människor i modernismens tidevarv har många interaktioner med personer som är främlingar för dem (1990:80). Här laborerar han med begreppet "civil inattention"; man scannar in en främling som kommer emot en på trottoaren för att förvissa sig om att han inte har onda avsikter och viker i rätt tid bort blicken för att denne också ska veta att man själv inte har ett ont uppsåt.

Civil inattention is the most basic type of facework commitment involved in encounters with strangers in circumstances of modernity. [...] Civil inattention is trust as 'background noise' [...]. (1990:82)

Giddens menar att tillit till abstrakta system fungerar annorlunda än tillit mellan individer som känner varandra väl. Tilliten mellan personer som känner varandra har byggts upp under en mer eller mindre lång tid, där de båda parterna har befunnit varandra värda tillit eller pålitliga.

Trustworthiness in respect of the disembedding mechanisms is different, although reliability is still central and credentials are certainly involved. In some circumstances, trust in abstract systems does not presuppose any encounters at all with the individuals or groups who are in some way "responsible" for them. But in the large majority of instances such individuals or groups are involved, and I shall refer to encounters with them on the part of lay actors as the *access points* of abstract systems. The access points of abstract systems are the meeting ground of facework and faceless commitments. (1990:83)

Tilliten till abstrakta system i den moderna tiden och dess funktionssätt är enligt Giddens ett karaktäristikum för dess sociala institutioner. Platser som han kallar "access points", där allmänheten kommer i kontakt med expertsystemet genom någon av dess representanter, tjänar till att upprätthålla denna tillit. Detta sker både genom "reaffirmation" och "update". Det är också Giddens uppfattning att alla relationer som bygger på tillit rymmer en viss *ambivalens*. Det gäller därför också allmänhetens tilltro till expertsystemen.

This is an ambivalence that lies at the core of all trust relations, whether it be trust in abstract systems or in individuals. For trust is only demanded where there is ignorance - either of the knowledge claims of technical experts or of the thoughts and intentions of intimates upon a person relies. Yet ignorance always provides grounds for scepticism or at least caution. (Giddens 1990:89)

Denna tillit till expertsystemen i den moderna tiden är beroende av hur mötet med dess representanter vid accesspunkterna upplevs (1990:90).

För mitt vidkommande är det av ett alldeles speciellt intresse att Giddens också kort behandlar vissa av de *existentiella och psykologiska aspekterna* av tillitsbegreppet. Den aspekt han tar upp har en stor bärighet på föreliggande forskningsprojekts analys- och tolkningsavsnitt, nämligen relationen mellan tillit och "ontological security", upplevelsen av trygghet eller säkerhet ut ett ontologiskt eller existentiellt perspektiv.

Ontological security is one form, but a very important form, of feelings of security in the wide sense in which I have used the term earlier. The phrase refers to *the confidence that most humans beings have in the continuity of their self-identity and in the constancy of the surrounding social and material environments of action* [min kursivering]. A sense of the reliability of persons and things, so central to the notion of trust, is basic to feelings of ontological security; hence the two are psychologically closely related. (Giddens 1990:92)

Giddens psykologiska och existentiella förståelse av denna ontologiska trygghet har dock, menar jag, mer med objektskonstans och identitetskonstans att göra, än med den grundläggande tillit t ex Erik Homburger Erikson beskriver<sup>224</sup>. För att en individ ska kunna erövra en objektskonstans och ett tydligt själv är dock en grundläggande tillit i Eriksons tappning en förutsättning (Fonagy et al 2002). En omiskännlig likhet mellan Giddens och Homburger Erikson är dock synen på tillitens inneboende ambivalens, det som Homburger Erikson kallar dess mörka sida. Å andra sidan finner jag likheter mellan denna ontologiska trygghet och Sorentinos m fl beskrivning av etiologin beträffande den som är *certainty oriented* i enlighet med *Uncertainty Orientation Theory*. Giddens ser denna ontologiska trygghetsupplevelse mer som något emotionellt än som något kognitivt och därutöver menar han att den ligger på ett omedvetet plan snarare än att vara något medvetet. Enligt Giddens är den minoritet individer som inte förmår uppleva denna ontologiska trygghet inte irrationella och uppvisar inte heller förståndsdefekter. Man kan istället betrakta dem som hypersensibiliserade. Han tar risken för en global kärnvapenkonflikt som ett exempel: "the risk of nuclear war is always there as an immanent possibility in today's world" (1990:93). Han fortsätter:

---

<sup>224</sup> Giddens vill dock själv framhålla likheten mellan sitt och Eriksons synsätt (1990:94). Giddens refererar också till Winnicott (96).

If basic trust is not developed or its inherent ambivalence not contained, the outcome is persistent existential anxiety. In its most profound sense, the antithesis of trust is thus a state of mind which could best be summed up as existential *angst* or *dread*. (Giddens 1990:100)

Jag har redan kort berört likheter mellan Giddens och Zygmunt Bauman. Ytterligare en parallell bland sociologiska beskrivningar av modernismen, som också laborerar med tillitsbegreppet, är den tyske sociologen Ulrich Beck. Beck beskriver det moderna samhället som globaliserat och detta globaliserade samhälle präglas av t ex terrorism, finansiell instabilitet och allvarliga klimatförändringar. Det är med andra ord en värld som är präglad av globala risker. Beck pekar också på hur dessa globala risker blir politiskt instrumentaliserade. Medborgarnas behov av säkerhet kommer därmed att stå i konkurrensförhållande till värden som frihet och jämlikhet (Beck 1986, 2007, 2009).

Mitt teoretiska närmandesätt i relation till min förståelse av konservativ livs- syn och trostolkning är i första hand baserad på social- och individualpsykologiska infallsvinklar men begreppet *tillit* – såväl som dess motsats, misstro, med dess olika konnotationer, t ex risk – har i detta delkapitel krävt också en kortare sociologisk exkurs. De aspekter av modernismen som handlar om en bristande tillit på ett generellt plan är viktiga i förståelsen av de upplevelser av hot, osäkerhet och rädsla som jag kommer att peka på i den kommande analysen och tolkningen av mina källtexter. Vi kan här tala om en tydlig förstärkningseffekt som ytterligare talar för det existentiella och emotionella djupet i den av mig framtolkade hotupplevelsen.

#### **4.5.3 Filosofisk-livsåskådningsvetenskapliga aspekter av tillit: K. E. C. Løgstrup och Tage Kurtén**

Tage Kurtén vid Åbo Akademi ser tilliten som något som hör till en livsåskådnings grundläggande övertygelser (1995:24). Han tar sin utgångspunkt i K E C Løgstrups etik men refererar intressant nog också till Anthony Giddens. Løgstrup menar, enligt Kurtén, att detta att människan har en förmåga att känna tillit till andra människor är något för henne karaktäristiskt (Kurtén 1997:60). Det är inte en hållning som vi väljer utan något som tillhör den mänskliga existensen. Man kan säga att tilliten är ett uttryck för människans beroende av andra, en ömsesidig interdependens (Armgard 1993:137). Intressant nog har Løgstrup samma grundsyn på tilliten som vi också finner hos Erik Homburger Erikson. Den visar sig i barnets sätt att förhålla sig till den omgivande världen, och kan beskrivas som en ”grundtrygghet i en öppen och försvarslös attityd gentemot omgivningen” (Armgard 1993:132).

Det som Erik Homburger Erikson beskriver som en för identitetsutvecklingen nödvändig upplösning av den ursprungliga symbiosen, vilket också under de bästa förhållanden mellan mamman och barnet kommer att kasta en mörk skugga över den grundläggande upplevelsen av tillit, blir i Løgstrups tän-

kande ett uttryck för den mörka kraften i tillvaron, ”förvändheten och synden” (Armgarð 1993:133).

På grund av människans förvändhet är barnets och den vuxnes brist på tillit till omgivningen enligt Lögstrup dock ofrånkomlig, om inte dess konfrontationer och kollisioner med uttryck för mänsklig självskhet skall bli alltför förödande för livsmodet. (Armgarð 1993:133)

Det *grundtillit* som tillitens livshållning bär på tillhör det omedvetna och är därmed inte föremål för någon medveten reflexion. Den ”visar sig i individens vilja och strävan att fortsätta att leva” (Kurtén 1995:23). Kurtén bygger sitt resonemang kring begreppet tillit på Lars Hertzbergs<sup>225</sup> distinktion mellan ”trust” och ”reliance”: ”trust” står för spontan eller omotiverad tillit medan ”reliance” handlar om en tillit baserad på argument eller skäl. Utifrån denna distinktion talar Kurtén om grundtillit som den spontana och omotiverade tilliten, alltså närmast ”trust” (1995:24). Som jag sökt visa ovan, är Anthony Giddens användning av ”trust” här en annan. Han menar ju att ”trust” alltid rymmer ett riskmoment. Giddens hänvisar till Nicklas Luhmanns distinktion mellan ”trust” och ”confidence”. För Luhmann, till skillnad från Hertzberg, är ”trust” en tillit som handlar om en medvetenhet om risker. Också Kurtén har en referens till Luhmann, dock utan att, så vitt jag kunnat se, problematisera de skilda betydelser Hertzberg och Luhmann lägger i begreppet ”trust”.<sup>226</sup>

På samma sätt som man kan tala om en tillitens livshållning, ”den grundläggande attityd i och genom vilken våra självklara övertygelser visar sig” (Kurtén 1997:61), kan man också tala om *misstron som livshållning*, menar Kurtén. Han finner den både i den humanism som Georg Henrik von Wright ger uttryck för men kanske framför allt också i Ingemar Hedenius livsfilosofi (1997:62). Kurtén ser i modernismens misstro mot varje form av auktoritet en problematisk självmotsägelse: ”vår förtröstan vilar i en kritisk misstro! Vi tror på tvivlet!” (1997:62). Denna paradox visar på ett väsentligt grunddrag i vår moderna kultur.

Kanske vi här kunde tala om ett *neurotiskt tvivel*? Här tror jag vi fångar in något som vi kan stöta på ideligen i vår vardag, ifall vi tänker efter. Och något som är ett av vår västerländska kulturs stora problem. Ett grundproblem, är vår avsaknad av tillit till varandra. Vi vill ogärna tillerkänna någon utanför oss någon egentlig auktoritet. – Är vi alltså, var och en av oss, i sista hand helt utlämnade åt det egna jaget? Eller finns det något utanför oss själva som vi är beredda att ge auktoritet? Varpå vilar isåfall den auktoriteten? De här frågorna tror jag aktualiserar kärnan i vårt åskådningssmässiga dilemma. (Kurtén 1997:63).

<sup>225</sup> Med hänvisning till *On the Attitude of Trust*, Inquiry 31, 1988.

<sup>226</sup> Då mitt projekt dock inte är livsåskådningsvetenskapligt, utan religionspsykologiskt, kommer jag inte nämare att uppehålla mig vid dessa mer filosofiska skillnader i begreppsapparaten. De psykologiska aspekterna av tillitsbegreppet står för mig i fokus.

Kurténs analys av denna misstrons livshållning innehåller två moment som är av stor betydelse för min egen analys och tolkning. Dels menar han att misstron mer är ett teoretiskt-kognitivt element i en individs livsåskådning (1997:63), än ett emotionellt element – förmodar jag att han vidare underförstått menar. Dels ger misstron som livshållning livssynen ett drag av ”en grundläggande amoralitet i vårt sätt att förhålla oss till mänsklig verklighet”. Det sistnämnda antar han har ett samband med modernismens ”vetenskapliga sätt att se på verkligheten”. Det betyder till syvende og sist att misstron inte är helt fri från auktoriteter, eftersom vetenskapen tillerkänns auktoritet (1997:67, jfr 79). Är Kurténs analys riktig, så innebär denna misstrons livshållning inom modernismen ytterligare en förstärkningseffekt i relation till de i mina källtexter framtolkade hotupplevelserna. Tilliten eller grundtilliten ser Kurtén däremot som något som inte låter sig fångas in eller beskrivas i kognitiva kategorier eller strukturer. I sin framställning använder han inte själv begreppet emotionell, men jag gör den tolkningen att han menar att grundtillit är något också emotionellt. Därutöver föreställer sig Kurtén nog att grundtilliten som ett uttryck för en del av en människas livshållning är något som inte så lätt låter sig fångas in i några som helst kategorier (1995:23, 25, 27). Den är något omedvetet, självklart, ”irrationellt” som fungerar som en förutsättning för en individs sätt att leva (1997:57). Jag frestas här förstå Kurtén på så sätt att han gör grundtilliten till ett a-priori-antagande.

Min poäng med att redan i teorikapitlet presentera både psykologiska, sociologiska och filosofiskt-existentiella aspekter av begreppet tillit har att göra med min övertygelse om att dessa sidor av tillit så att säga går in i varandra. Denna koppling ser man tydligt också i Løgstrups filosofi. Kurtén är helt inne på samma linje – att tilliten har såväl existentiella som emotionella eller psykologiska konnotationer. Som jag nämnt ovan, ger han också både Erik Homburger Erikson, Donald Winnicott och Anthony Giddens utrymme i sina framställningar, som annars väl måste ses som i första hand livsåskådningsvetenskapliga. Jag vill understryka min samsyn med Kurtén genom ett citat:

[N]ågon form av tillit är viktig i individens livsorientering. Detta kunde ge upphov till en lång rad frågeställningar. Bl.a. kunde det vara intressant att närmare undersöka *vad det betyder at det finns brister i människans grundtillit. Det är möjligt att många element i den vuxnes livshållning kunde förstås i ljuset av det sätt på vilket grundtilliten försvagats och hämmats genom åren* [min kursivering]. (1995:24)

Här kan jag bara instämma i Kurtén förmodan. Jag skulle dock kanske lägga en än större betydelse vid hur tillitsdimensionen såg ut för en person redan tidigt i livet i ett försök till förståelse av hur tilliten ser ut för den vuxne. Detta helt i linje med det synsätt den av mig använda anknytningsteorin representerar. Därmed torde också kopplingen till mina frågeställningar i relation till mitt källmaterial på denna punkt ha blivit tillräckligt belyst.

## 4.6 ERNEST BECKER OCH ”MEMENTO MORI”<sup>227</sup>

Den teoribildning som utgår från den amerikanske djuppsykologiskt orienterade kulturanthropologen Ernest Becker (1924-1974) med inspiration bl a av psykoanalysens *enfant terrible* Otto Rank<sup>228</sup> (1884-1939) och som vidareutvecklats och förts vidare i gestalt av *Terror Management Theory*<sup>229</sup>, kanske främst genom The Ernest Becker Foundation<sup>230</sup>, har enligt mina forskningsprojektantaganden ett alldeles unikt och oundgängligt bidrag att lämna i ett försök till en vidare djuppsykologisk förståelse av konservativ kristen fromhet.<sup>231</sup> Ernest Becker och efter honom också *Terror Management Theory* intresserar sig för frågor som har att göra med hur vi människor förhåller oss till och söker hantera eller komma till rätta med dödens verklighet mitt i livet. Frågan om dödens betydelse och ständiga närvaro i människans liv står på ett självklart sätt i centrum också i kristna trosföreställningar.<sup>232</sup> Enligt Becker har människan framför allt att kämpa med två outhärdliga existentiella insikter mot bakgrund av att hon har ett självmedvetande och kan reflektera över sin egen situation (1975, 1997). Den ena insikten handlar just om hennes *dödlighet*. Den andra har ett nära samband med medvetandet om att hon ska dö, nämligen insikten om att hon är ett *skapad varelse*. Människan måste hantera och förhålla sig, både till det att hon kan vara helt viss om att hon en gång kommer att dö och till det att hon, genom att hon är ett skapad varelse, är underkastad krop-

<sup>227</sup> Som bekant vad kejsarens eller fältherrens slav viskade i dennes öra, när han i triumf återvände till Rom efter ett framgångsrikt fälttåg i imperiet (Hellsing, Hellquist och Hallengren 2000).

<sup>228</sup> Detta epitet uttrycker, dels att Rank redan från början var något av en främmande fågel i kretsarna kring Freud i det att han inte var naturvetare eller medicinare, dels att han avvek från sin läromästares uppfattningar och utvecklade egna konkurrerande synsätt. (Becker 1973:xxf, Heine 2005:234.). Härvidlag uppvisar Rank vissa likheter med C G Jung. Rank är mer hemmahörande i den humanvetenskapliga forskningstraditionen än i Freuds naturvetenskapligt förankrade tankevärld. ”In place of ‘the-world-is-a-machine’ idea which dominates Freudian thought, including his psychology, this conception [Psychologically, it means that Rank increasingly leaned toward what in Germany is termed the ‘cultural’ as against the ‘natural science’ approach to psychology; therapeutically, it means that he increasingly tended to stress therapy as an art rather than a science.] introduces into psychology a human frame of reference rather than a mechanical or even a biological one. It has a positive attitude toward human values, including religion, ethics, art, and culture generally.” (Karpf 1953:109, 108). Rank har beskrivits som ”at once one of the most controversial and influential figures in modern psychotherapy”. I 1950-talets USA, vid den tidpunkt då också Becker måste ha kommit i kontakt med hans teorier, underströks ”the importance of his position in this field as the chief rival of the more orthodox Freudian position” (Karpf 1953:vf). Jfr också t ex Rank 1978, 1989.

<sup>229</sup> För en kort snabböversikt, se t ex <http://www.tmt.missouri.edu/>, 2013-06-29, eller Greenberg, Solomon och Arndt 2008.

<sup>230</sup> <http://www.ernestbecker.org/about/mission-and-goals>, 2013-06-29.

<sup>231</sup> Presentationen av Ernest Beckers teori ges av mig här också ett relativt stort utrymme, då den i Skandinavien inte kan anses vara så känd, inte heller bland antropologer eller etnologer.

<sup>232</sup> Jfr kritiken mot John Shelby Spong (2009) beträffande tematiken kring död och det eviga livet i kristen trosuppfattning.

pens lagar och begär. Hon är annorlunda uttryckt, för att åter bruka ett bibliskt språk, både dödens och kroppens slav.<sup>233</sup>

Becker och *Terror Management Theory* beskriver olika strategier, genom vilka människan söker leva vidare, trots dessa båda tunga och ångestskapande insikter. I förlängningen handlar *terror management*, hanterandet av dödens terror, om ett sätt för människan att leva vidare också efter den biologiska döden. Den kristna föreställningen om evig salighet kan psykologiskt sett, såväl som enligt Beckers tankegångar, ses som ett försök till ett svar på frågeställningen om hur människan så att säga ska överleva den biologiska döden.<sup>234</sup>

Mellan attachmentteorin och terror management theory har kopplingar redan gjorts genom ett antal korrelationsstudier.<sup>235</sup> Forskning har också visat

<sup>233</sup> Också i klassisk kristen troslära är kopplingen mellan döden och kroppens begär tydlig, och torde här knappast behöva exemplifieras. Förflyttar vi oss för ett ögonblick till traditionalistisk katolsk tradition, kunde t ex föreställningen om de sk dödssynderna anföras. Vad avser frågan om den eviga döden – förtappelsen eller fördömsen – och dess nära samband med de liderliga eller svulstiga sidorna av människans kroppslighet, kunde bara ett hastigt studium av känd kyrklig ikonografi vara nyttigt. Freskerna i Mariakyrkan i Florens, inspirerade av Dantes *Divina Commedia*, visar tydligt föreställningen att just de kroppsliga excesser som anses leda till evig förtappelse också kommer att användas som eviga straff för de förtappade, för att nu bara anföras ett av många möjliga exempel. Modern katolsk moralteologi är också, närmast med en besatthet sysselsatt med frågan om kroppen och sexualiteten. Jfr konceptionsfrågan. Jfr också t ex den tyska konvertiten Gabriele Kuby (Kuby 2008, Kuby 2013), som gör upp, både med den i hennes ögon modernistiskt relativistiska sexualmoralen och med den utlevda homosexualiteten. På amerikanskt evangelikalt område kunde Leanne Payne nämnas (1996a, 1996b).

<sup>234</sup> ”Der Amerikaner Ernest Becker stellt Freuds Triebtheorie in den Vordergrund, aber für ihn ist es entscheidend, dass der Mensch davon weiß: Körperlichkeit und Sterblichkeit machen Angst, sind der Terror der kreatürlichen Existenz; es könnte die Religion sein, die dem Menschen jene Unverwechselbarkeit zusichert, die ihm das Leben als Organismus – wie jedem Tier – verweigert.“ (Heine 2005:230). Heine antyder en möjlig parallellitet mellan terror management i Beckers tappning och den kristna troslärans föreställning om ett evigt liv. Jag vill här gå ett steg längre och antyda en tydlig parallellitet mellan terror management och den brännande fråga som läran om den dubbla utgången ger upphov till, frågan om människans eviga bestämmelse, evig död eller evig salighet. I mitt forskningsarbete kom jag själv först i kontakt med Ernest Beckers tankar just genom den österrikiske professorn i religionspsykologi och systematisk teologi i Wien, Susanne Heine. I sitt arbete *Grundlagen der Religionspsychologie* (2005), som närmast får ses som ett europeiskt svar på amerikanen David M. Wulffs *Psychology of Religion: Classic & Contemporary* (1997), ägnar hon Becker ett icke obetydligt utrymme. För hennes initierade introduktion, som väckte mitt stora intresse för terror management theory, och som också stimulerade mina tankar om en koppling mellan terror management och frågan om evig salighet, känner jag en stor tacksamhet.

<sup>235</sup> Se t ex Mikulincer och Florian 2000, som bl a visar att otryggt undvikande-avvisande personer reducerar sina tankar på sin egen dödlighet, när de försvarar sin egen livsåskådning i anslutning till att människans dödlighet medvetandegörs, såväl som att både undvikande-avvisande och personer med ambivalent anknytningsstil då också gör allvarigare fördömanden av regelbrott. Jfr vidare Mikulincer, Florian och Hirschberger 2003, som visar att nära relationer kan utgöra ett skydd mot dödsångest vid sidan av kulturella symboler och självkänsla, som redan hävdats av TMT. Studien visar också att *memento mori* höjer motivationen att bilda och upprätthålla nära relationer liksom att bevarandet av nära relationer erbjuder ett symboliskt skydd mot dödens terror medan brytandet av nära relationer förhöjer medvetenheten om att vi är dödliga. Weise et al 2008 pekar på att när insikten om människans dödlighet förstärks, då kommer otrygg anknytning att förutsäga en önskan om en mer konservativ politik. Inställningen till samhällets reaktion på terrorism påverkades också av attachmentstil.

på samband mellan terror management theory och kognitiv stil.<sup>236</sup> Ytterligare studier har undersökt sambandet mellan TMT och en ultrakonservativ eller fundamentalistisk trosövertygelse.<sup>237</sup> Den linje som jag vill dra från uncertainty orientation theory till anknytningsteorin och terror management theory, såväl som till begreppet tillit, kommer särskilt att beskrivas i det djuppsykologiska kapitlet. Då Beckers teori – på samma sätt som Sorrentinos m fl uncertainty orientation theory – får anses vara relativt okänd i Skandinavien, kommer min beskrivning av den att här få ett relativt stort utrymme.

#### 4.6.1 Ernest Becker

Becker hade ett omfattande projekt i sikte: att söka utarbeta en heltäckande antropologi<sup>238</sup> som skulle förena olika forskningsområden och betraktelsesätt på människan. Historia, kultur, kulturanthropologi, biologi och psykologi skulle tillsammans kunna beskriva vad det innebär att vara människa på ett mer fullödigt sätt. Närmare bestämt ville han åstadkomma en syntes mellan humanvetenskaperna och religionen (Becker 1997:xviii). “I am thus arguing for a merger of psychology and mythico-religious perspective.” (Becker 1997:xix).<sup>239</sup> Om syftet med sitt arbete *The Denial of Death* (Becker 1997), som först publicerades 1973 ett år före hans död, skriver han dessutom:

I have written this book fundamentally as a study in harmonization of the Babel of views on man and on the human condition in the belief that the time is ripe for a synthesis that covers the best thought in many fields, from the human sciences to religion. [...] I have had the growing realization over the past few years that the problem of man's knowledge is not to oppose and to demolish opposing views, but to include them in a larger theoretical structure. (Becker 1997:xviii)

Becker utgår i sitt tänkande från den omständigheten att människan uppenbarligen är den enda levande varelse som har ett *medvetande*, vilket innebär att hon är förmögen att också vara medveten om sig själv. Detta medvetande skil-

---

<sup>236</sup> Se t ex Lavine, Lodge och Freitas 2005, som visat att personer med en kognitiv stil som uppvisar ett stort auktoritetsberoende i en hotfull situation, där *memento mori* aktualiserats, föredrog information av ensidig karaktär, som dessutom stödde deras egen ursprungliga uppfattning.

<sup>237</sup> Friedman och Rholes 2009 visar att en uttalad religiös fundamentalism skyddar mot existentiell ångest kopplad till insikten om vår dödlighet.

<sup>238</sup> Det finns fler moderna exempel på denna ambition att utarbeta en heltäckande antropologi, varför den inte kan avfärdas som ett projekt tillhörigt enbart de stora universalgeniernas tid. Jfr t ex K. E. Løgstrup, vars antropologi behandlas i Armgard 1971, Emmanuel Mounier, *Traité du caractère* (1947) och Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* (1977/2008). Jag menar att Erich Fromms författarskap om människan också måste tolkas, lika mycket som ett försök till en antropologi, som en psykologisk beskrivning av människans natur.

<sup>239</sup> Här uttrycker Becker också tydligt sitt beroende av Otto Rank. Psykodramatis grundare, J L Moreno, kan också på ett liknande sätt sägas sträva efter en psykologisk, filosofisk, estetisk och existentiell samsyn. Jfr Berger 2005 och Marineau 2013.



jer henne på ett mycket radikalt sätt från djuren och ger henne många fördelar men innebär också en börda. Självmedvetandet gör människan till en skapande och dynamisk varelse som kan utveckla och omforma det som finns i naturen såväl som det som hon genom sin varseblivning för in i sitt tanke-system eller medvetande. Men med självmedvetandet och förmågan att reflektera över sin existentiella situation följer för människan obönhörligen också *insikten om att hon ska dö*. Denna insikt skapar en existentiell ångest. Becker talar om "the terror of death" (Becker 1997:11, 15). Becker kopplar människans rädsla för döden till funktioner som har med självbevarande att göra (1997:16): "the ever-present fear of death in the normal biological functioning of our instinct of self-preservation" (1997:17). I hans framställning finns här likheter med John Bowlbys sätt att beskriva anknytnings-systemet i dess tänkta ursprungliga funktion av överlevnadsstrategi: att skydda barnet från att bokstavligen bli rovdjurs-föda (Bowlby 1982:224).

Animals in order to survive have had to be protected by fear-responses, in relation not only to other animals but to nature itself. They had to see the real relationship of their limited powers to the dangerous world in which they were immersed. Reality and fear go together naturally. As the human infant is in an even more exposed and helpless situation, it is foolish to assume that the fear response of animals would have disappeared in such a weak and highly sensitive species. It is more reasonable to think that it was instead heightened as some of the early Darwinians thought: early men who were most afraid were those who were most realistic about their situation in nature, and they passed on to their offspring a realism that had a high survival value. [...] The result was the emergence of man as we know him: a hyperanxious animal who constantly invents reasons for anxiety even where there are none. (Becker 1997:17)

Han vänder sig mot argumentet att ett barn inte skulle kunna känna dödsångest och i förlängningen att rädsla för döden inte skulle finnas hos friska personer.

If the child has no knowledge of an abstract idea like absolute negation, he does have his own anxieties. He is absolutely dependent on the mother, experiences loneliness when she is absent, frustration when he is deprived of gratification, irritation at hunger and discomfort, and so on. If he were abandoned to himself his world would drop away, and his organism must sense this at some level; we call this the anxiety of object-loss. Isn't this anxiety, then, a natural, organismic fear of annihilation? (Becker 1997:13)

Med tillfredsställelse kan jag här också notera en direkt referens till John Bowlby och *Maternal Care and Mental Health*, det arbete som han skrev för WHO år 1951 (Becker 1987:13, 287, not 8). Visserligen markerar Becker att han inte delar Bowlbys syn på barnets rädsla och oro som ett uttryck för vad vi med hjälp av den utarbetade anknytnings-teorins terminologi skulle kalla en otrygg anknytningsstil, men det förtar inte det idémässiga släktskap som jag ändå menar finns

mellan dem båda. Redan i de djuppsykologiska referensramarna finns likheter. I synen på människans ångest skulle jag snarare vilja tala om kvantitativa än om i grunden kvalitativa skillnader.<sup>240</sup> Jag har ovan också refererat till korrelationsstudier som gjorts mellan terror management theory och attachmentteorin.

I nära anslutning till människans insikt om sin dödlighet växer i hennes tidiga historia<sup>241</sup> också insikten fram att hon, fastän hon genom sitt medvetande radikalt och totalt skiljer sig från djuren, samtidigt ändå *bara är ett kreatur, en skapad varelse*. Som kreatur är människan bunden till naturen och dess lagar. Med ett nytestamentligt språkbruk kunde man frestas säga att Becker menar att hon är slav under köttet, styrd av sina drifter och kroppsliga behov eller begär, bl a av hungern och sexualiteten. I Beckers tänkande kan den ångest som är förknippad med insikten om att hon ska dö och om att hon blott är ett kreatur ses som toppen på isberget, eftersom redan naturen själv för människan är skrämmande (Becker 1997:xii).

Man is an animal. [...] Existence, for all organismic life, is a constant struggle to feed – a struggle to incorporate whatever other organisms they can fit into their mouths and press down their gullets without choking. Seen in these stark terms, life on this planet is a gory spectacle, a science-fiction nightmare in which digestive tracts fitted with teeth at one end are tearing away at whatever flesh they can reach, and at the other end are piling up the fuming waste excrement as they move along in search of more flesh. I think this is why the epoch of the dinosaurs exerts such a strange fascination to us: it is an epic food orgy with king-size actors who convey unmistakably what organisms are dedicated to. Sensitive souls have reacted with shock to the elemental drama of life on this planet, and one of the reasons that Darwin so shocked his time – and still bothers ours – is that he showed this bone-crushing, blood-drinking drama in all its elementality and necessity: Life cannot go on without the mutual devouring of organisms. (Becker 1975:1f)

Naturens bestialiska och skrämmande sida, som en viktig beståndsdel i Beckers tänkande kring människans grundångest, kan inte nog understrykas. Utöver egen existentiell reflektion och ett darwinistiskt synsätt, finns hos Becker också ett övertagande av Sigmund Freuds egentligen mycket pessimistiska<sup>242</sup> livssyn.

As an animal organism man senses the kind of planet he has been put down on, the nightmarish, demonic frenzy in which nature has unleashed billions

<sup>240</sup> Det bör också noteras att första delen av Bowlbys trilogi om anknytningsteorin utkom 1969, den andra delen samma år som Beckers *Denial of Death* (1973) och den sista delen först 1980, varför Becker inte kunde ha Bowlbys mer utarbetade teori om barnets ångest och rädsla att tillgå.

<sup>241</sup> Becker har en evolutionistisk syn på människan, i egenskap av antropolog lika mycket på det mentala och kulturella, som på det biologiska området (Becker 1993:17, 26 m fl).

<sup>242</sup> Den som skulle anse Beckers syn på livet och människans grundläggande villkor som alltför pessimistisk, skulle av Becker själv få ungefär följande svar: "There is a distinct difference between pessimism, which does not exclude hope, and cynicism, which does." (Becker 1975:xviii) Becker tecknar också en inte enkel men ändå möjlig väg bort från förnekandet av dödens realitet och dess destruktiva eller onda konsekvenser. Se min egen text nedan.

of individual organismic appetites of all kinds – not to mention earthquakes, meteors, and hurricanes, which seem to have their own hellish appetites. Each thing, in order to deliciously expand, is forever gobbling up others. [...] Above all there is the danger of a slip-up, an accident, a chance disease, and of course of death, the final sucking up, the total submergence and negation. (Becker 1997:53f)<sup>243</sup>

Ytterligare en viktig inspirationskälla för Becker, vad beträffar människans grundläggande livsvillkor som en källa till grundångest, är Sören Kierkegaard.

Kierkegaard's torment was the direct result of seeing the world as it really is in relation to his situation as a creature. [...] Anxiety is the result of the perception of the truth of one's condition. What does it mean to be a *self-conscious animal*? The idea is ludicrous, if it is not monstrous. It means to know that one is food for worms. This is the terror: to have emerged from nothing, to have a name, consciousness of self, deep inner feelings, an excruciating inner yearning for life and self-expression – and with all this yet to die. (Becker 1997:87)

Men insikten om att vara ett kreatur innebär också att den enskilda människans *originalitet* hotar att upplösas. Hon riskerar att bli betraktad bara som en kugge i maskineriet, inte som unik utan som i allra högsta grad *utbytbar* och ersättlig.<sup>244</sup> Här ligger en *kränkning* av människans självkänsla, ja, man kunde också tala om ett hot mot människans identitetsupplevelse. Enligt Becker är denna kränkning av självkänslan också förknippad med en *skuldupplevelse*.

Från Freuds skuldbegrepp<sup>245</sup> distanserar sig Becker i likhet med Rank. Skulden är ett uttryck för att människan befinner sig i relationer till och är förbunden med omgivningen och sig själv.<sup>246</sup> Människan upplever skuld i relation till sin egen utveckling, för att hon tar utrymme eller för att hon gör eller säger något som får oönskade effekter för medmänniskan. För att människan ska kunna bryta sin upplevelse av att vara utbytbar, och därmed inte heller behöva bli kränkt i sin självkänsla, måste hon *hävda sig själv*. Denna självhävdelse – att hävda att man är unik, att sticka ut – är förknippad med skuld (1975:34). Men

<sup>243</sup> Som en radikal motbild till denna det biologiska livets mardrömslika grundförutsättning skulle man kunna se den gammaltestamentliga profettrationens bilder av en pastoral idyll och ett vapenstillestånd mellan rovdjuren och dess offer.

<sup>244</sup> Här kan man tydligt höra en återklang av 60-talets vänsterintellektuella, till vilka Becker själv på ett sätt måste räknas, samtidigt som han uppenbarligen kraftigt problematiserar det kollektivistiska draget i det marxistiska eller socialistiska tänkandet. Att kollektivet skulle vara viktigare än individen är något som Beckers teori vänder sig mot.

<sup>245</sup> Freuds syn är den att skulden uppkommer ur den konflikt som uppstår i barnet, när det känner motstridiga känslor mot t ex sina föräldrar: å ena sidan känner det varma känslor för dem, å andra sidan uppkommer aggressiva känslor, bl a för att dess behov inte tillfredsställs tillfullo.

<sup>246</sup> Becker talar om "the total bind of life" (Becker 1975:33). Denna grundläggande bindning till andra skulle kanske i buberska termer kunna ses som livets grundläggande byggsten – relationen (Buber 1994). J L Moreno företräder samma idémässiga tankelinje, vad beträffar relationens och mötets betydelse (jfr Berger 2005).

jantelagen är inte bara något skandinaviskt, utan enligt Becker något allmänmänskligt. Samhället fördömer den som hävdar sin unika egenart för mycket; "historically societies have never tolerated too much individuation" (1975:35). Samhället erbjuder människan en möjlighet att hantera eller bli av med skulden genom att dela på den. Och på den som sticker ut för mycket<sup>247</sup> kan då lätt de andras *skuld projiceras*. Becker menar att skulden måste delas – annars skulle den bli outhärdlig för den enskilda människan. Skulden rör sig i Beckers tänkande med andra ord i området mellan dödens terror och insikten om av människan är ett kreatur, å ena sidan, och de – ur kollektivets synvinkel – alltför långtgående försöken att motverka denna kränkning genom att hävda sin unika sida och därigenom värna sin självkänsla, å andra sidan (1975:37). Det betyder att skulden är hjältesträvandenas<sup>248</sup> baksida.

Här talar Becker om de s k *existentiella tvillingmotiven* (Becker 1997:151). Å ena sidan vill människan vara en del av någonting som ligger utanför henne själv, hon vill *uppgå i en större helhet*. Å andra sidan strävar människan efter att *vara unik*, efter att särskilja sig från alla andra. Detta senare motiv kommer till uttryck redan i barnkammaren genom syskonrivaliteten (Becker 1997:3).<sup>249</sup> Strävan efter att vara unik ser Becker i likhet med Freud som ett uttryck för en normal eller naturlig narcissism (Becker 1997:2)

In childhood we see the struggle for self-esteem at its least disguised. [...] We like to speak casually about 'sibling rivalry', as though it were some kind of by-product of growing up, a bit of competitiveness and selfishness of children who have been spoiled, who haven't yet grown into a generous social nature. But it is too all-absorbing and relentless to be an aberration, it expresses the heart of the creature: the desire to stand out, to be *the* one in creation. When you combine natural narcissism with the basic need for self-esteem, you create a creature who has to feel himself an object of primary value: first in the universe, representing in himself all of life. This is the reason for the daily and usually excruciating struggle with siblings: the child cannot allow himself to be second-best or devalued, much less left out. (Becker 1997:3)

När Becker skriver om människans paradoxala natur (1997:26), tolkar jag det som en variation på temat om tvillingmotiven.<sup>250</sup> Han förklarar själv denna människans existentiella paradox som han menar är huvudtemat också för

<sup>247</sup> Försöker människan hävda sin egenart i en så hög grad att hon börjar likna gudarna, har hon drabbats av hybris (Becker 1975:37).

<sup>248</sup> Se nedan.

<sup>249</sup> Jfr beträffande syskonrivalitet också Martensen-Larsen och Sørrig 2008, Prekop 2011.

<sup>250</sup> Här kan föreställningen om de båda dualiteterna *ocean känsla - individ* respektive *dödlighet - individualitet* ha en betydelse. Att uppgå i en större helhet är något mycket ambivalent: det ger trygghet men kan också bokstavligen vara förkvävande, inte bara ur spädbarnets perspektiv. Jfr psykoanalytisk teori om modern eller om Gud. Här kan också övergången från *hemmets* trygga famn till det *hemska* uppmärksammas. (Se Freud, 1919, Gesammelte Werke XII:227, London: Imago Publishing, som arbetar med det tyska motsatsparet *heimlich - unheimlich*. Jfr Røine 1992:28 med hänvisning till Gesammelte Werke XV:213.)

Kierkegaard, Jung, Rank och flera av de moderna humanistiska psykologerna: "We might call this existential paradox the condition of *individuality within finitude*" (1997:26). Å ena sidan är människan en unik varelse med ett självmedvetande som innebär obegränsade expansionsmöjligheter.

Man has a symbolic identity that brings him sharply out of nature. He is a symbolic self, a creature with a name, a life history. He is a creator with a mind that soars out to speculate about atoms and infinity, who can place himself imaginatively at a point in space and contemplate bemusedly his own planet. This immense expansion, this dexterity, this ethereality, this self-consciousness gives to man literally the status of a small god in nature, as the Renaissance thinkers knew. (1997:26)

Å andra sidan är hon bara ett dödligt kreatur, eller uttryckt med Beckers mer drastiska och dramatiska ordval: "Yet, at the same time, as the Eastern sages also knew, man is a worm and food for worms" (1997:26). Detta är, enligt Becker, den existentiella paradox som människan tvingas leva med.

This is the paradox: he is out of nature and hopelessly in it; he is dual, up in the stars and yet housed in a heart-pumping, breath-gasping body that once belonged to a fish and still carries the gill-marks to prove it. [...] . Man is literally split in two: he has an awareness of his own splendid uniqueness in that he sticks out of nature with a towering majesty, and yet he goes back into the ground a few feet in order blindly and dumbly to rot and disappear forever. It is a dilemma to be in and to have to live with. (1997:26)<sup>251</sup>

Bland annat för att motverka den kränkning som hennes insikt om att hon är dödlig och ett kreatur innebär, skapar människan en kultur och ett samhälle med dess formaliserade institutioner. I likhet med många sociologer<sup>252</sup> och religionsvetare<sup>253</sup> betonar Becker betydelsen av att samhället och kulturen tillhandahåller en *symbolvärld*. De kulturella, samhällliga och religiösa symbolerna

<sup>251</sup> Becker tycks med andra ord betrakta den kognitiva ambiguiteten och det emotionellt ambivalenta tillståndet som ett för människan grundläggande existentiellt tillstånd, det tillstånd som för kognitivt visshetsorienterade (*certainty oriented*), enligt *Certainty Orientation Theory*, är så outhärdligt.

<sup>252</sup> Jfr Berger och Luckmann 1966, t ex s 40: "Language now constructs immense edifices of symbolic representations that appear to tower over the reality of everyday life like gigantic presences from another world. Religion, philosophy, art, and science are the historically most important symbol systems of this kind."

<sup>253</sup> Från skandinaviskt område kan t ex Holm 2006 nämnas. "Generationers erfarenhetsstrukturer har under tidernas gång **externaliserats**, förts ut i kollektivet och bildat mönster med normer och sociala vanor som viktiga komponenter. *Kultur är därför en stereotypiserad mänsklig verklighet som fått fasta former i språklig aktivitet (både talad och skriven) men också beteendemässiga strukturer*. I kulturen föreligger med andra ord kondenserad mänsklig erfarenhet i form av en mängd symboler. [...] Kännetecknande för religiösa symboler är att de går tillbaka på grundläggande erfarenheter i människans livskamp. Det är fråga om kontakterna med de första individerna i omgivningen, till mor och far, syskon och släktingar av olika slag. Till allt detta kommer de grundläggande erfarenheterna av ont och gott, av skapelse och död, av synd och nåd, av straff och försoning, av förtvivlan och hopp osv." (2006:46f).

fyller här funktionen av att erbjuda ett löfte om att inte vara begränsade av tiden, utan om att ha ett *evigt bestånd* (Becker 1975:3).

[T]here is really no basic distinction between sacred and profane in the symbolic affairs of men. As soon as you have symbols you have artificial self-transcendence via culture. Everything cultural is fabricated and given meaning by the mind, a meaning that was not given by physical nature. Culture is in this sense 'supernatural' [...], and all systematizations of culture have in the end the same goal: to raise men above nature, to assure them that in some ways their lives count in the universe more than merely physical things count. (Becker 1975:4)

Inom ramen för dessa kulturella och samhällseliga strukturer sätter människan sedan igång med olika *odödlighetsprojekt* som samtidigt ska skänka henne en unik status. Det handlar om allt ifrån att vara far till sina barn, i det mer blygsamma och moderata fallet, till våghalsiga byggnadsprojekt eller militära erövringsprojekt, när dessa projekt har börjat tappa all sans och vett. Dessa olika företag benämns i Beckers teori *hjältedåd*. Att vara framstående inom sitt professionella fack, också t ex inom universitetsvärlden, är ytterligare ett om än definitivt stillsammare sätt att vara hjälte.

*Maktbegreppet* har också relevans i en förståelse av Beckers syn på samhällets och kulturen som ett uttryck för människans odödlighetssträvanden. I det ursprungliga samhället får de individer makt som uppvisar speciella färdigheter, t ex vad beträffar förmågan att jaga (1975:40). På motsvarande sätt ges också medicinmannen eller shamanen makt (1975:47). Makt medför också en rangordning i samhället som skapar *hierarkier*: "All power is [...] sacred power, because it begins in the hunger for immortality; and it ends in the absolute subjection to people and things which represent immortality power. (Becker 1975:49). Becker föreställer sig att människan är beredd att underkasta sig makten, utövad av en institution eller av en människa av rang, för att hon i utbyte ska kunna förneka sin dödlighet och rent av erhålla en odödlighetsstatus. Här för Becker ett resonemang som uppvisar stora likheter med Erich Fromm, särskilt i dennes arbete *Flykten från friheten* (1949): "*men fashion unfreedom as a bribe for self-perpetuation*"<sup>254</sup> (Becker 1975:51).

De religiösa systemen ser Becker också i detta sammanhang. Han har själv judisk bakgrund<sup>255</sup> men framhåller den *ursprungliga* kristendomen<sup>256</sup> som en

<sup>254</sup> Han passar här samtidigt på att kritisera den ortodoxa marxismen för dess hävdande av att människans ofrihet skulle vara någonting utifrån kommande. Även om det i Beckers tänkande skymtar fram drag av vänsterintellektuell karaktär, är den ideologiska förankringen aldrig oreflektad eller enögd. Om jag för ett ögonblick skulle få tillåta mig att söka beskriva Becker i termer av den av mig använda kognitiva teorin – vilket dock inte är min uppgift eller intension – skulle jag i alla fall inte kunna beskriva honom som *certainty oriented*.

<sup>255</sup> Heine 2003:231.

<sup>256</sup> Beckers syn på urkristendomen är präglad av en freudiansk syn. Han menar att urkristendomen för mänskligheten in i *sonens tidsålder*, vilket betyder att Kristus talar om ett andligt faderskap, i kontrast till familjens biologiska faderskap, som representerar hierarki och förtryck. Den

möjlig väg för människan ut ur sitt existentiella dilemma. Att makt skapar hierarkier är en viktig pusselbit i förståelsen av Beckers teori. Här skymtar också något av hans religionsteori fram. Mer än vad kraftfulla människor förmår kan nämligen en gudom förmedla odödlighet. Men priset förblir detsamma: underkastelse och lydnad.<sup>257</sup>

[W]hy did people go from an economy of simple sharing among equals to one of pooling via an authority figure who has a high rank and absolute power? The answer is that *man wanted a visible god always present to receive his offerings, and for this he was willing to pay the price of his own subjection.* (Becker 1975:52)

Trots sin syn på religionens ursprung<sup>258</sup> skattar Becker en kulturs religiösa inslag generellt sett högt. När en religion fungerar som bäst, kan den erbjuda män-

---

kristne hade kunnat bli fri, men den tidiga kyrkan hamnade snart i klorna på staten. "Christianity failed to establish the universal democratic equality that it had promised historically — the reinstitution of the sacred primitive community plus a valuation of the individual person that had not existed before." (1975:70) De ekonomiska orättvisorna och det slaveri under vilket den så kallat fria demokratiska människan lever lyckades inte kristendomen bryta. Becker ser i reformationen ytterligare ett befrielseförsök, "but it too failed by being absorbed in the unequal state scramble" (1975:71). Och förvisso var Luther mer av realpolitiker och pragmatiker än profet, vad beträffar kyrkans relation till statsmakterna. Inte heller intog han radikalreformatorernas ståndpunkt, utan distanserade sig tvärtom kraftigt från dem, t ex från Thomas Müntzer och bondeupproret. Av Luther blev Müntzer t ex kallad "Satan von Allstedt", <http://www.stolbergergeschichte.de/Personen/Muentzer/tmz3.html> (2014-01-27).

<sup>257</sup> Becker bygger här sitt resonemang bl a på antropologen A. M. Hocart, som också studerat härskarkult i det gamla Egypten (*Kingship*, 1927/1969) och som är en av teoretikerna bakom begreppet *sacral kingship*. (Se mitt arbete *Det sakrala kungadömet i Främre Orientens gamla religioner. En forskningshistorisk översikt med en särskild tonvikt lagd på den s.k. Uppsala-skolan*, 3-betygsuppsats i religionshistoria med religionsfenomenologi, Teologiska institutionen, Uppsala Universitet, 1977. Handledare och examinator var professor Jan Bergman (1935 – 1999). Ett exemplar av uppsatsen finns hos prof. emeritus Nils G. Holm i Åbo.) Becker använder sig också av teorin om *divine kingship* för att förklara, både det ursprungliga samhällets dyrkan av härskaren och moderna ledargestaltsfenomen. "[W]e haven't quite abandoned the earlier theory; it still holds a fascination for us and we still live in large measure by its compellingness. We know about the genuine mana that surrounds presidents and prime ministers: look at Churchill and the whole Kennedy family; in true primitive style each member of the family is interchangeable because each partakes of the same kin pool of power. And in those 'least superstitious' and 'most humanistic and scientific' states of Russia and China, witness the aura of mana that surrounds their chairmen. Caesar could not have hoped for more. The political leader only becomes suspect when it is thought that he has no special powers, or has lost them. Then, after the manner of the ancient chiefs and kings, he is quickly 'done away with' by vote or a coup in favor of a new power symbol. As the ancients believed that the kingdom would perish if the king's mana ebbed, so do we feel uncomfortable and anxious if the figure 'at the top' doesn't show real excellence, some kind of 'magic.'" (Becker 1975:55) Ytterligare material om den sakrala kungadömsideologien i Främre orienten finns i Hooke 1960, Frankfurt 1971, Gaster 1975, *The sacral kingship* 1959.

<sup>258</sup> Kanske mer ett uttryck för den förhärskande etnologiska eller antropologiska synen att det gäller att finna, inte bara en utvecklingslinje, utan också ett fenomenens ursprung. Jfr t ex Widengren 1973 beträffande kritiken av evolutionistiska ursprungsteorier inom den jämförande religionsvetenskapen.

niskan en motpol till hennes dödlighet och till det att hon är ett kreatur, i det att den erbjuder en konstruktiv hjälteberättelse och en annan form av odödlighet än den som t ex lemlästade krigiska fälttåg erbjuder. Att bli en framstående fältherre – bokstavligen en krigshjälte – är ju annars ett av de mer extrema försöken till terror management, enligt Becker. Men de religiösa systemen, så som de ser ut idag, förmår inte längre fungera som heroiska system (Becker 1997:7). Denna bristande funktion gäller också det moderna samhället.

The crisis of modern society is precisely that the youth no longer feel heroic in the plan for action that their culture has set up. They don't believe it is empirically true to the problems of their lives and times. (Becker 1997:6)<sup>259</sup>

Makten eller kraften är från början jämnt fördelad och i det ursprungliga samhället sker ett ömsesidigt utbyte av varor och tjänster. Med tiden sker en *centralisering* av makten till vissa nyckelpersoner som utför de samhällliga och religiösa ritualer, vilka skänker människor befrielse från dödens terror. Samtidigt sker en *omfördelning* av de gemensamma resurserna. När de feodala systemen börjar utvecklas, menar Becker, sker också *ritualernas sammanbrott*. De gemensamma ritualerna förlorar sin funktion av att kunna befria människor från den skuld som uppstår i brytningen mellan dödsångest och insikten om att bara vara ett kreatur, å ena sidan, och försöken att hävda sin egenart och originalitet, å andra sidan. Offeraspektens verklighet – ett reellt och kännbart avstående – har blivit blott symboliskt.

The emperors 'gave' huge public entertainments in the arenas, public buildings, and monuments, whose walls were duly inscribed, as is the Pantheon in Rome, with the name of the giver. But we know that these givers amassed and passed on more than they gave; their gifts were only a sop to the community, more public relations than expiation; they gave to the eyes of men and not to the gods. We see the final evolution of this empty potlatch [<sup>260</sup>] practiced in the western world, our cities, parks, and universities carrying buildings with the names Carnegie, Rockefeller, Hearst, Macmillan-Bloedel — men who grabbed millions from the labor and lands of others and offered back to the public a pittance. It was good public relations for alienated masses who understood nothing, but it was hardly expiation for public guilt; it was almost all proud heroism, the flaunting of power with very little mixture of repentance. (Becker 1975:61)

---

<sup>259</sup> Ytterligare ett namn, som jämförelsevis här kunde nämnas, är Erik Homburger Erikson och hans arbete *Ungdomens identitetskriser* (1968/1981). Ericson pekar på samma sätt som Becker på det moderna samhällets bristande förmåga att svara mot de behov som ungdomar har i det att de ger sig hän. Han menar också att här finns uppenbara risker för en allvarlig felutveckling. Från skandinaviskt psykoteraapeutiskt område är också Göran Bergstrands *Gud Fader i ett faderlöst samhälle* (1987) av intresse i detta sammanhang. Arbetet skrevs egentligen som en sk prästmötesavhandling för Stockholms stift. (Bergstrand visar fö ett stort intresse för Ericsons teorier.)

<sup>260</sup> Jfr Baaren 1972:36.



Här ryms ett stort mått av Beckers samhällskritik som jag menar kan tolkas i linje med den amerikanska humanistiska psykologins samhällskritik. Becker hänvisar också i sina arbeten t ex till Erich Fromm (Becker 1975:135, 140, 141, Becker 1997:134 m fl), bl a beträffande synen på ondskan. Att Becker har ett mer vänsterpolitiskt tänkande framgår här också tydligt.

Som antropolog betraktar Becker människans kulturella historia ur ett utvecklingsperspektiv. Även om han inte på ett naivt sätt menar att det primitiva samhället skulle ha varit bättre än vårt postmoderna samhälle, är det ändå tydligt att hans sympatier ligger i ett tidigare utvecklingskede.<sup>261</sup> Religionen – den ursprungliga kristendomen – skulle ha kunnat vara en hållbar *odödlighetsideologi*, men historien utvecklade sig, enligt Becker, annorlunda. Vetenskapen och psykologin har också visat sig vara ovärdiga kandidater (Becker 1975:71). Nästa kandidat, som nu utövar ett stort inflytande på människor, är pengar eller ekonomiskt kapital. (1975:73ff). Tankegången är att ett samlat kapital representerar makt som ger ägaren en möjlighet att vara unik eller ensartad. Becker förhåller sig synnerligen kritisk till denna ”perverterade” form av försök att komma till rätta med dödens terror men menar samtidigt att den förklarar något av varför ekonomisk rättvisa av så många betraktas som en styggelse.<sup>262</sup>

No wonder economic equality is beyond the endurance of modern democratic man: the house, the car, the bank balance are his immortality symbols. Or, put another way, if a black man moves next door, it is not merely that your house diminishes in real estate value, but that *you* diminish in fullness on the level of visible immortality — and so you *die*. (Becker 1975:85)<sup>263</sup>

Människans dödlighet och insikten om att hon blott är en skapad varelse hålls dessutom borta från medvetandet – *förnekas* – genom dessa hjälteaktiviteter. Hjalteaktiviteterna blir med andra ord ett sätt att komma till rätta, både med den *existentiella ångest* som dödligheten respektive det faktum att människan är ett kreatur medför, och med den *kränkning av självkänslan* som blir en följd därav: ”[R]epression takes care of the complex symbol of death for most people” (Becker 1997:20). Rädslan tacklas också genom förledande aktiviteter av en livsexpanderande karaktär:

---

<sup>261</sup> Han är dock mycket nyanserad i sitt synsätt. Vad t ex angår den primitiva människans syn på naturen, menar Becker att hon visserligen var mer varsam om den än vad vi nutidsmänniskor är, men det berodde inte på en större vördnad för naturen, utan helt enkelt på att hon inte hade tekniska möjligheter att exploatera den. Vördnaden var med andra ord nära förbunden med en bristande kontroll (Becker 1975:24). Å andra sidan var den primitiva människan mer realistisk in sin syn på verkligheten än vad vi nu är (Becker 1975:36).

<sup>262</sup> Jfr min analys och tolkning nedan av Brawns syn på en ojämn eller ojämnlik fördelning av resurser som ett uttryck för en konservativ livssyn.

<sup>263</sup> Jfr den djuppsykologiska analysen i min avhandling, där sambandet mellan motstånd mot kvinnliga präster och utlevd homosexualitet bland konservativa kristna, å ena sidan, och frågan om den eviga saligheten, å andra sidan, på ett motsvarande sätt av mig tolkas ha nära beröringspunkter med varandra.

[...] fears are naturally absorbed by expansive organismic striving. [...] On the most elemental level the organism works actively against its own fragility by seeking to expand and perpetuate itself in living experience; instead of shrinking, it moves toward more life. Also, it does one thing at a time, avoiding needless distractions from all-absorbing activity; in this way, it would seem, fear of death can be carefully ignored or actually absorbed in the life-expanding processes. (1997:21)

*Narcissismen*<sup>264</sup> kommer här enligt Becker till undsättning och ger en möjlighet att föreställa sig att man innerst inne är odödlig.

The child who is well nourished and loved develops, as we said, a sense of magical omnipotence, a sense of his own indestructibility, a feeling of proven power and secure support. He can imagine himself, deep down, to be eternal. (Becker 1997:22)<sup>265</sup>

Men trots både personlig styrka genom en grundtrygghet och väl fungerande försvarsmekanismer kvarstår det faktum att alla människor är utsatta för dödens terror, enligt Becker: ”I don’t believe that the complex symbol of death is ever absent, no matter how much vitality and inner sustainment a person has” (1997:22). Mer än att döden utplånar den individuella kroppsliga existensen, menar Becker att rädslan för döden har att göra med känslan av att *inte ha betydtt någonting* eller av att *inte ha lämnat några bestående spår efter sig*.

This is mankind’s age-old dilemma in the face of death: it is the meaning of the thing that is of paramount importance; what man really fears is not so much extinction, but extinction with insignificance. Man wants to know that his life has somehow counted, if not for himself, then at least in a larger scheme of things, that it has left a trace, a trace that has meaning. And in order for anything once alive to have meaning, its effects must remain alive in eternity in some way. Or, if there is to be a final tally of the scurrying of man on earth — a ‘judgment day’ — then this trace of one’s life must enter that tally and put on record who one was and that what one did was significant. (Becker 1975:4)

Beckers tolkning av funktionen bakom föreställningen om en domens eller räknenskapens dag i de religiösa systemen är av intresse och kan med fördel jämföras med klassiskt kristna föreställningar om domen och den dubbla utgången. Klassisk kristen tro betonar förvisso inte gärningarna, utan försanthållande av ett antal trossatser, där ”Jesus är Herre” kanske kan sägas vara det mest centrala,

---

<sup>264</sup> Beträffande det aktuella kunskaps- och forskningsläget kring narcissismen se Campbell och Miller 2011.

<sup>265</sup> Bowlbys idéer visar sig här till sist ändå gångbara för Becker, även om det nu bara skall gälla barnet med en trygg anknytningsstil. Eller tvärtom: inte ens en trygg anknytningsstil som kan föras tillbaka på en trygg och konsekvent vårdgivarstil är ett skydd mot dödens terror i människans medvetande. Desto mindre skydd mot dödens terror har då den otruggt anknuten.

men känslan av att den troendes liv hade en ”betydelse” eller var ”signifikant” dröjer sig menar jag också här kvar.

Becker är som kulturanthropolog också djuppsykologiskt skolad (Heine 2005:231).<sup>266</sup> Han är väl förtrogen med och har som redan nämnts bl a inspirerats av Otto Ranks teorier.<sup>267</sup> Att människan genom hjältedåd söker förneka den ångestskapande insikten om sin dödlighet och om att hon är en skapad varelse, ett kreatur, är processer som Becker menar sker på ett omedvetet plan. Poängen med ett psykologiskt försvar är ju att hålla både ångesten och insikten om dess orsak borta från medvetandet. Ranks inflytande på Beckers tänkande är omisskännligt. Frågan är om inte redan Ranks arbete *Das Trauma des Geburts* (1924)<sup>268</sup>, vid sidan om de ovan nämnda inflytandena, också påverkat Becker i synen på människans existentiella ångest. Det är tydligt att Becker i opposition mot den ortodoxa psykoanalysen delar Ranks syn på ångest som något som har ett samband med yttre omständigheter och alltså inte enbart kan föras tillbaka på inre psykodynamiska processer (Karpf 1953:50, 87ff). Hjaltegestalten, som i Beckers teori får en avgörande betydelse om än i en så att säga demokratiserad form, har också varit föremål för Ranks intresse.<sup>269</sup> F ö refererar Becker flitigt till Ranks senare publikationer i sina egna arbeten<sup>270</sup>, ofta i mycket berömmande och uppskattande ordalag: ”Rank is so prominent in these pages that perhaps a few words of introduction about him would be helpful here” (1997:xix). Vad beträffar möjligheten att finna en samsyn mellan psykologi och religion pekar Becker också på samsynen med Rank. ”I base this argument in large part on the work of Otto Rank, and I have made a major attempt to

<sup>266</sup> Efter doktorsavhandlingen i kulturanthropologi, började Becker studera psykiatri vid Syracuse University i delstaten New York under Thomas Szasz. Szasz hade, liksom Becker, judisk bakgrund och hade med sin familj flytt från Nazityskland till USA. Det uppstod en vänskap mellan dem utöver det professionella samarbetet. De båda förenades i en skarp kritik av det tilltagande inflytande, som det empiriska synsättet vetenskapsteoretiskt och metodiskt börjat få. Szasz var liksom J. L. Moreno, psykodramats grundare, också kritisk mot den traditionella institutionspsykiatrin. Becker och Szasz förenades också i en samhällskritik med en vänsterorienterad utgångspunkt.

<sup>267</sup> Ytterligare en viktig inspirationskälla är den psykoanalytiskt skolade filologen och humanisten Norman O Brown (1913-2002), jfr Brown 1985, 1991 och Neu 2005.

<sup>268</sup> Arbetet utkom i engelsk översättning 1929 (*The Trauma of Birth*). Jag är medveten om att Becker förhåller sig mycket kritisk till just detta verk och ser det närmast som ett olycksfall i Ranks annars framstående tänkande. ”Admittedly, Rank’s *Trauma of Birth* gave his detractors an easy handle on him, a justified reason for disparaging his stature; it was an exaggerated and ill-fated book that poisoned his public image, even though he himself reconsidered it and went so far beyond it.” (Becker 1997:xxi) Jfr Karpf 1953:8ff. Samtidigt går det inte att bortse från parallellen mellan födelsetrauma och existentiell ångest, å ena sidan, och rädsla för döden, å den andra. Att det innebär en börda att vara ett kreatur, en skapad varelse, passar också in här. Freud själv erkände också – trots kritiken av Ranks syn på födelsens trauma – att Rank ”has also the merit of having strongly emphasized the importance of the act of birth and of separation from the mother” såväl som att “the anxiety-experience of birth is the prototype of all later danger-situations” (Kampf 1953:10).

<sup>269</sup> *Der Mythos der Geburt des Heldens* (1909), kom i engelsk översättning 1914 (*The Myth of the Birth of the Hero*).

<sup>270</sup> Här gäller det närmast Becker 1975 och 1997.

transcribe the relevance of his magnificent edifice of thought.” (1997:xix). Hans lovord för Rank fortsätter: ”You cannot merely praise much of his work because in its stunning brilliance it is often fantastic, gratuitous, superlative; the insights seem like a gift, beyond what is necessary” (Becker 1997:xx).

Becker menar att Rank, liksom Alfred Adler (1870-1937) och Carl Gustav Jung (1875-1961), kom att korrigera flera av de tankefel som Freud gjorde (Becker 1997:xxii). Det psykoanalytiska etablissemanget ”never forgave Rank for turning away from Freud and so diminishing their own immortality-symbol (to use Rank’s way of understanding their bitterness and pettiness)” (1997:xxi). För Becker representerar Rank någonting mer än att bara föra Freuds tankegods vidare. Utan att göra en överinterpretation, förefaller det tydligt att Becker ser Rank som en förebild och i vissa avseenden identifierar sig med honom. Att denna identifikation också rymmer något av en profetisk blick, vad gäller Beckers eget alltför korta tidsspänn för kreativ verksamhet, går det inte att bortse ifrån.<sup>271</sup> Till lärjungens identifikation med sin läromästare hör också viljan att komplettera, vidareutveckla och färdigställa.<sup>272</sup>

Rank had his own, unique, and perfectly thought-out system of ideas. He knew where he wanted to begin, what body of data he had to pass through, and where it all pointed. He knew these things specifically as regards psychoanalysis itself, which he wanted to transcend and did; he knew it roughly, as regards philosophical implications of his own system of thought, but he was not given the time to work this out, as his life was cut short. He was certainly as complete a system-maker as were Adler and Jung; his system of

---

<sup>271</sup> Rank dog – liksom Becker – i förtid och dessutom oväntat, när han fortfarande var på höjden av sin vetenskapliga och litterära produktion (Karpf 1953:14).

<sup>272</sup> Läsaren kunde fråga sig, varför Beckers syn på Rank fått ett så pass stort utrymme i denna teoriöversikt. Flera skäl kan anges: Beckers teori kan svårligen förstås, om inte kopplingen till psykoanalytikern Rank hålls i minnet. Beckers uppskattning av Ranks teorier belyser, menar jag, på ett tydligt sätt vissa aspekter av terror management: det gäller synen på bortträngning och överföring, ångestens orsaker, uppskattningen av religion som ett fullödigt uttryck för mänsklig kultur och synen på hjältemotivet, för att bara nämna några exempel. Rank blir, om det än inte uttryckts så från Beckers sida, ett exempel på att en framstående vetenskaplig verksamhet erbjuder möjligheter att uppleva sig som ensartad eller unik, vilket blir ett värn, både mot dödens terror och mot insikten om att vi är kreatur. Beckers teorier är mindre kända inom den skandinaviska religionsvetenskapliga forskningen, varför en beskrivning också av den kanske viktigaste av Beckers inspirationskällor, är på sin plats. Relationen mellan mästare och lärjunge, eller för att nu använda en annan terminologi, synen på ledaren, har på annan plats i detta arbete en avgörande betydelse, varför det är av intresse att ha detta perspektiv för ögonen också här. Ytterligare ett väl så gott argument hämtar jag från den religionspsykologiska tradition, som både David M. Wulff och Susanne Heine representerar och som jag också flitigt använder mig av i mina egna textanalyser och tolkningar: en forskares forskningsresultat, liksom en författares litterära text, kan bara förstås på ett fullödigt sätt med hjälp av ett kontextuellt perspektiv. Den kanske ur ett religionspsykologiskt perspektiv viktigaste aspekten av den kontextuella förståelsen är individen bakom forskningen eller det litterära alstret. Till förståelsen av denna individ hör, i all synnerhet när det handlar om forskning, dennes inspirationskällor. Här räcker inte de tidigare forskningsteorierna: människan bakom den tidigare forskningen är väl så viktig.

thought is at least as brilliant as theirs, if not more so in some ways. (Becker 1997:xxi)

Beckers eget livsprojekt var att söka beskriva en heltäckande antropologi, vilket måste ses som ett i högsta grad anspråksfullt företag. Sådållvida kan man därför säga att Becker genom sitt livsprojekt på någøt sätt bekråftår sin teori.<sup>273</sup>

En beskrivning av Beckers teori blir ofullständig, om den inte också berør hans syn på *det onda*. Fødd 1924 kom Becker att få uppleva det andra världskriget på ett høgst påtagligt sätt: som amerikansk soldat kom han i Europa bl a att få vara med om befrielsen av koncentrationslägersfångar. Utöver den allmänt medmänskliga inlevelsen, kom sannolikt Beckers judiska bakgrund att på ett alldeles särskilt sätt färga dessa krigsupplevelser. Hans beskrivning av naturen, som ett system av söndermalande tånder och inkorporerandet av andra varelser som föda, kan tänkas ha fått en än mörkare och mer bestialisk klang mot bakgrund av hans upplevelser som soldat av vad hans judiska trosfränder i Europa hade fått genomlida.<sup>274</sup>

Den amerikanske filosofiprofessorn Sam Keen<sup>275</sup>, som skrivit förordet till pocketupplagan av *Denial of Death*, menar att Beckers syn på det onda utgør en av de fyra grundingredienserna i Beckers teoribygge. Först framhåller han Beckers syn på världen som *skrämmande*, vilket jag också lyft fram ovan. Vidare pekar han på Beckers uppfattning att dødens terror, som en existentiell grundångest, också utifrån ett biologiskt perspektiv *måste kunna kontrolleras* för att människan ska kunna leva. Ytterligare framhåller han Beckers föreställning om att dödsångesten genom psykologiska försvarsmekanismer *hålls omedveten*. Dessa aspekter av Beckers teori har jag också beskrivit. Den fjärde grundpelaren, om uttrycket tillåts, menar Keen, har med Beckers syn på ondskan att gøra. I vår stråvan efter att förbättra vår självkånsla, att förneka den sanna devisen *memento mori* och att lämna ett slags outplånligt intryck efter oss *førorsakar vi människor ondskå*. Keen skriver, helt i Beckers anda:

Our heroic projects that are aimed at destroying evil have the paradoxical effect of bringing more evil into the world. Human conflicts are life and death struggles – my gods against your gods, my immortality project against your immortality project. The root of humanly caused evil is not man's animal nature, not territorial aggression, or innate selfishness, but our need to gain self-esteem, deny our mortality, and achieve a heroic self-image. Our desire for the best is the cause of the worst. We want to clean up the world, make it perfect, keep it safe for democracy or communism, purify it of the enemies of god. Eliminate evil, establish an alabaster city undimmed by human tears, or a thousand year Reich. (Becker 1997:xiii)

<sup>273</sup> Jfr ssk Heine 2005:233.

<sup>274</sup> Heine gør en likartad analys (2005:231).

<sup>275</sup> Jfr hans officiella hemsida, <http://samkeen.com/>, (2014-01-26).

Om det var C. G. Jung som öppnade våra ögon för den process som handlar om hur vi projicerar vår egen mörka sida, skuggan, på en fiende eller en syndabock, fortsätter Keen, kvarstod ändå för Becker uppgiften att

make crystal clear the way in which warfare is a social ritual for purification of the world in which the enemy is assigned the role of being dirty, dangerous, and atheistic. Dachau, Capetown and Mi Lai, Bosnia, Rwanda, give grim testimony to the universal need for a scapegoat — a Jew, a nigger, a dirty communist, a Muslim, a Tutsi. Warfare is a death potlatch in which we sacrifice our brave boys to destroy the cowardly enemies of righteousness. And, the more blood the better, because the bigger the body-count the greater the sacrifice for the sacred cause, the side of destiny, the divine plan. (Becker 1997:xiii)<sup>276</sup>

För Becker är det onda med andra ord mycket nära förknippat med förnekandet av insikten om människans dödlighet. Med hans egna ord: ”[M]an’s natural and inevitable urge to deny mortality and achieve a heroic self-image are the root causes of human evil” (Becker 1975:xvii). Människans överlevnadsstrategi, *livsdriften*, som utöver inkorporerandet av andra varelser som föda också får henne att krama sig fast vid livet till varje pris, har katastrofala följder (1975:2). Det är inte detta att människan är ett kreatur och att hon, för att hon biologiskt ska kunna överleva, måste inkorporera andra levande varelser i sin egen kropp genom att bokstavligen äta upp dem som skapar human ondska. Att människan har ett medvetande och därför på ett sätt är en *skarpsinnig* varelse är snarare den mänskliga ondskans källa, enligt Becker.

In seeking to avoid evil, man is responsible for bringing more evil into the world than organisms could ever do merely by exercising their digestive tracts. It is man’s ingenuity, rather than his animal nature, that has given his fellow creatures such a bitter earthly fate. (Becker 1975:5)

Det mänskligt onda uppstår, menar Becker, när människan strävar efter att leva och hävda sin självkänsla, genom att expandera och göra sig så stor som möjligt (Becker 1975:49). Man kan konstatera att skulden och det onda i Beckers tänkande med andra ord ligger mycket nära varandra. Jag pekade ovan på att skulden uppstår, bl a när människan tar ett alltför stort utrymme. Men det är just denna process, att söka bättra på sin självbild genom att ta plats, som också ofta får konsekvenser för omgivningen som vi kallar ondska.

---

<sup>276</sup> Skrivningen är i sin fruktansvärda nakenhet suverän och smärtsamt nog lika aktuell i det 21 århundradet. Sam Keen gör i detta sammanhang också en intressant analys av varför Beckers teorier inte heller i USA har fått någon större grupp anhängare. (Marie Beckers m fl strävan att bilda *The Ernest Becker Foundation* kan nog tolkas i samma riktning.) Keen skriver: ”No doubt, one of the reasons Becker has never found a mass audience is because he shames us with the knowledge of how easily we will shed blood to purchase the assurance of our own righteousness. He reveals how our need to deny our nakedness and be arrayed in glory keeps us from acknowledging that the emperor has no clothes.” (Becker 1997:xiv)

[T]he organism expands itself in the ways open to it and [...] this has destructive consequences for the world around it. Rousseau and Hobbes were right, evil is 'neutral' in origin, it derives from organismic robustness — but its consequences are real and painful. [...] This is already the makings of a union of Marx and Freud. Seen in this way, social life is the saga of the working out of one's problems and ambitions on others. (Becker 1975:49)

Becker ser på *den krigiska människan* och hennes "megamaskiner" – som han kallar dem – som det yttersta och slutgiltiga uttrycket för mänsklig ondskas. När han betraktar atomvapnen som de mest fruktansvärda av alla dessa av människan utvecklade skapelser, är han åter mycket nära de humanistiska psykologerna i deras uppmärksammande av det nukleära hotet som mänsklighetens allvarligaste utmaning.<sup>277</sup> Men redan Beckers syn på den mer traditionella krigföringen visar på det groteska i krigsprojektens logik. Också i själva dödandet eller bättre slaktandet på krigsskådeplatsen<sup>278</sup> sker terror management med hjälp av en kraftig projicering: fienden som dödas är dödlig men vi som dödar fienden visar oss eller gör oss odödliga. Fienden, som tillhör främlingsgruppen, är totalt förtingligad och objektifierad. En mer svårsmält intellektuell kost får man nog leta länge efter.

#### 4.6.2 Terror Management Theory (TMT)

Till min teoriarsenal hör egentligen i första hand Ernest Beckers egen ursprungliga form av teorin om hur människan söker hantera dödens terror, dvs utföra *terror management*. Hans egen beskrivning har en helt annan kvalitativ forskningsdimension än *Terror Management Theory* (TMT)<sup>279</sup> som kom att utvecklas efter hans död 1974. Men för helhetens skull – och med tanke på att teorin får anses vara relativt okänd på det skandinaviska humanistiska forskningsområdet – vill jag här ändå mycket kort nämna något om utvecklingen också efter Becker. Detta är dessutom mycket viktigt av den orsaken att TMT tillhandahåller en intressant analys av religionens psykologiska funktion just relaterat till den allmänmänskliga *memento mori*-insikten, vilken jag kommer att återkomma till nedan.

TMT utgår från Ernest Beckers teorier, framför allt i hans arbete *Denial of Death* (1973/1997) men också i en tidigare publicerad text, *The Birth and Death*

<sup>277</sup> Jfr Fromm 1976/1982:28ff, 1964/1982:9 och Giddens 1990, som jag behandlat i 4.5.2.

<sup>278</sup> Det svenska språket använder sig här av en beklaglig eufemism, när det talar om ett "slag" i betydelsen av "slagsmål" eller "strid", SAOL, g3.spraakdata.gu.se/saob/, SLAG.sbst1 4. Tyskan har här en språklig form, som jag menar på ett bättre sätt fångar in Beckers synnerligen realistiska syn på mänskliga krigsföretag, nämligen "*Schlacht*", som också konkret rymmer betydelsen av vad det krigiska slaget de facto innebär, nämligen *en slakt av människoliv*. I svenskan finns bara denna koppling mellan slag och slakt, som ett arv från medellågtyskan, kvar i ordet "slag" i betydelsen av "del av slaktat djurs kropp", SAOL, g3.spraakdata.gu.se/saob/, SLAG.sbst1 47. Jag är givetvis medveten om att tyskan, för att beteckna en "slakt av djur", använder neutrumformen "*Schlachten*", vilket inte förändrar något av de båda ordens gemensamma etymologi, [http://www.dwds.de/?qu=Schlacht&submit\\_button=Suche&view=1](http://www.dwds.de/?qu=Schlacht&submit_button=Suche&view=1), (2014-01-28).

<sup>279</sup> Den litteratur jag använt specifikt för beskrivningen av TMT är följande: Greenberg et al 1992, Pyszczynski, Greenberg och Solomon 1999, Pyszczynski et al 2006, Vail et al 2010.

of Meaning (1962/1971). Liksom Becker själv brukar TMT-forskarna dock också direkt åberopa sig på Otto Rank.<sup>280</sup> TMT rymmer två grundläggande antaganden om människan, dels att hon har en självbevarelsedrift, dels att hon har ett intellekt som gör det möjligt för henne att på ett kvalificerat sätt reflektera också över sin egen situation. Självreflektionen i sin tur leder till den ångestskapande existentiella insikten om att hon är dödlig och om att döden kan drabba henne i princip när som helst. Detta tänkesätt känns igen från Becker. Aspekten att människan blott är en skapad varelse, ett kreatur, har dock tonats ner.

Utifrån Beckers resonemang har forskarna i hans efterföljd formulerat i huvudsak två grundläggande sätt för den självreflekterande och därmed av existentiell dödsångest drabbade människan att utöva "terror management", dvs att söka hantera den existentiella terror som insikten om hennes dödlighet för med sig. Det ena sättet innebär försanthållandet av en *internaliserad livsåskådning* som tillhandahålls av den omgivande kulturen ("an internalized cultural worldview"). Det kan handla om – men behöver inte vara – en religiös livssyn. I linje med Berger och Luckmann betraktas en sådan livsåskådning som en symbolisk konstruktion. Människan som en intelligent varelse är dock i högsta grad medveten om att just hennes livsåskådning inte är den enda, vilket leder till en ny hotfull situation. Andra symboliska konstruktioner i kulturen hotar genom sin blotta existens det egna synsättet och dess subjektiva funktion av att presentera sig som det enda giltiga och sanna alternativet. Jag vill här understyrka att detta i en än högre grad kan antas gälla för en konservativ religiös livssyn som redan per definition förhåller sig mycket kritisk till alternativa livsåskådningar och ett mer pluralistiskt betraktelsesätt på utbudet av alternativ inom den aktuella kulturramen. Därför måste, enligt teorin, dessa alternativa synsätt elimineras: "People defend against threats posed by alternative worldviews by disparaging them and those who subscribe to them, attempting to convert their adherents to one's own worldview, or simply killing them, which neatly eliminates the threatened consensus and asserts the superiority of one's own belief system and values" (Pyszczynski et al 2006:329).

Den existentiella ångest som insikten om människans dödlighet medför hålls borta från medvetandet också på ett andra sätt, genom att *förhöja sin självkänsla*, vilket uppnås i det att den egna internaliserade livsåskådningens dogmer, krav och normer följs.

Forskningen kring TMT har visat att människan värjer sig mot insikten om att hon är dödlig genom kognitiva och motivationella processer som antingen svarar på medvetna eller också på omedvetna föreställningar om döden. Vid

---

<sup>280</sup> I litteraturen förekommer främst två referenser, dels till Rank 1936/1978, *Truth and Reality*, och dels till *Will Therapy* (1936 vars ursprungliga tyitel var *Technik der Psychoanalyse*, I-III, 1926, 1929, 1931). Det senare arbetet behandlar Ranks psykoanalytiska metod, som ser de psykologiska försvaren mer som en dold resurs hos patienten än som en belastning eller ett hinder. I *Truth and Reality (Wahrheit und Wirklichkeit*, den tredje delen av arbetet *Grundzüge einer genetischen Psychologie auf Grund der Psychoanalyse der Ich-Struktur*) beskriver Rank på ett sammanfattande sätt de mer filosofiska aspekterna av sin psykologiska syn på människan. Beckers egna referenser till Ranks arbeten är betydligt bredare – vilket jag också sökt visa ovan.



*medvetna* tankar om döden aktiveras *proximala* försvarsprocesser, varigenom tanken på döden genom bortträngning försvinner från medvetandet, eller också sker en förskjutning som förlägger den egna döden långt borta i en avlägsen framtid utan beröringspunkter med nuet. Vid tankar på döden som tillhör det *omedvetna* – men som ändå påverkar den medvetna nivån – kommer *distala försvarsprocesser av terror management-karaktär* att användas. Dessa försvar utgör de redan ovan beskrivna sätten att utöva terror management, dels genom att hålla fast vid sin från den kulturella kontexten internaliserade livsåskådning och dels genom att med hjälp av livsåskådningen höja sin självkänsla, vilket alltså bl a sker genom att följa dess regelverk. Forskningen har också visat att attachmentliknande relationer fyller denna funktion av ett distalt försvar mot omedvetna tankar på döden.

Ytterligare en viktig distinktion måste presenteras. De livsåskådningssystem i den kulturella kontext där en människa befinner sig – och som kan fungera som ett försvar mot medvetenheten om döden – rymmer oftast en föreställning om en *bokstavlig odödlighet* i en eller annan form. Vad beträffar TMT och religionens funktion finns här också en hypotes som har en stor bärighet på mina egna analyser och tolkningar av mitt källmaterial, vilket jag kommer att återkomma till i det djuppsykologiska kapitlet nedan. Alla dessa livsåskådningsmässiga föreställningar om en bokstavlig odödlighet innebär inte att odödligheten skulle komma per automatik. Oftast finns en förställning om att människan på något sätt måste *kvalificera sig* för ett fortsatt liv efter den biologiska döden. I religiösa system med en inkarnationstanke måste t ex det nuvarande livet gestaltas med en moralisk eller annan kvalitet för att återfödelsen i en ny gestalt ska bli gynnsam ur individens synpunkt. När det gäller kristna föreställningar om ett evigt liv finns särskilt i konservativa och evangelikala tolkningstraditioner ett motsvarande kvalificeringskrav som handlar både om etiska eller moraliska krav och om ett försanthållande av vissa trossatser. Också en beskrivning som skulle ta fasta på den troendes levande relation till Jesus som Herre som ett slags grundkrav, ställer upp ett villkor för det eviga livet. "One's value as a human being, and thus one's worthiness for immortality, depends on believing in and living up to the standards of value prescribed by one's cultural worldview" (Vail et al 2010:85). Ur ett psykologiskt perspektiv, menar TMT-forskningen, innebär det ett sätt att höja sin självkänsla, när livsföringen gestaltas i enlighet med livsåskådningens krav. Här kan jag bara tillägga att det omvända också torde gälla, dvs att självkänslan tar skada när livsföringen inte stämmer överens med vad som förväntas utifrån livsåskådningen, oavsett detta uttrycks i termer av synd eller mer psykologiskt beskrivs som en upplevelse av skuld och eller skam.

Vid sidan om den bokstavliga odödligheten tillhandahåller både kulturellt förankrade livsåskådningar och en förhöjd självkänsla också en *symbolisk odödlighet*. Här anknyter TMT tydligt till det teoretiska arvet från Becker. Den symboliska odödligheten går ut på att betrakta sig som en del av naturen eller det sociala sammanhanget som redan har drag av att inte vara begränsade av

tiden. Det handlar om att bli förälder, och därmed symboliskt leva vidare genom sina barn, eller om att producera något för kulturen bestående, ett konstverk, en vetenskaplig prestation, ett ekonomiskt företag som lever vidare efter grundarens död eller om att samla ihop en stor förmögenhet. Alla dessa sätt att symboliskt leva vidare var redan nämnda av Becker. För att min applicering av TMT i mina analyser och tolkningar ska bli begriplig och möjlig att följa, måste det än en gång understyrkas att den psykologiska och existentiella motivation som antas ligga bakom både den bokstavliga och symboliska odödligheten har samma drivkraft: "denying that death entails absolute self-annihilation" (Vail et al 2010:85).

För tydlighetens skull vill jag åter nämna att TMT främst föranleder mig att till mitt källmaterial ställa de forskningsfrågor som vill undersöka en möjlig koppling mellan det emfatiska betonandet av läran om den dubbla utgången och en uttalad rädsla för den eviga döden inom konservativ kristen trostolkning i Svenska kyrkan. Kopplingen mellan TMT, mina frågeställningar och min djuppsykologiska analys torde mer i detalj tydligt framgå av kapitel 10.3 nedan.

#### 4.6.3 Kritik av Terror Management Theory (TMT)

TMT har kritiserats från flera håll samtidigt som flera av dess kritiker ändå erkänner den som en nu etablerad vetenskaplig teori. Philip J Cozzolino (2006) har hävdad att TMT bara fångar upp det ena möjliga förhållningssättet beträffande ett existentiellt relaterande till insikten om vår dödlighet. Han kallar detta förhållningssätt *defensivt* och det utmärks av ett "abstract and categorical existential system". I hans tvådimensionella modell finns också ett andra existentiellt förhållningssätt till det faktum att döden är en verklighet mitt i livet som han kallar för *mognadsbefrämjande* ("growth-oriented"). Detta förhållningssätt ser han som specifikt och personligt och det kan växa fram t ex ur en traumatisk upplevelse. Intressant nog kopplar han också dessa båda olika förhållningssätt till skilda sätt att kognitivt bearbeta information. Det skulle med andra ord här gå att arbeta vidare med frågan om korrelationen mellan TMT och Uncertainty Orientation Theory (jfr Lavine, Lodge och Freitas 2005).

Lee A Kirkpatrick och Carlos David Navarette (2006) menar att de evolutionsteoretiska antaganden som ligger bakom TMT inte är realistiska eller hållbara. Rädslan för döden skulle inte vara adaptiv ur ett evolutionistiskt perspektiv. Det som i TMT-försöken tolkats som en psykologisk reaktion på en förhöjning av medvetenheten om vår dödlighet menar de skulle vara resultatet av andra psykologiska funktioner och processer t ex att försvara sig mot andra människor. De ledande TMT-forskarna har framfört kraftiga motargument mot dessa invändningar (Pyszczynski et al 2006:338ff) men det för här för långt att gå in på dessa detaljer. För mitt vidkommande påverkar inte heller denna kritik min tillämpning av vissa aspekter av TMT i Beckers ursprungliga version i mina analyser och tolkningar av konservativ kristen fromhet.

Ian McGregor (2006) respektive Travis Proulx och Steven J Heine (2006) har också riktat in sig på vissa aspekter av TMT. Den förre hävdar att det som av TMT tolkas som en reaktion på en förhöjning av medvetenheten om vår dödlighet i själva verket skulle vara ett uttryck för en ”zealous overcompensation” av ett upplevt hot mot självet. De båda senare har utarbetat en egen teori som sysselsätter sig med frågan om hur människor behåller en känsla av mening i sina liv, *The Meaning Mainence Model*. Människans strävan efter att bevara en känsla av mening skulle förklara, inte bara behovet av en symbolisk odödlighet, utan också behoven av självkänsla och visshet eller säkerhet. Också här har Pyszczynski et al (2006:330ff) svarat på kritiken.

Jag har också funnit synpunkter, som framförts av Arnaud Wisman, vilka jag i det här sammanhanget – tillsammans med de av Cozzolino ovan nämnda – finner mest intressanta. Dessa båda forskare avvisar inte heller TMT, utan vill snarare tillföra kompletterande betraktelsesätt genom sina synpunkter. Wisman arbetar som universitetslärare vid universitetet i Kent och har redan tidigare publicerat intressanta artiklar om vad som händer med människan, när hon påminns om sin dödlighet (Wisman och Koole 2003, Wisman och Goldenberg 2005). Åtminstone en av dessa kan sägas bekräfta TMTs hypoteser, nämligen att önskan att bli förälder kan tolkas som ett uttryck för terror management (2005). Wisman framför synpunkten att TMT, trots dess styrkor och trots den stora mängden undersökningar som bekräftar dess teser, kanske ändå inte är en fullständig modell för hur människan hanterar insikten om sin dödlighet. Han menar att TMT främst sysselsätter sig med *symboliska mekanismer* som människan använder för att utföra terror management, dvs sådant som har med livsåskådningar i den kulturella kontexten och med självkänslan att göra. Dessa symboliska mekanismer föreslår Wisman bör kompletteras med *presymboliska mekanismer*, som också kan tänkas användas för att som människa värja sig mot den existentiella ångest som medvetenheten om vår dödlighet väcker. Han exemplifierar dessa presymboliska mekanismer med ”flow, sex, secure attachment, and getting lost in a crowd” (2006:319). Ur ett religionspsykologiskt perspektiv men också utifrån en psykodynamisk och djuppsykologisk syn på människan är dessa tentativa tankar, menar jag, av stort intresse. En trygg anknytningsstil skapar goda förutsättningar för att kunna tillägna sig en gudsbild som är fri från de hotfulla och bestraffande sidorna av gudomens egenskaper, och en sådan förlåtande och kärleksfull gudsbild – hur platt den nu än kan tyckas vara i konservativas ögon – bildar en god grund för en förutsättningslös tro på en transcendent verklighet också för den enskilda individen efter den biologiska döden. Att uppslukas av grupp-känslan när man befinner sig bland en stor skara människor, vilka inte nödvändigtvis behöver ha en gemensam livssyn, har visat sig vara en kraftfull metod för terror management (Wisman och Koole 2003). Associationerna behöver här inte bara gå till fotbollsarenan, utan också till det religiösa massmötet eller varför inte till skaran gudstjänstfirande människor.

## 5 MATERIAL OCH METOD

### 5.1 MATERIAL

#### 5.1.1 Processbeskrivning och bakgrund

När jag påbörjade mitt forskningsprojekt, var den huvudsakliga inriktningen snart formulerad, genom att jag ville försöka bidra till en fördjupad kunskapsbaserad förståelse av konservativ eller klassisk kristen trostolkning<sup>281</sup> främst inom Svenska kyrkan av idag. Att denna fördjupade förståelse skulle röra sig inom det religionspsykologiska – möjligen också i någon mån inom det religionssociologiska – området stod också klart för mig. Däremot stod *materialfrågan* från början helt öppen. Jag hade först tänkt fånga in och arbeta med material som var hämtat från alla tänkbara uttryck för konservativ och klassisk kristen tro inom och i nära anslutning till Svenska kyrkan. Utöver material som speglar högkyrkligheten<sup>282</sup>, med dess olika institutioner och stiftelser, tänkte jag mig sådant som går att föra tillbaka på både gammal-<sup>283</sup> och lågkyrkligheten<sup>284</sup>. Vad beträffar lågkyrkligheten såg jag särskilt Evangeliska Fosterlandsstiftelsen som ett viktigt exempel och jag intresserade mig i synnerhet för Credo och Credo-akademin, med dess direktor Stefan Gustavsson<sup>285</sup>. Dessutom ville jag

<sup>281</sup> Mitt mångåriga intresse för och min erfarenhet av klassisk kristen trostolkning har jag sökt redogöra för i förordet. Att konservativa fromhetsriktningar inom Svenska kyrkan också skulle komma att bli min forskningsinriktning var Prof. Dr. Edmund Webers vid Goethe-universitetet i Frankfurt am Main förtjänst. När jag med honom diskuterade mina forskningsplaner och min forskningsinriktning talade vi emellertid om så kallade *neokonservativa* kristna trostolkningar. Det skulle emellertid ha riskerat bli en inriktning som i huvudsak skulle ha rört sig utanför Svenska kyrkans domäner. Jag funderade följdriktigt också först i riktning mot vissa karismatiska rörelser, där den svenska grenen bara är en blygsam del av ett internationellt fenomen, t ex Vineyard, som fö också redan varit föremål för ett doktorsarbete vid Åbo Akademi (Römer 2002).

<sup>282</sup> Beträffande högkyrkligheten inom Svenska kyrkan, också som begrepp, se Bexell 1988b:98f.

<sup>283</sup> Gammalkyrkligheten beskrivs i Bexell 1998b:90ff.

<sup>284</sup> Lågkyrkligheten får sin kyrkohistoriska beskrivning t ex i Bexell 1998b:92ff.

<sup>285</sup> Stefan Gustavsson har skrivit flera apologier för klassisk kristen tro, Gustavsson 1997 och 2006. Han är intressant ur fromhetstraditionssynvinkel också därigenom att han, samtidigt som han är direktor för CredoAkademin, som är en del av EFS, också är generalsekreterare för den nybildade Svenska Evangeliska Alliansen (<http://www.sea.nu/viewNavMenu.do?menuID=16>, nedladdad 2014-01-05), som inte längre innehållsmässigt kan sägas gå tillbaka på den redan 1853 bildade alliansen i Sverige eller de under 1850-talet bildade nyevangeliska missionsällskap, som hade den internationella Evangeliska alliansen, bildad i London 1846, som förebild och moderorganisation. När det på nytt så att säga blåstes liv i den svenska evangeliska alliansen, gjordes det av personer som stod karismatiska trostolkningar, evangelikal fromhet och framgångsteologin nära (Livets Ord). Därför kan Stefan Gustavsson sägas stå för en mycket intressant form av neokonservativ evangelikal kristen fromhetstradition – också på ett sätt inom, eller åtminstone i en mycket nära anslutning till Svenska kyrkan. Till den del han är direktor för CredoAkademin,

försöka greppa material som hade sitt ursprung i den karismatiska rörelsen som inom Svenska kyrkan särskilt kommer till uttryck genom Oas-rörelsen<sup>286</sup>. Jag menade först också att vissa konservativa uttryck för kristen trostolkning som inte enbart är Svenska kyrkans men som ända har ett avgörande inflytande på åtminstone enskilda församlingar borde få bidra med forskningsmaterial. Jag hade här främst så kallade Alpha-grupper<sup>287</sup> i tankarna. Denna metod för vuxenpedagogiskt arbete i församlingar, som har sitt ursprung i den karismatiska och konservativa Londonförsamlingen Holy Trinity Brompton inom den anglikanska kyrkan, har också – ofta på ett oreflekterat och okritiskt sätt – blivit använd inom svenskkyrkliga församlingar. Att metoden med en enkel gemensam måltid, sitt inledande föredrag och därpå följande gruppdiskussioner, också innehållsmässigt för med sig en alldeles specifik, evangelikal, konservativ och karismatisk troslära och fromhetspraxis tycks ha gått många församlingar och dess ansvariga förbi.<sup>288</sup>

Utöver den materialbredd som redan detta upplägg skulle komma att innebära, återstod frågan om vilka olika typer av forskningsmaterial jag i så fall skulle kunna använda mig av. Skulle jag samla in material genom deltagande observation, till exempel på Oas-rörelsens, Bibeltrogna vänners eller laestadianernas

---

som tillhör EFS, hör han till dagens svenskkyrkliga tradition, då EFS sedan 1989 är en del av Svenska kyrkan (samarbetsavtal).

<sup>286</sup> Se Oas-rörelsens hemsida: <http://www.oasrorelsen.se>. Tidigare hade en stor del av det karismatiska inom Svenska kyrkan kanaliserats genom Åh stiftsgård och genom det inflytande som de två s k Wimber-konferenserna (1989 och 1990) haft på framför allt västkustska delar av Svenska kyrkan (<http://oasrorelsen.se/om-oasroerelsen>, nedladdad 2014-01-05). Beträffande John Wimber, jfr Römer 2002:17ff.

<sup>287</sup> Jag var från början också inställd på att arbeta med Alpha-rörelsen, vilket också kunde förklaras av mina i huvudsak negativa erfarenheter av denna evangelisationsmetod – som det snarare rör sig om än om en gruppedagogisk metod för att erbjuda människor att kunna tala om viktiga trosfrågor, som Alpha-rörelsen gärna själv säger – under mina många års tjänst som svenskkyrklig församlingspräst. Jag hade också gjort studiebesök i Holy Trinity Brompton i London tillsammans med mina dåvarande församlingsmedarbetare i en församling i Stockholmsområdet på initiativ av kyrkorådet, eller närmare bestämt medlemmar i kyrkoråd och kyrkonämnd, som själva stod i en uttalad lågkyrklig tradition eller till och med var aktiva medlemmar i en frikyrkoförsamling. Vid detta studiebesök fick jag mina farhågor bekräftade, menar jag, om att Alpha-grupper inte är en ”fromhetsneutral” vuxenpedagogisk metod för församlingsarbete, utan en evangelisationsmetod för en evangelikal, konservativ, karismatisk och till stor del antiintellektuell kristen trostolkning, som inte ger så mycket utrymme för egna och individuella existentiella funderingar och frågeställningar, som det ges sken av. Redan en hastig genomläsning av Nicky Gumbels *Searching Issues* (1994), i svensk översättning *Brännande frågor & raka svar* (1996), visar tydligt att trostolkningen är evangelikal, konservativ och karismatisk. Boken är tänkt som något av en handbok och ledarutbildningsbok inom Alpha-rörelsen. Se föreläsningens hemsida <http://www.alphasverige.org>.

<sup>288</sup> Stockholms förre biskop Caroline Krook ställde t ex upp som talare vid en Alpha-konferens. Mitt intryck av henne är ändå att hon står för en teologi som inte i första hand kan beskrivas som evangelikal. Hennes beslut verkar därför något oreflekterat. I iveren att finna användbara vuxenpedagogiska metoder för församlingarna har Alpha-gruppernas bakomliggande teologi nog inte tillräckligt uppmärksamats.

sommarmöten? Skulle jag närvara vid Kyrklig samlings olika sammankomster? Skulle jag genomföra ett antal djupintervjuer med några utvalda personer som bekänner sig till eller sympatiserar med dessa olika uttryck för konservativ eller klassisk kristen tro? Skulle jag studera och analysera de olika grupperingarnas informationsmaterial och programblad? Jag kom snart att inse att ett tillvägagångssätt med så olika typer av material och med denna bredd av olika riktningar, skulle innebära att källmaterialet skulle riskera att bli obegränsat.<sup>289</sup>

Jag beslutade mig då för ett annat tillvägagångssätt som för övrigt redan visat sig fruktbart just inom den skandinaviska religionsvetenskapliga forskningen. Materialet skulle få komma att utgöra *litterära texter* av en åtminstone någorlunda likartad karaktär<sup>290</sup> som skulle kunna bearbetas och analyseras med på ett motsvarande sätt likartade metoder<sup>291</sup>. Därmed uppstod emellertid nya svårigheter. Vilka skulle dessa litterära texter vara och hur skulle de väljas ut? Skulle det över huvud taget gå att finna likartade texter med ursprung i de olika konservativa eller klassiska tolkningstraditionerna inom Svenska kyrkan? Och hur tänkte jag mig likartade litterära texter – skulle de litteraturvetenskapligt sett tillhöra samma genre? Eller finns det andra likheter som kan motivera att texter som formellt sett kanske tillhör två olika genrer, t ex essäer och skönlitterära texter eller skönlitterära texter och mer apologetiska texter eller essäer och uppbyggande informationstexter till intressenter, kunde ställas bredvid varandra och analyseras på ett likartat sätt? Skulle det vara möjligt att finna representativa texter med upphovsmän förankrade i det breda fältet av olika klassiskt kristna trostolkningar? Och hur skulle jag betrakta förhållandet mellan texten och dess författare?<sup>292</sup>

I anslutning till min inventering av hur den bekännelseetrogna<sup>293</sup> rörelsen inom Svenska kyrkan ser ut i all dess mångfald, kom jag också att fundera kring

---

<sup>289</sup> Forskningsmaterial av olika karaktär kan också komma att kräva olika analys- och tolkningsmetoder, vilket skulle kunna komma att innebära stora svårigheter att jämföra de olika resultaten och att väga dess olika tyngd i relation till varandra, särskilt med tanke på att min teoriarsenal är av en kognitiv socialpsykologisk respektive djuppsykologisk karaktär.

<sup>290</sup> Från den skandinaviska religionspsykologiska tradition som arbetat med analys av skönlitterära texter kunde t ex Hjalmar Sundén (t ex 1973), Owe Wikström (t ex 1990) och Hans Åkerberg nämnas. I det svenskspråkiga Finland är prof em Nils G Holm och docent Siv Illman (1943–2011) vid Åbo Akademi goda förebilder, den senare med sina studier av Olof Hartmans och Mirjam Tuominens texter (1992 och 2002). Illmans arbetsmetoder har varit en viktig inspirationskälla i utvecklandet av min egen metod. Jfr också Illman 1997:88 vad avser skandinavisk religionspsykologisk forskning med litteratur som källmaterial. Gösta Wrede har också behandlat frågan om livsåskådningens roll i litterära texter, men har ett systematiskt teologiskt snarare än en religionspsykologiskt betraktelsesätt (1978).

<sup>291</sup> Metoddiskussionen följer i det kommande delkapitlet.

<sup>292</sup> Denna frågeställning, relationen mellan den analyserade och tolkade texten, å ena sidan, och textens upphovsman, å den andra, kommer jag att bearbeta mer ingående i metoddiskussionen nedan.

<sup>293</sup> De klassiskt kristna med en konservativ trostolkning talar ofta om sig själva som de *bekännelseetrogna* inom Svenska kyrkan. Det behöver inte bara handla om dem som sympatiserar med *Kyrklig samling kring bibeln och bekännelsen*, även om självbeteckningen där kanske är särskilt vanligt förekommande och dessutom förstälilig, som en beteckning med en slags inbyggd pro-

de intressegemenskaper som bildats runt vissa specifika frågor eller aspekter av kristen tro, t ex frågan om kvinnliga präster. *Kyrklig samling kring bibeln och bekännelsen*, som bildades 1958 som ett uttryck för det organiserade motståndet mot beslutet att öppna prästvigningstjänsten också för kvinnor (Bexell 1998b:100), har en närvaro också på Internet genom en egen hemsida<sup>294</sup> och genom att bl a dess *rundbrev*<sup>295</sup> läggs ut på hemsidan. Kyrklig samling har intressenter och sympatisörer från flera av de klassiskt kristna trosriktningarna, vilket kunde motivera och skulle göra ett närmare studium särskilt intressant och värdefullt. Dess ordförande sedan många år, prästen Yngve Kalin, som när mitt forskningsprojekt påbörjades fortfarande och fram till år 2013 var komminister i Hyssna församling, Sätilla pastorat, i Göteborgs stift, skriver rundbrevet. De har med andra ord en enskild troende som tillhör trostolkningsriktningen som upphovsman. Rundbrevtexternas författare är vidare prästvigd inom Svenska kyrkan. Dessa omständigheter talar för att texterna måste betraktas som ett representativt uttryck för vad Kyrklig samling står för, tror på och håller för sant, vid den tid då dessa rundbrev publiceras. Jag fann texterna till sympatisörerna intressanta och beslutade mig, efter några inledande provanalyser<sup>296</sup>, för att låta dessa rundbrev få bli en del av forskningsmaterialet. Till detta beslut bidrog, utöver det positiva utfallet av provanalyserna, också just det faktum att texterna ställdes till förfogande på webben. Tidigare internationell forskning kring konservativa trostolkningar hade redan visat på det intressanta fenomenet att, i den mån en konservativ fromhetstradition var kritisk till den moderna eller postmoderna världen, behövde det inte gälla det moderna i dess helhet. I vissa fall gjordes en tydlig åtskillnad mellan det man kan kalla modernitet, å ena sidan, och modernism, å den andra. Moderniteten kunde enligt vissa av dessa trostolkningar föra med sig tekniska nymodigheter som den kristna rörelsen utan att tveka kunde ta till sig och använda t ex i sin evangelisation. Modernismen däremot, står för moderna eller postmoderna idéer, vilket tolkas som pluralism och relativism och därför av de konservativa ses som något negativt.<sup>297</sup> En annan måttstock som kunde läggas på moderna fenomen, när det

---

gramförklaring. Den omfattande inventering och beskrivning av de olika klassiskt kristna fromhetsriktningarna inom Svenska kyrkan jag gjort kommer inte att redovisas i denna avhandling. Det är istället min avsikt att publicera det arbetet separat, som en modern översikt över de konservativa grenarna av Svenska kyrkan, närmast i en samfundsvetenskaplig tradition.

<sup>294</sup> <http://kyrkligsamling.se/>.

<sup>295</sup> Dessa kallas nu på hemsidan för *Brev till Kyrklig samlings understödjare*. En understödjare definieras i princip som en medlem i stödföreningen.

<sup>296</sup> Mitt tillvägagångssätt vid dessa provanalyser liknade det analysraster, som också ligger till grund för analyserna och tolkningarna i kaptlen 6 till 8.

<sup>297</sup> Se t ex Hood, Hill och Williamson 2005:70, 151f. Måttstocken, när det gäller inställningen till modernitetens tekniska landvinningar, kunde sägas vara huruvida de befrämjar eller hotar den ifrågakärande konservativa trostolkningen. För svenskkyrkligt vidkommande kunde Credo och EFS kanske vara det bästa exemplet på en selektiv hållning till det moderna – t ex att vissa delar av den moderna tekniken tagits upp i evangelisationens tjänst – men samtidigt kan vi konstatera att de flesta klassiskt kristna rörelserna inom Svenska kyrkan t ex håller sig med en egen hemsida.

gäller hur konservativt kristna kommer att förhålla sig till dem, är frågan om dessa fenomen är människan till hjälp i finnandet av den rätta kristna vägen, står neutrala eller möjligen rent av är eller riskerar att bli ett hinder.<sup>298</sup>

Den *gammalkyrkliga riktningen*<sup>299</sup> inom Svenska kyrkan måste också få bidra med ett litterärt material för forskningen, tänkte jag. Dels har gammalkyrkligheten haft och har fortfarande ett stort inflytande inom den bekännelseetrogna gruppen. Dess påverkan på och betydelse för Svenska kyrkan i dess helhet ska nog inte heller underskattas. Dels finns anledning anta att ett sådant material skulle kunna ses som tydligt vad avser uttryck för konservativa ställningstaganden vilka motiveras utifrån trostolkningen. Organisatoriskt<sup>300</sup> återfinns vi stora delar av gammalkyrkligheten inom *Kyrkliga förbundet för evangelisk-luthersk tro*. En av dem som där engagerat sig tydligt och profilerat är den nuvarande rektorn för Engströmska gymnasiet<sup>301</sup> i Göteborg, prästen Fredrik Sidenvall. Under åren 1992 – 2007 var han kyrkoherde i Frillesås församling, strax söder om Göteborg. Han är också kyrkomötesledamot för *Frimodig kyrka*. Engagemanget för Kyrkliga förbundet kommer bl a till uttryck genom att Sidenvall är redaktör för förbundets tidskrift *Kyrka och Folk* som sedan flera år också ger

---

Bibeltrogna vänner är här kanske mer konsekventa i en kritik också av moderniteten. Den laestadianska rörelsen – som jag bl a av språkskäl valt bort som ett möjligt analysobjekt – visar här den tydligaste konsekvensen, åtminstone i den strängare av sina grenar. (Jag menar att ett seriöst studium av den laestadianska rörelsen, också inom Sverige, förutsätter kunskaper i finska språket.) Distinktionen modernitet - modernism är dock svår att upprätta: den nuvarande professorn i missionsvetenskap vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, Karin Ahlstrand, har åtminstone i ett tidigare skede talat om moderniteten som summan av moderna påfund, både tekniska nymodigheter och nya tanke- och idéströmningar (föredrag vid prästmöte i Stockholms stift). Jag menar att det är bättre – för tydlighetens skull – att reservera begreppet modernitet för den materiella, tekniska och medicinska sidan av nya landvinningar, och använda begreppet modernism för de nya idéströmningarna. Jag är emellertid medveten om att det inte alltid går att upprätthålla denna distinktion. Vissa t ex naturvetenskapliga landvinningar kan lätt ges en idémässig överbyggnad och därmed är gränsen mellan modernitet och modernism plötsligt mycket oklar. Darwinismen och utvecklingsläran är här bara ett av flera möjliga exempel.

<sup>298</sup> Ett mer extremt exempel – om uttrycket tillåts – utanför det skandinaviska området är Amish-folket. "Once again, the foundational principle in understanding Amish reasoning is whether the use of a modern convenience has the ability (or potential) to disrupt the boundary of righteousness of the redemptive community, as modeled in scripture and interpreted and enforced through the charter and *Ordnung*. The general model is that if there is a possibility of such disruption, the modern practice or convenience is prohibited." (Hood, Hill och Williamson 2005:151f). Ett intressant exempel från Amish-folket, som Hood m fl ger, är inställningen till elektriciteten. Ström direkt från elnätet ses som något negativt men batteridrift är accepterat.

<sup>299</sup> Många av Kyrklig samlings intressenter, sympatisörer eller understödjare är samtidigt att betrakta som gammalkyrkliga (Bexell 1998b:100).

<sup>300</sup> Gammalkyrkligheten värjer sig annars mot alltför organiserade former, då den ser sig som en del av, ja, den sanna delen av Svenska kyrkan, inte som någon konventikel- eller frikyrkobildning (Bexell 1988b:91f).

<sup>301</sup> L M Engströms Gymnasium tillhör, liksom Församlingsfakulteten, Peter Isaak Béens utbildningsstiftelse ([http://www.lme.nu/lm/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19&Itemid=27](http://www.lme.nu/lm/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=27), ledladdad 2014-01-05, och <http://www.ffg.se/index.php/institutionen/historik>, nedladdad 2014-01-05).



ut *Nya Väktaren*<sup>302</sup> som en s k teologisk bilaga. På Kyrkliga Förbundets Bokförlag har Sidenvall publicerat en liten apologetisk skrift på hundratalet sidor, *Kampen för tron* (Sidenvall 2000), som pläderar för en klassisk, närmast gammalkyrklig, kristen trostolkning. Hans text utgör ursprungligen ett antal teologiska föredrag (Sidenvall 2000:6). Efter det att jag beslutat mig för att använda rundbrev till Kyrklig samlings intressenter som en del av mitt forskningsmaterial, var det följdriktigt att också inkludera Sidenvalls skrift i den textkorpus som ska analyseras och tolkas. Kalins rundbrev och Sidenvalls apologetiska skrift uppvisar stora likheter, vad beträffar genre, funktion och målgrupp. Både Kalins rundbrev och Sidenvalls apologetiska föredrag uppvisar tydliga genredrag av predikotexter<sup>303</sup>. Det handlar i texterna också om att trösta, uppmuntra och stärka klassiskt troende som känner sig främmande både i samhället och i huvudfåran av Svenska kyrkan av idag. Sidenvall skriver:

Men ändå står allt inte väl till i kristenheten i stort och i Svenska kyrkan i synnerhet. Medan kampen för Kyrkan har pågått och på många punkter förts med framgång har kampen för tron försumrats. [...] De akademiska teologerna har utvecklat en lysande skicklighet i att fylla klassiska kristna begrepp med ett nytt innehåll som är djupt främmande för allt vad Bibeln lär. *Samtidigt finns det, i en tid då verkligheten rivs sönder i fragment, en längtan bland allt fler att få del av en tro och ett liv där det finns sanningar som hänger ihop och delas av fler* [min kurivering]. (Sidenvall 2000:5f).

Men Yngve Kalins *rundbrev* till intressenter och sympatisörer för Kyrklig samlings, publicerade på rörelsens hemsida, och Fredrik Sidenvalls bok *Kampen för tron* kändes – trots den nämnda provanalysens positiva utfall och de redan antydda funktions- och innehållsmässiga likheterna – också för en kvalitativ analys<sup>304</sup> som ett allför magert och begränsat forskningsmaterial. I sökandet efter texter som ger uttryck för en klassisk kristen trostolkning och som skulle kunna prövas vara användbara för mitt forskningsarbete, hade jag tidigt kommit i kontakt med texter som skrivits av Christian Braw. Han är församlingspräst i Slätthög i Växjö stift och docent vid Teologiska fakulteten, Åbo Akademi. Jag var redan sedan min studietid i Uppsala på 70- och 80-talet bekant med honom som en flitig medarbetare i *Svensk Pastoraltidskrift*<sup>305</sup>. Efter det att jag provanalyserat två av hans *essäsamlingar* som publicerats efter år 2000

<sup>302</sup> Nya Väktaren grundades år 1908 av Axel B. Svensson, som i sin tidning propagerade mot EFS-ordföranden Kolmodins alltför liberala bibelsyn. Schismen ledde till bildandet av Bibeltrogna vänner år 1910, som en utbrytning ur EFS. Nya Väktaren ska dock inte ses som ett Evangelisk Luthersk Mission-Bibeltrogna Vänners officiella organ.

<sup>303</sup> Genrefrågan diskuteras mer utförligt nedan.

<sup>304</sup> Oaktat den omständigheten att en kvalitativ analysmetod torde kräva en avsevärt större begränsning av forskningsmaterialet i jämförelse med en kvantitativ analys eller korrelationsanalys.

<sup>305</sup> Det måste medges att det gjorde ett särskilt intryck på mig att han, trots sin ålder, hunnit med en stor litterär produktion. Jag vill minnas att också hans skönlitterära produktion blev recenserad i tidskriften. Hans egna artiklar mindes jag som synnerligen välskrivna och intressanta, även om jag kanske inte alltid delade alla hans synsätt.

(Braw 2001a och 2007b), fann jag textmaterialet mycket intressant och lämpligt ur analysynpunkt i relation till mitt forskningsprojekt, men jag tvekade ändå i materialvalet. Dels är Braws produktion mycket omfattande. Dels kändes det subjektivt sett som en svårighet att han också är docent vid Teologiska fakulteten, Åbo Akademi<sup>306</sup>. Först beslutade jag mig därför ändå för att hålla Braws texter utanför mitt forskningsmaterial, men i anslutning till den första diskussionen av mitt projekt med efterträdaren till professor Nils G. Holm, professor Peter Nynäs, blev jag emellertid utrustad med ett exemplar av Braws senaste bok, *Vänner med ord*, en samling författar- och vänporträtt (2008). Det föranledde mig, dels att göra mig förtrogen med boken som ur flera aspekter visade sig vara av stort intresse också för mitt projekt, dels att ånyo ompröva mitt materialval. I anslutning till arbetet med en av mig skriven och i *Finsk Tidskrift* publicerad recension av porträttsamlingen (Berger 2009), beslutade jag mig till sist för att låta texter av Braw ingå i mitt forskningsmaterial. Därmed var inte alla problem beträffande mina primärkällor lösta. Hur mycket av Braws texter skulle jag ta med i forskningsmaterialet? Går det att motivera att Braws texter får ett avsevärt större utrymme i relation till texterna av Kalin och Sidenvall? Dessa och många andra frågor återstod att besvara i det slutgiltiga textmaterialvalet.

### 5.1.2 Forskningsmaterialet

Mot bakgrund av den förberedande materialurvalsprocess jag beskrivit, beslutade jag mig slutligen för att betrakta (a) Yngve Kalins *rundbrev* till intressenter för Kyrklig samling, publicerade under tiden Stilla veckan 2004 till hösten 2009 på Kyrklig samlings hemsida, (b) Fredrik Sidenvalls apologetiska skrift *Kampen för tron* (2000) och (c) Christian Braws essäsamling *Den stora förvandlingen* (2001a) som primära källor för mitt forskningsprojekt.

Men för att en kvalitativ textanalys och tolkning ska kunna göras krävs det, menar jag, att dessa primära källor får stå i en intertextuell<sup>307</sup> dialog med annat

---

<sup>306</sup> Denna svårighet handlade inte om vetenskapsteoretiska eller forskningsetiska aspekter – alla texter fordrar samma varsamhet i analysarbetet, oaktat deras upphovsman – utan låg snarast på ett mer känslomässigt plan. Kravet på vattentäta skott mellan textanalys respektive författaranalys, å ena sidan, och privatpersonen bakom den officiella författarrollen, å andra sidan, skulle hur som helst komma att bli om möjligt än mer viktigt.

<sup>307</sup> Det första steget vid en analys av en viss text är att låta den bli belyst av andra texter av samma upphovsman. Det kan beskrivas som ett intertextuellt arbetssätt av *första graden*. Man går utanför den analyserade texten, för att försöka förstå den, men inte utanför författarens totala textkorpus. (Ett arbetssätt, som vid analysarbetet bara skulle röra sig inom en begränsad text, oaktat textens upphovsman också producerat andra texter, kunde kallas intratextuellt.) Ett intertextuellt arbetssätt av *andra graden* kunde man kalla ett textanalysarbete, som i försöken att förstå den analyserade texten, inte bara använder sig av andra texter av samme upphovsman, utan också andra texter i största allmänhet. Man kunde också tala om ett intertextuellt arbetssätt av *tredje graden*, om textbegreppet relativiseras och allt det som hör till textens kontext i en vidare mening betraktas som "text". Ett sådant arbetssätt brukar annars vanligen kallas just kontextuellt.

textmaterial av samma författare. Detta synsätt torde delas av flera av litteraturvetenskapens stora utbud av teoribildningar och litteraturanalysmetoder. Att låta den text som tillhör det primära källmaterialet få interagera med en författares övriga texter är av största vikt särskilt i bearbetningen av den del av forskningsmaterialet som utgör Christian Braws texter, bl a med tanke på Braws synnerligen rikliga produktion men också på grund av att hans texter tillhör ett flertal skilda litterära genrer och dessutom är av både skönlitterär och vetenskaplig karaktär. Hans skönlitterära texter utgör dessutom både prosa och lyrik. Det betyder sammantaget beträffande mitt urval att flera andra av Braws essäsamlingar, särskilt *Mellan tid och evighet* (2007b), och texter av en annan genrekarakter, särskilt flertalet av hans skönlitterära verk, också av dem som är utgivna under pseudonymen F. J. Nordstedt<sup>308</sup>, har analyserats. Till denna utvidgade grupp av texter – som tillhör forskningsmaterialet i en vidare bemärkelse – hör också den redan nämnda författarporträttsamlingen *Vänner med ord* (Braw 2008).

Forskningsmaterialet i dess snävare bemärkelse – primärkällorna – har en viktig *tidsmässig avgränsning* i det att de analyserade texterna alla är publicerade efter år 2000. Vi befinner oss, vad primärmaterialet beträffar, i det 21 århundradet. Denna tidsmässiga avgränsning menar jag är viktig för att kunna tala om klassisk kristen trostolkning *inom Svenska kyrkan av idag*. Men avgränsningen betyder också att texter av tidigare generationer klassiskt kristna trosuttolkare valts bort som primärt forskningsmaterial, tex texter skrivna av Axel B. Svensson, Gustav Adolf Danell, Bo Giertz<sup>309</sup> eller av Bertil Gärtner.

Går det att göra en analys och tolkning av textkorpusar med så olika omfång från tre olika upphovsmän, för att sedan ställa resultaten bredvid varandra? Kalins rundbrev utgör, när de ställs samman, drygt 30-talet sidor. Sidenvalls apologetiska skrift omfattar 100-talet sidor. Men redan Braws essäsamling *Den stora förvandlingen* omfattar bortåt 240 sidor. Därtill kommer alla de av Braws texter som jag räknar till forskningsmaterialet eller primärkällorna i en vidare bemärkelse. Dessa litterära verk utgör tillsammans flera tusen sidor text. Risken finns att Braws texter får en slagsida, vilket jag är högst medveten om. Å andra sidan står jag som forskare, i det att jag intresserar mig för texter skrivna av tre nu aktiva präster inom Svenska kyrkan som tillhör den klassiska trostolkningen, inför det faktum att dessa tre varit högst olika aktiva, vad beträffar den litterära

---

<sup>308</sup> Jag menar här att Sven Hidals (2007:121) försiktighet inte behöver iakttas, då det inte längre är någon hemlighet att pseudonymen står för Christian Braw. I förteckningar över tidigare publicerade verk är tex numera också de under pseudonymen F J Nordstedt utgivna medtagna i Braws arbeten.

<sup>309</sup> I den intertextuella dialogen med mitt primärmaterial finns emellertid en av Giertz texter med, nämligen hans roman *Stengrunden* (1941). Jag menar att det knappast finns någon annan text som på ett så tydligt sätt och med ett så klart inifrånperspektiv skildrar flera viktiga aspekter av den gammalkyrkliga trostolkningen. Detta gäller särskilt traditionen att ”befråga läraren”, den rättroende prästen, i salighetsspörsmål och den tydliga fokusering på frågan om människans eviga bestämelse, som karakteriserar, inte bara gammalkyrkligheten utan enligt min mening, all bekännelsestroen eller klassisk kristen trostolkning.

produktionens kvantitet. Också inom litteraturvetenskapen kan författares texter jämföras med varandra, oaktat den ene har en stor produktion att uppvisa medan den andre kanske bara publicerat ett eller annat verk. Därtill kommer resultaten, både av de inledande preliminära analyserna och den i denna avhandling redovisade analysen och tolkningen. Som jag söker visa, uppvisar dessa texter av Kalin, Sidenvall och Braw stora likheter, samtidigt som särskiljande drag kan iakttagas. För den händelse att analysen och tolkningen av Braws texter, så som det redovisas i denna avhandling, skulle ha fått ett större utrymme i relation till Kalins och Sidenvalls textkorporus, kunde det också motiveras med att Braw inte lika lätt som Kalin och Sidenvall låter sig beskrivas i bara en klassisk kristen trostolkningsskategorier, mot bakgrund av vad de ger uttryck för i sina respektive texter. Braws texter kunde därför sägas belysa ett bredare fält av klassisk eller bekännelsetrogen trostolkning och fromhet, i jämförelse med Kalins och Sidenvalls texter. För att nu också tillåta mig en intratextuell anspelning kan jag också konstatera att Braw i sin samling författarporträtt (Braw 2008) ger Andres Küng, med sin enormt omfattande produktion, och andra författarkollegor, som kanske bara publicerat ett enda verk, i princip samma utrymme.

Innan jag övergår till genrebestämningen måste ytterligare en aspekt av det primära källmaterialets karaktär diskuteras. Det är viktigt att se att det inte finns någon självklar och enkel möjlighet att betrakta Kalins, Sidenvalls och Braws respektive texter som några enkla och entydiga uttryck för *specifika och avgränsade former av klassisk kristen tro* inom Svenska kyrkan. Av de tre torde kanske ändå Sidenvall vara enklast att hänföra till den gammalkyrkliga traditionen, bl a på grund av hans koppling till Kyrkliga förbundet, tidskriften Kyrka och Folk, Församlingsfakulteten och L M Engströms Gymnasium. Både den omständigheten att hans skrift *Kampen för tron* är utgiven på Kyrkliga Förbundets Bokförlag och innehållsmässiga kriterier<sup>310</sup> talar dessutom för att den textkorpus av mitt primärmaterial som har Sidenvall som upphovsman kan anses uttrycka gammalkyrkliga trosföreställningar, uppfattningar och förhållningssätt. Braw och Kalin är däremot inte lika enkla att koppla till det f ö redan i sig förenklade och schablonartade sättet att tala om hög-, gammal- och lågkyrklighet som klassisk kristna fromhetstraditioner. Braw beskrivs stundom som högkyrklig<sup>311</sup> men kallar sig själv kort och gott ”dissident” och ”bekännelsetrogen präst” (Braw 2008:194), samtidigt som han redan tidigare har framhållit den påverkan som gammalpietismen haft på honom. Också Braws doktorsavhandling (Braw 1985) om Johann Arndt talar för detta positiva inflytande. I en självbiografisk skiss skriver han:

Men det avgörande mötet för mig blev ändå mötet med de gammalpietistiska kristna, bland vilka jag sedan fick vara präst i Sverige. I deras liv hade Ordet blivit kött. Kring dem fanns också undrens land, en verklighet och en anda av samma slag som i Lourdes. (Braw 2001a:236)

<sup>310</sup> Jfr det analys- och tolkningskapitel (8) som behandlar Sidenvalls skrift.

<sup>311</sup> Hidal 2007:130.

Det är inte heller utan betydelse att Braw gett ut flera av sina texter, bl a den essäsamling som tillhör mitt primära källmaterial, *Den stora förvandlingen* (2001a), på BV-Förlag som är knutet till *Evangelisk Luthersk Mission-Bibeltrogna Vänner*. Skulle essätexterna inte ha uttryckt uppfattningar, trosövertygelser och synsätt som skulle kunna delas av Bibeltrogna Vänner så skulle de knappast ha blivit antagna för publicering på bokförlaget. Detta sammantaget gör en kategorisering av Braw i dessa nu diskuterade fyrkantiga kyrkofromhetsbegrepp till en synnerligen vansklig uppgift. En sådan kategorisering tillhör nödvändigtvis inte heller min forskningsuppgift, för vilken det mer än väl räcker att se på Braw och hans texter som tillhöriga den klassisk kristna trostolkningen. Inte bara hans självdiagnostik som bekännelsetrogen, utan också analysen av hans texter visar tydligt på denna hemvist. Kalin, slutligen, betraktar jag i mitt arbete bara i rollen som ordförande för *Kyrklig samling*. Det han skrivit i rollen som redaktör för *Svensk Pastoraltidskrift* har jag med något enstaka undantag inte tagit hänsyn till i mitt analysarbete. Jag har redan ovan konstaterat att Kyrklig samling rymmer intressenter och sympatisörer, både från låg-, gammal- och högkyrkligheten inom Svenska kyrkan. Kalins hemvist i relation till dessa etiketter är inte i fokus för mina studier. Även här räcker det mer än väl att konstatera att han ser sig som bekännelsetrogen och klassiskt troende och att denna fromhetstyp också kommer till uttryck i textinnehållet. Det gör att hans texter kopplade till ordförandeskapet för Kyrklig samling kvalificerar sig för rollen som en del av det primära källmaterialet.

### 5.1.3 Genrestämning

I den litteraturvetenskapliga kontexten hör genrestämningen av en text till elementa.<sup>312</sup> Den exegetiska forskningen arbetar på ett likartat sätt. Av min metodbeskrivning kommer att framgå att jag – i min applicering av religionspsykologiska såväl som mer allmänt kognitivt socialpsykologiska teorier på mitt forskningsmaterial – delvis lutar mig mot en närmast litteraturvetenskaplig tolkningsmetod. Därför blir också för mig en initial *genrestämning* av största vikt. Kalins *rundbrev* till intressenter och sympatisörer inom Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen, som också publiceras på rörelsens hemsida på Internet, kan närmast beskrivas som uppmuntrande, modingivande eller till och med *tröstande brev* till medkristna i en svår tid, en tid som präglas av främlingskap, en känsla av att inte passa in eller ha någon plats, av att inte vara önskvärd, ja rent av av att vara illa sedd eller till och med av att känna sig eller vara förföljd<sup>313</sup>. Den närmaste likheten – fastän rundbrevet till sin yttre form

---

<sup>312</sup> Detta gäller dock inte alla litteraturvetenskapliga forskningsriktningar. Jfr t ex Geisenhanslücke 2010 och Klarer 2011. Vad gäller religionspsykologisk analys av litterär texter och genrestämning, jfr Illman 1997:83.

<sup>313</sup> Se närmare analys- och tolkningskapitel 7, som behandlar Kalins texter.

associerar till homiletiska texter<sup>314</sup>, snarast en skriven predikan – vad funktionen och innehållet beträffar, är därför närmast bibliska texter av tröstande karaktär i en svår tid. Jag tänker på vissa profetexter<sup>315</sup>, särskilt några av dem som är tillkomna under exil- eller postexiltider, men kanske framför allt på Johannes uppenbarelse. Genrebestämningen blir till sist: till formen kollektiva rundbrev som har tydliga drag av homiletisk text, till innehållet tröstande, uppmuntrande, uppbyggande och agiterande text. *Kampen för tron* av Sidenvall tillhör tydligt den apologetiska texttraditionen<sup>316</sup>. Men det handlar här inte om kristen apologetik i största allmänhet, utan om ett försvar av den klassiskt kristna trostolkningen i allmänhet och den gammalkyrkliga hållningen i synnerhet. Genrebestämningen blir till innehållet apologetisk litteratur, om än formen uppvisar tydliga homiletiska<sup>317</sup> drag och alltså kunde betraktas som skrivna predikningar med ett tydligt agiterande drag. Vad slutligen beträffar Braws essäsamling *Den stora förvandlingen* kunde genrebestämningen tyckas vara okomplicerad. Essän är dock en svårgripbar och undanglidande genre<sup>318</sup>

<sup>314</sup> Rundbreven är ofta också daterade utifrån kyrkoåret, t ex ”Hyssna, Skärtorsdagen den 5 april 2007”, <http://www.kyrkligsamling.se/ord2007-2ks.htm>, nedladdad 2013-07-29.

<sup>315</sup> Det är inte bara eller ens i första hand den omständigheten att Kalin tar gammaltestamentliga profetexter som utgångspunkt för några av sina rundbrev, som får mig att göra associationen till bibliska profetexter eller till eskatologisk-akokalyptiskt nytestamentligt textmaterial. Snarare handlar det om vissa likheter i mottagarnas yttre situation och kanske än mer deras inre upplevelser av denna situation.

<sup>316</sup> Det kunde naturligtvis diskuteras om kristen apologetik per definition kunde sägas vara av klassisk kristen karaktär – och så är det nog också i praktiken – men i teorin kunde vi väl också föreställa oss en kristen apologetik med en mainstream-hållning eller kanske till och med en mer liberalteologisk hållning. En specialfrågeställning är i detta sammanhang om den mer tentativa och sökande kristna hållning, som t ex Tony Gundbrandzén (jfr t ex 2005 ssk 41ff), KG Hammar (Hammar och Lönnroth 2005) eller Sten Philipson (jfr t ex 1997) ger uttryck för, också kunde kläs i en mer apologetisk litterär dräkt. Det beror på hur vi definierar apologetisk litteratur. Om karaktäriseringen av Sidenvalls text som apologetisk torde det emellertid inte behöva råda delade meningar. Min argumentation återfinns i analys- och tolkningskapitlet men här kunde det räcka med att peka på titeln *Kampen för tron*. I marknadsföringen av skriften arbetas också med begrepp som ”det unika med den kristna tron”, ”rusta läsaren” och ”en kamp på liv och död”.

<sup>317</sup> Det homiletiska draget blir än mer förstaeligt och tydligt vid beaktandet av att texterna ursprungligen hållits som föredrag (Sidenvall 2000:6), där Sidenvall nog av naturliga skäl säkerligen – medvetet eller omedvetet – använt sig av den homiletiska traditionens retoriska grepp.

<sup>318</sup> Inom litteraturvetenskapen brukar den västerländska formen *essä* sägas ha sitt ursprung i den franske 1500-talsskribenten Michel de Montaigne. Etymologiskt går begreppet tillbaka på franskans *essai*, försök, av verbet *essayer*, jfr medeltidslatinets *exagium* (Rydén 1991). För mitt projekts vidkommande är det emellertid av större intresse att fundera över essän som litterär form i 1900-talets och det 21 århundradets Sverige. Då hjälper inte heller lärda arbeten av Theodor W. Adorno (1988) eller studium av t ex Aldous Huxley som essäist. Jag fann det också svårt att i litteraturvetenskapliga översiktsverk få något grepp om den moderna svenska essän. En [telefonkontakt \(2011-05-18\)](#) med prof em Per Rydén, Litteraturvetenskap, Lunds universitet, gav mig värdefulla litteraturreferenser. Rydén själv framhåller det som en viktig poäng med essän som litterär form att den inte låter sig fångas in och ges en slutlig beskrivning. Som form är essän, menar han vidare, både öppen och sluten, på en och samma gång. (För mig som särskilt intresserad av ambivalens och ambiguitet som kognitiva och psykologiska tillstånd, är denna beskriv-

som uppvisar likheter både med skönlitteraturen och med vetenskapliga texter. I Braws fall är detta tydligt. De enskilda kapitlen i *Den stora förvandlingen*, såväl som i Braws övriga essäsamlingar, uppvisar dessutom i många fall homiletiska drag, och måste i formell bemärkelse därför ses som publicerade predikningar. Att genren essä har drag av skönlitteratur talar för riktigheten i att luta sig mot Braws rikliga skönlitterära produktion i analysen och tolkningen av denna essäsamling. Genrebestämningen blir slutligen till formen essä med drag av skönlitteratur, vetenskaplig text och skriven predikan.

Arne Melberg menar att essän som genre

är flexibel och [...] undflyende: 'Genren som inte vill vara genre'. Den var nog ganska stabil under en period på 1700-talet och en period på 1900-talet särskilt i England, men flyter ofta iväg åt olika håll. Närheten till predikotexter finns ibland: t.ex. hos Samuel Johnson i England på 1700-talet, Emerson i USA på 1800-talet. Men jag vill nog påstå att essän är principiellt sekulariserad, vär[ld]slig, jordisk. Montaigne tar gärna upp Sokrates men aldrig Kristus. Dagens svenska essä betonar det personliga tonfallet och den icke-fiktiva attacken - men ligger alltid tätt på gränsen till det höglitterära. Dagens essästik befinner sig dessutom under tryck från Nätet: bloggar och Twitter är i färd med att ta betydande 'marknadsandelar' och dessa uttryck liknar essän i vissa avseenden men skiljer sig dramatiskt i andra.<sup>319</sup>

För mig är stildraget av ett *personligt tonfall* av stor vikt i min analys av Braws essätexter. Till skillnad från den gängse moderna svenska essäformen, konsta-

---

ning av essän som ljuv musik.) Thomas Ek har i en doktorsavhandling från 2004 studerat Hans Ruins (1891-1980) självbiografiska essästik. Där tar han bl a upp den för mitt arbete synnerligen väsentliga frågan om relationen mellan den litterära texten och dess upphovsman. I vilken mån kan en text, t ex en essätext, ge läsaren eller forskaren kunskaper om författarens person? Görran Hägg, docent i litteraturvetenskap vid Stockholms universitet, skrev sin doktorsavhandling (1978) om tidig svensk 1900-talsessästik. Den ur mitt perspektiv mest intressanta referensen var till forskaren Emma Eldelin, Tema Kultur och Samhälle, Institutionen för studier av samhällsutveckling och kultur, Linköpings universitet. Hon har i sin doktorsavhandling (2006) arbetat med diskussionen om de s k "två kulturerna", bataljen mellan humanister och naturvetare, som i Sverige fick ett alldeles särskilt fotfäste, efter en anglosaxisk startsträcka. Att denna diskussion fångar mitt intresse torde framgå av flera passager i min avhandlingstext, bl a i uppgörelsen med de attachmentforskare, som på ett nästan naivt sätt hävdar naturvetenskapernas och den experimentella psykologins primat i relation till humanistisk hermeneutisk forskning. Än mer relevant, vad beträffar essän som en del av mitt primära källmaterial, är Eldelins nu pågående forskningsprojekt, där hon studerar just den moderna eller postmoderna svenska essäisten (Eldelin, Emma, forskarassistent, Tema Kultur och samhälle, Tema Q, Institutionen för studier av samhällsutveckling och kultur, Linköpings universitet, e-postmeddelande, 2011-05-19). Jfr Eldelin 2009 och 2010. Vid Universitetet i Oslo bedriver prof Arne Melberg också ett intressant projekt, Essayistikens historia: <http://www.hf.uio.no/ilos/personer/vit/amelberg/index.html>. Jfr också Mellberg 2008. Ytterligare litteratur som ger intressanta infallsviklar på essän som litterär form, också vad avser relationen mellan texten och författaren, är t ex Berger 1964, Good 1988 och i synnerhet Obaldia 1995.

<sup>319</sup> Melberg, Arne, professor vid institutionen för Comparative Literature, Universitetet i Oslo, E-postmeddelande, 2011-05-20.

terar jag att Braw också i detta avseende kan sägas vara dissident, i det att hans essäer förvisso inte nöjer sig med ett sekulärt eller inomvärldsligt innehåll, utan tvärt om har trosfrågor som huvudtema. Annars kunde nog Per Rydén definition och beskrivning av essän som litterär form i NE (Rydén 1991) få tjäna som en karaktäristik av genren också i detta mitt arbete. Rydén framhåller att med en essä menas ”oftast en skriftlig framställning av måttligt omfång där man avser att meddela fakta men gör det på ett personligt sätt”. Redan Montaignes essäer visar, enligt Rydén, upp, inte bara personliga, utan också mer självreflekterande drag. Draget av självreflektion förekommer också i Braws essäer, till att börja med ytterst sparsamt<sup>320</sup>, men blir allt eftersom mer framträdande. I samlingen *Den stora förvandlingen* (Braw 2001) har den sista essän, *På väg till teologin*, vissa självreflekterande inslag, vilket inte heller är underligt, med tanke på att textavsnittet är självbiografiskt. I Braws litterära produktion tycker jag mig också kunna iaktta ett tydligt tilltagande drag av självreflekterande inslag över tiden och i viss mån med en tendens till en självuppgörelse. I Braws författarporträttsamling (Braw 2008) är detta särskilt tydligt.<sup>321</sup> Vad gäller innehållet är Braws text mer mångfacetterad. Där finns förvisso ett försvar för klassisk kristen tro, men textens ansats är betydligt bredare än så. I likhet med en av hans kanske viktigaste inspirationskällor<sup>322</sup>, Tage Lindbom<sup>323</sup>, har Christian Braw en tydlig ambition att driva vad man skulle kunna kalla ”det konservativa projektet”. Braw är inte ensam om att, vid sidan om klassisk tro, försvara också det traditionella i samhället och klassiska värderingar också utanför den snävare kyrkliga kontexten. Den värdekonservativa hållningen finner vi också hos både Kalin och Sidenvall. Men Braws strävan är här betydligt bredare och mer omfattande. Det handlar inte i första hand om en skillnad i kvalitet, utan snarare om kvantitet. Braw beskriver och argumenterar outtröttligt för det konservativa projektet på alla nivåer och tar till sin hjälp jämförelser, inte bara från den svenska historien, utan från ett brett europeiskt också idéhistoriskt perspektiv.

#### 5.1.4 Sammanfattning

Jag kan därmed konstatera att redan genrebestämningen pekar på likheter mellan de tre textkorpora som utgör mitt primära forskningsmaterial. Redan

<sup>320</sup> Att självreflektionen till att börja med allt som oftast lyser med sin frånvaro låter sig, menar jag, kunna förklaras eller förstås utifrån min på mitt källmaterial tillämpade teoriarsenal. Se analys- och tolkningskapitlen.

<sup>321</sup> Just det självreflekterande draget i essän skulle kunna belysa vissa aspekter i Braws texter, som gör både dem och honom som författare mångbottnade. Utan att föregripa analysen kan jag konstatera att det självreflekterande draget egentligen inte så att säga passar in i den gängse bilden av konservativt troendes kognitiva strukturer. Detta gör Braws texter än mer utmanande som forskningsobjekt. Det är tydligt att Braws texter, i jämförelse med både Kalins och Sidenvalls, uppvisar en långt högre grad av komplexitet ur ett kognitivt analysperspektiv. Mer därom i analys- och tolkningskapitlen.

<sup>322</sup> Jfr Nordstedt (Braw) 1980:107ff, Braw 2008:124ff, Hidal 2007:126.

<sup>323</sup> Jfr t ex Lindbom 1999 och uppgörelsen med „människoriket“.



dessa likheter motiverar att dessa källtexter ställs bredvid varandra i en analys- och tolkningsprocess. I vissa avseenden kan Kalins, Sidenfalls och Braws texter förstås som tillhörande den kristna förkunnande och homiletiska traditionen. Detta är mycket viktigt med tanke på relationen mellan text och författare. I förkunnande texter kan det förväntas finnas en tydlig relation mellan texten och författaren. Om inte predikanten personligen är bärare av sin förkunnelse, blir texten respektive retoriken inte trovärdig. Detta behöver inte på samma sätt gälla skönlitterära texter i största allmänhet men när vi talar om den kristna romanen<sup>324</sup>, blir åter relationen mellan text och författare av en speciell och tydlig karaktär. Att i förståelsen av Braws essätexter belysa med exempel från hans kristna romanproduktion torde därmed inte vara kontraindicerat. Den omständigheten att Kalin, Sidenfall och Braw alla tre tillhör den prästerliga vigningstjänsten inom Svenska kyrkan understryker denna relation mellan text och författare ytterligare. I all synnerhet som de också tillhör den klassiska kristna traditionen kan jag som en icke alltför vågad arbetshypotes utgå ifrån att de i sina texter ger uttryck för sin personliga trosövertygelse.

Vid sidan om det närmast homiletiska draget, finner jag också likheter mellan de tre prästernas texter, i det att försvaret av och kampen för den klassiska kristna trostolkningen framträder mycket tydligt. Det är också så, vilket kommer att framgå av de senare presenterade textanalyserna, att själva begreppet ”kamp” är vanligt förekommande. Visst kan man i teorin tänka sig att en författare i sin text argumenterar för en uppfattning eller övertygelse som han inte själv nödvändigtvis omfattar. När det gäller de klassiskt troende prästernas – Kalins, Sidenfalls och Braws – texter, torde emellertid antagandet att texterna inte skulle återspegla författarnas tro och övertygelse närmast få anses vara orimligt. Som utgångspunkt för min metod, som jag strax kommer att närmare beskriva, antar jag därför att de texter av Kalin, Sidenfall och Braw som jag analyserar och tolkar, både uttryckligen och på ett mer implicit sätt, återspeglar de uppfattningar och övertygelser som respektive författare är bärare av. Detta antagande kommer i sin tur att rättfärdiga appliceringen av både kognitiva och djuppsykologiska teoribildningar på de analyserade texterna i strävan efter en religionspsykologisk förståelse, vilket jag också i metodbeskrivningen kommer att söka visa.

Kalin, Sidenfall och Braw måste vidare, också i relation till mitt primära källmaterial, ses som *opinionsbildare*. De skriver i egenskap av offentliga personer och vad gäller Kalin och Sidenfall i rollen som företrädare för organisatoriska storheter inom den bekännelsestroga rörelsen i Svenska kyrkan. Braw har inte samma formella funktion, men både hans församlingsprästtjänst och hans docentur, såväl som hans etablerade roll som författare, gör honom också till opinionsbildare. Det är för mig av största vikt att här än en gång fastställa att de tre textkorporusar som utgör mitt primära källmaterial i en snävare bemärkelse, såväl som primärmaterialet i en vidare kontext, utgör *publicerade* och därmed

<sup>324</sup> Jfr Hidal 2007:131.

till offentligheten utlämnade texter. Detta innebär – vilket i den kommande metoddiskussionen kommer att vara av en avgörande betydelse – att jag ser det som att texternas upphovsmän inte längre kommer att kunna hävda något tolkningsföreträde framför läsaren eller forskaren (Illman 1997:84). Jag är medveten om att jag med denna ståndpunkt tydligt sätter ner foten inte bara på den tämligen komplicerade litteraturvetenskapliga teori- och metodkartan, utan också inom den mångtydiga hermeneutiken, och jag kommer också därför att mer ingående diskutera frågan i det nu kommande metodavsnittet.

## 5.2 METOD

### 5.2.1 Inledning

Min förståelse av begreppet *metod* i ett avhandlingsarbete tar sin början i Carl-Henric Grenholms distinktion mellan en vidare och en snävare definition av vad metod är. Han utgår ifrån att en metod handlar om ett regelverk som beskriver den vetenskapliga verksamheten. I den vidare bemärkelsen skulle en metod innebära ”ett planmässigt tillvägagångssätt för att samla in ett undersökningsmaterial och för att bearbeta detta material”. Till reglerna för bearbetningen hör, menar han t ex hur man arbetar fram hypoteser och hur en adekvat texttolkning genomförs (Grenholm 2006:50). I den snävare bemärkelsen menar han vidare att en metod innebär ”vissa spelregler för hur vi ska gå tillväga för att avgöra om en hypotes eller en teori är giltig eller ogiltig” (2006:51). Jan Svanberg ansluter sig i sin förståelse av metodbegreppet snarast till Grenholms vidare metoddefinition och talar följdriktigt om ”en namngiven analysmodell som hjälper till att skapa ordning och reda i samband med tolkningen av materialet” (Svanberg 2004:14). Samtidigt finner jag möjligen en viss tendens till att begreppet förämnas, oaktat att Svanberg ser ”tillvägagångssätt, förfaringsätt eller analysystem” som rimliga och möjliga synonyma begrepp. Materialurvals- eller materialinsamlingsaspekten av metodbegreppet förefaller mig få en mindre framskjutet plats i hans definition, eftersom en metodbeskrivning har att svara på ”hur du gått tillväga i din analys” (2004:15). Jag är dock medveten om att det här handlar om hårfina nyanser och Svanberg pekar själv också på problematiken som en ”svår gränsdragning[sfråga ...] mellan materialinsamling och metod, det vill säga hur man samlat in sitt material och hur man bearbetat det” (2004:17). Jag använder metodbegreppet i en vidare mening och menar att *materialurvalsprocessen* nödvändigtvis också tillhör min metod vid sidan om en beskrivning av hur jag bearbetat och analyserat materialet på olika sätt.<sup>325</sup> Av pedagogiska skäl och för att underlätta möjligheten att få en över-

---

<sup>325</sup> Vid slutseminariet i september 2013 framfördes synpunkten att min ingående metoddiskussion och metodbeskrivning kunde göras redan i avsnittet *Syfte och frågeställning* (2) ovan. Å andra sidan är mitt val av forskningsmaterial, litterära texter, så nära förbundet med *metodvalsprocessen*

blick är här trots det material- och metodfrågorna uppdelade i två delkapitel. Utan att hemfalla åt ett återopande av systemteori eller systemtänkade eller för den delen bli alltför processororienterad (Bryman 1997:81ff), vill jag ändå också understryka hur viktig processen, och därmed också en beskrivning av denna process, är i mitt forskningsarbete. I min materialbeskrivning ovan framkommer detta tydligt men det gäller också i metodbeskrivningen. Att redovisa forskningsprocessen, så som den faktiskt ser ut snarare än hur den enligt mallen borde vara, är enligt mitt menande lika centralt som att redovisa sina bakgrundsfaktorer och sin förförståelse som forskare (Svanberg 2004:15f). Att beskriva min egen forskningsprocess skulle också kunna uppfattas och beskrivas som ett uttryck för en hermeneutisk metod.<sup>326</sup>

Att metodvalet är avhängigt av det syfte och de frågeställningar som mitt forskningsprojekt har, vilka jag också redan diskuterat i ett tidigare kapitel, torde inte vara något kontroversiellt. Både Grenholm och Svanberg pekar också på detta metodens beroende av *problembeskrivningen, syftet och frågeställningarna* (Grenholm 2005:50, Svanberg 2004:13). Utan att vilja upprepa mig vill jag ändå nämna att mitt arbete syftar till att, genom ett religionspsykologiskt närmande-sätt, söka erhålla en djupare kunskapsmässig förståelse av omedvetna och medvetna motiv, bevekelsegrunder, emotionella och rationella skäl för att omfatta den klassiska kristna, bekännelsestrognas eller konservativa trostolkningstraditionen inom Svenska kyrkan av idag. Det handlar med andra ord om en breddad och fördjupad kunskap om den ifrågavarande psykologiska dynamiken, så som den kan framtolkas genom mitt källmaterial av till offentligheten givna centrala nutida klassiska kristna texter. Den centrala frågeställningen rör hur man kunde förstå konservativ kristen tro, inte som uttryck för en auktoritär eller konservativ personlighet, utan som uttryck för specifika kognitiva mönster som aktiveras särskilt på personligen relevanta områden, vilka åtminstone i någon mån kunde tänkas föras tillbaka på olika personliga aspekter av trygghets- och tillitsupplevelser. Den metod jag använder mig av i mitt forskningsprojekt kan mycket rudimentärt beskrivet sägas innebära *analys och tolkning av texter*

---

att jag ändå låtit metodavsnittet få sin plats här, efter beskrivningen av hur valet av källmaterial ägt rum. Man kunde också mena att den följande metodbeskrivningen är för ingående men jag delar inte den synen. Siv Illman har också, i sin teckning av hur fromhetens psykologiska aspekter kan studeras i litterära texter, framhållit just vikten av en initierad processbeskrivning: "In order to study psychological aspects of religious phenomena in artistic texts, however, methods compatible with the material and the approach are needed. Whatever methods and theories are chosen, the researcher is faced with complicated methodological decisions and interdisciplinary considerations at every step of the working process – yet another reason why one should try to be clear in presenting and reporting the procedure." (1997:80). Min arbetsprocess har också varit sådan att det övergripande syftet och de därmed förbundna frågeställningarna, såväl som valet av kognitiva och djuppsykologiska teorier, stod klart för mig, före det att källmaterialet valdes ut och metodbeskrivningen därmed kunde ta sin början.

<sup>326</sup> Se avsnittet Hermeneutik nedan.

publicerade av tre präster inom Svenska kyrkan som kan sägas representera<sup>327</sup> olika fromhetstraditioner som tillhör den konservativa eller klassiskt kristna trostolkningen. Själva beskriver de sig ge uttryck för ”klassisk kristen tro” eller ”bibel- och bekännelsetrogen kristen tro” eller också ser de sig som tillhöriga den ”bekännelsetrogena rörelsen” inom Svenska kyrkan.<sup>328</sup>

Som *teoretisk arsenal* i detta religionspsykologiska analys- och tolkningsarbete använder jag mig av den kognitiva socialpsykologiska teori och de två djuppsykologiska teorier som jag ingående har beskrivit i teoriavsnittet.<sup>329</sup> Hur jag metodiskt gått tillväga i övergången från de skrivna texter, som utgör mina primärkällor, till den nämnda teoriarsenalen hoppas jag kommer att framgå i det följande.

---

<sup>327</sup> Termen *representera* kunde naturligtvis diskuteras och ifrågasättas. De ifrågavarande fromhetstraditionerna kan t ex inte över lag betraktas som rörelser. Kyrklig samling, vars ordförande Yngve Kalin är en av mina tre textförfattare, skulle kunna beskrivas som en intressegemenskap kring några centrala kyrkliga frågor. Å andra sidan är de tre personer vars texter jag studerar aktiva präster i Svenska kyrkan. En av dem har i nuläget inte församlingsprästtjänst, men i rollen som rektor för Engströmska gymnasiet i Göteborg, står han ändå tydligt i den gammalkyrkliga traditionen. När han skrev den text jag studerar, var han redaktör för Kyrkliga förbundets tidskrift *Kyrka och Folk* och ordförande för Församlingsfakulteten. (Se min analys av Fredrik Sidenvalls text.) När präster i Svenska kyrkan publicerar sig på områden som i allra högsta grad rör trosfrågor, utgår jag ifrån att det som de ge uttryck åt i dessa texter motsvarar det synsätt och den trosövertygelse de också företräder i rollen som tillhöriga den prästerliga vigningstjänsten. Till prästrollen hör funktionen att ge uttryck för den kristna tron, här närmast den klassiskt kristna tro som de studerade prästerna menar är Svenska kyrkans rätta lära, som ett evangeliskt lutherskt samfund. I den mån de som präster får sin trosövertygelse och förkunnelse bekräftad av församlingsgrupperingar med likartad fromhetssyn, fyller de en representerande funktion. (Särskilt den gammalkyrkliga traditionen visar här upp en ömsesidighet mellan prästen och församlingen. Skulle inte prästen förkunna den, ur deras traditionssynpunkt, rätta kristna läran, skulle församlingen vända sig till någon annan. För de gammalkyrkliga är inte territorialförsamlingsbegreppet då längre det avgörande.) Christian Braw är den av de tre, vars texter jag arbetar med, som är svårast att genom en formell funktion knyta till en viss fromhetsriktning. Å andra sidan gör han själv tydliga uttalanden om var han hör hemma. Analysen av hans texter bekräftar hans självkaraktäristik som högkyrklig bibeltrogen klassiskt kristet troende och präst. Det pietistiska draget – som skapar en stor spännvidd i hans texter – får inte heller tappas bort. Se analysen och tolkningen av Braws texter. Mot bakgrund av dessa överväganden har jag ändå valt att här tala om att dessa tre präster – med sina texter, oftast med klassiskt kristet fromhetsinnehåll – representerar olika schatteringar av konservativ kristen trostolkning inom Svenska kyrkan av idag.

<sup>328</sup> De fromhetsriktningar som två av dessa präster representerar brukar ibland benämnas *högkyrklighet* och *gammalkyrklighet*. Den högkyrkliga av dessa båda betecknar sig själv också som åtminstone starkt inspirerad av gammalpietismen. Den tredje är en officiell representant för den sakfrågerörelse inom Svenska kyrkan som *Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen* får sägas utgöra.

<sup>329</sup> Den kognitiva teorin är *Uncertainty Orientation Theory*, som söker förklara olika förhållningsätt till ny kunskap i situationer, som är av en stor personlig betydelse för de inblandade. De båda djuppsykologiska teorierna är dels *attachmentteorin*, som kan sägas vara en bearbetad och vidareutvecklad psykoanalytisk syn på människan, som betonar vikten av exogena faktorer och miljöpåverkan mer än de endogena psykiska processerna och föreställningarna, och dels *Terror Management Theory*, som försöker förklara människans sätt att förhålla sig insikten om att hon – åtminstone ur en inomvärldslig synvinkel – blott är en dödlig, skapad varelse.

Det är, som jag påpekat redan i materialdiskussionen ovan, viktigt att de tolkade och analyserade texterna är *publicerade*, till största delen i bokform men i någon mån också som dokument på en officiell hemsida på Internet. Det betyder att de är givna till offentligheten och har lämnat den privata sfären. Därmed vill jag ha sagt att dess upphovsmän inte längre kan göra anspråk på att ha ett exklusivt tolkningsföreträde före mig som läsare och forskare, vad avser en analys och förståelse av texternas innehåll och struktur (Illman 1997:84)<sup>330</sup>. En lika viktig förutsättning för en förståelse av min metod är den att jag i första hand analyserar *texter*, inte skriftställarnas personligheter. Det är texten, så som jag kan analysera och tolka den med hjälp av ovan nämnd socialpsykologisk kognitiv motivationsteori och en möjlig bakomliggande anknytnings- eller bindningsteoretisk dimension, som är föremål för mitt intresse. Det går en mycket viktig och skarp gräns mellan texten och skriftställarnas personlighetsstrukturer i analysen. I praktiken är det emellertid mycket svårt att i alla lägen konsekvent och tydligt upprätthålla och iaktta denna gräns. Texten säger givetvis också mycket om skriftställaren i dennes roll just som författare. Därmed blir behovet av en ödmjuk och varsam hållning i relation till de analyserade texterna av en synnerlig vikt. Det är också min medvetna strävan att i analysarbetet söka kombinera ett *inifrånperspektiv*<sup>331</sup> med den vetenskapliga hållningen vilket dock i och för sig inte torde vara något unikt eller ovanligt i humanistisk kvalitativ forskning.<sup>332</sup> Om företrädare för klassisk kristen tro inom Svenska kyrkan kan känna igen sig själva i min framställning, kanske inte helt och fullt men åtminstone i någon liten mån, skulle jag känna det som om jag lyckats kombinera det vetenskapliga förhållningssättet med inifrånperspektivet. Jag vill å andra sidan inte heller hamna i det som skulle vara den ovarsamma och på gränsen till integritetskränkande övertolkningens motsats, nämligen en alltför lam och försiktig tolkning som inte skulle våga uttala någon som helst tolkande uppfattning eller dra slutsatser som skulle kunna ifrågasättas. Som kommer att framgå av den mer specifika metodbeskrivningen i detta avsnitt, använder jag mig av några av litteraturvetenskapens gängse arbetsmetoder. Till dessa metoder hör bl a ett textstudium som intresserar sig också för textens upphovsman i dennes roll som författare. Att ett sådant studium skulle kunna göras först efter en författares död, är för mig och för litteraturvetenskapen en främmande tanke.<sup>333</sup> Alldenstund en författare publicerar sig menar jag att han lämnat den privata sfären och trätt fram på den offentliga arenan (Arendt

<sup>330</sup> Jfr Arendt 2005 och Braw 2008:10.

<sup>331</sup> Hur jag ser på frågan om inifrånperspektivet utvecklar och problematiserar jag ytterligare i den närmare metodbeskrivningen nedan.

<sup>332</sup> Se t ex Holme och Solvang 1997:92, Alvesson och Sköldberg 1994:117, Grenholm 2006:252, 268, Bryman 1997:77, Hallberg 1999:81, Marander-Eklund och Illman 2007.

<sup>333</sup> Jag är medveten om att frågan om textens relation till författaren i litteraturhistorien i några fall har förorsakat stora problem. Den amerikanska författaren J. D. Salinger med romanen *The Catcher in the Rye* vidtog t ex rättsliga åtgärder mot sin egen dotter, för att hon ansågs ha lämnat ut uppgifter om familjens privatliv i en bok (Klarer 2011: 28).

2005). Det betyder att *både texten och författaren just i sin roll som författare* kan analyseras och tolkas av läsaren. Däremot är privatpersonen bakom författarrollen mer av minerad mark.

Om inifrånperspektivet inom kvalitativ humanistisk forskning inte är det, får däremot min användning, både av en socialpsykologisk kognitiv motivationsteori och av en djuppsykologisk teori, vilka båda växt fram inom en mer kvantitativ forskningstradition, kanske betraktas som ovanligt.

Jag ser emellertid stora möjligheter att – ur Sorrentinos och Roneys m fl beskrivning av den osäkerhetsorienterade respektive den säkerhetsorienterade kognitiva hållningen i *Uncertainty Orientation Theory* – kunna ställa upp ett antal kriterier som kan ligga till grund för en kvalitativ analys på enskild textnivå. Härav kan sedan vissa slutsatser dras om huruvida texten mer lutar åt att ge uttryck för en visshetsorientering, å ena sidan, eller en önskan att till varje pris och i varje läge söka ny kunskap i första hand, å andra sidan. När det gäller *attachmentteorin*<sup>334</sup> är det viktigt att hålla i minnet att den ursprungligen utvecklats av en psykoanalytiker och att den idag kan betraktas antingen utifrån ett mer kvantitativt eller också ett mer kvalitativt forskningsperspektiv.<sup>335</sup> Flera attachmentforskare, som i och för sig arbetar kvantitativt, framhåller ändå också den kvalitativa tolkningsdimensionen i teorin. Det gäller kanske särskilt den metod som används för tolkning av *Adult Attachment Interview*, AAI (Granqvist 2002:75)<sup>336</sup>. I förståelsen av de sk inre arbetsmodeller (*Internal Working Models*, IWM), som teorin räknar med i tolkningen av en persons bild av sig själv och av signifikanta andra och i förlängningen av andra i största allmänhet, har det redan utarbetats kriterier<sup>337</sup>, vars beskrivningar enligt min mening lämpar sig mycket väl för en kvalitativ analys av möjliga faktorer som

---

<sup>334</sup> Som mer fristående religionspsykologisk teori får attachmentteorin däremot anses vara mer eller mindre etablerad, både i den amerikanska forskningen och i Europa. Jfr t ex Granqvist 2002 och Granqvist och Kirkpatrick 2008, Kirkpatrick 2005, Beck 2006, Ross 2006, Hewitt 2008. Se också Holm 2002:114ff (varigenom mitt intresse för bindningsteorin först på allvar väcktes), Paloutzian och Park 2005:45, 71, 256, Spilka et al 2003:93ff, Wulff 1997:250, 363.

<sup>335</sup> Jfr distinktionen mellan artnormativa och individuella skillnader i attachmentmönster, Simpson och Rholes 1998:4ff. Ytterligare en kontroversfråga inom attachmentforskningen är den som rör den formella förståelsen av skilda attachmentstilar: handlar det om varandra uteslutande typer eller om i varandra övergående dimensioner (Frailey och Waller 1998:77ff)? Jag vill se attachmentstilarna som dimensioner, vilket betyder att jag inte bara räknar med entydiga stilar, utan också med olika blandformer. Min bakomliggande grundhållning är här den att verkligheten, när det handlar om oss människor, alltid är mycket mer sammansatt och komplicerad än vad en teoretisk modell, om än väl så riktig, kan beskriva.

<sup>336</sup> Granqvist drar sig ändå inte för att framhålla den naturvetenskapliga empirins – och, förmodar jag, den experimentella psykologins – primat framför den kvalitativa humanistiska forskningens hermeneutiska cirkel. Att han talar om den verkliga naturvetenskapliga verkligheten av empiriska händelser och regelbundenheter (Granqvist 2002:75) känns nästan generande mot bakgrund av modern kvant- och partikelfysiks betydligt större ödmjukhet i relation till de ontologiska frågeställningarna.

<sup>337</sup> Klohn och John 1998:115ff. Beträffande den skattade kopplingen mellan de fyra attachmentstilarna och 196 olika beskrivande faktorer (egenskapsadjektiv), se ssk 136ff.

kunde tänkas vara en av flera möjliga bakgrundsfaktorer till den ifrågavarande kognitiva motivationen.

Jag delar också de forskares uppfattning som menar att uppdelningen mellan *kognitiva* och *emotionella* processer och skeenden till viss del skapar möjligheter för en skendiskussion. Min utgångspunkt är den att också emotioner uttrycks i språkliga kategorier och alltså får ett kognitivt uttryck.<sup>338</sup> I en textanalys kan den bakomliggande emotionen alternativt också komma till uttryck i det icke skrivna eller uttryckta. Att också emotioner kan fångas i kognitiva processer får emellertid inte tolkas som att jag skulle hävda de kognitiva processernas primat i relation till emotionella processer. Men särskilt i forskning med kvalitativa metoder, måste också de emotionella aspekterna i första hand fångas in i språkliga kategorier. Detta gäller i synnerhet forskning som bygger på textanalys, där möjligheten att komma åt t ex den icke-verbala kommunikationen är i princip obefintlig.

### 5.2.2 Närmare metodbeskrivning<sup>339</sup>

Att analysera och tolka texter är ett vetenskapligt arbete som religionsvetenskapen (Grenholm 206:199ff) delar bl a med litteraturvetenskapen. För min forskningsuppgift kommer givetvis de gängse exegetiska analys- och texttolkningsmetoderna till korta och som religionsvetare måste jag därför låna in texttolkningsmetoder från andra håll. De av mig använda kognitiva och djuppsykologiska teorierna kan inte heller direkt appliceras på textmaterialet, utan att ett mer *allmänt texttolkande förhållningsätt* först kommer till användning. Litteraturvetenskapens metoder är dock som bekant, särskilt vad avser utvecklingen under det senaste århundradet, varandra delvis helt motsatta och ifrågasättande<sup>340</sup>. *Hermeneutisk* metod, som också ur ett religionsveten-

<sup>338</sup> Redan hos Schleiermacher finns en reflektion kring relationen mellan det språkliga uttrycket och dess psykologisk-tankemässiga del. Det emotionellt-kognitiva formuleras i språkliga kategorier, samtidigt som det för att kunna uttrycka sig förutsätter ett språk (Kjørup 1999:253). Frågan om vad som är överordnat blir med andra ord en fråga liknande den om hönan och ägget.

<sup>339</sup> Som jag ovan redan framhållit är jag motiverad att beskriva min metod på ett ganska detaljerat sätt, också ur ett processperspektiv, mot bakgrund av docent Siv Illmans (1943-2011) inspirerande artikel i *Archiv für Religionspsychologie* om religionspsykologisk forskning med utgångspunkt i litterära texter (1997:80ff). Jfr också Illman 2004. Det finns också ett mer personligt behov att göra metodbeskrivningen utförlig. Detta behov är kopplat till epistemologiska frågeställningar och berör spänningen mellan empiriska naturvetenskapliga metoder och humanistisk forskning. Närmare bestämt finns också inom religionspsykologin en uttalad spänning mellan å ena sidan kvantitativa korrelationsstudier och å andra sidan kvalitativt tentativt tolkande närmande-sätt. Här finns ett pedagogiskt behov att söka visa på att kvalitativa tentativt tolkande forskningsinfällsvinklar förvisso inte behöver vara de ostrukturerare ”lapptäcken” och intellektuellt tröga skapelser från anno dazumal, som somliga kvantitativt fixerade korrelationsforskare vill göra gällande (Granqvist 2002: 19ff).

<sup>340</sup> Jag tänker här t ex på strukturalism, dekonstruktion och diskursiv metod. Se Geisenhanslüke 2010, Klarer 2011, Granholm 2004 (diskursanalys) och Alplund Ingemark 2004 (intertextualitet).

skapligt perspektiv kunde tyckas ligga nära till hands, är både mångtydig och ifrågasatt.<sup>341</sup> Jag kommer dock strax att återkomma till hermeneutiken un-

<sup>341</sup> Kjørup 1999:247: "Läser man en handfull böcker eller artiklar med ordet 'hermeneutik' i titeln blir man emellertid lätt förvirrad. Inte bara kan ordet täcka såväl tolkningspraktik som tolkningsteori, utan i båda fallen kan det också vara fråga om något mycket brett och allmänt och om något mycket snävt och speciellt." Med det sistnämnda syftar Kjørup på "en helt snäv tysk tradition" med namn som Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dennes elev August Boeckh, dennes lärjunge Wilhelm Dilthey, dennes adept Martin Heidegger och till sist Heideggers elev Hans-Georg Gadamer. "Men även om man koncentrerar sig på denna lärda kungalängd blir man lätt förvirrad, eftersom innehållet i beteckningen 'hermeneutik' förändras våldsamt på vägen, från förhållandevis konkret tolkningsteori och metodlära (Schleiermacher) till rent filosofiska överväganden kring människan som tolkande väsen (Heidegger)." (199:248). Se också Alvesson och Sköldberg 1994:114, mot vilken jag dock i flera avseenden förhåller mig kritisk. Orsaken ligger dels i den språkliga behandlingen, både i en allmän och i en mer specifik bemärkelse, men kanske ännu mer i den omständigheten att det i deras text tydligt skymtar fram att varken Mats Alvesson eller Kaj Sköldberg har vetenskapsteori, filosofi eller idéhistoria som sina huvudsakliga kompetensområden, i det att Alvesson är professor i företagsekonomi vid Lunds universitet och Sköldberg prof em i företagsekonomi vid Företagsekonomiska institutionen, Stockholms universitet. — Jag är mycket medveten om att min förförståelse och bias, som teolog och religionsvetare, gentemot de ekonomiska vetenskaperna och deras företrädare här kan vara mig till förfång. Å andra sidan är det väl svårt att finna så pejorativa förhållningssätt, särskilt mot teologin, som tydligt visar sig i Alvesson och Sköldberg 1994. Se t ex följade: I diskussionen om möjliga svenskspråkiga beteckningar på den senare hermeneutiken, istället för deras innovation "aletisk", avvisar de "upplåtelse- eller uppenbarelsehermeneutik" som alltför "religiöst" (1994:131). De lanserar själva ett i och för sig sympatiskt sk *reflexivt* förhållningssätt men fortsätter: "För att undvika att fastna i en viss bestämd position – vilket skulle motverka den reflekterande hållning vi förespråkar – är det nödvändigt med distans till de olika positionerna. Ironi är viktigt härvidlag. Låt oss därför beskriva de fyra riktningarna i lite mindre allvarsamma ordalag." (1994:314.) Nej, ironi och sarkasmer är inte viktigt, det passar rent av inte i ett seriöst humanistiskt sammanhang, vare sig det nu handlar om en vetenskaplig hållning eller om ett mer allmänt mänskligt förhållningssätt. Självironi, vilket är någonting helt annat och som vittnar om en förmåga att ha distans till sig själv och sin egen självbild, är däremot viktigt. Det är som professor Roger Mehl, etiker och dåvarande dekan för Faculté de Théologie Protestante, l'Université de Strasbourg, yttrade under en föreläsning i kristen etik redan i slutet på 70-talet, när jag under ett läsår var där, som franska statens stipendiatar: det gäller att inte ta sig själv på ett alltför stort allvar. Men jag ska ge några fortsatta exempel på Alvessons och Sköldbergs "viktig[a]" ironier: "Grundad teori är en lära för en person med stark religiös läggning, i synnerhet av protestantisk natur. Framgång förutsätter en reningsprocess. [...] Grundad teori är läran för den småborgerlige protestanten [...]. Den grundade teoretikern är Luthers man." Så fortsätter det hela i samma, eller om möjligt, än värre stil: "Hermeneutik skådar ljuset på ett annat sätt. Den religiösa karaktären hos hermeneutiken hänger samman med att riktningen ursp[r]ungligen utvecklades för att kunna tyda de kryptiska utsagor som återfinns i bibeln. Hermeneutiken har tumme med de högre makterna. Gud kräver inte något utan här är det vissa förunnat att få gudomlig inspiration. Denna får man när man läser text, i bokstavlig eller metaforisk mening. Den gudomliga nåden, som visar sig i form av en uppenbarelse av textens bakomliggande betydelse, det heliga ljuset, erhålles genom att forskaren accepterar den katolska världsordningens cirkulära förlopp. Tolkningen av läran är en och odelad, det rena Varat har en profet, nämligen Hölderlin, och Heidegger är hans ofelbare ställföreträdare på jorden. Reformister inom kyrkan har dock börjat tala om polysemi, dvs mångtydighet, och dylika kätterska påfund. De vördade lärofäderna vänder sig därvid tungt och suckande i sina gravar - innebär manne icke detta att Den Enda Sanna Läran förvanskas och den heliga treenigheten förvandlas, från enhet i mångfald till ett tygellöst mångguderier?" (1999:314.) Nej, det är



der egen underrubrik, eftersom jag trots begreppets mångtydighet ändå är benägen att slutligen beskriva min metod som hermeneutisk – under vissa förutsättningar. Metoderna ska i mitt projekt befrämja analys och tolkning av texter, vilket kanske kunde leda till den förhastade slutsatsen att mer renodlat *textcenterade*<sup>342</sup> metoder vore att föredra. Texternas genrebestämning, som jag diskuterat i materialavsnittet ovan, pekar på att de i stor utsträckning liknar förkunnande texter, homiletiska texter eller predikotexter, vilket också alltför snart kunde leda till ett mer textcentrerat metodval<sup>343</sup>. Mot bakgrund av att mitt arbete är religionspsykologiskt och i beaktande av att de av mig använda teorierna inte bara är kognitiva utan också djuppsykologiska, kunde ett mindre väl genomreflekterat metodval innebära att *djuppsykologiska*<sup>344</sup> litteraturvetenskapliga metoder direkt skulle användas. Det djuppsykologiska arbetssättet i mötet med texter brukar också i första hand innebära en författarcentrering, vilket när det gäller mitt närmandesätt, kunde innebära en komplikation. I den mån jag emellertid i mitt analysarbete inte bara visar

---

inte roligt och passar inte i en seriös vetenskaplig teori- och metodöversikt för den humanistiska kvalitativa forskningen. Skrivningen hör på sin höjd hemma i ett studentikost sammanhang. Det vore, å andra sidan inte heller svårt att göra en motsvarande skrivning som skulle anspela på ekonomiska teories absoluthetsanspråk, men det låter sig inte göras med hänvisning till respekten för den andres perspektiv. Ja, det är viktigt med en distans till de olika metod- och teori-hållningarna. Men distans har nödvändigtvis inte med kyla och förlöjligande att göra. Den som till äventyrs menar att jag här överreagerar kan fortsätta läsningen på sidan 314f: ”Kritisk teori gillar också inspiration men är anti-religiös. Kritisk teori skiljer sig därvidlag radikalt från många marxister, som har en mer religiös inriktning, med stark tro på den rätta läran, den goda boken (Kapitalet) och intresse för hur man skall utlägga trons ord. Istället för frälsningsambitionen drivs den kritiske forskaren av ångest för auktoriteter och paranoia. (I den mån det handlar om frälsning är det *från* religion.) Auktoritetsproblemet leder till motberoende.” Som synes raljerar och ironiserar det här inte längre bara i relation till religion, utan också vad beträffar ett psykologiskt närmandesätt och allvarliga psykiska tillstånd, som skulle kräva ett seriöst och empatiskt bemötande. ”Postmodernism utmärks också av auktoritetsproblematiken. Här är skräcken för att själv vara auktoritet dock lika framträdande som fruktan för andra auktoriteter. En drivkraft här synes vara rädsla för omnipotensfantasier – makten ligger i ordet och man har själv tillgång till ordet. [...] För ambitiöst fritänkande väcker djävulen i postmodernisten – den slumrande tyrannen som med sina lagiska texter och Stora, Stygga Berättelser totaliserar tillvaron för mannen och kvinnan på gatan.” (1999:315.) Skillnaden i förhållningssätt och beskrivning, jämfört med t ex David M. Wulff, som bland många andra också pekat på vetenskapliga teories och metoders förmåga, här religionspsykologiska sådana, att anta en skepnad som närmast blir ideologisk eller åtminstone får starka drag av en andra synsätt uteslutande skolbildning, är uppenbar (Wulff 1997:634ff). Men kanske är det till sist bara så att jag saknar humor?

<sup>342</sup> Jfr Geisenhanslüke 2010 och Klarer 2011.

<sup>343</sup> Mitt skäl för denna förmodan ligger i den evangelisk-lutherska homiletiska traditionens syn på predikan. Predikanten själv ställer sig eller står under sin egen predikan, eftersom den inte i första hand avspeglar predikantens ord, utan det levande ordet, Ordet som blev kött (Joh. 1). Jfr Lönnebo 1977. Ett renodlat författarperspektiv på predikotexten blir ur homiletisk synpunkt därmed förfelat.

<sup>344</sup> Jfr t ex Jansson och Johansson 1999, ssk 386ff.

texterna, utan också deras författare ett intresse, är detta intresse inte primärt djuppsykologiskt, utan mer existentiellt<sup>345</sup>.

### 5.2.2.1 Eklektisk metod

Jag ser min texttolkningsmetod som *eklektisk*<sup>346</sup>. Med det menar jag att den är sammansatt av flera delmetoder och så att säga lånar det mest användbara från flera olika litteraturvetenskapliga och allmänt texttolkande metodarsenaler. För att söka fånga in något litet av konservativt kristna texters specifika drag med avseende på min problembeskrivning, min forskningsuppgift och mina frågeställningar, måste jag försöka närma mig dem på olika sätt. Vad beträffar ett eklektiskt metodanslag är jag medveten om att här finns en problematik som kan beskrivas röra sig mellan yta och djup. Ett eklektiskt arbetssätt som angriper forskningsuppgiften utifrån flera olika infallsvinklar och använder sig av flera varandra olika närmandesätt, i det att också teoriarsenalen består av flera olika psykologiska teorier, riskerar av naturliga skäl att förlora i djupperspektivet samtidigt som bredden blir rikhaltigare. Det är dock min strävan och förhoppning, att bredd och djup går att förena, utan att arbetssättet och resultatet rör sig enbart på ytplanet. En jämförelse med det hermeneutiska tänkesättet kunde här komma mig till undsättning, i det att helheten och delarna måste stå i en ständig dialog med varandra (Alvesson och Sköldberg 1994:115).<sup>347</sup>

### 5.2.2.2 Inifrånperspektiv och förförståelse

I ett eklektiskt metodval ligger också strävan efter ett *inifrånperspektiv*<sup>348</sup>. Jag vill, som jag redan antytt, så långt det nu är möjligt och i den mån det står i min makt söka betrakta den klassiska kristna fromheten med de klassiska troendes ögon. Ska ett inifrånperspektiv över huvud taget vara möjligt måste en öppen-

<sup>345</sup> Vissa grundläggande – och enligt min mening – allmänmänskliga existentiella frågeställningar, till vilka jag också kan sluta mig utifrån textanalyserna i deras första och allmänna del (de separata analyserna av Braw, Kalin och Sidenvall), tolkar jag som frågeställningar, vilka också är levande hos författarna bakom texterna. Att de tre skulle skrivit dessa texter, särskilt i den mån de genremässigt liknar förkunnande texter, utan att de själva skulle bära på likartade existentiella grundläggande frågeställningar, förefaller orimligt. Texterna själva skulle i så fall inte vara trovärdiga. Jag menar här också att det i det allmänmänskliga existentiella också går att urskilja åtminstone konturerna till det mer personligt specifika. Att söka urskilja sådana mer specifika existentiella schatteringar i det allmänmänskliga är något helt annat än och långt ifrån en djuppsykologisk eller psykoanalytisk litteraturtolkningsmetod. Se vidare avsnittet Hermeneutisk metod nedan.

<sup>346</sup> Andra religionspsykologiska forskare som uttryckligen valt att arbeta eklektiskt i förståelsen av konservativa trostolkningar är Hood, Hill och Williamson (2005) – se forskningsöversiktskapitlet. Deras eklektiska val rör emellertid religionsvetenskapliga och religionspsykologiska metoder, inte litteraturvetenskapliga eller texttolkande metoder, då de arbetar utifrån en helt annan typ av källmaterial, som inte är begränsat till texter.

<sup>347</sup> Se f ö mitt avsnitt Hermeneutisk metod.

<sup>348</sup> Jfr t ex Marander-Eklund 2004:104.

het för många olika infallsvinklar och närmandesätt vara för handen. För att låna ett uttryck från den först utvecklade gruppsykoterapeutiska metoden, psykodramat, måste jag *byta roll*<sup>349</sup> med den klassiskt troende, för att i någon mån kunna se ur dennes perspektiv eller med dennes ögon. År 1914 publicerade den rumänsk-österrikiske läkaren med ett starkt socialt engagemang Jacob Levy Moreno, psykodramats grundare, en liten skrift – närmast en pamflett – med titeln *Einladung zu einer Begegnung*.<sup>350</sup> Där ger han för första gången uttryck åt vad rollbytet och den fullödiga ömsesidiga empatin – som han senare kommer att benämna *tele* – mellan två personer i ett interpersonellt möte innebär. Han använder sig inte av en strikt vetenskaplig form för beskrivningen, utan vänder sig till poesins uttryckssätt:

---

<sup>349</sup> Ameln, Gerstmann och Kramer 2004:65ff, Moreno 1961, Røine 1992:93ff, 105ff. Jag finner det mycket intressant att åtminstone fenomenet, om än inte begreppet, *rollbyte* också förekommer i diskussionen om skillnader mellan kvantitativa och kvalitativa metoder inom den samhällsvetenskapliga forskningen. ”Det mest grundläggande draget i kvalitativ forskning är den uttalade viljan att se eller uttrycka händelser, handlingar, normer och värden *utifrån de studerade personernas eget perspektiv* [mina kursiveringar]. [...] Den strategi som går ut på att *man anammar subjektets perspektiv* kommer ofta till uttryck i att *man ska se saker och ting genom aktörernas ögon*. Ett sådant synsätt innebär helt uppenbart en beredskap att ställa sig empatisk (men inte nödvändigtvis sympatisk) med de personer man studerar. Det inbegriper också en förmåga att tränga in i det betydelsesammanhang dessa personer finns i och som de utnyttjar för att skapa mening i det som sker.” (Bryman 1997:77). Jämförelsen med J L Morenos berömda motto, som jag återgivit i texten ovan, understryker stora likheter i de båda traditionernas synsätt. Moreno betraktade f ö också sin metod, psykodramat, med dess teoribildning, bl a sociometrin, både som en vetenskaplig metod för att undersöka gruppfenomen och som en konst, vid sidan om att vara en rent psykoterapeutisk intervention (Røine 1992:18ff). Intressant nog beskriver också Hans-Georg Gadamer just rollbytet (”das Sichversetzen”) som en nödvändighet för en hermeneutisk förståelse (2010:308, 310).

<sup>350</sup> Man kan ana att det här handlar om ett möte (Begegnung) mellan två, som syftar till att om inte bota så åtminstone lindra den existentiella ångest som härrör ur människans obotliga ensamhet (Moreno 1914:5). En jämförelse med en modern litterär representant från slaviskt språk- och kulturområde, som egentligen arbetar med samma problematik, kunde vara Milan Kundera och *L'insoutenable légèreté de l'être*, (1984). (Den svenska översättningen, *Varats olidliga lätthet*, är f ö inte gjord direkt från tjeckiskan, utan från den franska översättningen.) Associationen från Moreno till Kundera är viktig i detta mitt arbete också av den orsaken att jag menar att det i de av mig studerade texterna, som är skrivna av föreläsare för klassisk kristen tro, andas något av en existentiell grundproblematik som rör sig om inte i samma så dock i en likartad riktning. Också inom den sk existentiella hermeneutiken i linje med Heidegger finns inslaget av en existentiell ångest, som först är förskräckande, men som i förlängningen erbjuder en möjlighet att ta ”ansvar för och återvinn[a] sig själv som individ”, vilket i förlängningen ”innebär en realistisk syn på sig själv och sina möjligheter” (Alvesson och Sköldberg 1994:134). Det skulle här också gå att associera till Jungs individuationsprocess (Jung 1972/1:138ff och 1972/13). Jag kommer att utveckla denna tankegång kring människans existentiella ångest i analys- och tolkningskapiteln, där jag också kommer att konfrontera den med min teoriarsenal. Det gäller både *Uncertainty Orientation Theory*, *anknytningsteorin* och *Terror Management Theory*, vilka bara förstås om det existentiella och psykologiska ångestmotivet samtidigt hålls aktuellt.

Ein Gang zu zwei: Auge vor Auge, Mund vor Mund.  
Und bist du bei mir, so will ich dir die Augen aus den Höhlen reißen  
und an Stelle der meinen setzen,  
und du wirst die meinen ausbrechen  
und an Stelle der deinen setzen,  
dann will ich dich mit den deinen  
und du wirst mich mit meinen Augen anschauen. (Moreno 1914:5)

Moreno har själv senare gett sitt berömda motto en engelsk språkdräkt:

A meeting of two: eye to eye, face to face.  
And when you are near I will tear your eyes out  
and place them instead of mine,  
and you will tear my eyes out  
and will place them instead of yours,  
then I will look at you with your eyes  
and you will look at me with mine. (Moreno 1977)

Enligt psykodramatisk teori<sup>351</sup> möjliggörs rollbytet i en psykodramagrupp – eller i vilken annan reell intersubjektiv situation som helst – av flera faktorer där den s k *uppvärmningen*<sup>352</sup> är den första. Det handlar om att skapa förutsättningar för att känna ett både intellektuellt och emotionellt intresse för det tema eller den frågeställning som den person är uppfylld av, vilken jag kan komma att byta roll med. I mitt fall som forskare menar jag att denna min uppvärmning har skett på åtminstone två olika sätt, vilka båda här är av betydelse. Den *inledande uppvärmningen till klassisk kristen tro* har med min egen livshistoria att göra, som jag skrivit om i förordet. Det handlar om mina tidigare personliga erfarenheter av klassisk trostolkning och möten med människor som representerat denna fromhetstradition. Det handlar också om de grundläggande existentiella frågeställningar som kan skönjas bakom denna trostolkningstradition. Dessa är av allmänmänsklig och allmängiltig karaktär<sup>353</sup> men har också hos mig en personlig klangbotten. Denna första del av uppvärmningen, så som den också förstås i den psykodramatiska och grupppsykoterapeutiska traditionen, har stora beröringspunkter med det som inom modern epistemologi brukar kallas *förförståelse* och som tillhör forskarens livshistoria och personlighet. Med tillfredsställelse konstaterar jag att åtminstone två av de moderna standardöversikterna inom religionspsykologin<sup>354</sup> inte bara uttrycker en stor medvetenhet om forskarens personliga bakgrund som en faktor, vilken i högsta grad påverkar dennes forskning, vilket egentligen är en självklarhet alltsedan utvecklandet av den ursprungligen marxistiska vetenskapsteorin, utan också har lagt upp sina forskningsöversikter med utgångspunkt just i den enskilda

<sup>351</sup> Ameln, Gerstmann och Kraer 2004, Røine 1992, Moreno 1975a, 1975b, 1977.

<sup>352</sup> Jfr t ex Røine 1992:113ff.

<sup>353</sup> Jfr den existentiella hermeneutikens syn på det allmänmänskliga som ett slags gemensam kollektiv grunderfarenhet (Gadamer 2010, Heidegger 2006, jfr Luckner 2001, Waldenfels 1992).

<sup>354</sup> Jag har här Wulff 1996 och Heine 2005 i tankarna.

forskarens liv och personliga förhållanden. David M. Wulff talar om den s k ”korrektionen för observationsfel” eller ”personliga ekvationen”<sup>355</sup>:

To bring home the factor of 'personal equation'—the effects of individual personality on scholarly work—we examine in some detail the lives of four prominent contributors: G. Stanley Hall, William James, Sigmund Freud, and C. G. Jung. [...] For some readers, I suppose, the often-striking continuities between the founder's personal experience and his later theoretical formulations may suggest that this field is hopelessly contaminated with fallible human subjectivity. It can be argued, however, that every field of human activity is conditioned by personal factors—though psychology may be more so than many others. Beyond serving as case studies in intellectual history, these biographical sketches should suggest to the reader that we are all subject to the personal equation in varying degrees, and that our responses to the material in this book are in some measure testimony to the accumulative effects of our own experience. The study of religion is inevitably an adventure that is both intellectual and personal. (Wulff 1997:viii f).

Denna medvetenhet om betydelsen av forskarens bakgrund finns naturligtvis också inom den skandinaviska religionsvetenskapliga forskningen, vare sig vi nu talar om förförståelse (Marander-Eklund 2004:94, Svanberg 2004:16, Ny-näs 2007:53), kontext (Grenholm 2006:97, 100) eller positionering (Illman 2004:257). Betydelsen av förförståelsen betonas också i de flesta epistemologiska arbeten och metodöversikter avseende kvalitativ forskning (Holme och Solvang 1997:95, Allwood och Erikson 1999, Kjørup 1999:257f)

Den andra och mer *specifika uppvärmningsfasen* är kopplad till denna forskningsuppgift och har rent konkret inneburit ett minst sagt intensivt umgänge med de texter som utgör forskningsmaterialet. Vad avser Christian Braw har en läsning av den större delen av hans totala textproduktion ägt rum. Det gäller inte bara essäerna, utan också både skönlitterära verk liksom artiklar och texter av forskningskaraktär. En av mig skriven och i *Finsk tidskrift* publicerad recension (Berger 2009) av en av hans senaste publikationer, *Vänner med ord* (Braw 2008), är också en del av denna uppvärmning.<sup>356</sup> Detta intensiva umgänge skapar, fortfarande enligt J. L. Morenos teoribildning och praktiska psykodramatiska metod, förutsättningar för en mer *fullödig empatisk inlevelse*. Denna strävan efter inlevelse (Illman 1997:86), för att inifrån söka förstå den klassiskt kristna troshållningen, får varken i den psykodramatiska traditionen eller i rollen som forskare tolkas som en bristande *distans* till forskningsuppgiften och frågeställningarna, eller som ett underlåtande att iaktta det vetenskapliga

<sup>355</sup> Termen uppkom ursprungligen inte inom psykologin, utan inom astronomin, då det upptäcktes att skilda observatörer vid iakttagandet av astronomiska rörelser uppvisade högst olika reaktionstider. En matematisk ekvation ställdes upp för att söka kompensera för dessa individuella skillnader (Egidius 2005, uppslagsordet *personlig ekvation*).

<sup>356</sup> Behovet av detta intensiva umgänge med de texter som ska analyseras och tolkas religionspsykologiskt framhåller också Siv Illman (1997:81).

arbetsättets grundkriterier, såsom objektivitet, allmängiltighet och prövbarhet. En vetenskapsteoretisk hållning som ska förbli trovärdig måste emellertid vara medveten om att inte heller en forskare kan krypa ur sitt skinn: han kommer inte ifrån att hans betraktande av omvärlden, också av det som är hans forskningsmaterial, är präglad av hans förförståelse. Det i detta sammanhang avgörande kriteriet är snarast frågan om *medvetenheten*. En trovärdig forskning uttalar sin medvetenhet om att perspektivet inte är förment neutralt, utan präglad av faktorer som kan tolkas som en subjektiv förförståelse.<sup>357</sup> Inte heller inom modern kvantfysik kommer forskaren ifrån denna olägenhet, om vi nu inom den humanistiska kvalitativa forskningstraditionen till äventyrs skulle känna oss nödgade att behöva åberopa oss på naturvetenskapen.<sup>358</sup> Strävan efter empati i relation till den andre eller främmande är inte bara ett /grup/psykoterapeutisk fenomen, utan har beskrivits vara en viktig beståndsdel också inom den humanistiska forskningen, t ex inom den tidiga antropologins fältforskning hos bl a Margaret Mead (Granholm 2004: 72).

Att medvetet sträva efter ett inifrånperspektiv och att dessutom klart och tydligt deklarerar denna strävan, kan inte ses som en bristande vetenskaplig objektivitet. Rollbytet och strävan efter ett inifrånperspektiv ses i den psykodramatiska teorin och praxis som ett uttryck inte i första hand för en okontrollerad och perspektivlös närhet som skulle innebära ett uppgående i den andre. Tvärtom framhävs också i rollbytet och i den starka empatin i relation till den andre just *distansen*, inte som ett kallt och känslolöst avstånd, men som ett skydd just

<sup>357</sup> Grenholm 2006:249f, Svanberg 2004:16.

<sup>358</sup> Det kunde vara av intresse att reflektera över begreppsparat *subjektivt – objektivt* och de skilda emotionella och närmast etiska laddningar som de båda begreppen kan få beroende på i vilket sammanhang de används. Inom psykologin kan en beskrivning av att en människa blir objektifierad upplevas som något negativt. Hon ses inte längre som ett subjekt, en egen unik och självständig person, utan som ett objekt för andras aktioner. I ett traditionellt vetenskapligt sammanhang – som i och med den moderna kritiska vetenskapsteoretiska hållningen torde ha övergetts – strävades det efter ett objektivt perspektiv. Det subjektiva uppfattades här som något icke önskvärt eller icke vetenskapligt. Om humanistisk kvalitativ forskning någon gång hade behov av att åberopa sig på den naturvetenskapliga forskningstraditionen, vore det här. Modern kärnfysik, partikel- och kvantfysik har länge varit medveten om att det objektiva betraktelseperspektivet är en chimär. På subatomär nivå går det inte att göra en iakttagelse eller mätning av en partikels befintlighet, rörelseriktning eller hastighet, utan att denna iakttagelse eller mätning påverkar den subatomära partikeln. Det betyder i förlängningen också att det inte i alla lägen går att göra en förutsägelse om var en viss subatomär partikel i nästa tidsintervall kommer att befinna sig. Den österrikiske forskaren Ervin Schrödinger (1887-1961), som fick nobelpriset i fysik 1933, hade redan 1926 i sin vågekvation, den s k Schrödinger-ekvationen, beskrivit detta kvantmekanikfenomen. Den tyske fysikern Werner Heisenberg (1901-1976), som fick nobelpriset 1932, uttrycker i sin osäkerhets- eller obestämthetsrelation i princip detsamma som Schrödinger-ekvationen, beskriver. Heisenberg ”underströk att det är omöjligt att experimentellt observera elektronbanorna i en atom, eftersom själva observationen med nödvändighet förändrar dessa banor”. Det bör understrykas att osäkerheten om den subatomära partikels läge och hastighet inte har med de fysikaliska mätinstrumentens eller metodernas bristande precision att göra, utan så att säga ligger i ontologin. Sådan förefaller den kvantfysikaliska verkligheten vara. (Jfr Schrödinger, Erwin, NE. Ryde 1992, Nilsson och Ryde 1995).

mot att så att säga drunkna i den andre och därmed också i dennes perspektiv, vilket i förlängningen skulle innebära en symbios mellan de båda personerna.<sup>359</sup> Den fullödiga empatiska inlevelsen har emellertid ingenting med symbios att göra och innebär inte heller starka eller omedvetna överförings- och motöverföringsprocesser.<sup>360</sup> Det handlar här snarare om en *intersubjektivitet* i en kvalificerad bemärkelse.<sup>361</sup>

Eftersom jag i min metodprocess här också vill stå i en dialog med litteraturvetenskapens arbetsmetoder och inte bara med grupppsykoterapins, beskriver jag denna delaspekt av min eklektiska metodpalett, inifrånperspektivet, också i litteraturvetenskaplig terminologi. Det betyder med andra ord att jag inte kan gå förbi *Wilhelm Dilthey* (1833-1911). Grenholm placerar honom i den hermeneutiska traditionen och pekar på att han ”framhöll att tolkarens förståelse av texten förutsätter en hög grad av inlevelse och empati, en inkänning i en annan människas perspektiv och tänkande” (Grenholm 2006:267). Alvesson och Sköldberg (1994:119) ger honom också en plats i den sk objektiverande hermeneutikens<sup>362</sup> början.<sup>363</sup>

[Neoidealisterna] drog i allmänhet en skarp gräns mellan natur- och kulturvetenskaper. 'Förståelse' blev lösenordet för de senare: genom ett 'kongenialt intuitivt' inkännande (Einfühlung) i de agerande individerna skulle forskaren komma fram till förståelse av dessa och den mening de lade in i sitt beteende. (1994:119)

Inifrånperspektivets, inlevelsens och empatins betydelse i det hermeneutiska närmandesättet kommer jag att diskutera utförligare under egen rubrik. Men som forskare inom den religionspsykologiska traditionen behöver man kanske

<sup>359</sup> Ett annat sätt att uttrycka denna risk vore att tala om en omedveten symbios.

<sup>360</sup> Se mitt examensarbete (Berger 2005a) *Tele – avstånd och närhet på scenen och i livet*, opublicerat material, Svenska Morenoinstitutet, Stockholm 2005. (Arbetet finns också i en tysk översättning: Berger 2005b.) Beträffande grundläggande psykodramatisk teori och metod, såväl som begreppsdefinition av rollbyte, uppvärmning och stark empatisk inlevelse (inom psykodramatisk teoribildning kallad ”tele”), se t ex Ameln, Gerstmann och Kramer 2004, Blatner 1984, Røine 1992 samt texter av Moreno, t ex Moreno 1993 och Fox 1987.

<sup>361</sup> En tidig diskussion om intersubjektiviteten inom kulturanthropologin finner vi i den sk Chicago-skolan och George Herbert Mead (1967:135ff, 140). Inom nutida skandinavisk religionspsykologisk forskning är begreppet diskuterat t ex i Nynäs 2007:128ff, oaktat där inte någon diskussion sker i relation till Mead, utan snarare i relation till den psykologiska traditionen, bl a till William James, och alldeles specifikt till den psykoanalytiska traditionen, som i sina senare former betonar inte bara det intrapsykiska, utan också det interpersonella. Detta gäller f ö också attachmentteorin.

<sup>362</sup> Olika aspekteter på hermeneutik kommer jag att diskutera nedan.

<sup>363</sup> Av ett stort intresse för mitt projekt är också att Christian Braw behandlar Wilhelm Dilthey i sina texter bl a i en av sina romaner (Braw 2001b:157f). Romangestalten Malin Sandman som är doktorand i litteraturvetenskap får vid ett seminarium hård kritik från opponenter, som hävdar att Dilthey är överspelad, i all synnerhet om hans ”inlevelse” kopplas samma med en ”religiös grundsyn”. Av sammanhanget och av Braws texter i övrigt framgår tydligt att Braw själv skulle bejaka ett metodval där Diltheys inlevelseaspekt framhålls. För mig blir detta att jag inte går förbi Dilthey därför ytterligare ett sätt att understryka mitt inifrånperspektiv.

inte gå över ån efter vatten. Oaktat Karl Girgensohn och den sk Dorpat-skolan<sup>364</sup> oftast beskrivs som experimentell (Sundén 1974:17, Holm 2002:14, Wulff 1997:32, Heine 2005:37, 56), också för att kontrastera den mot den sk Wien-skolan som reagerade mot Girgensohns och Werner Grühns arbetssätt med konstlade situationer av religiösa stimuli (Wulff 1997:32), finns ändå i dessa båda det tidiga 1900-talets tyskspråkiga religionspsykologiska traditioner en stor insikt, menar jag, om behovet av något som åtminstone liknar ett inifrånperspektiv.<sup>365</sup> Detta synsätt kan sägas ha grundlagts redan genom Wilhelm Wundt i Leipzig i slutet på 1870-talet (Sundén 1974:8, 17). Också inom kulturanalysen räknar man med ett förhållningssätt i relation till forskningsmaterialet, *perspektivering* och *reflexivitet* (Henriksson 2004:175), som enligt min uppfattning liknar inifrånperspektivet och därmed också det psykodramatiska rollbytet.<sup>366</sup> Jag kan ändå inte till sist låta bli att göra reflexionen att Morenos och den tidiga gruppsykoterapiens beskrivning av den ömsesidiga inlevelsen och rollbytet, som jag beskrivit ovan, står sig väl så bra i relation till dessa exempel på den humanistiska forsknings-traditionens formuleringar.<sup>367</sup> Jag kommer också – i den utförligare diskussionen

<sup>364</sup> Dorpat är som bekant det tyska namnet på den sedermera estniska universitetsstaden Tartu söder om Tallin.

<sup>365</sup> Ur ett epistemologiskt perspektiv kanske det i förstone kunde tyckas märkligt att en metod som arbetar experimentellt skulle sägas rymma en förståelse för behovet av ett inifrånperspektiv, men motsättningen är, menar jag, bara skenbar. Det är inte den experimentella situationen som gör en forskningsmetod kvantitativ. Också en forskning, som arbetar med en konstlad situation kan arbeta med kvalitativa tolkningsmetoder – som jag menar är en förutsättning, för att man i en kvalificerad bemärkelse ska kunna tala om inifrånperspektivet. Det förefaller mig orimligt att ha ett inifrånperspektiv på kvantitativa resultat. I det kvalitativa ligger möjligheten till igenkännande och identifikation, som är något av knutpunkten i rollbytet eller inifrånperspektivet. Mary Ainsworths *Strange Situation* – eller Främmandesituationen, som den något osmidigt kallats i svensk översättning (Broberg et al 2006:31) – är i den bindningsteoretiska och praktiska attachmentforskningen ett gott exempel. Wundt och Dorpat-skolan var medvetna om att *introspektionen* var något att ta på allvar och en källa till kunskap om människan. Att de begränsade sig till introspektionen som kunskapskälla var dock, enligt min mening, i likhet med Sundéns uppfattning (Sundén 1974:18) mindre lyckat. ”Men detta drar för religionspsykologins vidkommande med sig den egendomliga följden, att man vid studiet av religionen, som av de flesta uppfattas som en relation, blott kommer att studera det ena ledet i densamma.”

<sup>366</sup> Jag finner det också i sammanhanget mycket intressant att Henriksson i anslutning till perspektiveringen faktiskt talar om behovet av att *distansera* sig, om än inte som i den psykodramatiska traditionen från en alltför stor och skyddslös inlevelse i och identifikation med den andre, utan från ”sig själv och sina egna tidigare erfarenheter och förförståelser av fenomenet” (2004:184). Det betyder med andra ord att kulturanalysens perspektivering mer anses handla om medvetenheten om förförståelsen än om inlevelsen i den andre. Men på ett sätt kan dessa båda förhållningssätt ses som två sidor av samma mynt. För att kunna identifiera mig med den andre, eller åtminstone söka sätta mig in i dennes perspektiv på ett djupt empatiskt sätt, krävs både att jag känner igen något av mig själv hos den andre och att jag samtidigt förmår lämna mitt eget synsätt till förmån för den andres beträttningsätt.

<sup>367</sup> Det förtjänar dock påpekas att det också inom den postmorenianska psykodramatiska traditionen efter Moreno finns ett motstånd mot den ursprungliga beskrivningen av den starkt empatiskt laddade inlevelsen, som en förutsättning för att till fullo kunna inta den andres perspektiv och roll (Røine 1992:82f, Blatner 1984:56, Ameln, Gerstmann och Kramer 2004:211ff, Berger



kring hermeneutiska närmandesätt – att göra vissa jämförelser med den psykodramatiska teoribildningen och dess praktiska tillämpningar, då jag menar att här finns stora likheter.<sup>368</sup> *Inifrånperspektivet* i en metoddiskussion har, menar jag, sammanfattningsvis icke försumbara beröringspunkter med den vetenskapsteoretiska frågan om *förförståelsen*.

### 5.2.2.3 Närläsning

Ytterligare en infallsvinkel på mina texttolkningsmetoder är begreppet *närläsning* som inom litteraturvetenskapen närmast hör hemma inom New Criticism (Klarer 2011:23f). Jag delar denna litteraturteoris uppfattning om att texten, sådan den ser ut, i all synnerhet i dess detaljer, är viktig. Små detaljer, ordval, återkommande vändningar, bilder och kognitiva kännetecken är av största vikt för en förståelse av texten. Däremot tar jag avstånd från denna litteraturteoris uppfattning om textens slutenhet. Jag menar tvärtom att texten står i en intertextuell<sup>369</sup> dialog med andra texter och dessutom har en relation både till dess upphovsman och till dess mottagare. När det gäller mitt källmaterial finns hela tiden också en mycket tydlig dialog med och en inspiration från den klassiskt eller bekännelsetrogna kristna traditionen – närmast också som ett slags ständigt korrelat, vid sidan om den bibliska traditionen. Att i det läget i ett analys- och tolkningsarbete betrakta en text som sluten vore mycket begränsande och skulle menligt påverka tolkningsresultatet. Närläsningen skulle också kunna ses som ett uttryck för hermeneutisk metod, i det att jag som forskare träder in i en intensiv och allvarligt menad dialog med texten. Jag möter den med lyhördhet, jag lyssnar noga på den. Heidegger menade att det bakom varje text kan anas en ”grundläggande fråga” som är och inte heller kan vara annat än outtalad (Alvesson och Sköldberg 1994:137). Närläsningen blir här mycket av en läsning mellan raderna (1994:138, jfr Geisenhanslüke 2010:65ff). När jag använder denna metod gör jag det dock med största varsamhet, för att så långt det är möjligt och står i min makt söka undvika att tillskriva mitt källmaterial och dess upphovsmän frågor, uppfattningar, intentioner och avsikter som de inte har, varken medvetet eller omedvetet. Detta är naturligtvis en mycket grannliga uppgift.<sup>370</sup> Man kunde också säga att min närläsning har mer drag av ”re-reading” (Illman 1997:81) just för att söka nå

---

2005a:38ff). Detta motstånd kunde också beskrivas som en spänning mellan psykodramatiker med en idealistisk respektive en mer eller mindre uttalad naturalistisk världsbild.

<sup>368</sup> Min jämförelse mellan humanistisk forskning och psykodramatiska arbetsätt förstås kanske bättre, om jag påpekar att både psykodramaregissören, protagonisten och gruppen de facto står inför en *forskningsuppgift* i psykodramasessionen, när en protagonists yttre såväl som inre subjektiva verklighet ska ta gestalt på scenen.

<sup>369</sup> Beträffande begreppet *intertextualitet*, jfr Asplund Ingemark 2004:233ff och Hood, Hill och Williamson 2005:26ff. För en jämförelse med begreppet *intratextualitet*, jfr Hood, Hill och Williamson 2005:22ff.

<sup>370</sup> Det bör också noteras att jag inte delar Heideggers syn att en noggrann närläsning av texten skulle utesluta eller bortse från frågan om ”det mer eller mindre psykologiska inkännandet i textens författare och hans/hennes intentioner” (Alvesson och Sköldberg 1994:136).

textens och textförfattarens djuppsykologiska nivåer snarare än att – genom en heideggersk eller av New Criticism färgad närläsning – bygga konstlade murar mellan texten själv och dess uphovsman.

Jag tar i användandet av närläsningen som en delmetod också kraftigt avstånd från New Criticisms oro och varning för två fallgropar, den känslomässiga fallgropen och intentionsfelslutet (Klarer 2011:24). I analysen av texter som i stor utsträckning kan jämföras med förkunnande texter vore det fatalt att bortse från det *emotionella receptions perspektivet*. Det går inte att bortse ifrån att en text, om än bara med vissa förkunnande intensioner, strävar efter att försätta mottagaren i ett känslomässigt tillstånd som öppnar honom för textens innehåll och budskap. Det behöver inte vara en medveten strävan hos författaren att mottagaren ska öppna sig på ett explicit emotionellt sätt. Föreställningen kan vara att receptionen ska ske på ett kognitivt eller rationellt plan. Min poäng är att texten, oavsett författarens intension, väcker inte bara kognitioner utan också emotioner hos läsaren. Dessa är viktiga i min tolkning av texter. Att tala om intentionsfelslutet är för mig lika irrelevant. Tvärtom vore det, beträffande texter med en åtminstone delvis förkunnande karaktär, direkt felaktigt att bortse från *författarens intention*<sup>371</sup>. Vad författaren avser, å ena sidan, och själva texten, å den andra, behöver nödvändigtvis inte alltid överensstämma med varandra men i essäer, apologetiska och uppbyggande texter är båda perspektiven enligt min mening av stor betydelse för textanalysen. Jag är samtidigt givetvis medveten om att en författares intension (Klarer 2011:27) inte nödvändigtvis uttrycks explicit i eller genom texten. Här kan till exempel en medveten förställning föreligga med motivet att skydda sig själv som författare eller att utmana läsaren.

#### 5.2.2.4 Funktionell idéanalys

För att åtminstone i någon mån få mer ordning och reda i mitt knippe eklektiska texttolkningsmetoder, vill jag också placera in min metod i den polaritet som kan sägas råda mellan s k innehållslig respektive funktionell idéanalys av texter som bl a Carl-Henrik Grenholm (2006:213ff) beskriver. Med en *innehållslig* idéanalys menar Grenholm ett analysarbete av texter med en teoretisk mening<sup>372</sup> som syftar till (1) ”att beskriva och klargöra innehållet i en text”, (2) ”att klargöra textens

---

<sup>371</sup> Se t ex Grenholm 2006:234ff för en närmare diskussion kring frågan om författarens intention och den forskningsproblematik som kan ligga i detta perspektiv, närmast ”att den inte tar hänsyn till det litterära verkets självständighet” (2006:236). Grenholm behandlar också intensionsfelslutet, av honom benämnt ”det intentionalistiska misstaget”. Att vara medveten om att texten sådan den föreligger, å ena sidan, och författaren och dennes intension, å andra sidan, är två skilda storheter behöver enligt mig nödvändigtvis ändå inte betyda att det inte med utgångspunkt i texten och kanske dessutom med hjälp av biografiska data skulle gå att dra åtminstone vissa slutsatser om författarens intention. Grenholm gör mig också uppmärksam på att intentionsfelslutet har kritiserats av andra forskare (se 2006:236, not 3 och 4, och 237, not 5).

<sup>372</sup> Texter med en teoretisk mening är enligt semantiken i princip antingen sanna eller falska. Det gäller även om det i praktiken inte går att avgöra sanningshalten (Grenholm 2006:209).

logiska struktur” och (3) ”att ta ställning till om de utsagor som görs i texten är godtagbara och att pröva om budskapets innehåll är rimligt”. Vad gäller texter som inte är falsifierbara, s k ateoretiska texter<sup>373</sup>, kan syftet med den innehållsliga idéanalysen istället vara ”att klargöra vilka känslor och upplevelser texten ger uttryck åt” eller ”att klargöra vilka skeenden som återges i en berättelse och i vilket syfte detta sker” (2006:214). Den *funktionella* idéanalysen, till skillnad från den innehållsmässiga, syftar till ”att ge en förklaring till att en författare omfattar vissa idéer eller teorier”. Enligt Grenholm kan den funktionella analysen vara av ett *rationalistiskt*<sup>374</sup> slag men det är mer vanligt förekommande med en *kausalt* förklaringslinje. Denna strävar efter att ”ange orsakerna till att författaren omfattar de idéer eller teorier som kommer fram i texten”. Olika typer av kausala förklaringar kan skönjas. (1) Den första gruppen förklaringar benämner Grenholm *genetiska* och menar att de är särskilt vanliga bland idéhistoriker. ”Detta innebär att spåra genetiska influenser till en författares idéer genom att exempelvis ange föregångare till hans eller hennes övertygelser. Forskaren vill då undersöka om den som omfattar en viss föreställning inspirerats av eller rönt påverkan från andra äldre eller samtida författare.” (2006:215). Jag kan tycka att termen genetisk här är olycklig, eftersom det i själva verket handlar om en traditions-spridning eller mer eller mindre medveten traditionsöverföring, vilken snarare har med miljö och social påverkan att göra. Inom religionspsykologin, där den allmänna psykologiska forskningstraditionen utgör en viktig hjälpvetenskap, har begreppet genetisk förklaring en helt annan betydelse.<sup>375</sup> Vid sidan om de som genetiska benämnda förklaringarna talar Grenholm också om (2) *psykologiska* och (3) *socialpsykologiska* förklaringar. Eftersom Grenholms religionsvetenskapliga metodbok uppenbarligen är präglad av hans egna livsåskådningsvetenskapliga forskningsområde, har jag en förståelse för att hans beskrivningar av dessa båda den funktionella idéanalysens kausala förklaringslinjer är begränsade och knapphändiga. ”Den som ger en [psykologisk] förklaring kan exempelvis ange ett samband mellan författarens personlighetstyp och de övertygelser han eller hon omfattar.” (Grenholm 2006:215).<sup>376</sup> Om socialpsykologiska förklaringar skriver han:

<sup>373</sup> Ateoretiska texter sägs sakna sanningsvärde, de kan varken verifieras eller falsifieras men har en annan språklig funktion: de kan vara preskriptiva, emotiva, interrogativa eller performativa (Grenholm 2006:210).

<sup>374</sup> En rationalistisk förklaring till att en författare omfattar vissa uppfattningar, idéer och värderingar ”hänvisa[r] till den rationella kalkyl som författaren utförde innan han eller hon fällde sina yttranden” (Grenholm 2006:214).

<sup>375</sup> Också med tanke på att *Uncertainty Orientation Theory*, *attachmentteorin* och *Terror Management Theory* tillhör mina arbetsredskap, blir detta påpekande väsentligt.

<sup>376</sup> I själv verket får nog exemplet betraktas som uttryck för en tidigare forskningstradition, t ex Frankfurt-skolans och Theodor W. Adornos (1973) eller den humanistiska psykologins och Erich Fromms (1945) försök att med konstruktet *den auktoritära personligheten* eller *karaktären* förklara både nationalsocialism, fascism, auktoritära ideologiska system och vad vi idag kallar fundamentalism. Jag delar här t ex Sara Savages (2002:25ff) uppfattning att en koppling mellan personlighetsdrag och ideologi är för enkel och därmed inte hållbar. Mitt eget arbete tar avstånd från talet om personlighetstyp i relation till konservativa värderingar och övertygelser. Mitt

Inom ramen för en [socialpsykologisk förklaring] påvisas exempelvis samband mellan författarens övertygelser och sådana sociala fenomen som samhällstyp, yrke, klasstillhörighet, generation och kön. Den som studerar sådana samband kan vilja undersöka dels hur innehållet i texten påverkats av förhållanden i det omgivande samhället, dels hur detta innehåll återverkar på den sociala omvärlden. Det är svårt att veta hur pass självständig en författare är i förhållande till det omgivande samhället, men det är möjligt att påvisa samband mellan det förhållande[t] att en författare har vissa idéer och att han eller hon ingår i sociala relationer av en viss beskaffenhet. (Grenholm 2006:215).

Som synes berör Grenholm därmed också frågan om *intersubjektiviteten* och den *reciproka iderörelse* som kan stipuleras mellan en författare och den omgivande sociala strukturen. Detta betraktelsesätt är också i min metod viktigt, men när det gäller ett religionspsykologiskt studium av klassisk kristna trosföreställningar i ett urval texter – och i förlängningen oundvikligen också hos dessa texters upphovsmän – blir den socialpsykologiska förklaringen betydligt mer komplicerad. Den fråga som här är av en avgörande betydelse är den om *kontinuitet* eller *traditionsbrott*. Med det menar jag att klassisk kristna trosföreställningar, såväl som varje annan personlig trosövertygelse, antingen kan tänkas på ett mer eller mindre oproblematiskt sätt ha först vidare från den äldre till den yngre generationen i den sociala närmiljön, eller innebär ett trendbrott, kanske rent av ett uttryck för ett uppror mot den äldre generationens trosföreställningar och värderingar.<sup>377</sup> Av detta torde framgå att jag ändå i polariteten

---

närmandesätt undersöker istället, utifrån kognitiv motivation i personligen viktiga situationer, huruvida det möjligen går att se vissa samband mellan de kognitiva strukturer en person kunde tänkas bära på och dennes religiösa och livsåskådningsmässiga hållning sedd i termer av konservativ eller liberal.

<sup>377</sup> Också när attachmentteorin har tillämpats inom religionspsykologin har denna distinktion varit av en avgörande betydelse och dessutom blivit föremål för intensiva diskussioner. (Se mitt teorikapitel, där attachment-, anknytnings- eller bindningsteorin utförligt behandlas, och dess tillämpning i det djuppsykologiska kapitlet.) Här är begreppen dock överensstämmelse (*correspondence*) och kompensation (*compensation*). Antingen för den yngre generationen på ett troligen lugnt sätt vidare den äldre generationens religiösa föreställningar och övertygelser, så det går att tala om en överensstämmelse dem emellan, eller också bryter den yngre generationen mer eller mindre radikalt med sitt ursprungs värderingar och övertygelser. I anknytningsteorin görs här också en koppling till de olika anknytningsstilarna. Beträffande *correspondence*- respektive *compensation*-hypoteserna och diskussionen, se Granqvist 2002:39ff, 51ff, 58, 59, Granqvist och Kirkpatrick 2008:906ff och Kirkpatrick 2005:101ff. Det finns många exempel på kompensationshypotesen, som inte bara kan förstås som ett slags tonårsuppror mot föräldragenerationen. Inom aktuell svensk partipolitik skulle t ex Vänsterpartiets ledare Lars Ohly kunna vara ett exempel. Ohlys far, Harald, var som kyrkoherde i Ekerö pastorat, Stockholms stift, känd som mycket konservativ och som bl a motståndare till kvinnliga präster. Ett kanske än mer känt exempel från svensk politik kunde vara Olof Palme, som socialdemokrat med en högborgerlig bakgrund. Huruvida det i dessa båda exempel handlar om blott ett trendbrott av en eller annan mer eller mindre ytligt liggande orsak, eller om kompensation med avseende på attachmentstil, går det givetvis inte att avgöra, utan ett ingående studium. Eventuella implikationer på den här punkten för mitt primära källmaterial återkommer jag till i de kommande analys- och tolkningsavsnitten.

mellan innehållsmässig och funktionell idéanalys placerar in min forskningsmetod i den *funktionella* fåran. Det torde vidare vara uppenbart att min metod strävar efter *kausala* förklaringar, både av psykologisk och av mer socialpsykologisk<sup>378</sup> karaktär.

### 5.2.2.5 Författar- och receptionsperspektiv

Det emotionella receptionsperspektivet kan sägas vara en delaspekt av läsar- eller *mottagarperspektivet* i en vidare bemärkelse. Receptionsperspektivet<sup>379</sup> är viktigt i min analys och tolkning av mitt forskningsmaterial. Receptionen väcker inte bara emotioner, utan skapar också olika kognitiva föreställningar och sätter igång eller avbryter kognitiva processer. Det är min utgångspunkt att Braw, Kalin och Sidenvall alla tre skriver för en tänkt publik. Jag föreställer mig att mina primärkällors upphovsmän är medvetna om och gör sig föreställningar om vem eller vilka mottagarna kunde tänkas vara. Det är viktigt att inte förutsättningslöst utgå ifrån att föreställningen hos upphovsmännen skulle vara att mottagarna utan invändningar skulle ta emot texten. Tvärtom menar jag att den retoriska och än mer homiletiska traditionens synsätt kunde antas föreligga hos upphovsmännen. Det som de skriver i de texter som är mitt källmaterial föreställer de sig nog lika väl som det de säger i olika prediko- eller förkunnelsesammanhang som budskap vilka får högst olika mottaganden, allt ifrån totala och förbehållslösa bejakanden till ett massivt motstånd. Det är också viktigt, menar jag, att betrakta deras syn på den möjliga receptionen av texterna ur ett ontologiskt perspektiv. Den klassisk kristna traditionen räknar med att det pågår en kamp i tillvaron som också påverkar hur människor förmår ta till sig ett budskap, i all synnerhet ett ”sant budskap från Gud” och den rätta utläggningen av detta sanna budskap. Den mot Gud kämpande makten i tillvaron, menar de, vill söka förhindra att det sanna budskapet från Gud når fram eller tas emot.<sup>380</sup> Det är givet att en sådan ontologisk uppfattning kommer att kunna påverka hur författarens text kommer att se ut. Detta understryker också ytterligare att mottagar- eller receptionsperspektivet – åtminstone på ett indirekt sätt – måste få tillhöra textanalysen i detta mitt forskningsprojekt.

Min texttolkning rymmer alltså både ett *författar-* och ett *receptionsperspektiv*. Om uttrycket tillåts skulle jag vilja säga att författar- och läsarperspektivet enligt mig är två sidor av samma mynt. En text som inte är tillkommen med intentionen att hamna i byrålådan, utan skriven just för att spridas i en vidare

---

<sup>378</sup> Utan att vara en viktig klassificeringsfråga ser jag nog ändå på *Uncertainty Orientation Theory* mer som socialpsykologisk än som allmänt psykologisk, bl a av den orsaken att ovisshetsorienteringen måste förstås i ett intersubjektivt sammanhang snarare än som ett enbart intrapsykiskt fenomen.

<sup>379</sup> Jfr Nynäs 2007, Klarer 2011:29]

<sup>380</sup> Se här de kommande ingående analyserna av Braws, Kalins och Sidenvalls texter.

krets eller publiceras<sup>381</sup>, kan betraktas utifrån båda dessa perspektiv. De båda perspektiven torde i ett analys- och tolkningsarbete dessutom, både komplettera, inspirera och berika varandra. Både författar- och läsar- eller mottagarperspektivet rymmer såväl det allmänmänskligt som det personligt specifikt existentiella. Att så är fallet kan också sägas vara en av poängerna med att över huvud taget på ett eller annat sätt förmedla en text. Möjligheterna till igenkännande och identifiering, såväl som till avståndstagande eller främlingskap, förefaller vara av största vikt i dynamiken mellan författaren och texten, å ena sidan, och läsaren eller mottagaren, å andra sidan. Dessa båda perspektiv kan också sägas vara uttryck för ett hermeneutiskt arbetssätt.

Av stor vikt i min texttolkningsmetod är också den vidare *kontexten*. Både författaren och texten såväl som recipienderna befinner sig i en specifik historisk, ekonomisk, social, kulturell, existentiell och psykologisk situation som måste tas i betraktande för att kunna genomföra en adekvat analys och tolkning av de ifrågavarande texterna. Författarens kontext, så som jag fokuserar den, har både en mikronivå och en makronivå. Till den förra hör författarens bakgrund och ursprung, både socialt, ideologiskt och kyrkligt. Den senare kunde allmänt beskrivas som den konkreta såväl som den uppleva situationen för klassiskt troende i det postmoderna svenska samhället och i Svenska kyrkan. En kontextuell mellannivå kunde tänkas utgöra den klassisk kristna fromhetsmiljön, med dess specifika trosföreställningar och trospraxis. Samtidigt som jag arbetar också kontextuellt får kontexten ändå inte ges en slagsida i min metodarsenal. Kontexten är viktig men kan inte förklara allt.

### 5.2.3 Hermeneutisk metod<sup>382</sup>

En källtext kan aldrig i ett forskningssammanhang förstås bara så där rakt upp och ner. Innan man når fram till en förståelse måste den använda metoden eller närmandesättet till texten beskrivas. Grenholm talar om *tolkning*, *precisering* och *förståelse* som något av en trestegsraket (2006:227ff). Jag kommer här särskilt att fokusera på förståelsemomentet som kan sägas stå i en nära förbindelse med den hermeneutiska traditionen. En text<sup>383</sup> måste alltid tolkas, för att kun-

<sup>381</sup> Detta gäller, vare sig texten från början utgjorde ett föredrag – och därmed var en retorisk konstruktion – eller var tänkt att spridas till en grupp sympatisörer eller understödjare. En text, som publicerats via ett bokförlag, eller läggs ut på en hemsida på Internet, förutsätts per definition räknas med en reception.

<sup>382</sup> Litteratur om hermeneutik som ligger till grund för detta avsnitt: Alvesson och Sköldberg 1994, Bryman 1997, Danner 2006, Erikson 1999, Grenholm 2006, Geisenhanslüke 2010, Hallberg 1999, Hermeneutik 1977, Holme och Solvang 1997, Hultkrantz 1973, Kjørup 1999, Reher 2007, Seiffert 2006, Sundermeier 1996, Wernet 2009. Jfr också Gadamer 2010, Heidegger 2006, Luckner 2001, Waldenfels 1992. Av intresse är också Flick, Kardorff och Steinke 2010, Früh 2011, Göttner 1973 och Mayring 2010.

<sup>383</sup> Med text menar jag, i linje med det hermeneutiska betraktelsesättet både konkreta texter, som ju utgör mitt källmaterial, och handlingar eller skeenden, vilka kan beskrivas som texter, i en mer överförd bemärkelse.

na förstås. I vardagslag sker denna tolkning mer eller mindre automatiskt och omedvetet, bl a genom ett varseblivningsfilter som rymmer en förförståelse. På det filologiska planet rör det sig om kunskaper i textens språk. Därtill kommer den kulturella förförståelsen som har att göra med insikter i den kultur och den sociala miljö där texten uppstått och är tänkt att recipieras.

Mitt texttolkningsperspektiv får – trots begreppets mångtydighet och trots att det bl a därför i den vetenskapsteoretiska och metodologiska litteraturen beskrivs på varandra ofta motsägande sätt – ändå sägas tillhöra den *hermeneutiska* traditionen. Inte heller inom den psykologiska forskningstraditionen är hermeneutiska närmandesätt främmande (Erikson 1999:287ff). Hermeneutik kan förstås och beskrivas på många olika sätt. En tidig och mycket kortfattad – alltför kortfattad kan det tyckas – definition presenteras av Åke Hultkrantz som menar att hermeneutik är det ”varmed filologerna avser själva tolkningen av dokumenten” (1973). Å andra sidan skapar Mats Alvessons och Kaj Sköldbbergs ”språkliga innovation”, *aletisk hermeneutik*, kanske inte heller någon större klarhet (1994:131). De skiljer på ”den relativt empiriska eller ’objektiverande’ hermeneutiken”, å ena sidan, och ”den mer djuptolkande eller vad vi valt att benämna ’aletiska’ hermeneutiken, där subjekts-objektsproblematiken upplöses i mer fundamentala, underliggande förståelseformer”, å andra sidan (1994:114). Uppdelningen i *objektiverande* respektive *aletisk hermeneutik* menar de är bättre än den ofta förekommande uppdelningen i kort och gott ”’äldre’ resp ’nyare’ hermeneutik”. Problemet är här, fortsätter de, att ”[t]idsbestämningar är [...] för ytliga; istället behövs en terminologi som avspeglar det väsentliga, nämligen skillnaderna i grundsyn” (1994:114, not 1).<sup>384</sup> Kjørup är också inledningsvis

---

<sup>384</sup> Problemet är bara det, menar jag, att den konstruerade termen *aletisk* tyvärr inte på ett entydigt sätt lyckas fånga in det väsentliga i Heideggers, Gadammers eller Ricoeurs syn på den *existentiella* eller den *poetiska* hermeneutiken. Inte heller den *kritiska* hermeneutik som har företrädare i Freud, Marx och Nietzsche görs rättvisa med detta begrepp. Poängen i denna senare eller nyare hermeneutik är nämligen bl a att det inte finns någon korrespondenssanning, utan möjligen bara en signifikativ sanning (1994:134). Men sanningsfrågan är egentligen inte på samma sätt viktig för alla dessa hermeneutiska schatteringar, som de kallar *aletiska*. Den står så att säga inte lika högt upp på dagordningen i alla de olika riktningar som Alvesson och Sköldbbergs räknar med i den *aletiska* hermeneutiken. Det förefaller mig också svårt att få det grekiska  $\alpha \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ , som Alvesson och Sköldbbergs utgår ifrån i sitt terminologiska nyskapande (1994:131), att betyda ”ofördoldhet, dvs uppenbarande av något som är dolt”, med en hänvisning till Heideggers *An Introduction to Metaphysics* (1994:131), eller ”avslöjande’ av en kunskap, som alltid redan finns ehuru den f n är fördold” (1994:134). De diskuterar själva alternativa svenska begreppsinnovationer, såsom ”avslöjandehermeneutik”, ”uppdagandehermeneutik”, ”upplåtelse- eller uppenbarelsehermeneutik” och ”blottandehermeneutik”, som alla, menar de, skulle ge felaktiga associationer. Med tanke på att de försöker fånga in just detta att ett djupt liggande mönster, som är fördolt, genom den hermeneutiska aktiviteten blir uppenbart, vore det i så fall bättre att utgå t ex ifrån grekiskans  $\varphi \alpha \nu \epsilon \rho \acute{\omega}$ , med betydelsen ”rendre clair, évident, manifeste, montrer clair-ement” respektive ”faire connaître” (Bailly 1950), eller varför inte från  $\alpha \pi \kappa \alpha \lambda \acute{\upsilon} \pi \tau \omega$ , ”découvrir; révéler” (Bailly 1950), men kanske de båda tyckte att det förra var för biologiskt eller botaniskt och det senare för teologiskt belastat. Hur som helst finner jag inga bra belägg för att  $\alpha \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$  på ett oproblemiskt sätt kunde översättas och förstås, så som de använder den nyskapade termen.

mycket koncis: ”Hermeneutik är tolkning och läran om tolkning.” (1999:247) Hans etymologiska utläggning är intressant. Hermeneutik ses som en ”(sen) latinsk” form som förstås går tillbaka på en grekisk ordstam, vars verb är *hermeneuo* (ἑρμηνεύω), bl a med betydelsen ”interpréter, traduire”, och substantiv *hermeneia* (ἑρμηνεία) som också kan översättas med ”interprétation /d’une pensée/, traduction”. Den grekiska ordstammen ”har sedan gammalt betraktats som besläktad med beteckningen för det delfiska oraklets präst<sup>[385]</sup>, [ἑρμείος], och med namnet på den grekiske guden Hermes, köpmännens och tjuvarnas gud och gudarnas sändebud [...]. Även om denna etymologi skulle vara för bra för att vara sann, har hermeneutiken sedan fortiden haft något att göra med förbindelsen mellan gudar och människor eller mellan människor inbördes.” (1999:247; Brandon 1970, ”Hermes”) Det interpersonella perspektivet är med andra ord viktigt.

Men bortsett från problematiken med den nyskapade termen aletisk, är Alvessons och Sköldbergs framställning intressant i flera avseenden.<sup>386</sup> Ett av hermeneutikens särdrag är synen på det ömsesidiga beroendet och växelverkan mellan helheten och delarna. Hermeneutiken hävdar ”att *meningen hos en del endast kan förstås om den sätts i samband med helheten*” (1994:115). Denna ömsesidighet mellan helheten och delarna brukar beskrivas som den

---

Bailly anger tre huvudsakliga betydelsegrupper: (1) ”vérité”, (2) ”réalité, *p. opp. à faux-semblant, apparence*” och (3) ”symbole de vérité”. Med god vilja kunde betydelsen av ”verklighet” hänföras till det dolda mönster som den senare hermeneutiken vill tolka fram, och det motsvarande verbet αληθεύω har också i en av sina betydelser, ”tala öppet”, ”förverkliga”, möjligen ett stråk av att det fördolda blir synligt. Den till verbet hörande adjektivformen ἀληθής översätter Bailly förvisso bl a med ”non caché, *d’où vrai*” men med tanke på att sanningsbegreppet inom hermeneutiken inte motsvarar ett empiriskt sanningsbegrepp, blir den nyskapade termen aletisk hermeneutik ändå otydlig, enligt mitt menande. Det hjälper då här inte att Heidegger nämner ἀλήθεια i sin metafysik (2007:11f). Den existentiella hermeneutiken är ju f ö också bara en av de riktningar, vilka Alvesson och Sköldberg räknar till den aletiska hermeneutiken. De medger själva också att begreppet aletisk infördes ”efter viss tvekan” (1994:131, not 10). Om deras tvekan låg på det språkliga planet framgår dock inte. När jag nu ändå är inne på Alvessons och Sköldbergs språkliga frågeställningar, vill jag här samtidigt ifrågasätta att *heimlich* och *unheimlich* inte skulle ha en svensk motsvarighet. Detta hävdas i anslutning till Heideggers beskrivning av människans existentiella ångest som plötsligt kan ”drabba individen i ögonblick av isande eller som Heidegger säger ’kuslig’ klarsyn” (1994:133). Människan ”känner sig inte hemma”, skriver de med anspelning på *unheimlich* (1994:133, not 13). Men svenskan, och också fornordiskan, har precis samma ordpar i *hem* och *hemsk*. Den psykologiska erfarenhet, som kan förmodas ligga bakom detta att det som har med hemmet att göra blir hemskt, har f ö behandlats redan av Freud (jfr Røine 1992:28).

<sup>385</sup> Annars brukar det oftast anges att prästinnan kallas Pythia (Brandon 1970, ”Delphi”). Prästinnan satt på en trefot och inandades en rök eller ånga som tydligen försatte henne i trance. Detta medförde att hennes tal blev osammanhängande och behövde tolkas, för att hennes orakel skulle kunna tas emot av den som ställt Pythia en fråga. Jag förmodar att det är denna tolkroll, som kallas ερμείος.

<sup>386</sup> Jfr dock min principiella kritik ovan mot deras framställningssätt och vad jag upplever som en bristande respekt för andra betraktelse- och närmandesätt inom det humanvetenskapliga området.



*första* hermeneutiska cirkeln. Eftersom jag studerar klassisk kristen trostolkning som har en specifik bibelsyn, kan det här också vara av intresse att jämföra denna hermeneutiska cirkel med tankesättet att bibeltexten skall tolkas utifrån sig själv. Också Luthers skriftprincip kan i vissa avseenden sägas förstås utifrån denna relation mellan helheten och delarna (Kjørup 1999:250). Den som först talade om en cirkel var inte Friedrich Schleiermacher utan Friedrich Ast men själva idén om en hermeneutisk cirkel, menar Kjørup, är mycket gammal. ”Insikten att en del av en text måste förstås som ett led i texthelheten, medan helheten självklart inte kan förstås på annat sätt än genom delarna, kan spåras tillbaka till antikens retorik [...]” (1999:251). Till växelverkan mellan helheten och delarna kan också relationen mellan texten och dess upphovsman räknas. I ett hermeneutiskt betraktelsesätt är med andra ord både författar- och textperspektiven väsentliga (Alvesson och Sköldberg 1994:117). Schleiermacher är den som först mer betonar växelverkan mellan texten och författaren respektive dennes samtid (Kjørup 1999:253). En *andra* hermeneutisk cirkel söker fånga in relationen mellan *förförståelsen och förståelsen*.<sup>387</sup> Till förförståelsen hör också forskarens bakgrund och ursprung, vid sidan om dennes kunskaper och värdering kring det avsedda. Denna hermeneutiska cirkel kan med fördel jämföras med begreppet *förståelsehorisont* hos Gadamer (Hallberg 1999:87, Illman 2007:61, Gadamer 2010:307ff).<sup>388</sup> En *tredje* hermeneutisk cirkel pendlar mellan *förklaring och förståelse* (Alvesson 1994:116). Alvesson och Sköldberg beskriver de tre hermeneutiska cirkelarna som att ”de framställer en processuell, dialektisk lösning med alternering mellan polerna av en motsägelse som statistiskt betraktat vid en första anblick förefaller olöslig”. Man kanske också kunde säga, föreslår jag, att dessa cirklar gör en praktisk metod av en ambivalenstolerant hållning.

Ett annat särdrag är att *intuitionen* ges en avgörande och stor betydelse. Genom att leva sig in i den andres livssituation och tänkesätt kan en förståelse av dess mening erhållas. Wilhelm Dilthey söker fånga in denna känsla för författarens situation med fyra olika begrepp, *Nachbilden*, *Nacherleben*, *Mitfühlen* och *Einfühlung* (Kjørup 1999:254). Dilthey föreställer sig också ett slags organiskt samband, en förbindelse mellan alla mänskliga livsyttringar (Lebensäusserungen). ”Tack vare detta sammanhang kan även vår förståelse av främmande livsyttringar och personer ta sin utgångspunkt i vår upplevelse och förståelse av oss själva [...]” (Kjørup 1999:255). Detta synsätt övertas av Gadamer (Alvesson och Sköldberg 1994:118), samtidigt som det är tydligt att Gadamer menar att Diltheys perspektiv är för begränsat till den historiska inlevelsen (Gadamer

<sup>387</sup> Jfr här Illman 2007:61.

<sup>388</sup> Begreppet *förståelsehorisont*, så som Gadamer beskriver det, inte som något statiskt, utan som något som ständigt är på väg, inte som en historisk och en samtida horisont, utan som en sammansmältning (2010:311) av dessa förmet åtskilda horisonter, kunde med förde också jämföras med Thomas S Kuhns begrepp *paradigm* (1981). Det skulle också ha en relevans för mitt forskningstema, i så motto att konservativ och liberal tolkning av den kristna tron skulle kunna beskrivas just i förståelsehorisont- eller paradigmtermer, men det får bli föremål för ett annat forskningsprojekt.

2010:237ff). I Heideggers tappning leder intuitionen till ett avslöjande av en ursprunglig bakomliggande verklighetsnivå, där det råder enhet mellan subjekt och objekt, såväl som mellan förståelse och förklaring, i enlighet med vad jag redan ovan har antytt. Men den djupare förståelsen av verkligheten gäller inte bara den mänskliga existensen som sådan, utan också den enskilda personen. ”Tolkning av kulturella uttryck är en form av psykologisk tolkning inom en kulturell ram, och eftersom vi kan ha en bättre överblick över denna ram än upphovsmannen själv kan vi (med en äldre *topos*) i bästa fall nå en djupare förståelse av upphovsmannen än han själv var i stånd till.” (Kjørup 1999:253) Intuitionen kommer i hermeneutikens utveckling att mer och mer bli liktydigt med empati. ”Man försöker med fantasins hjälp sätta sig i aktörens (författarens, talarens) ställe, för att därigenom klarare kunna förstå innebörden av handlingen (det skrivna talet). Genom att denna empati kompletteras med uttolkarens vidare, eller i varje fall annorlunda, kunskapsmängd är det till yttermera visso möjligt [...] för uttolkaren att förstå aktören *bättre* än vad han/hon själv gjort.” (Alvesson och Sköldberg 1994:117). Det är här min uppfattning att Schleiermacher kanske alltför mycket överbetonar tolkningens möjlighet att komma åt författarens avsikter, även om också jag menar att en tolkning kan försöka skönja något av författarens omedvetna sidor. Jag har ovan redan gjort en jämförelse mellan psykodramats rollbyte och denna intuitiva inlevelse i den andres situation. I den psykodramatiska traditionen utdelas dock inget tolkningsföreträde åt något håll och *protagonisten*, huvudpersonen i det aktuella gestaltade dramat, tillåts självklart själv avgöra om han vill göra en eventuell nyorientering utifrån sina egna upplevelser. Alvesson och Sköldberg beskriver följande hur empatin i vissa av hermeneutikens senare yttringar förvandlas till det enda nödvändiga kriteriet för en kvalitativ metod (1994:127). Att ge den, i och för sig, mycket viktiga empatin en sådan roll, skulle, menar jag, dock göra den auktoritär och den skulle då i samma stund ha förlorat en av sina viktigaste egenskaper och karaktäristika: ödmjukhet, varsamhet och respekt för både den egna och den andres integritet och perspektiv.

#### 5.2.4 Från textanalys till teoriapplicering

Före den mer renodlat kognitiva analysen och tolkningen av mina källtexter<sup>389</sup> – texter skrivna av företrädare för klassisk kristen tro inom Svenska kyrkan – ska jag i ett tolkningsmässigt mellanled fokusera på några av de teman som har en direkt koppling till ett sökande efter livsmening, till möjligheten att känna tillit och till strävan efter en känsla av att ha sitt liv under kontroll. Dessa teman låter sig struktureras i två huvudgrupper med ett antal undergrupperingar. Den första tematiska huvudgruppen har med *hot, misstro, osäkerhet* och *rädsla* att

---

<sup>389</sup> Den kognitiva analysen tar sin början i kapitel 9 men den *direkta appliceringen av uncertainty orientation theory* på källmaterialet redovisas i underkapitlet 9.3 (Kognitiv stil, struktur och motivation).

göra. Den andra tematiska huvudgruppen kan sägas utgöra den andra sidan av samma mynt, eller annorlunda uttryckt olika *försök att svara på eller möta de upplevda hoten* och den därav följande misstron, osäkerheten och rädslan. Det lösningserbjudande som här framför allt kan skönjas vad gäller motståndet mot och försöken att avvärja hoten kan sammanfattas i begreppen *entydighet, tydlig identitet och kamp*.

Den analysram eller det *analysraster* jag lägger på mina tre källtextgrupper<sup>390</sup> är inte något av mig utifrån pålagt, utan snarare ett mönster som genom en mycket noggrann närläsning av texterna stigit fram ur dem i form av den just beskrivna övergripande tematiska fokuseringen. Annorlunda uttryckt ger redan en intratextuell läsning (Hood, Hill och Williamson 2005:22ff) av källmaterialet vid handen att det bär på två tematiska huvudgrupper. Den första kretsar kring upplevelsen av *osäkerhet, kris och hot* i dagens situation, både i kyrkan och i samhället. Den andra tematiska huvudgruppen söker svara på detta hotfulla och krisartade tillstånd genom att så att säga *ta upp kampen* mot osäkerheten och det som hotar.

Jag vill först fokusera på olika uttryck för hoten i form av en mycket tydligt artikulerad upplevelse av ett kris- och kaosartat tillstånd. Detta gäller hela världssituationen, det västerländska och det svenska samhället, Svenska kyrkan och dess församlingar men i lika hög grad också den enskilda människan. Till viss del är sensibiliteten för upplevelsen av kris och kaos kopplad till den ontologiska dualism som klassisk kristen tro ger uttryck för, även om det naturligtvis går att diskutera om kristen tro ytterst snarare ska ses som ontologiskt monistisk. För kyrkan i världen och för den enskilde bekännelsetroget eller klassiskt kristet troende är dock upplevelsen den att han eller hon befinner sig på ett slagfält, indragen i en kamp mellan tillvarons goda och onda krafter. Det är i sammanhanget viktigt att framhålla att denna kamp också äger rum i den troendes inre, där den beskrivs med ord som prövning, frestelse, syndens lockelse och annat liknande. Detta betyder att kris och hotande kaos såväl som dess motreaktion, motstånd och kamp, tillhör den kristna människans grundvillkor. Detta torde skapa förutsättningar för en särskild lyhördhet också för den hotupplevelse som är kopplad till tidsandan och samhällsförändringarna så som de kan sammanfattas t ex med begrepp som modernism, pluralism eller relativism, men också för den moderna tidens risker och hot så som de beskrivs sociologiskt av t ex Bauman (1997, 1998, 2001, 2003a, 2003b, 2005a, 2005b, 2005c, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2008), Beck (1986, 2007, 2009) och Giddens (1990). Samtidigt är den konservativa kristne utsatt för samma hot mot mänsklighetens civilisation och rent fysisk-biologiska överlevnad som hela mänskligheten i tider av miljöhot och nukleära hot, överbefolkning och begränsade försörjningsmöjligheter samt hot från terrorism och kraftiga sociala omvälvningar, bl a beroende på en kraftigt ojämn fördelning av jordens knappa resurser.

<sup>390</sup> Detta görs i kaptlen 6 till 8.

På det kollektiva och sociala planet handlar krisupplevelsen för den konservativt kristne till största delen om ett hot mot den klassiskt kristna tron, både vad avser dess lära och dess praxis. Detta hot mot den kristna tron kommer både utifrån – från modernismen i dess olika skepnader – och inifrån kyrkan själv – från t ex liberalteologin och i form av upplevt förfall och en tolkad förflackning. Här sker också en växelverkan. Krisen ges delvis också en ontologisk förklaring med hänvisning till den dualistiska kosmologi som klassisk kristen tro ger uttryck för. Fram till dess att Kristus kommit tillbaka för att lägga allt under sig (parusin) äger en kamp mellan Gud och den onda makten rum, även om ontologin som påpekats kanske ytterst måste betecknas som monistisk<sup>391</sup>.

På det enskilda planet kommer det krisartade läget tydligast till uttryck som en osäkerhet och rädsla eller t o m som en identitetskris eller ett hot mot själva livet och existensen. Hotet mot existensen är inte främst kopplat till frågor om miljöförstöring och klimatförändringar<sup>392</sup> och inte heller till det säkerhetspolitiska<sup>393</sup> läget i världen, utan har mer med frågan om evigt liv för den enskilde individen att göra. Det kommer i det följande bli tydligt att frågan om evig salighet eller evig förtappelse är en i högsta grad levande och aktuell frågeställning för klassiskt kristet troende.

I analysen och tolkningen av mina tre källtextgrupper kommer jag också söka visa att hot- och krisupplevelsen inte bara passivt ”tas emot”, utan också blir utgångspunkt för ett aktivt motstånd, främst beskrivet i varianter på temat kamp och uttryckt i sökandet efter det mer entydiga.

På dessa båda tematiska huvudgrupper kommer jag därefter att lägga ytterligare ett tolkningsmönster som söker ringa in *kognitiva och motivationella aspekter*, vilka skulle kunna tänkas bidra med möjliga förklaringsnycklar till de upplevda hoten mot meningen och den därav följande strävan efter enhetlighet och entydighet. På det *kognitiva planet* innebär min metod att jag, utöver det mer litteraturvetenskapliga och hermeneutiska betraktelsesättet, också försöker förstå de texter som utgör mitt primära källmaterial i ljuset av den av Sorrentino m fl lanserade *Uncertainty Orientation Theory*. Teorin är som framgår av mitt teorikapitel tillkommen i ett klart kvantitativt forskningssammanhang och är också beskriven i rent matematiska termer, men det hindrar inte att den också kan appliceras på en kvalitativ hermeneutisk texttolkningsmetod. Redan Sorrentino, hans medarbetare och forskningskollegor har beskrivit teorin också i synnerligen kvalitativa termer som i vissa avseenden tyvärr också har blivit något värderande. Denna omständighet går det dock lätt att bortse ifrån vid en kvalitativ applicering av teorin för att söka förstå vissa kognitiva drag i mitt källmaterial. Den del av teorin som handlar om en persons inställning till det

---

<sup>391</sup> Jfr t ex Aulen 1965 för begreppet ”kämpande dualism“.

<sup>392</sup> Braw ser dock ett hot också i miljöförstörelsen, Braw 2008:18.

<sup>393</sup> Här syftar jag bl a på det nukleära hotet, som är rellt närvarande, också efter järnridans avskaffande och Berlinmurens fall. Jfr t ex Giddens 1990 och tidskriften *Bulletin of the Atomic Scientists*, <http://www.thebulletin.org>, 2013-11-07.

okända och till ny kunskap mäts fö med hjälp av ett projektivt test, vars resultat räknas fram genom en i högsta grad kvalitativ bedömning.<sup>394</sup>

Men frågan är om det kognitiva perspektivet läggs på texten i sin egen rätt eller på textens upphovsman. Här är författarperspektivet i min metod av en avgörande betydelse. Specifika kognitiva drag i det primära källmaterialet som jag tycker mig kunna iakttaga, tolkar jag på ett sätt som innebär att dessa drag också går tillbaka på texternas författare och dessutom ger uttryck för kognitiva förhållningssätt som kan förväntas vara vanligt förekommande bland dessa texters primärrecipenter<sup>395</sup>. Det ska dock understrykas att jag analyserar och tolkar den psykologiska dynamiken i till offentligheten givna texter.

Efter den kognitiva och motivationella analysen och tolkningen följer så den analys- och tolkningsnivå som strävar efter möjliga psykodynamiska och *djuppsykologiska* föståelsegrunder. Som tolkningsraster i denna del av forskningsprojektet tjänar de två djuppsykologiska teorier, *attachmentteorin* och *Terror Management Theory*, som jag också redogjort för i teorikapitlet. Tilllitsfrågan betraktas dock där också ur ett mer grundläggande existentiellt och livsåskådningsmässigt, såväl som ur ett mer sociologiskt perspektiv.

Både min kognitiva och djuppsykologiska teoriarsenal syftar metodiskt till en funktionell idéanalys av mitt källmaterial, vilket jag redan ovan påpekat. De båda djuppsykologiska teorierna jag använder syftar i metoden dels till att kausalt söka förklara de av mig i texterna framtolkade kognitiva strukturerna, dels till att söka visa på varför specifika eskatologiska drag i den klassiskt kristna trosläran betonas med kraftig emfas.

### 5.2.5 Sammanfattning

Metodiskt är mitt religionspsykologiska projekt förankrat i den religionsvetenskapliga myllan. Mot bakgrund av att mina grundläggande universitetsstudier gjorts vid Uppsala universitet ges kanske mitt rent språkliga intresse i textanalysen sin förklaring. De exegetiska texttolkningsmetoderna, där filologin har en grundläggande betydelse, räcker dock inte till när ett religionspsykologiskt arbete utgår ifrån texttolkning. Här måste metodarsenalen kompletteras med både litteraturvetenskapliga och mer allmänt humanvetenskapliga hermeneutiska närmandesätt.

Därutöver är kanske de främsta kännetecknen på min metod dels att den är eklektisk, i betydelsen av att den söker använda en så färgrik metodpalett som möjligt utan att förlora i djup på bekostnad av bredden, dels att den mycket

<sup>394</sup> Jfr kapitel 4.2 ovan, där uncertainty orientation theory och dess mätmetoder presenteras utförligt.

<sup>395</sup> Med primärrecipenter menar jag i detta sammanhang troende som, liksom mina tre författare, delar den bekännelsestroga eller klassiskt kristna fromhetstraditionen inom Svenska kyrkan, sympatisörer för vilka dessa texter till stor del är skrivna, eller som Sidenvall uttrycker det, människor, som ”i en tid då verkligheten rivs sönder i fragment” längtar efter ”att få del av en tro och ett liv där det finns sanningar som hänger ihop och delas av fler” (Sidenvall 2000:5f).

starkt – åtminstone på ett teoretiskt plan – betonar inifrånperspektivet till vilket egentligen också förförståelsen kan sägas höra. Utan en medvetenhet om och diskussion kring förförståelsen går det inte heller att på något mer kvalificerat sätt söka inta ett inifrånperspektiv. Huruvida inifrånperspektivet och medvetenheten om min egen förförståelse kommer till uttryck också i det konkreta analys- och tolkningsarbetet måste jag dock överlåta åt läsaren att bedöma. Det har i alla fall hela tiden varit min strävan att problematisera min förförståelse och söka se på den klassisk kristna trostolkningen med ett inifrånperspektiv.

Den del av min metod som innebär att en kognitiv motivationsteori och två djuppsykologiska teorier appliceras på texttolkning innebär särskilda svårigheter, men utgör därmed också en spännande och stimulerande utmaning. Det förklarar också varför detta material- och metodkapitel blivit långt och utförligt. Textanalys som religionspsykologisk metod är annars inte något unikt för mitt arbete. Här finns en god skandinavisk forskningstradition att luta sig mot och ansluta sig till.

## 6 ANALYS OCH TOLKNING AV CHRISTIAN BRAWS TEXTER

Den klassiskt kristna tro med både högkyrkliga och gammalpietistiska drag som Christian Braw ger uttryck för i sina texter kan ses som ett *meningsskapande system* eller som ett *symboliskt verklighetsbygge*, i enlighet med det i kapitel två, *Syfte och frågeställning*, tecknade resonemanget om den övergripande tolkningsramen för min strävan efter en kunskapsmässig förståelse av konservativa trossystem. På detta källtextmaterial – liksom i de båda följande kapitlen på Yngve Kalins och Fredrik Sidenvalls texter – kommer jag nu att lägga det i kapitlet 5.2.4 *Från textanalys till teoriapplicering* beskrivna och utifrån källtexterna själva framtolkade mer specifika *analys- och tolkningsraster* med dess båda tematiska huvudgrupper.

### 6.1 HOT, OSÄKERHET OCH RÄDSLOR

#### 6.1.1 Samhälleliga kriser och hot

##### 6.1.1.1 Upplösning och sönderfall av grundläggande strukturer och institutioner – familjens upplösning och hot mot själva livet

Braw pekar i sina texter på det hot som ett förfall av och en påbörjad upplösning av grundläggande strukturer och institutioner i samhället utgör. Det gäller *familjen* och själva *människolivet*.

Bland de mest hotade finns den mest grundläggande: familjen. Respekten för själva livet faller sönder. Den globala spridningen av fosterfördrivningen är bara ett bland många tecken. (Braw 2001a:18)

Ett mycket tydligt exempel på detta är den västerländska familjesituationen. Tecknen på sönderfall är uppenbara /.../. (Braw 2001a:83)

I linje med den bibliska traditionen talar bekännelseetrogna gärna om ”tecken”. Tidens tecken pekar hän mot att vi lever i den yttersta av tider och på att parusin därmed är nära. Tecknen kan också syfta på den före parusin – enligt bl a Uppenbarelseboken – kommande tiden av otro, sönderfall och uppror mot Gud.

Till Braws upplevelse av familjen som hotad vill jag också knyta hans syn på *föräldrarättens ställning* i det svenska samhället i jämförelse med t ex Tyskland. Det är för honom en besvärande omständighet att föräldrarnas roll, vad avser

barnens uppfostran, i det svenska samhället är mindre stark i relation till staten i en jämförelse mellan Sverige och Tyskland.

Det är alltså samhället som skall ge de grundläggande värderingarna (referensram). Man kan här jämföra med den tyska grundlagens art. 6:1, 2: 'Äktenskap och familj står under särskilt beskydd av statens ordning. Barnens vård och uppfostran är föräldrarnas naturliga rättighet, och den plikt som först och främst åligger dem.' Föräldrarätten återkommer i art. 7:2: 'De som är berättigade att uppfostra barnen har rätt att bestämma om deras deltagande i religionsundervisning.' Eftersom det naturrättsliga åskådningssättet saknas i den svenska staten, har föräldrarna och hemmet en klart tillbaka-satt ställning. De framstår närmast som samarbetsparters till staten. (Braw 2001a:198)

En problematik vad avser skillnader i synen på föräldrarätten som Braw inte berör är t.ex. synen på uppfostringsmetoder. I Sverige finns sedan 1970-talet en anti-agalag. I Sverige finns också – på gott och ont<sup>396</sup> – en tradition som innebär att samhället kan gripa in och omhänderta ett vanvårdat eller misshandlat barn. I Tyskland har nyhetsförmedlingen under de senaste åren tragiskt nog bl a handlat om fynd av extremt vanvårdade barn eller av en vårdnadshavare dödade barn. De tyska sociala myndigheterna har gripit in för sent eller inte alls. Detta är också en praktisk konsekvens av en stark föräldrarätt.<sup>397</sup>

Just detta förhållande, att familjen inte räknas med, när samhället byggs, är något utmärkande för all utopier, alltifrån Platons Staten. (Braw 2001a:198f)

Braw exemplifierar ytterligare upplösningen av familjen med antalet skilsmässor och aborter. Den syn på *fosterfördrivning* som kommer till uttryck i Braws texter vill jag särskilt uppmärksamma. Det motiveras bl a av att konservativ och traditionalistisk trostolkning i allmänhet uppehåller sig vid den svåra frågeställningen om livets början och av att konservativ tro generellt ger uttryck för ett starkt abortmotstånd<sup>398</sup>. Detta är kanske än mer tydligt utanför Sveriges gränser, både inom katolsk kristen fromhet och inom konservativ och evangelikal amerikansk tro. Men också Braw är nog tydlig, när det gäller att uttrycka sin avsky för västerlandets abortpraxis. Hans reservation i det nedan citerade avsnittet, att jämförelsen med Stalins arbetsläger och nazismens förintelseprogram riktat framför allt mot den judiska befolkningen är en statistisk jämförelse, mildrar inte intrycket av hans synnerligen fräna kritik. Han blir en mycket tydlig talesman för det ofödda livets helgd och okränkbarhet.

---

<sup>396</sup> Dubbelheten ur barnets synvinkel beträffande samhällets ingripanden illustreras med stor tydlighet t ex i den statliga utredningen *Vanvård i social barnvård. Slutrapport*, <http://www.regeringen.se/content/1/c6/17/66/70/7ccfaa21.pdf>, 2013-11-07.

<sup>397</sup> Jfr t ex *Mitteldeutsche Zeitung*, som gjort bara en kort lokal sammanställning: <http://www.mz-web.de/mitteldeutschland/tote-kinder-weitere-faelle,20641266,21191262.html>, 2013-11-07.

<sup>398</sup> Jfr här också evangelikal intresseorganisationer som t ex ”Ja till livet”.



Den i gigantiska proportioner ständigt pågående fosterfördrivningen i den industrialiserade världen har – vad gäller siffror – för länge sedan överträffat både Gulag och Förintelsen. (Braw 2001a:95)

När det är sagt, måste jag emellertid genast erinra om Braws syn på det rättfärdiga i våldsutövning i samband med krig, vilket ju också kan uppfattas innebära en kränkning av människolivet. Denna *selektivitet* när det gäller vilket liv som till varje pris ska värnas eller när liv ska värnas, har visat sig vara ett karaktäristiskt drag för konservativ kristen trosuppfattning och kommer att närmare analyseras och tolkas under avsnittet nedan om kognitiva strukturer och tänkesätt. Att Braw också upplever *skilsmässa och omgifte* som något mycket problematiskt framkommer i hans texter på flera olika sätt (2007:97). Braws upplevelse av att livets grundläggande strukturer är hotade måste förstås mot bakgrund av hans syn på det biologiska livets mening, ”att se till att livet får en fortsättning” (2007:123).

De traditionella *könsrollerna* hör också till de grundläggande strukturer som hotas av upplösning. Ett exempel på att Braw värnar traditionella könsroller, är hans användning av uttrycket ”en riktig karl”:

Det sanna och äkta är det som motsvarar Guds avsikt. En äkta kamrat och en riktig karl är sådan som Gud har avsett att en kamrat och en karl skall vara. Det äkta är det som ger värde, och det är också det som är gemensamt. Alla äkta kamrater och riktiga karlar har något som förbinder dem. (Braw 2001a:100)

Könsrollerna ses som konstanta och som i skapelseordningen givna men det framgår inte om de därmed skulle ha med arv eller miljö att göra.

Till hoten mot grundläggande strukturer för Braw – som en bekännelsestrogen högkyrklig präst i Svenska kyrkan – måste också synen på vigningstjänsten eller den s k ämbetsfrågan eller kvinnoprästfrågan räknas. I några av Braws romaner visar sig *motståndet mot kvinnliga präster* tydligt. I essäsamlingen från 2001 figurerar frågan däremot mer diskret i bakgrunden, t ex i följande skrivning:

Den realistiske själasörjaren är en man, alltid på spaning efter Andens ingripande, beredd att gripa in och understödja Andens verk där det tagit sin början. Detta ger hans arbete en helig koncentration. (Braw 2001a:149f)

Den människosyn som innebär att *människan betraktas som präglad av godhet* står i ett samband med hennes idé om att kunna rädda sig själv eller förvandla sig själv till en fullkomlig varelse, vilket enligt Braw är detsamma som att vilja inta Guds plats. I samma stund som människan usurperar Guds plats, tror hos sig också kunna förändra ”grundläggande ordningar”.

Föreställningen om människans godhet innebär också, att hon av egen kraft kan bli fullkomlig, dvs. sin egen gud, antingen enskilt eller kollektivt. /.../

Med denna frestelse som grund anser sig människan också ha myndighet att förändra *grundläggande ordningar* [min kursivering], 'the basic design': köns relationer, livets helgd, relationen till Gud, heliga ordningar i Guds folk, t.ex. sakrament och ämbete. Allt detta kan endast förstås mot bakgrund av föreställningen om människans godhet. (Braw 2001a:93)

De grundläggande ordningar som Braw syftar på – vilka han f ö också kallar för "the basic design", ett begrepp som kunde associeras till kreationismen eller *intelligent design*<sup>399</sup> – är enligt citatet ovan de inbördes relationerna mellan könen (de förändrade och allt mer uppluckrade könsrollerna), "livets helgd" (den höga abortfrekvensen i västerlandet), "relationen till Gud" (som inte längre betraktas som den upphöjde, vilken ska vördas och tillbes, utan mer som en slätstruken jämlike, om nutidsmänniskan över huvud taget har någon relation till Gud) samt det han kallar "heliga ordningar i Guds folk" och exemplifierar med sakrament och ämbete. De sistnämnda grundläggande ordningar som människan förändrat torde, när det gäller kyrkans ämbete, syfta på beslutet år 1958 att öppna den prästerliga vigningstjänsten också för kvinnor. Vad Braw syftar på, när det gäller förändringar av sakramenten, är mer oklart. Svenska kyrkan känner bara två sakrament, varför det inte kan handla om vigsel av skilda. Däremot kunde det kanske handla om kyrkans praxis att också döpa barn till icke gifta föräldrar. Med tanke på att Braw skriver om dessa människans otillbörliga förändringar av heliga ordningar i anslutning till föreställningen om människans godhet skulle han också kunna ha en förändring i dopritualet i tankarna. Den s k exorcismen är inte längre lika tydligt present i kyrkohandboken från år 1986. Jag konstaterar att Braw följer sin högkyrkliga uppfattning i synen på den kyrkliga traditionen, vilken får en tyngd jämförbar med bibeltextens auktoritet. Uttrycket "heliga ordningar i Guds folk" tyder på denna uppfattning.

Förändringen av den grundläggande ordning som handlar om "köns relationer" behöver f ö inte bara handla om de förändrade könsrollerna, utan också om Braws syn på homosexualitet och kyrkans förändrade förhållningssätt till samkönade relationer, välsignelse av registrerat partnerskap<sup>400</sup> etc. Tidigare forskning har redan pekat på att konservativ och evangelikal kristen trostolkning särskilt uppehåller sig vid dessa frågor: feminism, traditionella könsroller, homosexualitet, abortpraxis och ämbetssyn, även om frågan om kvinnliga präster (Braw 2007:46) inte lika generellt kan sägas avspegla en konservativ troshållning. I Sverige finns en definitiv parallell mellan "bekännelserörelsen" inom Svenska kyrkan och ett motstånd mot kvinnliga präster men inom evangelikal fromhetstradition är inte kvinnoprästmotstånd en självklarhet.<sup>401</sup>

<sup>399</sup> För en kristisk diskussion kring *intelligent design* som ett ultrakonservativt kristet alternativ till utvecklingsläran enligt Darwin, jfr t ex Kornhall 2008.

<sup>400</sup> Äktenskap för samkönade par blir i Svenska kyrkan möjliga först i november 2009.

<sup>401</sup> Jfr t ex delar av den lågkyrkliga traditionen t ex Credo med dess teologiska närhet till Evangeliska alliansen.

### 6.1.1.2 Mer generella tecken på kris

Braw nämner vidare ”[ö]verbefolkning, massarbetslöshet, förstöring av odlingsbar jord och miljöhöjning av oöverskådliga mått” (Braw 2001a:18) som ytterligare tydliga tecken på en tilltagande krissituation. Här kan den konservativa trostolkningen och livssynen sägas göra gemensam sak med mer allmänt accepterade moderna eller postmoderna kristillstånd.<sup>402</sup>

### 6.1.1.3 Tidsanalys: modernismen eller moderniteten

Det grundläggande felet med den moderna världen är att den *inte räknar med Gud*, antingen inte alls eller som någon som befinner sig väldigt långt bort från och inte har något intresse av människornas verklighet. Det handlar om ”mänsklighetens tvåhundraåriga experiment i självfrälsning genom gudlöshet” (Braw 2001a:203). Det moderna västerländska samhällets *gudlöshet* är en tematik som flitigt förekommer i Braws författarskap. Det har redan påpekats att det tycks som om Braw inspirerats till detta tema genom Tage Lindbom.<sup>403</sup> Ibland beskriver Braw gudlösheten som ett förbundsbrott, vilket får konsekvenser för människans förmåga att uppleva mening och sammanhang. (Braw 2001a:179) Se vidare avsnittet Identitetskris 6:1.3.1 nedan. Det behöver inte påpekas att Braw därmed menar att det moderna samhället är *kraftigt sekulariserat*<sup>404</sup> – oavsett i vilken bemärkelse termen nu används. (Braw 2001a:73)

I den mån som det sekulariserade samhället alls intresserar sig för religiösa frågor, är det andra saker än Bibeln man talar om. Det är snarare frågor som reinkarnation, det ondas problem och Guds existens, som upptar sinnena. (Braw 2001a:73)

Vår tid är också en tid som kännetecknas av ett *kunskapsförakt* eller en *kunskapsmättnad*. (Braw 2001a:66) I Goethes Faustgestalt finner Braw en beskrivning av nutidsmänniskans synnerligen prekära benägenhet. Hon är inte bara mätt på kunskap, utan också *rastlös* och *inomvärldslig*. Hon saknar en mål- eller framtidsorientering och är bara inställd på upplevelser i nuet. Den andre, medmänniskan, ett du, ses bara som ett medel i hennes egen egoistiska tillväxt.

Faust är den moderna människan i all hennes rastlöshet och inomvärldslighet. [...] Hans liv har egentligen inget annat mål än jagexpansion i det innevarande ögonblicket. (Braw 2001a:67)

Precis som Faust blir nutidsmänniskan till sist *slav under den onda makten*. Hennes avsikt med att låta det egna jaget växa, var emellertid att försöka ta

<sup>402</sup> Jfr t ex Willmott 2005, Beckford 2003 och Berger 1995 utöver Bauman, Beck och Giddens, som redan nämnts ovan.

<sup>403</sup> Jfr Hidal 2007:121ff och Lindbom 1949, 1970, 1978, 1982, 1986, 1999.

<sup>404</sup> Det kan diskuteras om vi verkligen ska tolka det moderna västerlandet som sekulariserat, se t ex *Religionsmonitor 2008*, Rieger 2009 och Joas 2007.

Guds plats. Det handlar m a o om det klassiska *upproret mot Gud*.<sup>405</sup> *Synden* tas inte på allvar som en realitet, varken i samhället eller i kyrkan. Men människan är inte ett viljelöst offer för synden och det onda, skriver Braw. Hon har ett ansvar för sina handlingar och har av Gud utrustats med en fri vilja.

Så åt de av frukten av egen vilja, för att göra sig själva till Guds jämlikar, ja, för att själva ersätta Gud. Detta är syndens grundstruktur i alla tider: människan flyr från Gud för att göra sig själv gudomlig. (Braw 2001a:147)

Synden är innerst inne, att människan vill vara sin egen gud. Det är därför hon ständigt kretsar kring jag, mig och mitt. (Braw 2001a:151)

Ibland, menar Braw, har människan försökt att komma i nivå med Gud.

Men naturligtvis är det så, att människan på detta sätt aldrig möter den levande Guden själv. På sin höjd möter hon en gudsbild hon gjort sig, dvs. en avgud, och ofta nog har denna bild många drag av – henne själv. (Braw 2001a:33)

Här kan man också ana en av Braw uttalad indirekt kritik av religionspsykologisk teori som pekar på gudsbildens drag av föräldragestalt och idealiserat jag.<sup>406</sup> Det är också värt notera att Braw gör en skarp åtskillnad mellan människans gudsbild och Gud som en reell och levande verklighet. Det konservativa draget ligger inte i denna åtskillnad, utan snarare i att det här är underförstått att Bibelns beskrivningar av Gud mer har att göra med ”den levande Guden” – den transcendenta verkligheten – än med människans gudsbilder. Ett strikt religionsvetenskapligt perspektiv skulle snarare peka på Bibelns gudsbild som ett uttryck för mänskliga gudsbilder, utan att för den skull förringa Bibeln som uttryck för uppenbarelse och utan att ta ställning till den ontologiska frågan om transcendenten.

Kombinationen av att usurpera Guds plats och att tjäna den destruktiva makten resulterar, menar Braw, i en undergångs- eller *dödsdrift* som är karaktäristisk för den moderna människan.

Det finns här ett märkligt samband mellan det mest oerhörda högmod och undergångsdriften. Marshall Berman säger: ’Även jagets förstörelse blir en del av dess utveckling.’ Samma förbindelse mellan total utlevelse och dödsdrift finns hos Fröding [...] Dödsdriften blir här jagexpansionens yttersta konsekvens. (Braw 2001a:68)

Idémässigt uppvisar Braw här stora likheter med tankegångar som finns också hos företrädare för efterkrigstidens humanistiska psykologi, så som den kommer till uttryck bl a vid Berkeleyuniversitetet på den amerikanska västkusten,

---

<sup>405</sup> Jfr Gen. 3.

<sup>406</sup> Detta har särskilt gjorts i den psykoanalytiska traditionen och efter Freud på ett mer nyanserat sätt. Se t ex Pruyser 1968 och Rizzuto 1979. Jfr också attachmentsteorins religionsteori, Granqvist 2002, 2008, Kirkpatrick 2005, Broberg 2008:324ff.

särskilt hos Erich Fromm som använder det starkt laddade begreppet nekrofilin när han från sin horisont försöker fånga in likartade tendenser hos nutidsmänniskan, särskilt mot bakgrund av vad totalitära ledare före och under det senaste världskriget lyckats åstadkomma men också mot bakgrund av det från 1940-talet och framåt alltmer tilltagande nukleära hotet mot mänskligheten.<sup>407</sup>

Braw nämner också den tyska 1900-talslitteraturens kanske främsta representant, Thomas Mann, som ett exempel på en författare som ägnar dödsdriften och det mänskliga förfallet ett – i hans tycke – alltför stort intresse. Det är av värde att lägga märke till att Braw ständigt återkommer till detta drag hos Mann. Det är troligt att Braw under sina tidigare skol- eller gymnasistår beundrade Manns författarskap. Det tycks samtidigt som om Braw efter sin omvändelseupplevelse<sup>408</sup> har ett behov av att ständigt återkomma till Mann för att markera ett avståndstagande.

Det finns ett tydligt drag av dödsdrift i narcissismen. Man kan i detta sammanhang påminna om Thomas Manns diktning, med dess självbespeglade bundenhet vid det egna förfallet. Men även där dödsdriften inte är så tydlig, står ändå döden oåterkalleligt kvar som narcissismens konsekvens. (Braw 2001a:83)

Ur ett idéhistoriskt perspektiv skulle man också kunna säga att det Braw här brännmärker är den okontrollerade och okontrollerbara dionysiska utlevelsen.<sup>409</sup>

Modernismen eller snarare postmodernismen, menar Braw, innebär också att människan försöker finna *nya vägar att nå kunskap*. Men då hotas också *synen på sanningen* och *relativismen* lurar bakom dörren.

Precis som under romantiken söker sig människor nya kunskapsvägar. New Age och postmodernismen är uttryck för detta sökande. Det är ett sökande i desperation. Man ger upp själva sanningsbegreppet. /.../ Men i och med att man ger upp sanningen, blir allt lika sant. Har man en gång gett sig ut i de *gränsområden, där allt beslöjas av en tät mystik* [min kursivering], ligger det också i sakens natur att man har svårt att finna ord för det man endast anar. (Braw 2001a:18)

Det *pluralistiska* tänkande som präglar modernismen behöver inte nödvändigtvis leda till en relativism, vare sig epistemologiskt eller etiskt, men detta hävdas konsekvent från konservativt kristet håll och jag noterar att Braw för samma resonemang. Relativismen är, menar han, också granne med meningslösheten

<sup>407</sup> Ernest Becker och *terror management theory* tar också fasta på döden i människans medvetande men inte som en drift, utan som ett ångestskapande hot. Se teoriavsnittet och det djuppsykologiska kapitlet.

<sup>408</sup> Braw skriver om den i Braw 2001:231 som ”ett religiöst genombrott under gymnasietiden”.

<sup>409</sup> Braws intresse för ”dödsdriften” i det moderna samhället skulle också kunna ses i ljuset av den tyngd, som frågan om evig salighet eller evig död får i konservativ trostolkning. Se 10.3.1 och 10.3.2.

(2007:99). Braws formulering om att ”[ge] sig ut i de gränsområden, där allt beslöjas av en tät mystik”, där ”man har svårt att finna ord för det man enbart anar”, kan jämföras med Sidenvalls likartade resonemang. Det som inte är väl-definierat och entydigt är något hotfullt. Det gäller även språket. Det fler- eller mångtydiga blir till en tät dimma, i vilken man går vilse eller än värre, sjunker ner i den bottenlösa dyn. Braws formulering blir feltolkad, om den uppfattas som riktad mot klassisk kristen mystik. Kanske man bäst fångar in hans syn på mystiken, om man jämför den med den katolska traditionens syn. Mystik är något gott, så länge den håller sig inom den kristna troslärans och den kyrkliga traditionens ramar – annars betraktas den som en icke seriös eller t o m hotfull otydlighet.

#### 6.1.1.4 Förändringstvång – upplösningen av det bestående

Till den moderna människans destruktiva drag hör också hennes tvångsmässiga behov av att omforma, *förändra* eller modernisera det som tidigare varit bestående. Att förändring av gamla värden, idéer, föreställningar, institutioner, traditioner och bruk upplevs som något hotfullt är ett viktigt drag att lägga märke till hos Braw som en representant för en värdekonservativ och traditionalistisk hållning. Jag kommer att peka på samma drag också hos Sidenvall.

Allt förlorar sitt värde för [Faust], om han på en enda punkt förhindras att totalt omforma världen. Då är hans jagexpansion stoppad. Han måste stanna. Och stannar han är han förlorad. Då är han inte längre sin egen herre. Det är detta som förklarar den moderna människans drift att skapa en homogen miljö, ett totalt moderniserat rum, där den gamla världens utseende och känsla har försvunnit. (Braw 2001a:69)

Det destruktiva med detta förändringstvång är just *avsaknaden av det fasta och bestående*, fasta punkter, med hjälp av vilka man kan orientera sig i tillvaron. Den viktigaste av dessa fasta punkter som saknas är för Braw Gud eller Kristus. En människa som inte förmår orientera sig i tillvaron är hotad, både vad avser identitet och existens. Den *förlustupplevelse* det här är fråga om kan också ses i termer av en *sorgereaktion*. Jag återkommer till detta nedan.

Men var finns då Jesus Kristus som Herre och Gud i denna moderna värld, där allt är indraget i den förändringens strömvirvel, där allt kastas runt och det varken finns stränder eller mål, *där alla fasta punkter är borta* [mina kursiveringar], ja, förhatliga, och där jagexpansionen är det enda som gör livet värt att leva, där, för att tala med Tage Lindbom, *det vegetativa nervsystemet måste sättas i ständig dallring* – var är Jesus som Herren i allt detta? (Braw 2001a:70)

Referensen till Tage Lindbom är viktig i ett försök till förståelse av Braws texter. Braw har själv tydligt uttryckt att Lindbom utgör en inspirationskälla för honom. Det fanns också en personlig vänskap (Braw 2008:124). När Braw citerar Lind-

boms formulering ”det vegetativa nervsystemet måste sättas i ständig dallring”, tolkar jag det som ett uttryck för en underliggande spänning mellan människan som en transcendent varelse, å ena sidan, och hennes animalitet eller kroppslighet, å den andra. Ernest Becker och *terror management theory* framhåller denna motsättning som en grundläggande problematik för människan i sin egenskap av att vara en varelse utrustad med ett medvetande eller än mer med självmedvetenhet. Den amerikansk-anglikanske biskopen emeritus John Shelby Spong som en representant för den andra polen av kristen trostolkning – i motsättning till klassisk eller konservativ tradition – är intressant nog inne på liknande tankegångar. (Shelby 2009)<sup>410</sup>. Att uppleva spänningen mellan *σομα* och *ψυχή* eller *πνευμα* kan därmed inte sägas utmärka enbart konservativt kristna.

### 6.1.1.5 Narcissism

Att nutidsmänniskan är långt borta från Gud eller inte alls vill ha med honom att göra får också konsekvenser för hennes relation till sig själv. Människa är inte sig själv, den hon är ämnad att vara. Ett sätt att beskriva nutidsmänniskans inkröktethet i sig själv, för att nu tala reformationens språk, och hennes dödsdrift, är enligt Braw att peka på hennes *narcissism*. Vi lever, menar han, i en narcissistisk tid.<sup>411</sup>

Ju mindre det finns i en tid, som får Narkissos att lyfta blicken från sin egen spegelbild, dess mer narcissistisk och dödsdömd blir den. (Braw 2001a:82)

Braw gör en koppling mellan narcissismen och en stark *ovilja att få kunskap om det egna självet* eller att lära känna sig själv.<sup>412</sup>

Men det finns ingenting som människan i allmänhet fruktar så, som att lära känna sanningen om sig själv. Därför tar sig narcissismen ofta den gestalten, att man tillber idealbilden av sig själv. (Braw 2001a:82)

Nutidsmänniskans narcissism förklarar också den moderna tidens idoldyrkan, menar Braw.

På detta sätt fungerar ofta idoler och politiska ledare. Det är inte Saddam Hussein, som palestinierna beundrat. Det är istället deras idealbild av sig själva: araben som står upp mot de stormakter, som berövat honom hans land och självkänsla. Det var inte människan James Dean, som 50-talets väs-

<sup>410</sup> Själv beskriver han den klassiska kristna ”motpolen” som teistisk. Spong strävar efter en post-teistisk teologi.

<sup>411</sup> Detta har också hävdats från psykologiskt och psykoterapeutiskt håll. Se t ex Fromm 1982:59-92, Röhr 2009, Lachkar 2004, Brown 2002, 2003, 2008, Dammann 2007, Hotchkiss 2003, Campbell 2011.

<sup>412</sup> Vad beträffar motstånd mot eller ett undvikande av kunskap om det egna självet, får jag konstatera att socialpsykologisk forskning pekat på den motivationella faktorn strävan efter säkerhet och tydlighet som en indikator för detta undvikande. De som undviker att öka kunskapen om sig själv är m a o en betydligt större grupp än narcissistiska personligheter och i mitt forskningsprojekt söker jag också visa på att konservativt troende tillhör denna större grupp.

terländska ungdom samlades kring, det var kring idealbilden av sig själva. Vår tids idolkult är i själva verket utpräglad narcissistisk, självbeskådande och självtillbedjande. (Braw 2001a:82 f)

Braw bortser här ifrån ledargestaltens psykologiska betydelse för frågan om vissheten. Liksom kombinationen av gudlöshet och egoistisk dyrkan av den destruktiva makten leder till en dödsdrift, menar Braw att narcissismen också bär detta drag. Hotet mot familjen kan, menar Braw, också betraktas i ljuset av narcissismen. Vår tids *sexualmoral* och den politiskt korrekta synen på *sexuella minoriteter* – det förefaller som om Braw har samhällets syn på homosexualitet i tankarna när han använder begreppet ”sexuell avvikelse” – är uttryck för narcissism.

Ett annat exempel på narcissism är synen på promiskuitet och sexuell avvikelse. Den våldsamma spridningen av AIDS och andra könssjukdomar hör till narcissismens dödstecken. Men ändå är man bland de styrande så förälskad i spegelbilden av sig själv, av vår tids sexualsyn, att man inte kan slita sig från den, trots att den så tydligt leder till döden. Det är inte bara så att narcissismen leder till döden, det är också så att den i sig bär en fascination av döden. Thomas Mann sade: 'Jag tror på förgängelsen.' Medvetet, omedvetet eller undermedvetet finns dödsdriften i all narcissism. Man dras till döden, till sönderfallet, som av en magnet. Detta är det sataniska i narcissismen. Och blomman, som spirar upp där Narkissos dog, gestaltar dödens lockelse, det sköna i att dö. (Braw 2001a:83 f)

Mer oreflekterade korrelationer mellan HIV-infektion<sup>413</sup> och homosexualitet har förekommit tidigare inom ramen för konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan. Det har bl a redan blivit påvisat att prästen Bengt Birgersson – nu aktiv inom den s k Missionsprovinsen<sup>414</sup> – vid tiden för HIV-virusets upptäckt gjorde uttalanden som tyder på att han såg det som ett uttryck för Guds straff att homosexuella drabbades.<sup>415</sup>

Med anledning av att det utifrån teoretiska överväganden kan antas att konservativ trostolkning tydligt intar en alldeles bestämt och mycket kritisk hållning gentemot homosexualitet, ska jag i det kognitiva kapitlet uppmärksamma något mer av vad Braw har skrivit på temat.

<sup>413</sup> Att Braw är 2001 – när det virologiska kunskapsläget är sådant att det får anses tillhöra allmänbildningen att skilja på AIDS och HIV, (där AIDS betecknar ett antal olika i vanliga fall opportuna följdinfektioner relaterade till den ursprungliga HIV-infektionen) – fortfarande talar dels om AIDS och dels om den förvärvade immunbristen som en könssjukdom, kan jag inte förstå på annat sätt än som uttryck för en kognitiv selektivitet.

<sup>414</sup> Angående Missionsprovinsen, se <http://www.missionsprovinsen.se/>, 2013-11-11.

<sup>415</sup> Jfr Gårdfeldt 2005:90. Gårdfeldt synes mig ändå ha missat själva poängen i Birgerssons resonemang. Det som för Birgersson gör homosexuell utlevnad till något mer hotfullt än att drabbas av en HIV-infektion är salighetsfrågan. Den som lever homosexuellt är evigt förtappad, menar han, men den HIV-smittade har möjligheten att omvända sig. Frågan handlar med andra ord ytterst om möjligheten till evigt liv i gemenskap med Gud eller risken för att bli dömd till ett tillstånd av evig gudsfrånvaro. Utan att ta klassisk kristen troendes syn på den dubbla utgångens allvar och yttersta konsekvens i beaktande, finns det ingen möjlighet till förståelse för deras resonemang och synsätt.



Braw hävdar att människan har *förlorat förmågan att beundra*. Det handlar, förstår jag, om tillbedjan.

Beundran innebär att man ser upp till något som står över det egna jaget, något som är beundransvärt. Beundran hör samman med känsla för det höga och upphöjda. (Braw 2001a:84)

Men lika förödande som narcissismens självförälskelse och självtillbedjan är dess motsats, ett slags *självförakt*. Här kunde ur ett psykologiskt perspektiv påpekas att självförakt inte behöver handla om ett eget val, en självvalt attityd gentemot den egna personen, utan allt som oftast snarare är ett uttryck för en internaliserad bild med ursprung i signifikanta andra.<sup>416</sup>

#### 6.1.1.6 Etik

Den moderna tiden ser, enligt Braw som jag ovan påpekat, människan som enbart god. I ett nära samband med denna hotande föreställning står det förhållandet att människan förlorat känslan för *vad som är gott och ont*. Braw ser förklarande orsaker i folksuveränitetstanken – i motsättning till ett naturrättsligt tänkande – och i hegelianismen – en aspekt av Braws kritiska hållning till evolutionismen.

Medvetandet om rätt och fel har alltid hört till det grundmänskliga, men under lång tid har Västerlandet stått under inflytanden, som undergrävt denna insikt. Dels är det folksuveränitetstanken: det som de flesta vill är alltid rätt. Och dels är det hegelianismen: utvecklingen har alltid rätt. Detta har fört fram till ett inre kaos, där ingen längre vet vad som egentligen är rätt, i samhällsliv och näringsliv, i politik och forskning. (Braw 2001a:86)

Det behöver knappast påpekas att när Braw talar om ”ett inre kaos där ingen längre vet vad som egentligen är rätt”, så måste det tolkas som en upplevelse av en mycket hotfull situation.

#### 6.1.1.7 Moderna tidens ideologier

Den moderna tidens *ideologier* tilldrar sig ett särskilt intresse i Braws framställningar. Det handlar om ett antal av de skilsmässa. Som läsare kan man uppleva det ovant och ovanligt att så till synes olika företeelser och ideologier som ”kolonialismen, urbaniseringen, nazismen och feminismen” (Braw 2001a:70) nämns i samma andetag, men de gemensamma dragen kunde kanske ur Braws

<sup>416</sup> Frågan om vad som är *självvalt* respektive *medfött/förvärvat* har sin parallell i synen på homosexualiteten, dvs antingen som ett av personen gjort fritt val eller som en i personligheten djupt liggande struktur. Konservativt kristet troende förefaller se på homosexualiteten som självvald, vilket gör att den kan bedömas som *moraliskt förkastlig*. Över huvud taget är bland konservativa en *tillskrivning till personen* istället för till situationen eller kontexten ett vanligt förekommande attributionsfel. (Beträffande attributioner, se t ex Festinger 1978, Försterling 2001). Inte heller i psykologisk teori är denna distinktion alltid klar och tydlig.

perspektiv sägas vara dels gudlöshet, dels ett synnerligen kraftigt hot mot de bestående värdena. På ett sätt är de alla uttryck för den hotfulla förändringen – utan mål och mening och utan några som helst fix- eller orienteringspunkter. Jag konstaterar jämförelsevis att också Sidenvall nämner urbaniseringen när han skildrar hot mot det bestående med en upplevelse av rotlöshet som följd.

Det är lätt att iakttä, att det mesta förändras. [...] För sextio år sedan var fascismen den stora ideologiska utmaningen, för tjugo år sedan var det marxismen, idag är det New Age och feminismen. (Braw 2001a:114)

Den förändring och därmed det hot som *feminismen* står för handlar ur ett värdekonservativt perspektiv om de traditionella könsrollerna. Jag vill inte nödvändigtvis hävda att Braw skulle stå för patriarkala tankestrukturer, men hans eget språkbruk visar ändå tydligt på den vikt han lägger vid de *traditionella mönstren för könens agerande (könsrollerna)* och definitionerna av hur en man respektive en kvinna skall vara som uttryck för just grundläggande värden, utan vilka det meningsbärande systemet eller det symboliska verklighetsbygget riskerar att rasa samman. I det kognitiva kapitlet kommer jag att söka visa på könsstereotyper som ett inslag i en specifik kognitiv stil.

Det moderna samhället har medfört allvarliga *betydelseförskjutningar*, vad avser språkbruk och ordens innehållsmässiga betydelse. Braw nämner bl a ordet kärlek som ju har en avgörande betydelse inom kristen tro.

Med denna insikt som utgångspunkt kan vi också återvinna ordet kärlek. I det moderna Västerlandet har det snarast kommit att betyda könsdrift, samlag eller tolerans och eftergivenhet. Men kärlekens sanna väsen är livsförmedlande självutgivelse. (Braw 2001a:75)

Vår tid karaktäriseras ytterligare av en *kroppslig fixering*.

Vår egen tids kultur utmärks av en påfallande kroppslighet. Det är människokroppen, som står i centrum i vårdapparaten, i idrotten, i miljörörelsen och i ungdomsvärlden. (Braw 2001a:98)

Att denna fixering kan få förödande följder vad avser den enskilda människans bemötande och behandling också i den svenska vårdapparaten exemplifierar Braw på ett mycket belysande sätt med ett porträtt av den förre romersk-katolske kyrkoherden i Malmö, som efter en trafikolycka kom att behandlas som dement av sjukvårdsapparaten trots att det visade sig finnas enorma rehabiliteringsmöjligheter (Braw 2008:249ff).

#### **6.1.1.8 Det svenska samhället som präglat av naturalismens tankestrukturer**

Braw betraktar det svenska samhället utifrån sin framställning av naturalismen<sup>417</sup>, så som den kommer till uttryck i form av monism, evolutionism och

<sup>417</sup> Jfr 6.1.2.3.

utopism, genom att studera dels den svenska grundlagen och dels det svenska skolväsendet. Där får vi kunskap om den svenska statens självförståelse eller identitet, menar han. Den svenska grundlagen kontrasteras mot ett mer naturrättsligt tänkande i statskicket, t ex bland flera stater på kontinenten, vilka också har en författningsdomstol. I Sverige betyder statens rättshållning att majoriteten alltid har rätt. (Braw 2001a:191). De mänskliga rättigheterna, t ex, är inte naturgivna rättigheter.

De blir istället rättigheter genom majoritetsbeslut, vilket också innebär att de kan upphävas genom majoritetsbeslut. (Braw 2001a:191)

Braw antyder att grundlagen och läroplanen vacklar mellan en syn på folksuveräniteten och en mer naturrättslig syn.

Detta kan tolkas så, att det i det svenska samhället finns en inre osäkerhet angående hållbarheten i folksuveräniteten. Den står ju som princip i mot-sättning till bl.a. FN-stadgan, som bygger på en klar naturrättslig syn. I detta sammanhang ter sig den svenska folksuveräniteten som extrem, för att inte säga extremistisk. Detta är en del av bakgrunden till Lars Gustavssons påpekande, att Sverige har en ofullständig demokrati. Förmodligen kan man se det som ett uttryck för folksuveräniteten, när 'de etiska normerna', våra gemensamma grundläggande värderingar, beskrivs som en 'gemensam, demokratisk livshållning' (Lgr 80). (Braw 2001a:196)

Att Braw här instämmer i Lars Gustavssons mycket värdekonservativa kritik av det svenska samhället<sup>418</sup> understyrker riktigheten i att tolka hans utsagor i traditionalistiska, konservativa och delvis kanske auktoritära termer. Vi får å andra sidan inte göra misstaget att tillskriva Braw "guilt by association".

## 6.1.2 Kris inom kristenheten och Svenska kyrkan

### 6.1.2.1 Ontologisk monism med konsekvenser för människosyn och gudsbild

Som jag redan nämnt karaktäriseras den moderna nutidsmänniskan enligt Braw vid sidan om gudlösheten också av en världsbild eller verklighetsuppfattning som innebär en syn på *människan som en i grunden god varelse*. Detta upprepas i Braws författarskap nästan som ett tema med variationer.

[...] *människans godhet* [min kursivering] är grundbulten i vår tids verklig-hetsuppfattning. (Braw 2001a:32)

Tankegången återfinns både i essäerna och i romanerna.

---

<sup>418</sup> Se t ex *Sprickorna i muren*, 1984.

Grundbulten till den moderna tidens verklighetsuppfattning är *människans godhet*. Ta bort denna föreställning och allt faller samman: statsklick, pedagogik, kriminalvård. (Braw 2001a:92)

I sin samling porträtt av författarkollegor skriver Braw:

Detta är, tror jag, den stora krisen i vår kultur: att vi inte längre kan tala om ont och gott. (Braw 2008:157)

Kommunismen är i själva verket en utkristallisering av föreställningen om det fullkomliga samhället på jorden, upprättat av människans egen kraft. Kommunismens fall är [...] en dom över den moderna visionen, det tekniska, helt planerade samhällets frigörelse från historien, förkastandet av traditionen och människans självförhärligande. (Braw 2008:155f)

Det fanns i 1960-talets samhällsengagemang också en ångest som *egentligen* [min kursivering] hade att göra med den vanmaktskänsla som ovillkorligen måste drabba när människor sätter sig före att på egen hand övervinna ondskan. Den djupa medkänslan med utsatta människor hade också en baksida: övertygelsen om den egna kraften att frälsa världen. (Braw 2008:14)

Om en författare heter det:

Att Birger Franzén var optimist innebär inte att han delade föreställningen om människans godhet. Det var livet han trodde på, inte människan. (Braw 2008:199)

Detta är också Braws synsätt och uppfattning. Föreställningen om människans godhet är vår tids stora missuppfattning, samtidigt som det tragiskt nog är den förhärskande ideologin. Om människans mörka sida kan den moderna tidsandan inte ge besked. En optimism, med insikt om människans dubbla natur, är däremot en för Braw tilltalande och förebildlig egenskap. Claes G. Ryn, en svensk professor i USA med värdekonservativa ståndpunkter, porträtteras med bl a en diskussion om den kvalitativa demokratin i relation till den majoritära.

Den kvalitativa demokratin bygger på grundläggande värden, till exempel människovärdet, äganderätten och föräldrarätten. Den majoritära demokratin har ingen annan princip än att majoriteten alltid har rätt. I botten på denna distinktion ligger olikartade människosyner. Den majoritära demokratin utgår från föreställningen om människans godhet. Eftersom människan är god måste flertalet representera en högre godhet än fåtalet. Därmed är också människan i stånd att förändra grundläggande ordningar i tillvaron, till exempel familjen och relationerna mellan generationer och kön. (Braw 2008:231)

I den *majoritära demokratin* finns ett drag av revolution och utopi samt en strävan efter ett centraliserat samhälle.

I den konstitutionella, kvalitativa demokratin vet man däremot att människan har både lägre och högre potentialer. Därför bygger den in spärrar mot totalitära tendenser. Sådana spärrar är decentraliserad förvaltning, maktindelning och författningsdomstol. (Braw 2008:232)

Braw berättar i ett författarporträtt om ett samtal med idéhistorikern Svante Nordin<sup>419</sup>, vilken förekommer som en lärd bakgrundsgestalt också i Braws Sandman-trilogi<sup>420</sup>. Braw frågade Nordin efter ”grundbulten i vår tids verklighetsuppfattning” och fortsätter:

Utan ett ögonblicks tvekan svarade han: 'Det är föreställningen om människans godhet.' [/] Jag är övertygad om att Svante Nordin har rätt. Föreställningen om människans godhet är nyckeln till att förstå hela det moderna uppfostringsprojektet, alltifrån daghemmen till kriminalvården. I huvudsak bygger all modern ledarskapslitteratur på samma förutsättning. Om och när föreställningen om människans godhet avlöses av insikten om människans dubbelhet måste hela systemet göras om från grunden. (2008:260)

Människosynsproblematiken förekommer ofta också i Braws skönlitterära författarskap. Utifrån sin bekännelsestroga kristendomsförståelse hävdar han gång på gång en paulinsk människosyn i betydelsen av att vi alla bär på både ont och gott<sup>421</sup>. I romanen *Vid tidens hjärta* skildrar Braw ett samtal mellan den kvinnliga prästen Mikaela som har fästmannen Jakob, en högkyrklig mycket begåvad teologie studerande som blivit avvisad av biskopen, och hennes far Tore Lundgren, professor i filosofi. Tores relation till sin dotter är inte den bästa men de försöker föra en dialog med varandra. Mikaela har för sin far aktualiserat en konflikt hon har med Jakob beträffande könsroller. Tore säger:

Förresten, när vi ändå är inne på det goda, slår det mig, att din konflikt med Jakob kanske inte bottenar i könsroller utan i frågan om det goda. Om nämligen människan är god, är hon också klok, och då kan hon med gott resultat möblera om könsrollerna. Är hon däremot ond, måste hon hålla sig till vad som är givet, *the basic design*, som de säger i Amerika. Sedan kommer frågan om Gud. Är Gud ond, är han givetvis bara en risk, är Gud däremot god – då är det Gud som vet hur könsrollerna bäst skall utformas. Om Gud

---

<sup>419</sup> Med intresse konstaterar jag att också Svante Nordin tillhör de intellektuella som börjat sin bana på vänsterkanten som marxist för att sedan politiskt och värdemässigt röra sig åt höger. Tage Lindbom beskriver samma rörelse från vänster till höger. Överfört från området politik och samhällsyn till det livsåskådningsmässiga område, som är religionernas värld, finner vi en motsvarande rörlighet. Det finns flera exempel på personer med en traditionalistisk kristen trosövertygelse, som börjat som ateister, bland vilka Bo Giertz kanske är det tydligaste exemplet. Frågan är om inte också Braw hör dit. Av det han berättar om sina föräldrar kan man ana att de hade västersympatier; Braw beskriver dem, eller åtminstone modern, bland annat som Sovjetvänliga (Braw 2008:39, 43, 77, 162). Braw har också berättat om att han under gymnasietiden först var utan kristen trosövertygelse (Braw 2001a:231).

<sup>420</sup> Braw 1991, Braw 2001b och Braw 2002.

<sup>421</sup> Denna är kanske allra tydligast och samtidigt mest poetiskt uttryckt i Rom. 7:19: ” Det goda som jag vill, det gör jag inte, med det onda som jag inte vill, det gör jag.”

och människan är lika goda, bör de överlägga om saken. Är Gud godare än människan, så ligger saken i Guds hand, än mer om människan är en blandning av gott och ont eller enbart ond. Om Gud alltså är det högsta goda är saken entydigt klar. Om man däremot inte tänker sig Gud som det högsta goda utan antar att människan ensam är god, blir hon sin egen Gud. Kan det vara så att du uppfattar människan som god, medan Jakob ser Gud som det högsta goda? (Braw 2001b:47)

Då det finns anledning antaga att Braw haft ambitionen att med sitt skönlitterära författarskap skriva den moderna svenska kristna bildningsromanen, kan vi utgå ifrån att vissa av de filosofiska och teologiska tankegångarna också i romanerna återger Braws egna tankegångar i en diskussion med andra uppfattningar. I det här exemplet torde Tore återge Braws eget synsätt.

Braw menar vidare att tron på människans godhet gör henne *oförmögen att förhålla sig till det onda*. Förstår man inte vad det onda är, blir man dess offer. I förlängningen har nutidsmänniskan därför inte hellen någon föreställning om vad som är gott.

Föreställningen om människans godhet innebär också en oförmåga att handskas med det onda. Vet man inte att det onda finns kan man inte identifiera eller motverka det. Om man inte erkänner det ondas verklighet är man försvarslös mot det onda självt. Då förstår man inte heller vad verklig godhet är. Detta är den djupaste sanningen om skolans kris i Västerlandet, ja, om Västerlandets kris över huvud taget. (Braw 2001a:93)

När människan uppfattar sig som enbart god, fortsätter Braw, blir hennes *tilltro till hennes rationalitet* och till *förnuftets möjligheter* i princip obegränsade.

*Tanken på människans godhet har en moralisk aspekt. Människan uppfattar sig själv som god eller 'snäll'. Föreställningen om den egna godheten påverkar också synen på människans rationella resurser. Ju mer övertygad hon blir om sin godhet, desto mer förtroende får hon för förnuftets möjligheter att genomskåda tillvaron. Desto högre tankar får hon om sin egen förmåga att behärska sin värld.* (Braw 2001a:17)

Föreställningen om människans godhet innebär bl.a. att hon är förnuftig. (Braw 2001a:93)

Att identifiera det onda innebär, föreställer jag mig, bl a att göra det mer entydigt. Föreställningen påminner om tanken att människan har bättre kontroll över det som hon känner och nämner vid namn.

Mot Braw kritiska hållning till modernitetens hyllande av det rationella måste jag ställa hans positiva värdering av förnuftet i Augustinus efterföljd. Allmänt kan konstateras att många av Braws resonerande framställningar är präglade av en uttalad ”rationalitet” eller av ett rationaliserande<sup>422</sup>.

---

<sup>422</sup> Se det kognitiva kapitlet nedan.

De modernistiska dragen påverkar också kyrkan och tros läran. I nära anslutning till Braws resonemang om det moderna västerländska samhällets monism, både i betydelsen av att människan är enbart god (etisk monism), och i betydelsen av en inomvärldslig materialism, talar Braw om ”*förlusten av vertikaliteten*” som ”grundbulven i den struktur, som utgör den västerländska kristenhetens kroniska kris i modern tid” (Braw 2001a:140).

Förhållandet ’uppåt’ till Gud är inte viktigt längre. Orsaken till att det inte är viktigt är, att den eskatologiska dimensionen har gått förlorad. *Salighetens oerhörda möjlighet och förtappelsens skakande risk är inte längre levande realiteter i de dominerande kretsarna* [min kursivering]. När de yttersta tingen förlorat sin aktualitet, tappar hela det kyrkliga livet sin styrfart. Det har egentligen ingen mening längre, eftersom målet saknas; eller snarare: det stora målet har kommit i skymundan för en mängd sekulära mål. (Braw 2001a:140)

Betonandet av *den dubbla utgångens betydelse* och verklighet som en grundläggande del av den kristna tros läran analyseras närmare nedan. Det monistiska synsättet på människan kan också spåras i det moderna samhällets *kroppsfixering* som paradoxalt nog också i praktiken innebär ett enormt *kroppsförakt*.

[...] den starka kroppsfixeringen i det tidiga 1900-talets kultur. Idrottsrörelsen, ungdomsrörelsen, scoutrörelsen, jazzen – allt underströk människans kroppslighet. En ensidig fixering vid kroppen förde med sig en felutveckling, som fick de mest ohyggliga följder. Kommunismen och nazismen blev ideologier som enbart uppfattade människan som kropp eller materia. Dessa den nya tidens ideologier var oförmögna att uppfatta människan som något annat än ett högre djur, blott och bart materia. Därmed tystnade samvetets röst. Samvetet är nämligen något andligt. När samvetets röst tystnats öppnades portarna för de mest ohyggliga våldsdåd, som mänskligheten upplevt under hela sin historia. Det är inte slut med Hitlers fall. Den i gigantiska proportioner ständigt pågående fosterfördrivningen i den industrialiserade världen har – vad gäller siffror – för länge sedan överträffat både Gulag och Förintelsen. (Braw 2001a:95)

### 6.1.2.2 Relationen mellan stat och kyrka

Det förefaller mycket naturligt att Braw, som en företrädare för klassisk kristen tro, intresserar sig för frågan om relationen mellan staten och kyrkan. Det jag här vill analysera handlar emellertid inte om den mer specifika frågan om det svenska statskyrkosystemet och huruvida det kanske består, också efter den halvhjärtade skilsmässan år 2000. Dessa frågor har behandlats ingående av en annan av de företrädare för ”bekännelsekristendom” inom Svenska kyrkan som jag analyserar, prästen och ordföranden för *Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen*, Yngve Kalin. För Braws del ligger fokus i min analys på mer prin-

cipliella frågor om kyrka-statrelationen, inte bara i Sverige utan i allmänhet. Frågan gäller *statens ideologiska anspråk*, i all synnerhet om de inte överensstämmer med traditionellt kristna värden.

Det är sannolikt att denna konflikt [statens anspråk på att vara kyrka samtidigt som kyrkans identitet är att vara en stat i staten] är på väg tillbaka. De efterkristna västerländska staterna kommer inte att nöja sig med att vara organisationer för yttre säkerhet. Redan 1945 skrev Georg Henrik von Wright: 'Vi har att motse en era då begrepp som folket, friheten och demokratin är symboler för oantastliga trosföreställningar och sakrosankta kultobjekt. Inte ens vetenskapen skall neka dem sin dyrkan och makten kommer att utnyttja dem med samma hänsynslöshet, som den tidigare för sina syften missbrukat försynens rådslut och den gudomliga rättvisan. [...] [...] Mycket tyder på att Georg Henrik von Wrights analys av det kommande västerländska samhället alltmer framträder som riktig. Det finns klara paralleller till imperiets religiösa anspråk, i synnerhet i de stater som påverkats av socialismen. (Braw 2001a:130)

Det förefaller mig tydligt att Braw här också har Sverige och Svenska kyrkan i tankarna. Längre fram i analysen kommer jag att peka på det som Braw menar är ett kraftigt uttryck för den svenska statens ideologiska ambitioner – de två senaste läroplanerna för grundskolan respektive för det obligatoriska skolväsendet. En jämförelse med andra framtidsvisioner, t.ex. Zygmunt Baumanns, visar att den framtida statens religiösa anspråk inte är självklara. För Bauman är det bara i säkerhetsgarantierna som den framtida staten har något berättigande i relation till det globala och flyktiga kapitalet (Bauman 2003:216).

Braw kan förmodas omfatta den paulinska respektive lutherska tvåregementsläran. Därför diskuterar han följdriktigt också, inte om, utan när och under vilka omständigheter som den kristna människan inte behöver eller ska böja sig under statens auktoritetsanspråk.

Samhällets auktoritet gäller endast inom de ramar Gud har satt, och det blir givetvis problematiskt i ett samhälle, som inte känner Gud. [...] Därmed är den kristnes konflikt med samhället omöjlig att undvika. (Braw 2001a:131)

Håller sig samhället inte inom dessa ramar, måste den bibliska bilden av vildjuret tillämpas på det.

Vilddjuret utmärks alltså av att det vill ha både det som tillhör kejsaren och det som tillhör Gud, och Gud tillhör tillbedjan och ovillkorlig lydnad. (Braw 2001a:132)

Braws ordval är här viktigt: "ovillkorlig lydnad". Det ger tydliga fingervisningar om *gudsbilden* som jag kommer att analysera närmare i ett eget avsnitt nedan. Oaktat min ovanstående reservation, uttalar sig Braw också om den skilsmässan, men hans intresse är principiellt. Det avgörande och det som också är så illavarslande, är att det alltjämt bestående svenska statskyrkosystemet ger



uttryck för att *kyrkan hoppas mer på staten och på dess möjligheter än på Gud* och ett gudomligt ingripande.

Även efter år 2000 har staten ett avgörande inflytande över Svenska Kyrkan genom en särskild lag, stiftad av riksdagen, en lag som givetvis kan ändras som en del av det politiska spelet eller som ett led i statens ambition att utnyttja kyrkan för sina syften. Det mest betänkliga med denna variant av statskyrkligheten är emellertid att den är ett exempel på att statskyrkan framför allt är en mentalitet, som Dag Sandahl uttryckt det. Denna mentalitet innebär att kyrkan söker sin trygghet i staten och inte i Gud. (Braw 2001a:190)

Braw menar att den svenska konstruktionen bör stämma till eftertanke, då kyrkans allians är en allians med en stat som är monistisk, i betydelsen av att bara räkna med det inomvärldsliga (se nedan). Är det över huvud taget viktigt för Svenska kyrkan att vara en gemenskap som räknar med transcendenten? Eller delar kyrkan till äventyrs statens inomvärldsliga perspektiv?

Statskyrkans ställning i konfessionellt bestämda stater som Danmark och Norge är ur en synpunkt mindre problematisk än i Sverige. Den tyska staten har också genom inledningen till sin grundlag och sin naturrättsliga samhällssyn en betydande öppenhet för det som kyrkan står för. När det gäller den svenska staten är däremot monismen, inomvärldsligheten hos staten, så total och ohämmad, att det bör väcka eftertanke hos kyrkans företrädare, om de alls menar sig företräda en gemenskap där Jesus är Herre. Är den aspekten däremot av mindre betydelse, kan man självklart ha hur nära samband som helst mellan kyrkan och en sådan stat. Men nästa fråga blir givetvis vilka möjligheter en kyrka i nära samband med en sådan stat har att vara ett redskap för skapelsens förvandling. (Braw 2001a:199f)

Här riktar Braw utifrån ett värdekonserverat perspektiv skarp kritik åt två håll, dels gentemot staten med dess – enligt hans mening – monistiska, inomvärldsliga perspektiv och dess folksuveränitetsprincip (i motsättning till ett naturrättsligt tänkande), dels mot Svenska kyrkans officiella företrädare som inte inser vad som är kyrkans viktigaste uppgift och som därmed är beredda till avsevärda, ja alltför långtgående kompromisser i relation till staten.

Precis som i det moderna västerlandet, tycks också inom kyrkan *medvetenheten om den ontologiska dualismen/egenskapsdualismen* vara på reträtt. Jag förmodar att Braw här bl a har Svenska kyrkan i tankarna. Den talar inte längre tillräckligt mycket eller tydligt om *tillvarons mörka sida* och om *Guds dom över det onda*. Det är ett uttryck för att kyrkan tappat bort sin eskatologiska kallelse.

Det har i alla tider funnits en spänning mellan Kyrkan och Tiden. Vad Guds folk gör och är blir också en dom över samtiden. [...] Där insikten om det ondas verkliga natur försvagas, minskar också spänningen mellan Guds folk och tiden. Om denna insikt försvinner, försvinner också spänningen. Då

blir Kyrkan ett med tiden och upphör därmed att existera i egentlig mening, annat än som dekoration. (Braw 2001a:222f)

Braw funderar kring varför kyrkans brännmärkning av det onda i tillvaron har upphört och ser två möjliga förklaringar. Kyrkan blir inte populär i nutidsmänniskans ögon av att tala om ondska, synd och dom.

Vad kan det bero på att domen över världen har tystnat vid kyrkomötena och världskonferenserna? Kanske kan det bero på att kyrkohistoriens erfarenheter av domen över världen inte är goda? Man samlar inga skaror genom att säga till människor att de är onda därför att de förkastar Kristus. Men när man resonerar på detta sätt, förbiser man att domens syfte inte är att samla människor utan att avslöja och bestraffa ondskan. (Braw 2001a:223)

Kriteriet för om människor ska anses onda ligger i Braws resonemang här inte i första hand i handlingar eller intentioner, utan är en ren bekännelsefråga. Det onda är att varken tro på Gud eller bekänna Kristus som Herre. Den andra möjligheten är att kyrkan bara ser sig som inomvärldslig och nutida, samtidigt som hon tappat bort sin förankring i en transcendent verklighet.

Det finns emellertid ytterligare en tolkningsmöjlighet. Det är att domen över tiden har försvagats, därför att kristenhetens kontakt med sina fundament *utanför* tiden har försvagats. Dessa fundament eller brofästen är tre: Kyrkan i Guds tanke, den apostoliska Kyrkan och den himmelska. (Braw 2001a:224)

### 6.1.2.3 Naturalism<sup>423</sup>

Naturalismen, så som Braw uppfattar den i dess tre aspekter eller huvudmoment av *monism*<sup>424</sup>, *evolutionism* och *utopism*, är för honom den idémässiga

<sup>423</sup> Man kunde diskutera, om avsnittet snarare skulle höra till 6.1.1 Samhälleliga kriser och hot. Placeringen här motiveras av Braws syn på naturalismens konsekvenser också för kyrkans kris.

<sup>424</sup> Braw använder här termen *monism* i dess filosofiska betydelse av egenskapsmonism, vad beträffar naturalismen i motsats till idealismen närmast detsamma som materialism: allt är inomvärldsligt, allt är materia, kropp. Det existerar ingenting andligt eller transcendent. Jag använder i denna avhandling termerna monism och dualism på ett något annorlunda sätt. Med *monism* menar jag inte egenskapsmonism i dess betydelse av ande eller materia i egenskap av tillvarons grundbyggstenar (egenskapsmonism: idealism eller materialism), utan i dess mer etiskt ontologiska betydelse av att den är präglad av en enda moralisk princip, dvs. av Gud eller av det goda. Med *dualism* menar jag dels en *kämpande dualism*, att varandet är präglad av en kamp i tillvaron mellan ont och gott (som svarar på frågan om tillvarons etiska byggstenar), dels ett *kognitivt funktionssätt*, som innebär ett tänkande i polariteter, dikotomier eller antagonismer. Att det på ett psykologiskt plan kan antas finnas paralleller mellan dem båda kan noteras.

<sup>En</sup> viktig men svår fråga är hur kristendomen skall karakteriseras, som präglad av ett monistiskt eller dualistiskt tänkande och på vilket sätt. Vad beträffar tillvarons grundbyggstenar torde åtminstone klassisk kristen tro kunna karakteriseras som vare sig monistisk eller dualistisk, utan snarast som *egenskapspluralistisk* – då den räknar med kropp, själ och ande. Vad tillvarons etiska eller med värde förknippade byggstenar beträffar, finns det flera svar: Somliga religionsvetare pekar på det zoroastriska inflytandet på judendom och kristendom, varvid svaret skulle bli att

bakgrunden till det politiska egalitetstänkandet, eller ”att enighet förutsätter enhetlighet” (Braw 2001a:201) Braw menar tvärt emot att ”enighet i olikhet” är att föredra. Detta betraktelsesätt tillämpar han bl a på sin kyrko- och församlingssyn, se nedan.

Monismen kan gestaltas som en biologism. [...] Monismen kan också ta sig uttryck som en maskinism [...]. Denna riktning bildar bakgrunden till funktionalismen, men också till den svenska familjepolitiken och skolreformen. (Braw 2001a:201f)

Här anas en kritisk hållning gentemot teknokratin. Tidigare forskning har redan visat att vissa former av konservativ kristendom förhåller sig kritiska inte bara till den ideologiska sidan av moderniteten, modernismen, utan också till åtminstone vissa sidor av dess tekniska utveckling och landvinningar.<sup>425</sup>

Det andra momentet i denna världsåskådning är evolutionismen. Hela tillvaron, hela världsorganismen eller världsmaskinen är stadd i en ständig utveckling. Det går ständigt framåt och uppåt. Därför gäller det att inte vara gammalmodig, att inte bli efter sin tid utan hänga med i utvecklingen. (Braw 2001a:202)

Sambandet mellan Braws kritik av evolutionismen och hans kritik av det föränderliga, det som inte har några bestående eller fasta former eller ett oföränderligt innehåll, är tydlig. Kritiken, uppfattar jag, gäller både den biologiska evolutionismen i Darwins efterföljd och en mer allmän positivism eller utvecklingsoptimism. Braw ser dock utvecklingsoptimismen som en egen aspekt, utopism. Först noterar jag det ironiska i tonfallet, när han skriver om att inte vara gammalmodig, att inte bli efter sin tid utan att hänga med i utvecklingen. Men vid ett närmare betraktande tycker jag mig ana en djup smärta över något gammalt och svunnet som gått förlorat och nu är borta, något mot vilken en stark längtan också riktas.

---

kristendomen är dualistisk. Å andra sidan framhåller den bibliska skapelseberättelsetraditionen att Guds skapelse från början var god. Det ger monism som svar. En förmedlande hållning är den kämpande dualismen: tillvaron var från början god och den skall i den nya tiden åter bli enbart god. Efter syndafallet råder en kamp mellan Gud och de destruktiva krafterna, i vilken också den enskilda människan är indragen. Gud kämpar med människor av god vilja mot det onda. Segern är på ett sätt redan vunnen – i evigheten, men kampen pågår fortfarande här i tiden. Braw skulle nog beskriva detta som en paradox, som är nödvändig för att kunna uttrycka den kristna verklighetsuppfattningen.

<sup>425</sup> Samtidigt visar andra klassiskt kristna traditioner, t ex evangelikala strömningar, en fascination för eller åtminstone en pragmatisk inställning till den tekniska utvecklingen. Modern informationsteknik t ex används med kritiklös förtjusning. Detta gäller också mer fundamentalistiska traditioner. (Jfr Hood 2005). Samma pragmatism gäller synen på den moderna kulturens populärmusik. I evangelikala kristendomssammanhang återfinns också i Sverige den kristna populärmusiken. Carola Häggglund kunde kanske vara bara ett men ett tydligt exempel. Vad beträffar begreppet ”världsmaskinen”, jfr Becker 1973.

Det tredje momentet är utopismen: vi är på väg mot ett mål, mot det goda, rättfärdiga och förnuftiga världssamhället. Man kan tänka sig det som ett internationellt EU eller som det världsvida, klasslösa samhället. Båda alternativen och många andra därtill har inspirerat människor till övermänniskliga uppoffringar och till de mest ohyggliga brott världshistorien skådat. Det räcker med att nämna Marat, Beria och Pol Pot. (Braw 2001a:202)

Braw, som kan både sin kyrkohistoria och teologihistorien, hade här kunnat beskriva företeelsen som mänskliga försök att skapa ett inomvärldsligt gudsrrike eller att åstadkomma en inomvärldslig eskatologi. Det finns m a o inte bara exempel på sekulära försök att åstadkomma himmelriket på jorden. Kyrkohistorien uppvisar flera sådana tendenser, inte bara i de mer radikala rörelserna (t ex hos de radikala reformatörerna såsom Thomas Müntzer) eller i mer moderna extrema sekter, utan också i Calvins ambitioner. Å andra sidan är det naturligt att Braw, under åren strax efter Berlinmurens fall<sup>426</sup> och Sovjetunionens liksom östblockets sammanbrott, har fokus riktat på de politiska försöken härvidlag. På annat håll bearbetar Braw också ”messianska” tendenser i den svenska politiken, då han t ex pekar på makarna Alva och Gunnar Myrdals sociala ingenjörskonst.

Kritiken mot *internationalismen* har traditionalister och värdekonserveriva gemensam också med vissa sociologer med socialistiska preferenser. Internationalismen har många ansikten. För t ex Zygmunt Bauman har den nu drag av en otyglad ”flytande” kapitalism som inte tvekar att allvarligt skada den enskilda nationalstaten, för att nu inte tala om dess medborgare, i den mån dess strävanden att röra sig totalt fritt inskränks. Då detta skrivs, i tider av global bankkras och en galopperande kris också för andra branscher, är det lätt att se enbart till de internationella strävandenas baksida. För Braws del står en stolt nationalkänsla i betydelsen av en medvetenhet om det egna landets historia och om dess gamla värden och traditioner som motpol till de negativa sidorna av internationalismen. Jag vill dock påpeka att jag därmed inte på något vis hävdar att Braw skulle vara emot ett internationellt samarbete, lika lite som jag skulle hävda att Braws nationalism skulle ha några tvivelaktiga eller ”unkna” drag. Tvärtom är det för mig tydligt att Braw är synnerligen kunnig och medveten om en otyglad nationalisms ohyggliga baksidor. Att han ändå värnar om ”det gamla Sverige”, dess traditioner och historia, såväl som dess betydelse som ett av Gud benådat folk (se nedan), behöver inte uppfattas som en motsägelse. Detta värnande får däremot ses som ett tydligt uttryck för Braws värdekonserveriva sida och för hans *längtan efter något svunnet* och entydigt som nu smärtsamt och skrämmande nog gått förlorat.

---

<sup>426</sup> ”Die Wende”, som de säger i de nya tyska förbundsländerna, f d DDR, började redan hösten 1989, genom att östtyskar i ökad utsträckning lämnade östblocket via Tyska förbundsrepublikens ambassad i Prag. Muren bröts igenom i november 1989, utan att den östtyska gränsvakten öppnade eld.

Människans strävan genom naturalismen att ”nä enhet genom enhetlighet” ska enligt Braw ses som ett uttryck för hennes försök att frälsa sig själv ”genom gudlöshet”, dvs. genom att vända sig bort från Gud och gå sin egen väg samt genom att vilja ta Guds plats (Braw 2001a:203).

#### 6.1.2.4 Liberalteologin, dess gudsbild, bibelsyn och människosyn

Om naturalismen är det stora hotet på det samhälleliga området, kan *liberalteologin* sägas utgöra samma hot i kyrkans värld och på trosområdet. Å andra sidan ger Braw klart uttryck för en samsyn mellan det sekulära och det andliga, eller mellan vetenskap och teologi. Detta att försöka skilja mellan tro och vetande, berättar han, var också orsaken till hans stora besvikelse på universitetsteologin, när han först mötte den i Lund. Själv strävade han efter att söka förena tro och bildning (Braw 2001a:234 och Braw 2008:124, 267).

Alltifrån rationalismens genombrott på 1700-talet har den västerländska teologin varit intensivt sysselsatt med att ’göra det möjligt för vår tids människor att tro’. Liberalteologins stora tema ’tro och bildning’ är insatt i detta sammanhang. Det ligger något riktigt i denna strävan. Det går inte att leva i två världar. (Braw 2001a:145)

Trots den goda ansatsen ledde liberalteologin fel.

Det som gjort att apologetiken och även rationalismen och liberalteologin kommit fel, är att man bortsett från det grundläggande faktum att människan av sig själv inte kan tro på Gud. Hon har kapacitet att uppfatta Guds existens men inte att förtrösta på Gud, och det är detta sista som avses med tro. (Braw 2001a:145)

Självklart är det legitimt att som Braw gör lägga teologiska aspekter på förtröstan. Ur ett både dynamiskt psykologiskt och socialpsykologiskt perspektiv kan jag ändå inte låta bli att undra över, om inte människans förmåga till tillit – som väl får anses var en aspekt av förtröstan – också måste ses i ljuset av tidiga upplevelser av vårdnadshavare eller signifikanta andra<sup>427</sup>.

Mot liberalteologins människosyn och det moderna västerländska samhällets syn på *människan som enbart god*, ställer Braw den klassiska kristendomens framhållande också, eller kanske t o m framför allt av *människans skuggsida*, det mörka och onda. I linje med att han räknar med en andlig verklighet, blir

<sup>427</sup> Jag tänker här dels på Erik Homburger Eriksons beskrivning av det första av människans utvecklingsstadier, där en grundläggande förmåga till tillit hotas och utmanas av en grundläggande misstro. Mina associationer går också till bindningsteorin med dess betoning av betydelsen av barnets upplevelse av vårdnadshavarens kärleksfulla omsorg och relativa tillgänglighet respektive förutsägbarhet för att det ska kunna utveckla en känsla av trygghet och tillit i relation till andra. Dessa barnets tidiga erfarenheter kommer enligt mitt synsätt att ha en avgörande betydelse också för människans förmåga att känna tillit till Gud. Se teoriavsnittet och den efter analysavsnittet efterföljande diskussionen.

det också naturligt för honom att härvidlag tala om *demoni*. Klassisk kristen tro och bekännelsetrogen kristendom räknar inte bara med det ondas existens, utan ser fastmer att det onda utgår från en personifierad makt som är Guds och människornas fiende.

Det handlar emellertid inte bara om att den andligen döda människan är kall och opåverkbar för mänskliga ansträngningar. Det finns också en demonisk påverkan i bakgrunden. [...] Med 'denna tidsålders gud' avses demonernas furste, den högste ledaren för de änglar, som gjorde uppror mot Gud i tidernas gryning. Det rör sig om en oerhört stark och intelligent personlighet, gränslöst rörlig och initiativrik. Han är omåttligt avundsjuk på människan, därför att hon kan bli vad han själv varit men aldrig mer kan bli: evigt salig. Därför är han också oavlatligt verksam för att hindra människor att komma in på Herrens väg. Sjalavårdens villkor är därmed att vara en ständig kamp mot demonerna. (Braw 2001a:146; jfr 139)

Men människan är inte ett viljelöst offer inför de destruktiva andliga krafterna, skriver Braw. Till bilden av klassisk kristen människosyn hör också betonandet av den enskilda människans fria vilja.

Så åt de av frukten av egen vilja, för att göra sig själva till Guds jämlikar, ja, för att själva ersätta Gud. Detta är syndens grundstruktur i alla tider: människan flyr från Gud för att göra sig själv gudomlig. (Braw 2001a:147)

Braw skriver om hur denna den moderna människans flykt från Gud och det heliga också kommer till uttryck i mötet med själasörjaren eller prästen.

Detta är en närvaro, som är avslöjande och pinsam för den människa som sökt göra sig lycklig på egen hand, utan Gud. Den fyller henne med obehag, och hon vill helst fly bort och göra kontakten så kort som möjligt. Men människan fruktar inte bara att sanningen om hennes verkliga tillstånd skall avslöjas. Hon fruktar också att bli en annan än den hon blivit genom sin delaktighet i demonernas uppror. Regin Prenter har uttryckt det så: 'Det finns ingenting människan fruktar så, som att bli förvandlad av Guds kärlek.' Det är nämligen detta Gud vill, när han nalkas henne. Det som är så smärtsamt med förvandlingen genom Guds kärlek är, att den tillintetgör människans käraste dröm: att själv göra sig gudomlig, att själv bli upphovet till lyckan och allt gott. Ormens frestelse an knyter till något, som finns djupt i människans hjärta. Därför flyr hon från Gud. (Braw 2001a:147)

Jag undrar i vilken mån Braw här ger uttryck för egna upplevelser i mötet med församlingstillhöriga och andra i hans roll som församlingspräst. Att Braw i relation till andra människor vinnlägger sig om ett verkligt möte, framkommer tydligt t ex i hans författarporträtt (Braw 2008). Där skildrar han också den smärta som fyller honom, när ett möte inte kommer till stånd. Även om Braw i detta sammanhang talar om att människor upplever mötet med prästen som pinsamt och som något de vill fly bort ifrån, med hänvisning till att prästen

påminner dem om Gud och det heliga, kan jag ändå inte komma ifrån känslan att det också bakom denna Braws beskrivning döljer sig en självupplevd smärta över ofullständiga möten eller icke-möten. Man behöver som församlingspräst inte ha som enda övergripande mål att bli omtyckt och sedd som ”hygglig”, för att uppleva en smärta i möten som aldrig blev av.<sup>428</sup>

Ytterligare en kommentar från min sida har att göra med de tidiga upplevelserna av de viktigaste personerna i barnets värld som präglar oss också som vuxna. Ett annat, och mer psykologiskt sätt att se på det hotfulla och på smärtan i människans möte med Guds kärlek vore därför att hävda att mötet med Guds kärlek – eller med mänsklig äkta kärlek – fruktas på grund av smärtan i insikten om det saknade, det aldrig erhållna, det aldrig förbehållslöst upplevda, utan alltid med förbehåll möjligen utportionerade.

*Liberalteologins bibelsyn* är den historisk kritiska, om vilken, enligt Braw, finns mycket övrigt att säga. Mot bibelns egen bibelsyn – ”Bibelns syn på sig själv” – ställer Braw ”den syn som är allmän i Sveriges folk”.

I snart ett sekel har Sveriges folk genom skolan och universitetet lärts en annan bibelsyn. (Braw 2001a:75)

Helmer Ringgrens uppfattning låter Braw få illustrera den historisk kritiska synen på skapelseberättelsen, inte som en beskrivning av hur Gud som skaparen gick tillväga, utan som en berättelse om att det är Gud som är skaparen. Det är för Braw att förringa bibelordet.

Därefter ger man ordet åt den gamle professorn i exegetik, Helmer Ringgren, som får säga: ’Man kan inte läsa Bibelns skapelseberättelse som en exakt beskrivning av hur allt blev till. Enligt Bibelns skapelseberättelse är det Gud som gjorde så att allt blev till. Allt är hans vilja. Detta är skapelseberättelsens besked. Kanske är det rätt?’ (Braw 2001a:75)

Braw fortsätter att exemplifiera den av honom ifrågasatta historisk kritiska bibelsynen med dess uppfattning om Adam och Eva, Noaks ark och Babels torn som symboliska berättelser.

Sedan får Helmer Ringgren säga: ’Adam och Eva har inte funnits som verkliga personer.’ (Braw 2001a:75)

Jag konstaterar att Braw här *inte gör skillnad på genesis- och giltighetsfrågorna*, vilket får sägas vara ett tydligt drag i konservativ eller traditionalistisk kristendomstolkning.

Braw ifrågasätter den *epistemologi* han antar ligger bakom Ringgrens anspråk. Dels är Gud som ett i historien handlande subjekt borträknad. Dels begränsas verkligheten till det som vi har sinneserfarenhet av. Ringgren har m o enligt Braw en naturalistisk verklighetsuppfattning. Braw invänder:

<sup>428</sup> Jfr här Braw 2001b (*Vid tidens hjärta*).

Men Bibelns berättelser är ju i huvudsak unika händelser. Det är därför de har berättats, för att sådant vanligen inte händer. Det är poängen, som gör dem till tecken på Guds kärlek. (Braw 2001a:77)

Braw understryker den moderna vetenskapens epistemologiska anspråk som högst begränsade. Här finns ett drag av *rationellt resonemang*<sup>429</sup> hos honom.

Den mänskliga kunskapen är så begränsad, att man aldrig når fram till den förutsättningslösa objektiviteten. (Braw 2001a:79)

Braw tar i sin bibelsynsdiskussion också upp Dag Sandahls begrepp ”sann myt” (Sandahl 1990):

Men återigen: Hur är det med Adam och Eva? Svaret måste bli, att Bibeln berättar om dem som verkliga människor, och evangeliet och apostlarna talar om dem på det sättet. Och ändå är deras liv mer än historia. Dag Sandahl har formulerat begreppet ’sann myt’. Sanningen innebär att det är en historisk verklighet. Häri skiljer sig den bibliska uppenbarelsen från all annan religion. All annan religion bygger på drömmar, tankar och visioner som människor haft. Bibeln däremot bygger på en konkret historia i denna värld. Men det är en historia, som pekar utöver sig själv, däri är den ’myt’, dvs. den gestaltar något större och mer allmängiltigt än bara en tilldragelse i det förflutna. Det finns ’rent historiska’ händelser i det förgångna, som inte når utöver sig själva, t.ex. kommunallagarnas införande i Sverige. Men det finns andra historiska tilldragelser, som på ett gåtfullt sätt sammanfattar och förutsäger större skeenden, och därför blir vi aldrig färdiga med dem. Ett sådant exempel är Titanics undergång. (Braw 2001a:80)

Den filosofiska frågan är, om det är en tolkning som gör den historiska händelsen till myt eller om den bär på det mytiska i sig. Nästa fråga är om det mytiskt sanna, också måste vara historiskt sant. Braw definierar (med Sandahl) ”sanna myter” som ”historiska tilldragelser som pekar utöver sig själva”. Braw tycks behöva historiciteten för att kunna tala om textens giltighet. Återigen sker, enligt min tolkning, en sammanblandning<sup>430</sup> av genesis- och giltighetsfrågorna, ett drag som är utmärkande för traditionalistiska trosförståelser.

Bibeln<sup>431</sup> är sann och den innehåller allt det som är nödvändigt för människan att känna till, för att kunna *undgå den eviga förtappelsen och finna evig salighet*.

Det finns mycket man kunde vara nyfiken på, som Bibeln inte berättar, t.ex. hur det var med Kains hustru. Men den berättar allt som en människa behöver veta för att nå livets mål: evig salighet. (Braw 2001a:81)

<sup>429</sup> Se vidare det kognitiva kapitlet.

<sup>430</sup> Den konservative skulle nog säga att uppkomst och giltighet förutsätter varandra eller är två sidor av samma mynt.

<sup>431</sup> Braws bibelsyn kan specialstuderas ytterligare i avsnittet *Bibeln och skolboken*, Braw 2001a:73-81.



Trogen sitt språkbruk och sitt sätt att resonera, pekar Braw på ett ”bibelns stora grundtema” – vilket i och för sig är ett drag för reformatorisk teologi.<sup>432</sup>

Detta är Bibelns stora grundtema: Den gamla skapelsens förvandling till den nya. Det kan beskrivas som en födelse men också som ett ljusfenomen. (Braw 2001a:96)

Med födelse menar Braw omvändelsen eller möjligen det Paulus skriver om att skapelsen ännu befinner sig liksom i födslovändor, i väntan på att den nya skapelsen ska framträda.<sup>433</sup> Ljusfenomenet torde syfta på det lärjungarna upplever som Kristi förklaring, då hans kläder blir skinande vita och han omges liksom av ljus.

### 6.1.2.5 Konflikter inom kristenheten

Braw pekar på teman som förorsakar konflikter mellan olika kristna traditioner. Just dessa teman förorsakar också konflikter mellan bekännelsestroga och den breda fåran inom Svenska kyrkan.

Vår tids västerländska kristenhet skakas tid efter annan av stora interna konflikter på konkreta punkter: abortfrågan, ämbetsfrågan, homosexfrågan. (Braw 2001a:140)

Hans analys är emellertid den att dessa frågor inte är grundläggande orsaker till konflikterna, utan snarare symptom på ett sjukdomstillstånd. De är, tolkar jag, ett uttryck för att frågan om salighet eller förtappelse gått förlorad. Se vidare avsnittet om eskatologin nedan.

## 6.1.3 Kris, hot och osäkerhet på det individuella planet

### 6.1.3.1 Identitetskris och identitetslöshet

Braw menar ändå att den allvarligaste krisen ligger på det individuella planet. Den västerländska människan i det tjugoförsta århundradet är *identitetslös*, ett mycket allvarligt bristtillstånd som står i relation till att människan befinner sig väldigt långt bort från Gud eller är i avsaknad av ett medvetet gudsförhållande.

Människans svåraste kris är hennes identitetslöshet, och denna kris fördjupas alltmer ju längre bort hon kommer från Gud. (Braw 2001a:15)

Genom att människan själv avsagt sig relationen till Gud, har hon försatt sig i ett existentiellt krisartat tillstånd som innebär att hon förlorat kursriktningen i livet. Orienteringsförmågan saknas eller är allvarligt skadad och meningslösheten (2007:99) lurar om hörnet.

---

<sup>432</sup> Jfr textens Bibelns kärna och stjärna eller Luthers ”det som driver Kristus”.

<sup>433</sup>

Enheten mellan människa och Gud blev bruten genom att människan sökte göra sig stark, fri och lycklig på egen hand. [/] Det är detta som har brutit förhållandet mellan Gud och människa, och därmed har livet förlorat sitt sammanhang och sin mening. Detta är den livets oerhörda pinsamhet, som Václav Havel talar om, och som varje gudlös kultur förgäves söker dölja med bröd och skådespel i olika former. (Braw 2001a:179)

Att Braw ser förlusten av identiteten som något mycket alarmerande, framkommer tydligt i hans texter. I den år 2008 publicerade samlingen författarporträtt förekommer bl a följande mycket karaktäristiska formuleringar. I porträttet av präst- och författarkollegan Folke T. Olofsson tar Braw upp dennes bok *Vart är Svenska kyrkan på väg?*.

Det var en beställning från Verbums förlag, och titeln är egentligen för trång för bokens innehåll. Det är inte i första hand en bok om kyrkliga förhållanden. Det är en djupborrande analys av det västerländska samhället i det tjugonde århundradets sista decennium. Vad Folke T. Olofsson skriver om sekulariseringen är djupt tänkvärt: 'Sekulariseringens perspektivism innebär paradoxalt nog en upplösning av identiteten, d.v.s. den som betraktar. Eftersom det inte finns någon eller något absolut att relatera till, finns det inte heller något som förlämnar den enskilda individen en förblivande identitet.' Det är denna *fasansväckande förlust av identiteten* [min kursivering], som den moderna konsten och den absurda teatern gestaltar. (Braw 2008:209)

Jag kan inte förstå annat, än att Braw identifierar sig med denna Folke T. Olofssons formulering. Det betyder i sin tur, dels en stark upplevelse av hot mot identiteten, dels en skarp kritik av pluralismen och dess möjliga relativism, här formulerad som "sekulariseringens perspektivism". Att säga att mitt betraktelsesätt eller min troshållning bara är ett av många olika perspektiv, det upplevs som början på en identitetsupplösning. Här har mångtydigheten och ambivalensen ingenting att hämta. Det är av värde att reflektera över vad detta synsätt på olika perspektiv som ett identitetshot manne kunna betyda för synen på självet. Braws ordval "fasansväckande" kan inte förstås på något annat sätt än som ett uttryck för en verklig rädsla som måste tas på största allvar.

En parallell till det fasansfulla i att vara identitetslös finner Braw i en identitets- eller konturlös bild av Gud. I porträttet av Jan Arvid Hellström (1941-1994) citeras en av dennes formuleringar kring hurudan Gud är:

Han skrev: 'Den Gud som jag steg för steg har börjat lära känna ryms inte i mänskliga tankar, utsagor och trossatser. HAN ÄR STÖRRE! ... Gud är utsäglig, han saknar ansikte.' Bilden av den Ansiktslöse är förskräcklig för mig. (Braw 2008:216)

Det framgår också tydligt i Braws formuleringar att detta som Karin Boye formulerat som att vara "oviss, rädd och delad", att som människa kämpa med en

inre kluvenhet, upplevs som något mycket skrämmande, ”förfärande”. Om en författare skriver han:

Han kämpar hela tiden med en inre kluvenhet, som är att tro och ändå inte tro fullt ut. Det handlar inte om intellektuella svårigheter. Det handlar om de förfärande konsekvenserna av att både tro fullt ut och handla i tro. (Braw 2008:41)

Braws betraktande av identiteten ur en relationell synvinkel är inte ett för konservativ trostolkning unikt drag. Modern social- och individualpsykologi skulle också säga att människan får sin identitet i relationen till andra.<sup>434</sup> Det för klassisk trostolkning utmärkande är att den menar att människans identitet förutsätter inte bara relationer till andra människor, utan också en gudsrelation.<sup>435</sup>

### 6.1.3.2 Fångenskap och exploatering

Den västerländska människan är, menar Braw – i linje med många sociologer och samhällsanalytiker, fångad i *materialismen* och ett materialistiskt tänkande. Materialismen har som ett sätt att tänka smugit sig in också i de kyrkliga strukturerna. Dess främsta kännetecken är en slags reduktionism:

Materialismen tar sig ju, något förenklat, det uttrycket, att allt kan reduceras till kvantitet. (Braw 2001a:159)

Människans ses inte längre som en unik icke utbytbar individ med unika egenskaper, utan som en siffra i den statistiska<sup>436</sup> beräkningen. Det får bli också ett *exploaterande* synsätt som följd, vilket får genomslag också i kyrkan.

Människan reduceras till att bli en statistisk enhet. [/] Men om man betänker att materialismen, i synnerhet nationalekonomin, arbetar med frågan hur tillvaron skall exploateras, då inser man hur förödande denna babyloniska fångenskap är. Då blir nämligen den enskilda människan, i sin egenskap av statistisk enhet, en kvantitet som skall exploateras för att höja det procentberäknade resultatet i den kyrkliga verksamheten. (Braw 2001a:160)

Braw använder här det bibliska begreppet den babyloniska fångenskapen<sup>437</sup> för att beskriva den fångenskap Svenska kyrkan såväl som den världsvida kyrkan

<sup>434</sup> Se t ex Mead 1934, Moreno 1977, 1975a, 1975b, 1993.

<sup>435</sup> I jämförelse härmed kunde kanske sägas att mainstream kristendom inte ser gudsrelationen som nödvändig för identiteten men väl som ett gott komplement.

<sup>436</sup> Ett statistiskt material ska – om det används rätt – förvisso inte användas för att uttala sig om den enskilda individen, utan bara om den undersökta gruppen. Tyvärr syndas det dagligen mot denna statistikens grundprincip, särskilt kanske i populariserade massmediala framställningar av studier och undersökningar med statistisk metod. Marie-Louise von Franz har här bl a framfört skarp kritik (Franz 1980).

<sup>437</sup> Möjligen kan det ses som ett – kanske omedvetet – arkaiserande drag att tala om kyrkans babyloniska fångenskap med associationer till t ex Luthers skrift *Om kyrkans babyloniska fångenskap*. Bekännelserörelsen inom Svenska kyrkan menar också att det behövs en ny reformation

befinner sig i. Vid sidan om materialismen består denna fångenskap för det andra av att ha fastnat i ett *politiskt tänkande* och ett *föreningstänkande*, menar han.

Detta säger över huvud taget ingenting i det andliga livet. Om något är detta metabasis eis allo genos – en övergång till en annan kategori (Aristoteles) – som hindrar all förståelse av verkligheten. Ett tydligt exempel kan vi se i kulturprotestantismens försök att skildra den unga Kyrkans kristologiska kamp i högervänsterkategorier. Ett annat exempel är befrielseeologin, som endast kunde födas i skyddad verkstad vid västerländska akademier, men som i missionen visat sin bristande hållbarhet. Det måste bli så, därför att befrielseeologin är en enda stor metabasis eis allo genos. (Braw 2001a:160)

Att kyrkan sitter fast i tankestrukturer som har sitt ursprung i politiken och i föreningslivet får också konsekvenser för det praktiska arbetet i församlingarna, menar Braw. Majoritetsbeslutsprincipen ses som överordnad Svenska kyrkans tradition av en ordets vigningstjänst.

Också i det praktiska kyrkolivet märks följderna av den babyloniska fångenskapen. I föreningslivet är majoritetsbeslutet det högsta, mot vilket ingen talan kan föras. Där känner man endast till förtroendevalda och funktionärer. Men när man börjar tänka i de banorna i Kyrkans sammanhang, där det finns ett av Gud instiftat läroämbete, då har man inte förstått någonting. (2001a:160f)

Slutligen, menar han, är kyrkan också fånge i ett *militärt språk* och tänkesätt.

En tredje, mycket prövande, metabasis eis allo genos är fångenskapen hos det militära tänkandet. Vad har kraftsamling, offensiv, seger, reträtt för möjligheter att uttrycka det andliga livets verkligheter? Hur ska begrepp som dessa kunna säga något i en Kyrka vars Herre segrar genom att lida? (2001a:161)

Det är av intresse att Braw talar om en fångenskap i militärt tänkande; han ger själv många exempel på detta tänkesätt i sitt författarskap, både i essäerna och i skönlitteraturen, och det går inte heller att ta miste på hans positiva förhållningssätt till åtminstone vissa aspekter av det militära. Senare i analysen kommer jag att ge exempel på hur Braw själv är något av en talesman för det militära tänkandet – om än bara som ett bildspråk för en andlig verklighet. Det behöver knappast påpekas att det militära bildspråket – såväl som den militära verkligheten – förekommer också i bibeltexten. Människans fångenskap kan kort och gott uttryckas som en *brist på frihet*. Braw menar att det är människans grundläggande problem<sup>438</sup>.

---

för att hitta tillbaka till de komponenter av den kristna tron som gått förlorade under de senaste årtiondenas utveckling (alltsedan beslutet om kvinnliga präster år 1958).

<sup>438</sup> Jag vill kommentera detta med ”grundläggande problem”, ”grundbulten” etc. Inte bara bristen på frihet, utan också synen på människan som enbart god, betecknar Braw i olika sammanhang som människans grundläggande problem. Att flera tämligen olika fenomen av Braw ses som det

I själva verket är bristen på frihet människans grundläggande problem. Hon vill vara fri att leva, men hon är fången i döden. Dödligheten är hundra procentig. Hon vill vara god, men hon gör andra illa. Hon vill att andra skall vara goda mot henne, men hon tillfogas ständigt smärta av andra. Bundenheten vid det onda är beklämmande. Människan kan inte förvandla sig själv eller andra till det bättre. Det är humanismens tragedi. Mänskligheten är styrd av dunkla makter. (Braw 2001a:116)

### 6.1.3.3 Utanförskap – dissidentrollen

I en analys av Braws texter är hans självförståelse ett viktigt hjälpmedel, i all synnerhet om analysen strävar efter åtminstone något litet av ett inifrånperspektiv. Vid sidan om andra etiketter Braw sätter på sig själv, såsom högkyrklig präst eller gammalpietistiskt orienterad, använder han också begreppet dissident (2008:194) eller oliktankande. Braw gör här en intressant och inte enbart av svårigheter präglad tolkning av rollen som dissident. Att han talar också om sig själv framgår med önskvärd tydlighet vid en läsning också av några av hans övriga texter.

Varje tidsskede sätter sina bestämda gränser för tankens möjligheter. Rör man sig utanför de gränserna är man oliktankande. Då får man räkna med att inte blir förstörd annat än av de mycket få. Men å andra sidan har man intressanta möjligheter, när epoken nalkas sitt slut och alltför många börjar tvivla på de tankar som spelat det självklaras roll i historien – hittills. (Braw 2001a:201)

Här kan man bara ana ett stort utanförskap. Det tycks emellertid som om Braw söker hantera de emotionella sidorna av detta utanförskap, bl a genom att ge det positiva attributioner. Som oliktankande blir man inte förstörd, utan missförstådd av de flesta. Därifrån är steget inte långt till att bli misstrodd. Man hamnar i ett utanförskap. Men denna position och emotionella belägenhet ger också positiva möjligheter som man annars inte skulle ha haft; möjligheten att se på tillvaron utifrån ett annorlunda perspektiv. Precis som främlingen som kommer till ett nytt land, har man möjlighet till ett kritiskt betraktande av det som de flesta betraktar som självklart och naturligt. Och med tiden – antyder och hoppas Braw – kommer verkligheten att ge dissidentperspektivet rätt.

### 6.1.3.4 Främlingskap

Till den kristnes grundupplevelser i varje tid och på varje plats hör *främlingskapet*. Det handlar om ett främlingskap i världen, i tiden och i den breda kyrkan. Alla platser på jorden kan för den kristne vara både fädernesland och ett främmande land (Braw 2001a:130).

---

grundläggande problemet, tolkar jag som ett uttryck för en kognitiv process, som strävar efter entydighet och säkerhet.

Braw frågar sig hur det främlingskap som pietismens anhängare under rationalismens tidevarv upplevde kunde bearbetas. Deras situation har nämligen beröringspunkter med de bekännelsetrognas situation också i Svenska kyrkan av i dag, menar han.

Detta är en viktig sak att komma till klarhet om i vår egen tid, därför att kristenheten just nu är så marginaliserad och främmande i Västerlandet. Den är inte bara svag, den har också svårt att göra sig förstådd, därför att de verkligheter den bär fram inte låter sig uttryckas annat än i brottstycken med tidens centrala ordförråd. Än värre är, att *de kretsar där en klassisk kristendom odlas* [min kursivering], själva har blivit främlingar inom kristenhetens gränser, där majoriteten i stor utsträckning reducerat kristendomen till just det, som kan sägas med tidsandans språk. (Braw 2001a:137)

Jag undrar om det inte här också kan anas en *stark upplevelse av kränkning och svek* från majoritetskyrkans sida gentemot de bekännelsetrogna. En jämförelse med Yngve Kalins formuleringar understryker onekligen detta intryck. Ibland förekommer i massmedia och i den officiella kyrkliga beskrivningen av hur klassisk kristet troende inom Svenska kyrka förhåller sig påståenden om nonchalans, ironi och ovilja att ta rättelse.<sup>439</sup> Sådana påståenden från officiellt kyrkligt håll vittnar om en skriande brist på ens grundläggande psykologiska insikter om hur människan fungerar. Den som upplever ett stort svek reagerar starkt emotionellt, ofta med en aggressiv komponent. När denna komponent riktas inåt, ser man depression eller i det allvarliga extremfallet suicid. När den riktas utåt, särskilt i en miljö med en hämmad föreställning om i vilken mån det är berättigat eller accepterat att visa aggression, blir den lätt förvandlad till distans och ironi. Hur vore det om den officiella kyrkan, tex ur ett arbetsmiljöperspektiv, i stället skulle fråga: Vad har denne medarbetare i vigningstjänsten blivit utsatt för, eller vad har han upplevt av emotionell kränkning från sin arbetsgivare, som tar sig uttryck i en ironisk försvarshållning. Jag inser dock snabbt att detta tyvärr är för mycket begärt av den officiella Svenska kyrkan som i så hög grad är präglad av opportunism och likriktning. Yngve Kalins beskrivning av situationen – med användandet av det mycket starka begreppet ”infrysning” – understryker rimligheten i min tolkning av den emotionella upplevelsen i riktning mot svek och allvarlig kränkning. (Se analysen och tolkningen av hans texter.)

#### 6.1.3.5 Frestelser

Braw menar att den marginaliserade situation som de bekännelsetrogna i dagens kyrka och samhälle upplever skapar två stora frestelser, ateismen och satanismen. Om *ateismen* skriver han:

---

<sup>439</sup> Se tex kommentaren från stiftsjuristen i Stockholms stift i anslutning till en uttalad varning till en präst som firat gudstjänst med alltför högkyrkliga eller katoliserande tendenser (Kyrkans Tidning \_\_\_\_\_).

Man har hela det kristna trosinnehållet kvar, man håller fast vid det och kämpar för det. Men man har i sitt inre redan gett saken förlorad. Man väntar sig inte, att Gud skall gripa in i vår egen tid. (Braw 2001a:137)

Ateismens frestelse är att i praktiken förneka Gud, när han vill föra oss upp till trons högsta grad. Då står man på tröskeln till troslivets underbaraste erfarenheter och störtar likväl ner i förnekelsens djup, och det kan man märkligt nog göra med hela 'den kristna apparaten' i behåll. Man tror sig tro på Gud och kämpa för hans rikets sak, men man väntar sig inget gott av honom, åtminstone inte här och nu. (Braw 2001a:138)

Här anas en skarp kritik riktad också mot den officiella Svenska kyrkan av idag. Efter skildringen av ateismens frestelse beskrivs *satanismen*:

Den andra frestelsen i Guds rikets motgångstider är *satanismen*. Satanismen består i detta sammanhang i att man är fixerad vid det ondas verklighet till den grad, att man inte längre litar på det som är kristenlivets kärna: Jesus är Herren. Satanismen – i denna mening – är en del av tidsandan. Den präglar inte bara skvaller utan också den internationella nyhetsförmedlingen, som i hög grad är fixerad vid det onda: död, lidande och lögn. [...] Genom att mediebruset är så starkt, är det lätt hänt att man också inom kristna kretsar övertar dess satanism, dess fixering vid det onda. (Braw 2001a:138f)

Satanismen har en förvrängd världsbild, där det onda blir gigantiskt, medan sanningen är att det är marginellt. (Braw 2001a:139)

Här är en jämförelse med Fromms begrepp nekrofil intressant och fruktbart. Fromm får sägas stå för en "ultraliberal" hållning med sin humanistiska psykologi men kommer ändå fram till en likartad analys, vad avser dragningen till det onda och till döden.<sup>440</sup> Ernest Becker, som inspirerat till *terror management theory*, är också en adekvat och intressant jämförelsepunkt, även om det här snarare handlar om ett förnekande av och försök till att fly bort från döden och destruktionen. (Se teoriavsnittet och det djuppsykologiska kapitlet.)

En annan läsning av Braws skrivning om "att man är fixerad vid det onda[sk verklighet]" skulle möjligen vara att peka på betoningen av denna destruktiva verklighet i den bekännelsestroga traditionen. Det skulle då möjligen kunna handla om en projektion utåt mot massmedia och det moderna samhället av en egen omedveten fixering.

#### **6.1.3.6 Hot mot existensen: döden och destruktionen**

Att också Braw ser på döden som ett hot, inte bara mot det biologiska livet, utan änmer också mot människan som kallad att vara en evighetsvarelse, torde ha framkommit i min analys och tolkning bl a av Braws uppfattning om den mo-

---

<sup>440</sup> Jfr Fromm 1982a:33ff.

derna människans dödsdrift<sup>441</sup> ovan. Han skriver också uttryckligen om den existentiella otillräckligheten hos samvetet och naturvetenskapen, när den är som bäst, vilka inte ”kan lösa det största av alla våra problem: döden”. Han fortsätter:

De kan nämligen inte förändra oss. De lär oss att Gud finns och att vi har ansvar. Men de säger inget om *räddning ur denna tillvaro, där allt är dödsmärkt* [min kursivering]. (2001a:65)

Hans klassisk syn på den dubbla utgången (2001a:47, 51, 141) är också redan nämnd i min analys. Han kristiserar också kyrkan som har upphört att tala om domen (2001a:223). Samtidigt finner jag dock att betonandet av risken för det individuella utslocknandet, som ett konkret alternativ till den eviga saligheten, hos Braw inte är lika framträdande som hos framför allt Sidenvall men också hos Kalin.

Den stora frågan för människan är hennes egen existens, som är så påtagligt ifrågasatt av mycket handfasta fakta. Frågan är *hur hon ska kunna existera mänskligt värdigt och meningsfullt*, och för att hon ska kunna göra det måste hon *kunna rädda sin existens över och genom döden*. Det är just det hon inte kan. [/] Detta är människans dilemma, tillvarons oerhörda pinsamhet, för att tala med Václav Havel<sup>442</sup>. Gud är den existerande, den ende verkligt existerande. (Braw 2001a:47)

Att Braw ser dödens verklighet som ett möjligt utslocknandet är ändå inte att ta miste på. Jag finner intressant att han kopplar samman salighetens möjlighet med människans längtan och strävan efter en ”mänskligt värdig” och ”meningsfull” existens. Denna formulering pekar hän mot att synen på döden och evigheten, med dess båda varandra motsatta möjligheter för den enskilda människan, är av en mycket central betydelse i klassisk kristen tro.

## 6.2 MOTSTÅND MOT OCH FÖRSÖK TILL AVVÄRJANDE AV HOTEN

### 6.2.1 Uttryck för strävan efter entydighet och tydlighet

#### 6.2.1.1 Sanning

Jag har ovan lyft fram Braws syn på sanningsbegreppet som hotat i den moderna tiden. Den klassisk kristna trostolkningen erbjuder ett värn mot upple-

---

<sup>441</sup> Jfr också Braw 2001a:31 och 2007:48.

<sup>442</sup> Václav Havel uttrycker, som tjeckisk dissident under den sovjetisk-kommunistiska epoken, egentligen samma existentiellt, och för mitt studium av konservativ kristen trostolkning, mycket centrala tanke om att det bara finns en lövtunn hinna mellan liv och död och att människan inte kan hindra att den spricker, det som Havels landsman Milan Kundera formulerat som ”varats olidliga lätthet” i sin roman med samma namn (1984).



velsen av sanningens relativisering, genom att se den som *absolut* och genom att ge den en *auktoritet*, under vilken den troende människan har att böja och underordna sig. Genom att understryka den redan nytestamentliga kopplingen mellan sanningen och Sonen ges denna underordning en än större tyngd och teologisk motivering.

[...] den kristna mystiken böjer sig under en *sanning*. Inte bara det, den tillber och upphöjer *Sanningen*. Denna *Sanning* är inte som rationalismens sanning en samling satser. Det handlar inte om en doktrin, det handlar om en levande person, Jesus Kristus. Han säger: ”Jag är ... sanningen ...” (Joh. 14:16)  
[...] När någon vandrar Herrens väg träder sanningen fram. (Braw 2001a:19)

Sanningen är för Braw absolut och inte förhandlingsbar i relation till vår tids värderingar och uppfattningar.

Sanningen är nämligen något i sig, något annat än det som bekräftar vår egen tid. (Braw 2001a:85)

### 6.2.1.2 Det bestående och oföränderliga

Att det finns något som är *bestående* och *oföränderligt* och därigenom därför också har ett värde, kan sägas tillhöra en av den konservativa livssynens grundbeståndsdelar. Det finns en stark koppling mellan oföränderlighet och *mening*. Det gör att detta drag måste ges ett stort utrymme i ett försök till förståelse att konservativ kristen livssyn och trostolkning.

Mycket förändras. Är det kanske till och med så, att *allt* förändras? Nej, det är inte så. Hade det varit så, då hade allt varit meningslöst, 'ett jagande efter vind', som Salomo säger (Pred. 1:14). Vad är det för mening med att göra något och bygga upp något, om ingenting blir bestående? (Braw 2001a:114)

Detta synsätt har flera aspekter. Oföränderligheten – det bestående – gäller Gud i alla avseenden och har snarare med evigheten än med tiden att göra.

Gud är oföränderlig. Det finns ingen tillväxt hos Gud, inget åldrande eller förfall. [...] Föränderlighet och tid hör samman. Tiden är ögonblick mellan två evigheter. Det är inom detta ögonblick mellan evigheterna, som det finns förändring, tillväxt och förfall. Men detta är inte hela sanningen om tiden. *Också på tidens smala näs finns stråk av evighetens fasta, bestående verklighet* [min kursivering]. Evigheten har brutit in i tiden [...]. (Braw 2001a:115)

Det är viktigt att notera att Braw kopplar samman det föränderliga med tillväxt, åldrande och förfall. I vissa avseenden är därför förändring, enligt Braw, någonting som har att göra med den destruktiva makten i tillvaron. Utan att göra en övertolkning kan man därför nog säga att Braw ser döden och destruktionen som förändringens yttersta konsekvens. Förbindelsen mellan förändring och

tid är här också tydlig. I den mån som den destruktiva makten har med förändring att göra, skulle man här också kunna se ett samband mellan förändring och splittring<sup>443</sup>. Men det bestående, det som har värde, kan också förknippas med *ett land*, t ex med Sverige, *dess natur, kultur och historia*.

Över hela vårt stora, vackra land ligger de utspridda, de heliga platserna, där himmelen en gång har rört vid jorden. Här har de ofattbart modiga missionärerna vandrat, predikat, döpt och lidit. Här har väckelsens eld tänts hos kalla och likgiltiga själar, här har helgade och självuppoftande kristna gjort allt för sina medmänniskor. (Braw 2001a:181)

Till synen på det bestående i Braws texter kommer jag att återkomma i avsnittet historiesyn, nedan. Där kommer jag också att ge ytterligare ett ”lyriskt” exempel på hur Braw skildrar sin upplevelse av ”det gamla Sverige” i betydelsen av det goda, förebildliga och eftersträvansvärda.

I en mycket nära anslutning till konservativ livssyns förståelse och betoning av det oföränderliga, ligger dess strävan efter *entydighet*. Synen på sanningen understryker denna koppling mellan oföränderlighet och entydighet. Att betona det bestående och oföränderliga blir slutligen ett värn mot döden och destruktionen.

Det oföränderliga har slutligen en stor betydelse för Braws syn på den enskilda människans identitet.<sup>444</sup> I sin år 2008 utgivna samling författarporträtt berättar Braw också mycket om sig själv.<sup>445</sup> Porträttet av Gemma Snellman avslutar Braw med ett citat från ett av hennes brev till honom, där hon uttrycker en önskan om att han ska förbli den han är.

’Men du förblir väl Christian, som förut. Och jag skall alltid vara – Din vän Gemma.’ (Braw 2008:111)

Att Braw valt ut just denna formulering återspeglar förmodligen också hans egen önskan att inte vara föränderlig. För konservativ livssyn i allmänhet och kanske för kristen konservativ livssyn i synnerhet är föränderlighet oftast något negativt. I framhållandet av det oföränderliga som någonting förebildligt finns ett starkt drag av längtan – längtan efter att allt ska förbli så som det alltid varit. Det gäller både kyrkan, samhället och enskilda människor. Bilden av *Kristus som den oföränderlige* klingar osökt i bakgrunden som en förebild också för den kristne:

”Jesus Kristus är densamme i går, i dag och i evighet.”<sup>446</sup>

<sup>443</sup> Jfr gr διαβάλλω, splittra, kasta isär.

<sup>444</sup> Se avsnittet 6.2.2 nedan.

<sup>445</sup> I bokens förord kallar han den till och med för sin levnadsbeskrivning (Braw 2008:10).

<sup>446</sup> Hebr. 13:8. Eftersom detta arbete inte är exegetiskt, görs här ingen analys av bibeltexten. Därremot är det också i ett religionspsykologiskt arbete ibland viktigt att kunna peka på det tydliga idémässiga sambandet med vissa bibeltraditioner. Från Vulgatatexten har ”heri, hodie, semper” nästan blivit till något av en bekännelse i den katolska traditionen. ”This same message is

### 6.2.1.3 Bibelsyn

Vi såg att kyrkans kris för Braw bl a också har att göra med att hon börjat använda sig av tänkesätt som hör hemma på det profana området (se ovan). Han menar att ett sätt att komma bort från detta tänkande i för kyrkan främmande tankekategorier är att söka de tankemönster som finns i Bibeln<sup>447</sup>.

Braws bibelsyn är präglad av *konkretism* snarare än av spiritualiserande eller symbolisk tolkning – även om den allegoriska, bildliga och symboliska tolkningen naturligtvis också finns där. Konkretismen tar sig uttryck i ett framhållande av *bibeln historicitet*: det bibeln berättar om bygger på historiskt verkliga händelser. Detta är ett tydligt drag i klassisk och konservativ kristen trostolkning. Sidenvall uppvisar här ett likartat tänkesätt.

Men den bibliska tron bygger på något som hänt i denna värld, en historisk verklighet, som gestaltar människans villkor och möjligheter i alla tider. (Braw 2001a:86)

Min enligt Braw kan inte bara Bibeln historiska berättelser fånga människans existentiella villkor. Också senare historiska händelser kan bära på symboliska tolkningsmöjligheter. Se hans resonemang kring Titanics undergång som jag beskrivit ovan. Braws bibelsyn präglas också av *exklusivitetsanspråk* i flera avseenden. Bibeltexten tillhör Gud. Det är han som är ägare av sitt ord.

Det ligger i själva begreppet helig skrift, att den tillhör Gud. Orden är hans ord, talade av honom. (Braw 2001a:73)

Att bibeltexten ses som normerande (2007:122) behöver knappast påpekas. Detta synsätt, att Gud är ägare av sitt ord, skiljer sig från hur Braw förhåller sig till relationen mellan en text, dess upphovsman och dess mottagare. När det gäller litterära texter hävdar Braw inte att upphovsmannen har ett tolkningsföreträde, utan tvärtom att texten, från det att den lämnat författaren och publicerats i det offentliga rummet, börjar leva sitt eget liv. Tolkningsföreträdet, menar han vidare, ligger hos mottagare eller läsaren.<sup>448</sup> Med detta vill jag inte ha sagt att Braw här nödvändigtvis skulle vara inkonsekvent. *Guds ord* är nu en gång någonting annat än rent mänsklig kommunikation i skriftlig form, oavsett vilken bibelsyn vi företräder. Skillnaden i synsätt hos Braw, beroende på vilka texter det handlar om, är ändå uppenbar.

I analysen av Braws bibelsyn vill jag peka på att han inte får misstolkas, genom att tillskrivas en oreflekterad konservativ verbalinspirationslära. Hans syn på *inspirationen* är mer sammansatt än så. Den gudomliga inspirationen

---

found on the Jubilee symbol from 2000, when Pope John Paul II declared it a Great Jubilee Year." (<http://www.catholiccompany.com/catholic-gifts/3022096/Brass-Cross-w-Sterling-Silver-Dove-7-inch/>, 2010-01-27).

<sup>447</sup> Jfr den intratextuella läsningen (Hood 2005).

<sup>448</sup> Jfr Braw 2008:10, 188. Detta hans synsätt ger också en större frihet i tolkningen av hans texter, utan att man behöver överge ambitionen att söka förstå med ett inifrånperspektiv.

koppas dels till skapelseberättelsens bild av hur Gud blåser in sin livsande i människans näsa och han talar i andra texter också om hur en författare kan vara inspirerad. Braw citerar Hedegårds översättning av 2 Petr 1:21:

'[...] De som talade var människor, men drivna av Guds Ande, talade de vad de hade fått från Gud.' (Hedegård) Det är detta som kallas inspiration. (Braw 2001a:73)

Braw gör här en koppling till skapelseberättelsen och hur Gud blåste in livsande i människan. Teologiskt måste det förstås som en bredare tolkning av vad det innebär att vara inspirerad och att ha Guds ande än vad som är brukligt vid hävdandet av en traditionell verbalinspirationslära.<sup>449</sup> Braws tolkning av denna inspiration är intressant:

Detta är en gudomlig inspiration, som inte bara innebär att människan vill detsamma som Gud, inspirationen betyder mycket mer: hon får liv, genom att Gud inblåste livsande i hennes näsa. (Braw 2001a:73 f)

Braw fortsätter att utveckla sin syn på inspirationen. Skriften ska fostra till rättfärdighet och återställa människan som Guds avbild. Orden ger inte bara upplysning om hur det är; de ger liv. De är kärlekens ord. Braw gör en jämförelse med det lilla barnet som omfamnar sin mor och förklarar henne sin kärlek. Kärleken har en skapande och förvandlande kraft. Det mänskliga språket är för begränsat, för att det till fullo ska kunna beskriva Guds verklighet och Guds rikes kvaliteter. Men med hjälp av *paradoxer och symboler*, såväl som genom *glossolalin*, kan kunskap om den transcendent verkligheten förmedlas.

Guds mysterier är för stora för att det mänskliga språket skall kunna fanna dem. Antyda mysteriet förmår vi, men inte *fatta* eller *be-gripa* det. När språkets gränser vidgas till paradoxer och symboler kan det ge en aning om Guds rike, men det kristna språket har ännu en möjlighet, tungotalet [...] (Braw 2001a:24)

#### 6.2.1.4 Gudsbild

Det betonas kraftigt att Gud är *upphöjd* i relation till oss människor. Detta gäller, vare sig nutidsmänniskan inser det eller inte – vilket hon oftast inte gör.

Att Gud inte är någon att diskutera med utan att vädja till och böja sig inför, blir ofattbart för jämlikhetens människor. (Braw 2001a:33?)

Människan gudsdyrkan eller tillbedjan av Gud uttrycker ett över- och underordningsförhållande som för Braw inte bereder några problem. Tvärtom är människans underordning under Gud någon självklart om det råder ett rätt gudsförhållande.

<sup>449</sup> Se t ex Holthaus 2003a, 2003b.

Genom tillbedjan bejakar man att man själv står under det man tillber, vilket man uttrycker bl.a. genom knäfall. (Braw 2001a:28)

En förkunnelse som främst talar om Gud som ”en av oss” är med andra ord ingenting för Braw. Det finns också ett problem redan i min rubriksättning av den här delen av analysen av Braws texter. Han värjer sig mot talet om en ”gudsbild” – det förefaller tillhöra modernismens sätt att se på Gud – och menar själv uttryckligen att Gud är *en objektiv verklighet*, inte bara någon som vi människor har en bild av. Här är en jämförelse t ex med den holländsk-amerikanske religionspsykologen Paul W. Pruyzers resonemang om ”gränssnittet” mellan vår mänskliga inomvärldsliga vardagsverklighet, å ena sidan, och en möjlig transcendent verklighet, å den andra, givande. Pruyser menar att vi människor som en tentativ modell för detta gränssnitt eller fönster till den eventuella transcenden-<sup>450</sup> densen kunde använda bilden av en projektduk.

Suppose that we reduce the functions of doors, covers, veils, curtains, and the outer lining of the ultimate to the basic role of a screen. Projections could be made on this screen from both sides. Men will continue to cast on its one side, with what light they have, all the pictures which Goodenough and Freud described. And those pictures need not be simple still slides, they can be movie pictures complete with sound and color. I can imagine a second show to go on at the other side of the screen. James's "more," Otto's *numen*, Tillich's ultimate, Schopenhauer's Will, Allah, Jehovah, the Trinity, and "it" are all busy revealing (and concealing) themselves by projecting pictures on the other side of the screen. It does not matter who erected the screen: for each party it has a hither and a yonder side. It does not matter in what plane the screen stands: the horizontal is just as effective as the vertical. Any angle will do. But what does matter, ontologically and epistemologically, psychologically, and theologically, is the *goodness of fit* [...] between the two projected images. Are the two shows different or the same? Paul could not answer the question of goodness of fit. Though he was concerned and curious, he kept it open. Living in an era before photography, he could only use the primitive optics of mirrors: "For now we see in a glass, darkly, but then we will see face to face. (Pruyser 1968:339)

För Braws del finns det inte utrymme för sådana tveksamma, prövande eller rent av vacklande synsätt på Gud och transcenden-<sup>450</sup> densen. Gud är en objektiv verklighet, ett *a priori*, som enligt honom inte låter sig påverkas av vårt subjektiva betraktelsesätt.

Gud är sådan Gud är – oavsett vad människor tänker och önskar. Gud är en objektiv verklighet, som inte påverkas av vår subjektivitet. Det är just därför, som huvudordet för människans relation till Gud är *Guds-fruktan*. (Braw 2001a:25)

<sup>450</sup> Likheten med Platons kända bild i av grottan i *Staten* (Grottligheten) är mycket intressant och slående.

Men finns Gud och ger sig den existerande guden till känna för oss människor så måste han göra det i språkliga och andra varseblivnings- eller förnimmelsekategorier som gör det möjligt för oss människor att greppa denna verklighet. Då blir talet om människans gudsbild en nödvändighet, menar jag. På ett sätt är det här åter fråga om uppkomst- och giltighetsfrågorna som av Braw och hans konservativa trosfränder förs samman. Den ontologiska frågan om Guds existens behöver vi inte ta ställning till och det ska vi inte heller göra i ett religionsvetenskapligt studium, men frågan om människors gudsbild eller -bilder är högst väsentlig – det är bara den eller dessa som kan beskrivas och analyseras.

Braw kopplar *fruktan för Gud* till syndafallets brott och skuld men menar att det också har med vörndnaden för det upphöjda att göra ”och den skygghet som hör samman med vörndnaden” (Braw 2001a:26). Det förefaller emellertid som om den första aspekten är viktigast. Det är ”skulden som är roten till fruktan i mötet med Gud” (Braw 2001a:26). Braw är mån om att framhålla att det inte finns någon motsättning mellan att frukta och att älska Gud. Det tillhör trons paradoxer. Samtidigt fullföljer han den linje i tolkningen av vad gudsfruktan är som handlar om *rädsla*.

För Guds fiender stegras fruktan till skräck. (Braw 2001a:27)

Han problematiserar själv sitt förhållningssätt men använder ånyo hänvisningen till det paradoxala språket för att lösa den inbördes spänningen.

Men är det inte en outhärdig motsägelse, att Gud är på samma gång den käre himmelske Fadern och den som tillåter att så många går förlorade? Kan man verkligen både frukta och älska Gud? För vår tanke går det inte ihop. Vi står här inför en verklighet, som är större än vår tanke. Därför kan den inte beskrivas på ett entydigt sätt, vi måste använda oss av paradoxer, av skenbara motsägelser. (Braw 2001a:31)

Braws bild av Gud som ”*den som tillåter att så många går förlorade* [min kursivering]” får sägas tillhöra det klassiska kristna tänkandet och står i relation till föreställningen om den dubbla utgången, det av de olika bibliska synsätten på de yttersta tingen som under fornkyrkans tid kom att bli det enda renläriga. Apokatastasis- och kenosistraditionerna blev därigenom marginaliserade. Oregenes, som företrädde läras om alltings återställelse, blev inte accepterad av den officiella kyrkan på denna punkt.<sup>451</sup>

Det onekligen entydiga draget i Braws bild av Gud – även om han också kan tala om paradoxer – tolkar jag som uttryck för den mer framträdande tendensen till entydighet i det konservativa tänkandet.

Att ära Gud eller att ge Gud ära, får i Braws utläggning en likartad klang som hans resonemang kring gudsfruktan. Äran har med distans att göra.

---

<sup>451</sup> Jfr Cross 1974:1008ff (uppslagsordet ”Origen”).

[...] att ha ära är att ha någon att blygas inför, någon som står utanför mig själv och inför vilken jag har ansvar. En ärlig människa, en ärlig Kyrka har någon att blygas inför, någon som står utanför och över. (Braw 2001a:167f)

Detta och liknande resonemang tar i första hand fasta på den aspekt av gudsbilden som handlar om det stora avståndet mellan Gud och människa eller Gud som "das ganz Andere", för att tala med Rudolf Otto (1963:31), eller "quelque chose d'autre, qui surprend" enligt G. van der Leeuw (1970:9).

Att leva enligt äran är att förverkliga rättfärdighet, klokhet, tapperhet och måttlighet. Så lever en ärlig människa, och en ärlig Kyrka är rättfärdig, klok, tapper och måttlig. En ärlig Kyrka vinner förtroende och är värd att äras. (Braw 2001a:169)

Braw utvecklar synen på äran genom det hebreiska ordet *kavod*, tyngd. Över- och underordningsperspektivet kommer tillbaka i relationen mellan Gud och människan. Att inte vara beredd att gå in under dessa över- och underordningskategorier är att vara högmodig.

Här handlar det åter om att sätta rätt värde, nämligen på sig själv. Högmödet grundläggande egenskap är att den sätter det egna jaget över Gud. [...] Den ärliga Kyrkan, den som vinner ära, är den ödmjuka, den som ställer sig under Gud. [/] Den högmodige står ju på bräckligt underlag och kostymen är alltid för stor. Därför gäller det att bekräfta sig själv, för att andra skall tro att man är så stor man vill vara. Detta gör att det alltid är konflikt kring den högmodige. [...] Den ödmjuka väljer sina krig; han strider om det väsentliga och duellerar inte om strunt. (Braw 2001a:169f)

Också i synen på Kristus återkommer Braw till *storheten*.

Det är få som har klart för sig hur stor han är. [...] Kristus är gigantisk. Han är giganternas gigant, säger Augustinus. (Braw 2001a:59)

Till bilden av Kristus hör också relationen mellan Kristus och hans kyrka. Braw använder den bibliska, paulinska bilden av kyrkan som Kristi kropp. Jag får dock det intrycket att Braw framhåller över- och underordningen i bilden mer än Paulus. Den hierarkiska aspekten får i min tolkning ses som ett uttryck för Braws konservativa hållning.

Det är ett livssamband, som är lika som sambandet mellan huvud och hand. Detta är ett annat sätt att beskriva Kristus som Herre. Liksom handen ögonblickligen reagerar på hjärnans signaler, så reagerar Kristi Kyrka också omedelbart på Kristi Konungens ledning. Och liksom hjärnan omedelbart uppfattar handens välbefinnande eller smärta, så lever också Kristus med i sin Kyrkas motgång och medgång. Förmedlaren av dessa signaler är den Helige Ande. (Braw 2001a:60)

Paulus beskrivning av församlingen som Kristi kropp förefaller mer komplementär. Komplementaritet och ömsesidighet får kanske också sägas vara det utmärkande för synen på relationen mellan hjärnan och extremiteterna i kroppen enligt modern neurobiologi. Det går inte att komma i fråga att Braw ger det hierarkiska tänkandet – över- och underordningsperspektivet – en större tyngd. Ytterligare en iakttagelse som rör Braws variant av bilden av Kristi kropp har med det rationella draget att göra. Jag vill redan här understryka det rationella och förnuftiga draget i beskrivningen, även om jag kommer att behandla kognitiva drag i källtexterna i ett eget kapitel. Braws framställning påminner och Stefan Gustavssons ”förnuftsmässiga”, ja ”rationella” framställning, i kombination med en uttalat konservativ och evangelikal grundhållning (1997, 2006).<sup>452</sup>

Den helige Ande hör också till gudsbilden. Om betydelsen av den helige Ande skriver Braw:

Förhållandet till den Helige Ande avgör vad som är Guds folk och vad som inte är det. Det avgörande tecknet på motstånd mot Anden är att man försöker få bort Kristus ur sitt liv, bort från Guds-folkets centrum. (Braw 2001a:61)

Utan att jag kan beskriva Braw som karismatisk, ger han Anden och den tredje trosartikeln en avgörande betydelse. Det skall också jämföras med vad han skriver om inspirationen som ju har med Guds ande att göra. Vad han egentligen syftar på i citatet ovan är inte helt klart. Det kan tänkas att han med skrivningen ”motstånd mot Anden” har ”försyndelse mot den helige Ande” i tankarna. Han skriver på sina håll om ”dödssynder”. Synden mot den helige Ande tillhör inte den klassiska dödsyndsuppräknigen, men sägs i den nytestamentliga texten vara en synd som inte kan förlåtas. Det kan också tänkas att Braw mer allmänt syftar på den helige Andes mer undanskymda plats i huvudfåran av Svenska kyrkans fromhetsliv. Att försöka få bort Kristus ”från Guds-folkets centrum” är hur som helst en allvarlig försyndelse i Braws ögon.

Braw för ett resonemang om *gudsnamnet*. Utifrån hur Gud presenteras sig för Mose i den brinnande busken skriver han:

Det innebär då, att Gud är identisk med sig själv. Allt annat får sin identitet genom relationer: en man är sin fars son, sin hustrus man, sina barns far, sina grannars granne. Men Gud är Gud i sig själv. (Braw 2001a:46)

Jag noterar Braws exemplifiering: ”sin fars son”. Han hade lika gärna kunnat skriva ”sin mors son”. Varför har han inte gjort det? Jag uppfattar det som ett, kanske oreflekterat, uttryck för Braws syn på de traditionella könsrollerna.

---

<sup>452</sup> Detta drag märks också hos vissa kända personer i svensk massmedia, som genomgått en omvändelse sernare i livet, t ex Kyrkans Tidnings före chefredaktör Elisabeth Sandlund (2004, 2006) och journalisten Göran Skytte (2009a, 2009b). Kontrasten mot yrkeskollegan Ingela Agardhs (1948-2008) lågmälda och tentativa skildring av hur hon blev ”frälst” (2009:8) är slående.



Guds namn uttrycker således existens. Gud är Den existerande. All annan existens är relativ. Allt annat, som finns, kommer till och försvinner, och ingenting existerat i sig självt. Allt annat är beroende av något annat. Guds existens är däremot absolut, total och obetingat. Den stora frågan för människan är inte Guds existens. Den är nämligen självklar. Den är inte en fråga, den är ett urfaktum, tillgängligt för alla människor (Rom. 1:20). (Braw 2001a:47)

Braws resonemang om Gud som den ende som *existerar i sig* och är *identisk med sig själv* samt människan som existerande bara i relation till andra, kan också belysa hans betoning av vikten av människans identitet och det hot som identitetslöshet eller en osäkerhet om identiteten innebär. Vid sidan om hotet mot identiteten finns för människans del också hotet mot existensen, som redan disuterats ovan. En riktig relation till Gud är härvidlag människans enda möjlighet. Mot Braws tänkesätt kunde kanske invändas att relationsbegreppet ändå har en avgörande betydelse, vad avser människans förståelse av hurudan Gud är. Hela treenighetsbegreppet bärs f ö upp av upplevelsen av relation.

#### 6.2.1.5 Världsbild

Den klassisk kristna världsbilden skyddar mot modernismens inomvärldsliga ontologiska monism, menar Braw. Mot naturalismens materialism hävdar klassisk kristen tro *idealismen*. Tillvaron är inte bara materia, utan rymmer också en själslig och andlig dimension.

Den tredje anknypningspunkten är idealismen. Idealism i detta sammanhang innebär att man är övertygad om, att människans inre liv inte bara är en reflex av materiella förhållanden. [...] Här finns en känsla av ansvar och förpliktelse inför något, som står högre än det egna jaget eller den egna tiden. (Braw 2001a:86f)

Denna Braws skrivning skulle också, till valda delar, kunna ses som ett försvar för utforskandet av människans djupdimension inom kvalitativ humanistisk forskning, ett tema som han själv också tar upp i t ex Sandmantrilogin (1991, 2001b, 2002). Till den kristna världsbilden, så som Braw uppfattar den, hör också synen på *Guds rike*, det tillstånd som innebär att Gud har herraväldet. Dess verklighet låter sig inte beskrivas i våra mänskliga språkliga kategorier, utan måste som allt bibelspråk, lita till paradoxer och ett bildspråk.

Det hör samman med att Guds rike inte är en logisk storhet utan en överlogisk verklighet, ett mysterium. Det kan inte beskrivas som man beskriver en diskmaskin, punkt för punkt. Språket måste tänjas ut i liknelser och paradoxer, för att det ska kunna fånga en skärva av Guds rikets mysterium. Men paradoxen klarnar inte genom logisk analys utan genom Kristi efterföljelse. [/] Även om det mänskliga språket är otillräckligt för att uttrycka Guds rikets hemlighet, så är det inte godtyckligt. Mänskliga ord är inte så innehållslösa att vad som helst kan sägas och vara lika rätt. Snarare är våra ord approxi-

mativa, de är grannar med verkligheten. Det har att göra med att Guds Son själv är ordet [...] När Fadern lät Sonen bli människa, stod Guds avsikt med hela världen där i mänsklig gestalt, och därför fångar hans ord det innersta i Guds tanke med allt. Hans ord de sannaste av alla ord, som har talats på jorden, de mest exakta och adekvata. Han talar än genom sin Ande [...]. (Braw 2001a:20f)

Jag blir lika förundrad varje gång Braw talar om nödvändigheten av språkliga paradoxer för att beskriva trons värld. Därigenom gör han egentligen en kraftig invändning mot sin egen strävan efter entydighet. Hans eget försök till upplösning av spänningen ligger nog i att språket är *otillräckligt* men *inte godtyckligt*. Orden i bibeltexterna är *approximativa*. Inkarnationen betyder, menar Braw också, att Kristus som människa avspeglar Guds intension med sin skapelse, vilket betyder att Kristi ord förmedlar ”det innersta i Guds tanke med allt”. En sådan formulering ger uttryck för en stor tillit till bibeltexternas exakta formuleringar. Det kan diskuteras om Braws bibelsyn därför ska beskrivas som biblicistisk eller uppfattas ge uttryck för verbalinspiration. För min analys är dessa etiketteringar vare sig viktiga eller önskvärda men att Braw understryker textens absoluta sanning, ett uttryck för Guds vilja och avsikt med människan och hela skapelsen, är däremot av grundläggande betydelse.<sup>453</sup> Braw är generellt sett nog den av de företrädare för klassisk eller konservativ kristen trostolkning jag analyserar som själv mest tydligt problematiserar och relativiserar strävan efter entydighet. Hans egen strävan att förena tro och vetande får därigenom sin starkaste törn, inte av universitetsteologin, utan av hans egen reflektion.

#### 6.2.1.6 Historiesyn

Braw betonar vikten av ett *historiskt perspektiv* och av historisk kunskap. Det kan ses som ett uttryck för en konservativ livssyn i allmänhet som vill lyfta fram och särskilt värderar det ”gamla”, ”bestående” och ”oföränderliga” eller ”fasta och bestående värden”. Parallellt med denna betoning av historien märks ett visst *nationalistiskt* eller snarare *nationalstatligt drag*. Men historien har för Braw en djupare dimension. Historien är också *frälsningshistoria* och berättar

<sup>453</sup> Intressant nog är Braws formulering om hur Kristi ord uttrycker ”det innersta i Guds vilja med allt” inte alls oförenlig med den sk postteistiska teologi som den amerikanske anglikanske biskopen John Shelby Spong uttrycker beträffande synen på Kristus. Det skulle vara synnerligen intressant att i ett kommande arbete kunna visa på likheter mellan ”höger- och vänsterflyglarna” – om man nu ska tala i dessa termer – i den kristna fromhetsbyggnaden av det 21 århundradet. Bob Altemeyer tex har redan i sin RWA-forskning visat på likheter mellan politiska ytterligheter. Att jämföra konservativa traditionalister med ultraliberala kristna trosbekännare skulle, postulerar jag, kunna visa på motsvarande likheter. Ytterligare ett sätt att på den här punkten förstå likheten mellan Braw och Spong – som annars förvisso står för helt olika teologiska koncept – är det faktum att Braws texter inte så tveklöst i alla lägen kan sorteras in bland de bekännelsestrognas vanliga rekvisita. Man får inte heller tappa bort att Spong, som numera av många också bland *main stream* betraktas som alltför radikal, har en personlig bakgrund i en mycket konservativ amerikansk sydstatskristendom (Virginia) (Spong 2000).

om Guds ledning av historien fram till dess eskatologiska mål. I anslutning till ett resonemang om Guds mysterium talar Braw om ”Guds hemlighetsfulla ledning av världshistorien fram mot Kristus”.

Mysteriet växer och mognar fram till den dag, då hela meningen med världshistorien och varje enskilda historia skall klarna. (Braw 2001a:24)

Enligt Braw kommer Guds ledning av skeendet i tillvaron till uttryck inte bara i världshistorien, utan också i *de enskilda folkens historia*. Detta gäller inte bara det bibliska begreppet ”gudsfolket” i betydelsen av Israels folk respektive den kristna kyrkan utan också t ex Sverige och svenska folket.

Det finns en gudomlig styrelse i folkens utveckling. (Braw 2001a:133, jfr också 131, 132)

Folkens historia är på ett hemlighetsfullt sätt ledd av Gud, på samma sätt som Israels. (Braw 2001a:133)

En kristen läser sitt folks historia, för att där lära sig något om Gud. Där är han medborgare, där är han med, helt och fullt. Men historien är också berättelsen om hans folks svek, och det är hans smärta. (Braw 2001a:133)

Av det senaste citatet framgår att Braw upplever att historisk kunskap också är *identitetsskapande*. Att känna sitt folks historia är med andra ord för honom också ett värn mot den moderna tidens hotande identitetslöshet. Jag vill med min problematisering inte ifrågasätta att historiekunskap kan vara identitetsskapande, utan mer peka på konservativas strävan efter det identitetsstärkande som uttryck för en kognitiv motivation. Att värdesätta den historiska kunskapen innebär också en möjlighet att avvärja ett annat av modernismens hot, människans självbespeglning eller inkrökthet i sig själv. Det handlar om att erövra ett *historiskt medvetande* och om att inse att det finns en *historisk sanning*.

Men så snart frågan om den historiska sanningen blir levande, finns här något av Ordet före. Sanningen är nämligen något i sig, något annat än det som bekräftar vår egen tid. (Braw 2005:85)

Till det konservativa förhållningssättet hör oftast en starkt positiv värdering av det egna folket och den egna kulturen och dess historia. Detta drag är tydligt hos Braw. Jag skulle vilja tala om en tydlig *nationalistisk tendens*.

Allt detta som väcker en sund självkänsla, mitt i allt det som manar till botfärdighet, har på något sätt en betydelse för evigheten. Därför älskar en kristen sitt folks skönaste dikter och vackraste sång, dess bästa egenskaper och största ögonblick. Det är av det goda i den gamla skapelsen, som den nya skall smyckas. (Braw 2001a:133)

Här finns ett drag av rationalitet och en bakomliggande konservativ ”nationalkänsla”.

Hur mycket man än tänker på Guds ledning av folkens historia blir man aldrig färdig med den. Men en kristen vet ändå, att hans folks historia och forntid är ett verk av Guds försyn, och därför älskar han sitt folk, trots att det finns så mycket som är svårt att älska i det folk han nu ser framför sig. Också detta folk har nämligen inte bara en historia med Gud, det har också ett mål hos Gud. (Braw 2001a:134)

Braw hänvisar i sitt resonemang till att ”människor av alla stammar och tungomål, folk och nationer” en gång skall delta i den himmelska lovsången enligt Uppenbarelseboken. Kopplingen mellan traditionalism och ”nationalism” är tydlig och jag upplever Braws beskrivning på denna punkt som känsloladdad. Vi kan jämföra med flera känsloladdade skildringar av hur det ”gamla goda” Sverige visar sig från sin allra bästa sida, t ex. i Braws samling författarporträtt från 2008, där ”Sverige, fullständigt överväldigande” mötte honom:

Efter studenten gjorde jag tillsammans med Jarl Ingelf en cykelfärd i Östergötland och Småland. En tidig söndagsmorgon for vi med båt från Tranås över Sommen till Malexander. När vi steg iland kom ett spelmanståg längs strandbrinken. Det var Sverige, fullständigt överväldigande. På natten bodde vi över på ett pensionat där värdinnan hade musikalisk soiré för oss och de övriga gästerna, en skara mycket ålderstigna stockholmare. (Braw 2008:82f)

Här märks Braws fascination för det Sverige som är präglad av de gamla traditionerna tydligt, sådant som har med spelmanståg, med klassiska pensionat och med vett och etikett att göra. Ett annat drag i Braws historiesyn skulle nästan kunna beskrivas som *dialektiskt* och kan ses som en religiös reattribution av iakttagelsen av storhets- respektive förnedrings- eller förfallstider i skeendet. De kris- och katastrofartade slutet på tider av tro på människans förmåga omtolkas till att uppfattas som uttryck för *Guds hemlighetsfulla ledning*.

Men varje sådan period av ständigt stegrad tro på människans godhet har avslutats med katastrofer och kriser, där hennes ondska på ett förkrossande sätt stigit fram. Efter sådana tider kan man på ett nytt sätt tala om Guds helighet. Den blir en verklighet för fler än de få. Då förstår man vad Gudsfruktan är. Då blir också Guds nåd i Kristus på nytt en levande och kraftfull verklighet. (Braw 2001a:32)

I den mån Braws historiesyn nu betecknas som närmast dialektisk, måste det dock påpekas att han inte inter räknar med syntesfasen, åtminstone inte i betydelsen av att det blir bättre och bättre. Braw är ju som jag visat ovan en kritiker av ett utvecklingsoptimistiskt eller positivistiskt betraktelsesätt. En variant på detta närmast dialektiska synsätt på historien är Braws uppfattning att historien är *berättelsen om gott och ont*.

Vi skall i stället lära oss att läsa hela historien som historien om det goda och det onda. (Braw 2001a:85)

Braw framhåller den vetenskapsteoretiska kritiken som en marxismens förtjänst. Också historikern betraktar historiens lämningar utifrån sina personliga perspektiv och utifrån sitt engagemang. Inlevelse<sup>454</sup> och engagemang ska inte ses som en nackdel eller en felkälla, utan som en förutsättning för en djupare förståelse. Historien handlar om möten som har gjort intryck, inte bara möten mellan människor, utan också möten mellan människan och den transcendenten verkligheten (Braw 2001a:184f). Detta Braws resonemang har betydelse, inte bara för förståelsen av hans historiesyn, utan också för hans bibelsyn.<sup>455</sup>

### 6.2.1.7 Kris och omvälvning eller förändring

Kris<sup>456</sup> betyder som bekant både dom och vändpunkt. I sin framställning av nutidens situation för mänskligheten ser Braw också krisens möjligheter till omvälvning eller en förändring av de naturalistiska eller materialistiska tänkesätten (monism, evolutionism och utopism) i idealistisk riktning. Omvälvningen eller förändringen innebär egentligen inte någonting i sig nytt, utan ska snarare förstås som ett återvändande till något som tidigare funnits. Jämför här med vad jag noterat om Braws syn på det bestående respektive förändring.

Men vad händer, när fundamentet börjar spricka? Det är just detta vi kan se runt omkring oss i denna stund. Glasnost och perestrojka är uttryck för vad som händer, när människor plötsligt börjar upptäcka att man kan tänka i andra banor än de invanda. Glasnost har föregåtts av en lång troskris. Allt färre har trott på monismen, evolutionismen och utopismen. Det andliga och intellektuella tomrummet har blivit allt större. Till slut kommer en omvälvning, så total och omöjlig att förutse, att alla häpnar. (Braw 2001a:202)

Detta skrev kanske Braw redan några år före 2001, när essäsamlingen gick till trycket. I dag ser kanske omvälvningen i de forna öststaterna inte lika entydig eller optimistisk ut. Det finns många bakåtsträvare i det gamla östblockets länder som kan ses som restaurativa i Altemeyers betydelse av ”right-wing authoritarians” (1996). Men hur ser det ut i det västerländska tänkandet, frågar sig

---

<sup>454</sup> ”Här finns det bara en väg. Det är den humanistiska forskningens kungsväg: inlevelsen. Den som tydligare än någon tidigare tecknat den är Wilhelm Dilthey (1833-1911). Hans grundläggande hållning är, säger Elof Åkesson, ’en fruktbar värnads för det individuella livets hemligheter’. Där naturvetenskapen vill förklara, där vill människokunskapen förstå. Det gör den genom att inordna det undersökta i ett större livssammanhang och genom att påvisa vad det har betytt där. Metodens ryggrad är inlevelse. Det innebär att man med intuitionens hjälp säker bli till ett med den tid och de sammanhang man undersöker. [...] Det mänskliga däremot kan endast förstås inifrån.” (Braw 2001:184) Jfr den roll Wilhelm Dilthey får spela i romanen *Vid tidens hjärta* (Braw 2001b), där romangestalten Malins litteraturvetenskapliga forskning om Hjalmar Gullberg får använda Dilthey som metod. I romanen blir emellertid denna metod starkt kritiserad av en modernistisk representant för vetenskapssamhället.

<sup>455</sup> Resonemanget uttrycker också Braws syn på kvalitativ humanistisk forskning när den är som bäst.

<sup>456</sup> Jfr Bailly 1950, κρῖσις.

Braw. Kan man finna tecken på att monismen håller på att förlora sitt grepp över tanken?

Finns det några tecken på en sådan omvälvning i väst? Vi ska börja med monismen. New Age, privatreligiositeten och liknande rörelser är tecken på sprickor i monismens mur. Ett annat tecken är det yrvakna sökandet efter en grundval för etiken. Själva det faktum att man börjar tala om etik visar på att människan inte längre är sig själv nog. Man behöver vägledning utifrån. (Braw 2001a:203)

Om monismen börjar vittra sönder, kan man se något liknande, vad avser det utvecklingsoptimistiska tänkandet?

Hur är det då med evolutionismen? Samtidigt som tekniken utvecklas i allt snabbare takt är det uppenbart, att det är mycket få, som på allvar väntar något bestående gott av den. Tekniken förutsätter nämligen energitillgång, och så gott som all energi utvinns genom förbränning. Just förbränningen hotar nu att ödelägga hela vår jord. (Braw 2001a:203)

Här visar Braw en kritisk hållning gentemot tekniken och en miljömedvetenhet som delvis kan sägas bryta av mot det förväntade hos en starkt värdekonserverativ kristen. Det är tydligt att det här också finns skillnader mellan värdekonserverativa kristna i USA och på den europeiska kontinenten. Det är också tydligt, att Braw förvisso inte i alla avseende låter sig fångas in i en viss åsiktsfälla. Braws syn på miljöengagemang nyanseras och kompliceras något, i ljuset av hans analys av utopismens eller det inomvärldsliga eskatologiska tänkandets begynnande upplösning.

Men hur är det med utopismen? De verkligt utopiska projekten, t.ex. Socialdemokratiska kvinnoförbundets Familjen i framtiden, har sedan länge mist sin aktualitet. Utopismen har blivit defensiv: rädda sälarna, rädda träden. En ljusnande framtid räknar mycket få med. På sin höjd hoppas man att kunna rädda eller återställa vad vårt sätt att leva förstört. (Braw 2001a:203)

Braws miljöengagemang, så som det kommer till uttryck i hans texter, är trots allt inte entydigt. I den just citerade texten finns en viss ironisk ton. Han synsätt måste nog ändå slutligen ses i relation till kristna eskatologiska föreställningar. I det perspektivet blir miljöengagemang av en underordnad betydelse. Allt kommer ju av Gud att ”göras nytt”, i betydelsen av att återställas till sin ursprungliga form och avsikt, i ”den stora förvandlingen” (2001a).

#### **6.2.1.8 Kyrkan, katoliciteten och ekumeniken**

I kristet tänkande är kyrkan idealt universell och en enda. Kyrkohistoriskt har företrädare för klassisk kristen tro alltid varit förespråkare för *missionsinsatser* i en mer traditionell betydelse. Det gäller också dagens konservativt kristna. Å

andra sidan har de oftast varit *kritiska gentemot ekumeniken* och än mer reserverade inför *religionsdialog*. Därför är en analys av Braws ekumeniska hållning av största betydelse. Det avgörande för Braw för att en kristen kyrka eller församling ska anses vara en del av den andliga storheten Kristi kyrka<sup>457</sup> är (1) om gudsordet ”förkunnas rent och klart”, (2) om det ”apostoliska ämbetet” är för handen, (3) om där finns en ”biblisk sakramentsförvaltning” samt (4) ”en stark och tillbedjande tro”.

De är alla *blandade samfund* [min kursivering] i den meningen att de har medlemmar som är helgade i en rätt tro vid sidan av medlemmar som hycklar eller förnekar tron. Ingen av dem är Kristi kyrka i den meningen att den bara har medlemmar som är helgade i en rätt tro eller att den omfattar alla sant troende. Men Kristi Kyrka finns i dem alla, i den mån och såvitt sakramenten där utdelas efter Kristi Ord och instiftelse och mottages i tro. Kristi Kyrkas närvaro kan också vara starkare eller svagare inom olika delar av samma samfund, allteftersom nådemedlen finns där och blir mottagna i tro. Vi kan alltså ha Kristi Kyrkas verklighet svagare och mer fördold i en kyrkoförsamling än i Filadelfia på en ort. Så blir det om Guds Ord förvanskas i förkunnelse och undervisning, och ämbetet enligt Kristi instiftelse saknas, om nattvard och dop inte förvaltas i apostolisk ordning. Men i en kyrkoförsamling där Ordet förkunnas rent och klart, där det finns ett apostoliskt ämbete och en biblisk sakramentsförvaltning omsluten av stark och tillbedjande tro, där är Kristi Kyrkas verklighet tydligare närvarande än i någon pingstförsamling. Ty kyrkoförsamlingen har vad Filadelfia saknar: den historiska kontinuiteten. (Braw 2001a:206f)

Här finns många intressanta utsagor mellan raderna. Först uttrycker Braw här en skarp kritik mot den officiella Svenska kyrkan, bl.a med dess beslut från år 1958 om kvinnors tillträde till vigningstjänsten som präst. Hans ekumeniska perspektiv är både generöst och snålt. Intentionen och andan är viktig men den historiska kontinuiteten väger ändå tyngre, förutsatt att andan är den rätta. Här finns ett tydligt rationellt drag i resonemanget. Braws starka betoning av den historiska kontinuiteten står i överensstämmelse med hans högkyrkliga hållning och återkommer i hans betoning av en historisk medvetenhet, inte bara på det kyrkliga området, utan också för förståelsen av land, folk och individ.

Men hur förhåller sig Braw till olika fromhetsuttryck (fromhetspraxis) bland olika kyrkor och samfund och inom Svenska kyrkans olika riktningar? Han betraktar i linje med bekännelsen yttre fromhetspraxis som ”mänskliga traditioner” som avspeglar människors olika personligheter – det rör sig alltså, menar han, om det psykologiska planet. Här finns ett stort utrymme för variationer.

Det återstår emellertid en fråga. Den rör skillnaderna inom de sant troendes krets. I samma samfund, i samma församling, kan det finnas stora olikheter. I ett och samma Filadelfia kan finnas lugna, sakliga bibelkristna, som aldrig suckar och ropar. Och där kan finnas andra, som nästan alltid vittnar, gråter

<sup>457</sup> Eller bättre uttryckt, ”den universella kyrkan”, jfr Apostolicum och Nicenum.

och talar i tungor. I samma kyrkoförsamling kan finnas ivriga nattvardskristna, som har sin glädje i tidegärd, korstecken och gregorianik. Och där kan finnas andra, som älskar Ahnfelts tonsättningar, men inte alls förstår sig på gregorianik. Om allt detta gäller, att det varken hindrar eller skadar enheten, om man tar det rätt. Det hör allt till det som bekännelsen kallar 'mänskliga traditioner'. De kan vara mer eller mindre värdefulla, de kan passa en personlighet men inte en annan. Här är vi kallade att ge varandra frihet. (Braw 2001a:207f)<sup>458</sup>

Precis som Yngve Kalin, ger också Braw uttryck för vikten av öppenhet och intresse för andra fromhetstraditioner. Han ser dem som en möjlighet till tillväxt och mognad på trosområdet. Denna, ur ett kyrkohistoriskt perspektiv, relativt nya öppenhet kan man lägga märke till också bland kristna kyrkor och samfund i Sverige också utanför Svenska kyrkan. Svenska katolska kyrkans och pingströrelsens gemensamma dokument från år 2003 (Arborelius 2003b), kan tolkas ge uttryck för likartade tankegångar. Vad man naturligtvis kan fråga sig är om det främst är yttre hot mot klassisk kristen tro som "tvingat" fram denna nya ekumeniska öppenhet. Jag finner det här också av vikt att notera vad som i citatet skymtar fram av Braws syn på *emotionella uttryck*, särskilt i det att det känslomässiga kontrasteras mot det "lugna, sakliga". Det är inte svårt att avgöra var Braw har sina preferenser. Jag har redan i behandlingen av hans syn på familj, äktenskap och kärlek sett att han förhåller sig mer reserverad till åtminstone alltför emotionella uttryck.

Det är endast Gud själv, som är katolsk, dvs. allomfattande. Katolicitet i denna mening är inte något som någon partikularkyrka har i absolut mening, men det är något som finns som en möjlighet i alla partikularkyrkor, i den mån de i sig har de som helgade i en rätt tro, dvs. Kristi Kyrka, inom sig. Detta gör att vi skall se på varandras olikheter i spiritualitet, fromhetsriktning med förväntan, inte med misstänksamhet. [...] Gud har alltid mer för oss än vi redan tagit emot – och många av dessa möjligheter till andlig tillväxt möter oss i människor av annan spiritualitet än vår egen. (Braw 2001a:208)

Ekumenik, i betydelsen av enhet i olikhet, är dock en nödvändighet för kristenheten.

Motsatsen – splittringen eller den tvångsmässiga enhet som är en ännu svårare splittring på djupet – är djävulens verk. (Braw 2001a:205)

Enheten innebär en möjlighet att komma bort ifrån konflikter.

---

<sup>458</sup> Under min teologiska studietid i Uppsala på 1970-talet deltog jag i gudstjänstlivet i en av Gamla Uppsala församlings distriktskyrkor, där jag kunde konstatera att det Braw skriver om verkligen fungerade i praktiken. Församlingsprästen var närmast norrländskt låg- eller gammalkyrklig, där fanns en grupp som tillhörde Bibeltrogna vänner, några högkyrkligt präglade och till sist några evangelisk lutherska ordenssystrar.



Men vad är då alternativet? På vilket annat sätt kan vi människor leva tillsammans utan ständiga konflikter? Svaret är: enhet i olikhet. Det svaret utgår från tillvarons grundfaktum: Den Heliga Treenigheten. Den värld vi lever i, allt som finns omkring oss, vi själva och allt som är till, är skapat av Gud, som är Fader, Son och Ande. Allt är präglad av sitt gudomliga upphov. Den Heliga Treenighetens liv är mönstret för hela skapelsen. Så som Fader, Son och Ande lever tillsammans, så är allt skapat kallat att leva: enhet i olikhet. (Braw 2001a:203)

Kristen enhet är ett trovittnesbörd. Det är en klassisk tanke på samma sätt som dess motsats, att kristenhets splittring och konflikter hindrar människor att tro. I t ex frågan om synen på kvinnliga präster inom Svenska kyrkan förs ofta splittring fram som ett skäl att inte vilja vara kyrkotillhörig. Samtidigt tycks det ofta som om detta argument är bra att ta till, för att dölja mer krassa motiv, t ex att man anser kyrkoavgiften vara för hög.<sup>459</sup>

Denna enhet väcker tro, därför att den är den Heliga Treenighetens liv, det som människan är skapad till och alltid kommer att längta till. Människan blir aldrig mätt, aldrig tillfreds, förrän hon nått dit. [/] Den Heliga Treenighetens liv är ett liv i fullkomlig gemenskap. Det är ett liv utan isolering, övergivenhet och bitterhet, ett liv i djupaste förståelse och samklang [...]. Det är ett liv i fullständig frihet, utan tvång eller hot, utan ett ögonblicks våldförande av personligheten. (Braw 2001a:204)

Mycket av längtan, föreställer jag mig, ligger bakom denna beskrivning. Braw skriver ju själv också att den enhet som treenigheten manifesterar, väcker människans längtan. Men även Braws ordval visar på vad jag uppfattar som hans personliga identifikation med denna djupa längtan. När Braw skriver – ”Människan blir aldrig mätt, aldrig tillfreds, förrän hon nått dit” – har det för mig en klang av den djupa längtan i Augustinus bön: ”Mitt hjärta är oroligt till dess det finner vila i dig.”<sup>460</sup> Fastän Braw stundom tycks värja sig emot emotioner, finns de ständigt där, strax under ytan i hans texter.<sup>461</sup>

Den *kristna enheten* är i sig ett sätt att avvärja modernismens hot. Därför kan det vara av intresse att se hur Braw närmare beskriver denna enhet. Braw tecknar bilden av den kristna enheten som levande och dynamisk. Dynamiken är inte uttryck för en icke önskvärd förändring, utan får sina ramar av en fast och tydlig identitet.

Men man kan också se den kristna enheten som en levande, dynamisk storhet. Det som är levande utmärks av att det tillväxer – eller tillbakabildas – som ett träd eller en kropp. Det levande har en *fast identitet* [min kursivering], som uttrycker sig i tillväxten och rörelsen. [/] Kyrkans fasta identitet

---

<sup>459</sup> Ref

<sup>460</sup>

<sup>461</sup> Det finns också exempel på skrivningar, som tyder på en positiv värdering av emotioner (Braw 2001a:155).

utgörs av lovsången till Fadern, Sonen och Anden. [...] Enheten tar gestalt genom gemensamhet och ömsesidighet. (Braw 2001a:212)

Denna dynamiska enhet kännetecknas av en gemensam tro i betydelsen av ett *konkret trosinnehåll* och en *tillitsfull hållning* som Braw kallar förtröstan. I likhet med Sidenvall värjer han sig med andra ord mot att skilja trosinnehållsaspekten från tillitsaspekten.

Det första och grundläggande i gemensamheten är *tron*. Tron har två sidor. Den har dels ett konkret innehåll, och dels är den en attityd, en inställning, som vi kallar förtröstan, nämligen till trons konkreta innehåll. (Braw 2001a:212)

Den kristna enheten är vidare en *gemenskap*. Det betyder att tron bekänns i gemenskap, tillsammans.

Att bekännelsen är gemensam innebär att det är de många kristnas bekännelse *tillsammans* som bildar en helhet: bekännelsen till Fadern, Sonen och Anden. Den som inte deltar i denna bekännelse och lovsång, har ställt sig utanför kristenheten. Tappar man bort denna insikt, kan erfarenheternas olikhet bli splittrande istället för att vara kompletterande. (Braw 2001a:214)

Den kristna trosgemenskapen är en *lidande* gemenskap. Kyrkohistoriskt sett är detta riktigt men jag tolkar utsagan ändå samtidigt som en positiv reattribution av en upplevelse av svårigheter och ett utanförskap bland klassiskt eller bekännelsestroget kristna inom Svenska kyrkan av i dag.

Gemensamheten är en gemenskap i lidande. Kristus är tecknet, som blir motsagt, och ännu i himmelen bär hans kropp sina sårmärken. Det gemensamma lidandet har två sidor. Det har dels att göra med Guds folks främlingskap i världen, dels med dess främlingskap för Gud, dvs. dess synd. (Braw 2001a:214)

Det är vidare för Braw viktigt att framhålla den kristna gemenskapen som *målbestämd*. Det eskatologiska perspektivet skymtar här tydligt fram. Målfrågor är över huvud taget mer centrala i Braws texter i jämförelse med frågor som har med "vägen till målet" eller metodfrågor att göra. Denna iakttagelse är viktig i min kommande tolkning av skönjbara kognitiva strukturer i Braws resonemang och tänkesätt.

Den kristna enheten är en målbestämd gemenskap. Den är inte till för att 'vidmakthålla verksamheten' här på jorden, den är istället en gemenskap på väg mot ett mål, den himmelska fullkomningen. [...] Det är i detta perspektiv som det jordiska, historiska och timliga får sitt värde. Det gäller också nutidshistorien och dess värderingar. Inget av detta är absolut, allt är relativt i förhållande till slutmålet. (Braw 2001a:215)

Den kristna gemenskapen *befrämjar* människans viktigaste uppgift, den att bli sig själv, att förvandlas till Guds avbild eller till en Kristuslikhet.

Det gemensamma målet innebär också, att den kristna enheten består av en gemensam inre förvandling. Kristen gemenskap är en gemenskap i helgelse, dvs. i tillväxande Kristus-likhet. (Braw 2001a:215)

Gemenskapen präglas av ödmjukhet och av en *gemensam livsstil*, en *gemensam etik*, som Braw kallar en *eskatologisk livsstil*.

Med de uppgifter Gud ger är det så, att de alltid är förenade med Guds kraft och gåva. Där Gud ger en uppgift, där ger han också kraft. Men han ger inte kraften i förväg, utan just när uppgiften kommer. Det hör samman med att den kristna enheten är en ödmjukhetens gemenskap. Ödmjukhet har emellertid inte att göra med självförakt eller osäkerhet utan med en saklig insikt om de[t] totala beroendet av den Helige Ande. (Braw 2001a:216)

Braws uttryck ”saklig insikt” är viktigt. Vi kommer att återkomma till det i tolkningen av hans kognitiva tankemönster. När han kopplar samman ödmjukheten med en saklig insikt, får det ses som en markering mot en emotionell förståelse (2007:101f) av ödmjukheten – den har enligt Braw vare sig att göra med självförakt eller med osäkerhet. Ett liknande resonemang för Braw beträffande kärlek.

Den gemensamma livsförvandlingen kan också beskrivas som en gemensam livsstil. [...] Med kallelse avses i detta sammanhang inte yrkesliv eller familjeställning utan *Guds inbjudan till det saliga uppståndelselivet*. Att vandra värdigt denna kallelse eller inbjudan är *en eskatologisk livsstil, där alla avgöranden i livet ses i relation till tidens slut och uppståndelsen* [mina kursiveringar]. Ju mer kristna förverkligar en eskatologisk livsstil, dess mer växer deras enhet och enighet. (Braw 2001a:217)

Det ligger nära till hands att här tolka Braw som att han menar att den eskatologiska livsstilen påskyndar parusin. Under alla omständigheter är den kristna livsstilen med dess uttryck för enhet och enighet – oaktat Braw annars hellre ville tala om enhet i olikhet – ett värn mot den moderna tidens hot.

Uppdraget är eskatologiskt – dess syfte är att förbereda folket på att ta emot Kristus Konungen den dag, då det blir uppenbart för alla att Fadern givit honom all makt i himmelen och på jorden [min kursivering]. Det är också detta gemensamma uppdrag, som gör den ekumeniska rörelsen nödvändig. (Braw 2001a:217)

Man får i förståelsen av Braws texter kring kallelsen att leva i en kristen gudstjänstgemenskap inte tappa bort att också den ytterst handlar om eskatologin. Den kristnes livsstil är eskatologisk och ”alla avgöranden i livet ses i relation till tidens slut och uppståndelsen”. De kristna har att förbereda sig inför mötet med Kristus Konungen. Som jag redan diskuterat ligger här en grundfråga i botten

som är av avgörande betydelse för alla andra ställningstaganden och förhållningssätt – den eviga saligheten eller den eviga döden.

### 6.2.1.9 Människosyn och etik

Det går att avvärja hotet hot modernitetens människosyn – föreställningen att människan är alltigenom god – genom att återvända till en klassisk kristen syn på människan som å ena sidan *Guds avbild*, men å andra sidan också som *präglad av det onda och av synden*. Hon är en fallen Guds skapelse (Gen. 3).

Därför är det en huvuduppgift för den kristna tanken att under det tredje årtusendet/s/ första sekel arbeta sig fram till en ny klarhet över vad det innebär att människan är en varelse med ljusa och mörka skikt, en Guds goda skapelse, som fallit i synd. (Braw 2001a:94)

Parallellt med återerövringen av en realistisk syn på människans skuggsida eller destruktiva sida, hör återerövringen av människan som en *psykofysisk varelse* av kropp<sup>462</sup>, själ och ande. Det moderna samhället är präglad av en syn på människan som bara kropp. Allt ses som materia. Samtidigt finns det platonska tänkandet, menar Braw: människan som en själ, fångad i en kropp. Dessa båda synsätt vänder han sig emot.

Det onda är varken gruset eller stoftet utan synden, som är människans bortvändhet från Gud. *Den* har befläckt både kropp och själ. [/] Att människan är kropp och själ är inte något ont. Inte heller är det ett övergående tillstånd, som vi skall läng[t]a efter att lägga bakom oss. Tvärtom är människans kroppslighet något gott, som Gud välsignar. (Braw 2001a:94)

Vid sidan om *medvetenheten om historien* framhåller Braw också *etiken* som ett värn mot den narcissistiska tendensen hos människan. Etiken måste befrias från det kaos och den förvirring som modernismens relativism medfört och återfå sin tydlighet.

Medvetandet om rätt och fel har alltid hört till det grundmänskliga, men under lång tid har Västerlandet stått under inflytanden, som undergrävt denna insikt. Det är dels folksuveränitetstanken: det som de flesta vill är alltid rätt. Och dels är det hegelianismen: utvecklingen har alltid rätt. Detta har fört fram till ett inre kaos, där ingen längre vet vad som egentligen är rätt, i samhällsliv och näringsliv, i politik och forskning. (Braw 2001a:86)

Det vore emellertid en oriktig förenkling att beskriva Braws klassiska kristna människosyn som om uppdelningen eller särskiljandet mellan människor vad avser gott och ont skulle kunna göras i det inomvärldsliga perspektivet. Tvärt-

---

<sup>462</sup> För en behandling av kroppens ställning i den kristna traditionen, som inte alltid uppvisat balans i synen på den psykofysiska varelsens olika komponenter, se t ex Moltmann-Wendel 1997 eller, för den som intresserar sig för ett radikalfeministiskt eller gender-perspektiv, Armour 2006.

om är Braw noggrann med att framhålla att något av Guds godhet finns i varje människa.

Det finns [...] en hemlighetsfull Gud närvaro också hos den, som ställt sig längst bort från honom. (Braw 2001a:103)

Det kunde åtminstone diskuteras om detta ska tolkas som ett förmildrande eller uppmjukande av ett mer ortodox lutherskt tänkande och om det är ett uttryck, dels för det pietistiska och dels för det högkyrkliga hos Braw. Vid en jämförelse förefaller t ex Sidenvall här definitivt vara mer kategorisk.

## 6.2.2 Att återfinna sin identitet och att mogna

### 6.2.2.1 Identitetskonstans och metanoia

På samma sätt som den yngste sonen i Jesu liknelse kom till besinning, återvände ”till sig själv” – till sin djupaste identitet<sup>463</sup> – och vände tillbaka till sin far och till ursprungshemmet, är den kristna människan kallad att *vända tillbaka till Gud*, varifrån hon kommit, och att samtidigt bli den hon är ämnad att vara, ja redan är i Guds ögon, skapad till Guds avbild. Braw framhåller att det är föränt med kriser att *finna sin identitet*. Det handlar inte om en utveckling eller om en förändring till något nytt och annorlunda, utan om ett återvändande till det en gång tydligt givna.

Återvändandet till Gud och återvändandet till den egna identiteten [min kursivering] är emellertid ingen harmoniskt process. Snarare är det en dramatisk och i vissa skeden krisartad utveckling, precis som Kristi eget liv var. Apostlarna säger: ’Det är genom många lidanden som vi måste gå in i Guds rike.’ (Apg. 14:22). (Braw 2001a:15)

För att undgå hotet från narcissismen måste människan ”omvända sig”, ändra sin livsriktning. Hon kan inte längre tillbe sig själv och det skapade, materien, utan måste ”lyfta sina ögon upp mot höjden”, vara gudstillvänd. Men omvändelsen är, det måste jag åter framhålla, inte en utveckling utan ett återvändande eller en rehabilitering.<sup>464</sup>

---

<sup>463</sup> Grundtextens εις εαυτον (Luk. 15:17, ”till besinning”, ordagrant ”till sig själv”) måste sättas i samband med en självreflektion, som resulterar i att en mer sann personlighet får komma fram. Med den norska psykodramatikern Eva Røine kunde man säga att sonen inser att han måste börja agera huvudrollen i sitt eget liv (1992), med Jung att han kunde låta personen falla för att ge mer plats för självet (Jung 1972/1:138ff, 1972/8:106ff, 1972/13).

<sup>464</sup> Inom religionspsykologin betonades först det i omvändelseprocessen, som innebar nya och helt annorlunda aspekter av personligheten, i jämförelse med tidigare. Senare forskning har mer och mer kommit att uppmärksamma att den omvända personen uppvisar mycket stora likheter med tidigare drag i sin personlighet. Jfr Spilka 2003:341ff, Paloutzian 2005:331ff.

Människans grundläggande strävan och livsriktning måste alltså vända sig från det skapade till Gud. Hennes kärlek skall rikta sig mot Gud ensam. (Braw 2001a:104)

Att återfå sin gudslighet ger människan *frihet*.

När Gud blev människa var det [...] för att hela mänskligheten skulle förvandlas till att bli vad den skapats till: Guds avbild. Att vara Guds avbild innebär att vara suverän och fri som Gud. (Braw 2001a:116)

Människan kan egentligen själv ingenting göra, utan är *helt beroende av Guds frälsningsingripande* i det historiska skeendet, Kristi offerdöd på korset.

Men förbindelsen med livets källa kan endast återställas genom ett nytt förbund, genom ett offer [...]. (Braw 2001a:179)

I den enskilda människans liv, däremot, sker förvandlingen till gudslighet i *samverkan* mellan människan och Gud. Jag får åter intrycket att Braw här är mer högkyrklig pietist än ortodox lutheran. Människan är inte helt passiv, utan samverkar med Gud i sin förvandling tillbaka till sitt sanna jag.

Människans förvandling sker under ett paradoxalt samspel av aktivitet och passivitet från människans sida. (170f)

En parallell process till den att återfinna sin sanna identitet är en människas *förvandling till helgon*, menar Braw.

På samma sätt är det också genom yttre tryck – genom betryck – som syndare förvandlas till helgon, och detta tryck utsätts de för i vardagslivet, i familjen, på arbetsplatsen och i församlingen, kort sagt, i det som utgör kallelsen. (Braw 2001a:15f)

Till den sanna identiteten hör också *personlig mognad*. Det gäller också den kristna identiteten. Prövningar och frestelser kan i detta perspektiv ses som möjlighet att växa och mogna som människa och i sin tro.

Kolonialismen, urbaniseringen, nazismen och feminismen ställer Guds folk inför prov, frågor, utmaningar och uppgifter, som är nödvändiga för dess mognad och tillväxt. (Braw 2001a:73?)

Proven, frågorna, utmaningarna och uppgifterna ges en religiös attribution, med funktionen att hjälpa människan att mogna och därmed att förbereda sig för ”den stora förvandlingen”, evigheten eller himmelriket.<sup>465</sup> Att återvända till att vara en Guds avbild är ett tema som Braw utmejslar på olika sätt. Dels kan han framhålla att gudsligheten eller att följa Guds intention med sin skapelse ger människan värde och värdighet.

---

<sup>465</sup> Braws syn på prövningar från Gud behandlar jag i avsnittet 6.2.3.5.

Det som har värde är det som överensstämmer med Guds avsikt. [...] Så länge själen är borta från Gud är den inte sig själv. (Braw 2001a:103)

Han anknuter vidare till bilden av ljuset som likt solens strålar värmer och förvandlar.

Om man vandrar i solen blir man varm, och om man vandrar i ljuset, i den livgivande strålningen av Guds godhet, blir man undan för undan förvandlad till att bli lik Gud. Det visar sig i den sakliga, självupppoffrande omsorgen om människor man möter. Denna omsorg är själva grunden för den kristna sammanhållningen: '... då har vi gemenskap med varandra ...' Det är en omsorg, som djupast sett är en reflex eller ett återsken av Guds egen kärlek. (Braw 2001a:110)

Att hålla fast och behålla livets ljus som sin egendom och inte bara som ett lån, det är livets mål. Och detta är livet i dess fullhet, att vara genomstrålad och förvandlad av Guds godhets livgivande utstrålning, att ha tagit upp den i sig som järnet på smedens härd har tagit in elden i sig och blivit glödande. Det är att 'äga livets ljus.' (Braw 2001a:113)

Men Guds och Kristi kärlek är det starkaste uttrycket för den kraft som ligger i förvandlingen.

När själen får Kristi kärlek inpräglad i sig förvandlas den och blir sig själv på nytt. (Braw 2001a:104)

Trogen sin högkyrkliga och pietistiska tradition är sakramenten av en mycket grundläggande betydelse för Braw. *Dopet* ger den kristne identitet, gudslighet och frihet.

Att vara döpt är att leva det liv, som Kristus levde efter uppståndelsen. Det är att dela hans suveräna frihet i förhållande till död, förgängelse och allt ont. (Braw 2001a:118)

### 6.2.2.2 Bejakande av utanförskapet, att tillhöra resten

Pietisterna hade förmågan att genom en bearbetning förvandla sin upplevelse av ett utanförskap från en belastning till någonting positivt, menar Braw. Ur ett attributionsteoretiskt perspektiv skulle vi kunna säga att de lyckades ge utanförskapet en ny mening genom en religiös reattribution (Försterling 2001, Park 2005:295ff, 306, Spilka 2003:39ff)<sup>466</sup>. Pietisternas förhållningssätt ses som förebildligt för nutida klassiskt troende inom Svenska kyrkan.

<sup>466</sup> Ytterligare ett teoretiskt närmandesätt vore här s k coping-strategier (Pargament 1997) men denna infallsvinkel har dock också blivit kritiserad för att vara konfessionellt färgad.

Här skall vi till att börja med hämta lärdom av pietismens bearbetning av en motsvarande situation. Den *bejakade* nämligen främlingskapet. Den gav ord åt främlingskapet och beskrev det som något positivt. Pietismens bejakelse av främlingskapet tog gestalt i Lina Sandells ord: 'Jag är en gäst och främling ...' (Sv. ps. 322). Detta är Guds folks existensform i alla tider. Men främlingskapet innebär också en *gemenskap*, nämligen mellan dem som är främlingar i tiden. Pietismens sångskatt har många underbara uttryck för denna insikt, t.ex. Sv. ps. 615:5: *Kom, vänner, låt oss vandra [...]*. (Braw 2001a:139f)

Ett annat sätt att socialpsykologiskt betrakta pietisternas gemenskap som en gemenskap mellan "främlingar i tiden" är att använda ett *social identitetsteoriperspektiv* (Social Identity Theory). Egengruppen upplever sig som unik och annorlunda på ett positivt sätt i relation till de omgivande och hotfulla främlingsgrupperna. Det är ett sätt att som egengrupp i minoritet finna och stärka sin idealbild och självbild och samtidigt ge sig mer självkänsla (Abrams 1990), både kollektivt och individuellt.

I bejakandet av utanförskapet som ett sätt att avvärja hot mot identiteten som människa och kristen ligger ett mönster från den kristna traditionen, *Kristus-mönstret*. Hans väg via *ensamhet och övergivenhet* leder slutligen till befrielse för människan. En i sammanhanget intressant och viktig fråga rör hur mycket Braw själv identifierar sig med detta mönster. Det kan synas vara en självklarhet att det finns aspekter av identifikation mellan den kristne och Kristus, kanske i all synnerhet om den kristne är vigd till präst och dessutom står i en hörkyrklig tradition i vilken prästen som Kristus-representant särskilt betonas. Frågan är ändå berättigad, då graden av identifikation kan variera avsevärt och då det finns utrymme för identifikation med olika sidor av Kristus-gestalten.

Det var Kristus han [Stefanus] förkunnade, och på punkt efter punkt visade han hur Kristus-mönstret går igen i hela Guds folks historia: det är den ensamme och övergivne, som blir Guds redskap till befrielse. ((Braw 2001a:54)

Ännu mer än i ensamhet och övergivenhet visar sig detta Kristusmönster i *lidandet* i Kristi efterföljd.

Det finns ingenting i hela kristenhetens historia, som tydligare visar Kristus som Herren än trons förmåga att lida utan att hata. (Braw 2001a:56)

Uppenbarligen är det så, att den Ondes valde inte kan brytas av något annat än Kristus-mönstret, förverkligat i konkret människoliv. (Braw 2001a:58)

Braw kan också tala om Kristusmönstret som en Kristusprägel som gäller, inte bara den kristna människan, utan hela skapelsen. För människans del är det ett annat sätt att uttrycka att hon är skapad till Guds avbild. Uttrycket "genetisk kod" har drag av rationalisering.



Det betyder, att allt som finns till är på djupet Kristus-präglat. Sonen finns där som en grundstruktur eller *genetisk kod* [min kursivering] i allt, och ju mer skapelsen närmar sig Kristus, dess mer blir den sig själv. (Braw 2001a:59)

*Resten*, den lilla skara som förblir Gud och förbundet trogen, när de flesta överger Gud och avfaller, ger Braw en avgörande betydelse.

När man ser på kristenlivet i Västerlandet är det mera sällan imponerande. Det är små kretsar som samlas här och var, huvudsakligen människor utan varje spår av inflytande i samhället. Men i dessa små kretsar av människor som inte räknas med, sker något av kosmisk betydelse. Där är den stora förvandlingen på gång, den som hela universum ser som ett hoppets tecken. (Braw 2001a:16)

Ibland kallar han dem för Guds vänner eller Guds medarbetare.

Guds vägar är underliga. Men han för sin sak igenom, inte som ett blint öde utan med sina vänners medverkan. Det är mot det målet de strävar, med *heligt målmedvetande* [min kursivering] [<sup>467</sup>]. Det ger dem sammanhållning, medkänsla och uthållighet. De vet att de är i gott sällskap. (Braw 2001a:142)

Den bibliska bilden av resten fyller en identitetsskapande och identitetsstärkande funktion som också kan ses som ett sätt att söka avvärja hotbilden mot kristen tro och klassiskt kristna trosbekännare. Denna rest finns också inom Svenska kyrkan.

Skriften har ett tolkningsmönster som i alla tider hjälpt Kyrkan att finna sig själv. Det är Israels folk. [...] Israels folk visar också hur Kyrkan aldrig är ren i den meningen att den endast består av helhjärtade, helgade, avgjorda Guds-vänner. Steget från modig bekännelse och kallelsegärning till avfall är mycket kort. [...] I Israels folks historia, med allt dess avfall, formas *resten* fram. Det är de sjutusen männen som inte böjt knä för Baal (Rom. 11:4), en liten, okänd skara, som endast Gud känner. Men de finns där mitt i folket och de bär folkets identitet tvärs igenom förfallet. De är de tio rättfärdiga, som kunde räddat Sodom – om de funnits. Och de inte bara bär Kyrkan, de bär hela världen. Dag Hammarskjöld säger på ett ställe, att om sådana människor inte funnes, skulle världen störta samman. Denna rest i Guds folk har en världshistorisk betydelse. När vi inser det, då kan vi ana något bakom gåtfulla skeenden i historien, så som det sällsamma att vårt folk fått leva i fred och frihet i mer än 150 år, under det senaste världskriget i det närmaste värnlöst utlämnat. Men där har funnits ett annat slags värn kring vårt land: de heligas böner. När man anar sådana sammanhang, då inser man också, att *en av de viktigaste uppgifterna i Svenska Kyrkan är att tjäna denna rest* [min kursivering]. (Braw 2001a:161f)

Här finns likheter med Yngve Kalins resonemang. Jag kommer att peka på att också han talar om Svenska kyrkans uppdrag att betjäna resten med ord

<sup>467</sup> Relationen mellan vägen och målet i kristet konservativt tänkande har jag diskuterat ovan.

och sakramentsförvaltning. Det kan tyckas vara ett mycket defensivt sätt att se på Svenska kyrkans uppdrag och uppgift. Förklaringen till hållningen ligger i upplevelsen av situationens allvar ur ett modernistiskt perspektiv och kyrkans synnerligen prekära situation ur ett mer inomkyrkligt synsätt. Ytterligare en dimension är den att restens gudsrelation, uttryckt bl a genom dess böner, fyller en *upprätthållande och skyddande funktion* för skapelsen och människan.<sup>468</sup> Vad angår Braws syn på hur Gud handlar också i Sveriges historia, se avsnittet Historiesyn (6.2.1.6) ovan. En aspekt av restens uppdrag är *profetiskt*. Det är ett otacksamt och smärtsamt uppdrag som jag i Braws beskrivning tycker får drag av dissidentens uppdrag.

Till den heliga restens liv hör också den profetiska kallelsen. Det är en kallelse att tala på Guds uppdrag: 'Så säger Herren', en kallelse alldeles oberoende av vad majoriteten uppfattar som ' trovärdigt'. Det profetiska budskapet behöver ingen främmande legitimation. Det är själv tecknet på sin äkthet. Det är ett budskap som är präglad av smärta, smärta över Guds folks avfall. Därigenom kan det skiljas från annat talande till Guds folk, att det är präglad av medlidande. Och därför är det också av inre tvång drivet att skära i bölden, att angripa sjukdomskällan. /.../ Det hör till den profetiska kallelsen att profeten blir förkastad. [...] Ensamheten, motståndet, den obetvingliga kraften i kallelsen; detta hör till Kyrkans profetiska väg. [...] Det är aldrig antalet som är Kyrkans styrka. Det är sanningen. (Braw 2001a:162f)

Jag tolkar det som att Braw starkt identifierar sig med detta profetiska uppdrag som innebär smärta och medlidande, ensamhet och motstånd, men också kraft att stå kvar i uppdraget. Om man kan tala om att Braw identifierar sig med det profetiska uppdraget, kan man göra det än mer vad beträffar den *apostoliska kallelsen* som får ses som en del av Braws syn på uppdraget att vara präst.

Men det tillhör den apostoliska kallelsen att detta budskap blir avvisat av de flesta, mottaget endast av få. [...] Att bli mottagen och förkastad tillhör det apostoliska livet. Det är paradoxalt [...] Denna paradox får inte och kan inte upplösas i Kyrkans liv. Där den saknas, där har det gått fel. Och hur är det med den omtyckte prästen som bara har framgångar, bara har gott att säga om sin församling, han som är älskad av alla och gärna låter andra veta att det är så? (Braw 2001a:164)

Här talar indirekt, menar jag, Braws egna erfarenheter av att också ha blivit missförstådd och avvisad och hans egen kritiska hållning till kollegor som försöker dölja den beska delen av budskapet för att istället sträva efter egen popularitet. I Braws romankonst uppträder dessa "hyggliga" kollegor än tydligare – i all ohygglighet, för att nu söka uttrycka något av Braws känsla inför dem som är medlöpare till moderniteten.

Det finns en parallellitet mellan Kristusmönstret, kyrkan och den enskilde kristne.

<sup>468</sup> Denna tanke finns också uttryckt i Svenska kyrkans sångskatt, t ex i Sv ps 191.

Vi har tidigare redan antytt var Kyrkans väg finns klarast tecknad. Det är i Kristi eget liv. Hon är ju hans kropp. Och Kristi väg är att bli förkastad – och mottagen [...]. Kristi väg är självutgivandet. Han ger sitt liv, ger det för en lärjungaskara som sviker, en värld som hatar. (Braw 2001a:165)

### 6.2.3 Kamp och motstånd

I Predikaren är människolivet beskrivet som en *kamp* eller strid.<sup>469</sup> Detta motiv går som en röd tråd också genom kristenheten. Motivet gör sig tydligt gällande i Jesu liv enligt evangeliernas berättelser, t ex både i berättelsen om Jesu freskelse i öknen och i Getsemanekampen. Klassisk kristen trostolkning har alltid framhållit den kampfyllda sidan i att vara kristen. Här finns en mycket tydlig markering, inte bara mot en mer liberal kristen trostolkning, utan kanske ännu mer mot den sk framgångsteologin.

Kristenlivet är en *kampfylld tillvaro*. Det är inte så, att man någonstans kan komma på den säkra sidan här i tiden. (Braw 2001a:156)

Braw målar bilden av den kristna kampen i *starka militära termer* och exemplifierar med *eremit- eller klosterlivet* – vilket är följdriktigt utifrån hans högkyrkliga hållning – samt med det lantliga *prästgårds livet* – vilket nog får ses som ett tydligt uttryck för egna erfarenheter. Men även det som Braw skriver om klosterlivets kamp förmodar jag bygger åtminstone indirekt på egna erfarenheter. Hidal har redan pekat på hur Braw finner likheter mellan klostret och militärförläggningen. Braws militära erfarenheter kommer jag att diskutera något litet nedan. Handlar kristenlivet om att dra sig undan världen eller om att engagera sig? Man måste ha klart för sig, menar han, att

öknen – åtminstone för den unga Kyrkan – inte står för stillheten, friden och ostördheten. Tvärtom, öknen är enligt biblisk och fornkyrklig föreställning de onda andarnas hemvist. [...] Denna aspekt av öknen var välkänd för den unga Kyrkans eremiter. När de drog ut i öknen var de som fallskärmsjägare, som ger sig in i fiendens territorium för att slå honom på hans egen mark. [...] Den som har någon erfarenhet av klosterlivet vet, att detta är en av de mest ansträngande och krävande livsformer som finns, därtill en av de mest konfliktfyllda. Klostrens invånare har fått erfara vad det innebär att befinna sig på demonernas territorium. (Braw 2001a:128)

Det går inte att ta miste på att Braw talar av egen erfarenhet, när han skildrar det kampfyllda livet i en prästgård – en *kamp mot de destruktiva krafterna* i tillvaron.

---

<sup>469</sup> Pred. 7:1 enligt Vulgata: ”*militia est vita hominis*”. Jag har redan ovan pekat på en inre diskrepans i Braws resonemang, vad gäller militära termer. Å ena sidan menar han att vår tids kyrka är fången bl a i det militära tänkandet. Samtidigt får vi många exempel i hans texter på hur han utan problem tycks dela denna fångenskap.

Detsamma gäller den lantliga prästgården, som i den nordeuropeiska romantiken motsvarar klostret och eremithyddan. Den lyckliga stillhet som Rousseau skildrar i Unterwaldens prästgård har aldrig funnits. Prästgårdslivet är istället i högsta grad strävsamt och kampfyllt. Dit flyr man inte. Där kämpar man mot de onda makterna. (Braw 2001a:128f)

Braw diskuterar kampen, inte bara mot ondskans andemakter, utan också som en konkret *kamp mot en destruktiv regim*. Vad som avgör om motstånd mot en regim är berättigat eller inte har med dekalogen att göra. Detta hävdar Braw med hänvisning till den danske teologen Jørgen Glenthøj.

En regims legitimitet avgöres nämligen inte av dess formella tillkomsthistoria utan av dess förhållande till Tio Guds bud, mänsklighetens grundlag. (Braw 2001a:61)

Braws egen ”militaristiska” sida – om uttrycket kan tillåtas – och hans uppfattning om *legitimiteten i användningen av våld under vissa omständigheter* skymtar här också fram, menar jag. Det måste tydligt påpekas att Braws positiva värdering av militärlivet i första hand dock inte har med våldets legitimitet att göra, utan snarare måste kopplas till det militära kamratskapet. Denna koppling gör också Sten Hidal i sin analys av Braws tidiga skönlitterära författarskap under pseudonymen F. J. Nordstedt (Hidal 207:121ff).

Men har man en gång börjat med yttre våld för budens skull, måste man ta alla dess konsekvenser. Också Abraham, Mose och David förde krig för budens skull, och Jesus själv grep till våld, när han rensade templet för det första budets skull. (Braw 2001a:62)

Frågan är om Jesu tempelrensning här ligger i linje med religiös krigföring? Också i ett annat sammanhang har Braw uttryckt dessa tankar kring att vara beredd att ta alla krigets konsekvenser – i en tidningsartikel avseende Sveriges engagemang i militära utlandsstyrkor ([Ref](#)). Våldet ges en ”relativ” legitimitet, inte bara i relation till dekalogen, utan också i relation till den heliga platsen, avskild för bön och tillbedjan.

När David med våld erövrade Jerusalem var det för att ge Guds folk tillgång till platsen, där de skulle tillbe. När Jesus med våld rensade templet var det för att ge bedjarna plats och stillhet till bönen. Den yttre kampen är till för att ge Kristi Kyrka *rum att leva* <sup>[470]</sup>. [...] Men de stora segrarna för Guds rike vinnns varken vid voteringarna eller på slagfälten. De vinnas, där vetekornet faller jorden och dör. Och ändå behöver vetekornet både vapnen och röstsedlarna. (Braw 2001a:62)

En väl så svår kamp för den klassiskt kristet troende handlar inte, vare sig om kampen mot det onda eller mot destruktiva regimer, utan om kampen för den

---

<sup>470</sup> Jag diskuterar detta uttryck, ”rum att leva”, i det kognitiva kapitlet nedan.

sanna och rätta tron: *kyrkokampen*. Den kan ses som den andra sidan av kampen mot det nedbrytande.

När kriget var över, gick Jørgen Glenthøj in i den långt svårare motståndskamp, som är vår tids kyrkokamp. (Braw 2001a:62)

Kyrkokampen finns som ett genomgående tema i allt som Braw skriver, inte bara i essäerna utan också i skönlitteraturen<sup>471</sup>. Det finns en motvilja mot kristen tro, menar Braw i linje med Jørgen Glenthøj, som bara kan övervinnas genom lidande.

Därför är det gränslöst hoppfullt, när det religionslösa samhällets anti-kristna karaktär undan för undan avslöjas i svek, lögner och administrativt förtryck. Ju fler som nu utber sig gåvan att lida utan att hata, dess tydligare kommer andliga krafter att sätta sig i rörelse, krafter som gör att vår tids Saulus inte längre kan spjärna emot udden. (Braw 2001a:63)

I vilken utsträckning och på vilket sätt som Braw identifierar sig med denna kyrkokamp vill jag försöka visa. Här kan S. Hidals just nämnda essä över Braws tidiga skönlitterära författarskap under pseudonymen F. J. Nordstedt kasta ljus över frågan. Enligt Hidal lyser Braws engagemang i den svenska kyrkokampen igenom i den s k tyska trilogin (Nordstedt 1976, 1978, 1981).

Här ser vi ett återsken av det som är ett centralt tema hos essayisten Christian Braw: kyrkokampen. Kanske den svenska kyrkokampen väl mycket kommit att prägla *Marienwald*. Det är svårt att inte i pastor Loofs känna igen en ung högkyrklig präst, motarbetad av både sin kyrkoherde och domkapitlet (där en ämbetsman har det infama namnet dr Mitspieler). (Hidal 2007:128)

Att Braw identifierar sig med kyrkokampen är tydligt. Samtidigt förefaller det inte som om han ägnar sig åt dess mer extrema excesser, så som kampen kommer till uttryck t ex hos Fredrik Sidenvall<sup>472</sup> och Dag Sandahl<sup>473</sup> eller tidigare hos t ex G. A. Danell<sup>474</sup>. Det betyder dock inte att inte också Braw i sina texter skulle kunna ge prov på kraftig polemik. Han berättar själv om erfarenheter hemifrån som präglat honom till ett kritiskt ifrågasättande och till ett journalistiskt<sup>475</sup> sätt att ställa frågor (Braw 2008:43f). Utan att någon av de av mig analyserade skriftställarna ska behöva känna sig förfördelade eller orättvist värderade, kan jag ändå inte komma ifrån intrycket att Braws kyrkokamp tycks vara den intellektuellt mest utmejslade.

<sup>471</sup> En av hans essäer har fö också titeln *I kampen* (Nordstedt 1980).

<sup>472</sup> Jfr min analys av Sidenvall nedan.

<sup>473</sup> Även om Braw skriver om Sandahl som en nära och pålitlig vän, uttrycker han samtidigt en uppfattning om att Sandahls antagonismer blivit för många och djupgående (Braw 2008:60).

<sup>474</sup> Hans utfall mot de kvinnliga "prästinorna" i Nya Väktaren under 1970-talet, som jag redan berört ovan, är ett tydligt exempel på excesser.

<sup>475</sup> Möjligen också provocerande.

### 6.2.3.1 Militär terminologi

Jag har redan i min analys nämnt att Braw har ett tvetydigt förhållande till militär terminologi. Å ena sidan menar han att det är förfelat att söka använda militära termer i beskrivningen av en andlig verklighet och andliga skeenden. Å andra sidan förekommer icke desto mindre en militär terminologi flitigt i Braws texter. Braw ser också ett militärt försvar som nödvändigt och den militära gemenskapen som positiv och förebildlig. Det militära livet präglas också av en målmedvetenhet och en existentiell utsatthet som i idealfallet kan locka fram det bästa i människan. Några exempel på militär terminologi hos Braw som beskriver människans existentiella situation, kristenlivet och kyrkans liv är följande (mina kursiveringar):

När [eremiterna] drog ut i öknen var de som *fallskärmsjägare*, som ger sig in i *fiendens territorium* för att *slå honom* på hans egen mark. (Braw 2001a:128)

Den ödmjuke väljer sina *krig*; han *strider* om det väsentliga och *duellerar* inte om strunt. (Braw 2001a:170)

Sedd ur detta perspektiv är en ärlig Kyrka en Kyrka som bävande *kämpar* för att hennes kyrkorättsliga regelsystem, hennes gudstjänstordningar och hennes inre liv skall bli sådant, att Andens förvandlande, helgande verk får rum. (Braw 2001a:171)

Det handlar om att under Andens ledning återerövra världen åt Gud. [...] Men vi vet också att denna återerövring är en *landvinning* för Guds rike, som ständigt måste *försvaras* och återerövrats med bön och tillbedjan. (Braw 2001a:171)

Men vilket av de samfund, som ryms inom Sveriges gränser är helt och fullt den ärliga Kyrkan, som lever enligt äran är värd att äras? Egentligen inget – och samtidigt ser vi hur *kampen* för Kyrkans sanna ära förs inom alla samfund med det kristna namnet – mer eller mindre intensivt. Kyrkans hela historia är sådan: ett ständigt inre förfall under ständiga *yttre angrepp* med ett oavbrutet inre uppbyggande och *yttre försvar*. (Braw 2001a:171)

Det militära språkbruket förekommer redan i bibeltexten, framför allt kanske hos Paulus. Därutöver finns de gammaltestamentliga militära skildringarna. Det förefaller vara ett konservativt kristet drag, både att använda ett militärt bildspråk och att värdera ett militärt försvar högt (Wulff 1997:591). Den militära terminologin återkommer också i de eskatologiska föreställningarna, vilka också särskilt lyfts fram och har en avgörande betydelse i klassisk kristen trostolkning (Hood 2005). De eskatologiska föreställningarna, vilka spelar en mycket viktig roll i ett försök till förståelse av konservativ trostolkning, analyseras under egen rubrik nedan.

### 6.2.3.2 Det apokalyptiska eller eskatologiska perspektivet och parusin

Det kanske kan ifrågasättas huruvida det eskatologiska betraktelsesättet inom klassisk kristen trostolkning ska ses som ett uttryck för en avvärjande manöver i relation till upplevelsen av hot, kris och osäkerhet. Men jag vill anföra flera skäl för mitt resonemang att de eskatologiska föreställningarna – oaktat de därutöver kan ges en frälsningshistorisk funktion – fyller psykologiska funktioner i anslutning till en upplevt hotsituation. Jag tänker först på den *tröstande och identitetsstärkande* funktion som Johannes uppenbarelse, den eskatologiska bibelboken framför andra i Nya Testamentet, fyller och redan fyllde vid tiden för dess tillkomsthistoria.<sup>476</sup> Ur ett psykologiskt perspektiv kan hot ge upphov till flykt eller till försvar. En betoning av trosföreställningar som har med Kristi triumfatoriska återkomst och en slutlig seger över Guds fiender att göra kan ses som en *projicerad aggressiv försvarsreaktion*. Jag påstår inte att det skulle vara så i Braws fall, utan diskuterar mer allmänt möjliga tolkningar av konservativ kristen trostolknings starka betoning av just parusin.

Det tycks som om människans tilltro till sin godhet och sitt förnuft växer kraftigt under tider av fredlig utveckling. Dessa perioder utmynnars emellertid alltid i kriser, som blir alltmer apokalyptiska ju mer världens ålder framskrider. Under sådana kriser lossas alla band, och människans ondska framträder ohöljd. (2001a:17)

Den aggressiva komponenten i de kristna apokalyptiska trosföreställningarna framgår också tydligt av ett ikonografiskt studium av illustrationer av den yttersta domen.<sup>477</sup> Uppfinningsrikedomen, vad gäller helvetets fasor, är enorm och överträffar t o m de mest utstuderade tortyrmetoder i de flesta fall. Föskriver Braw uttryckligen om det eskatologiska perspektivet som ett sätt att *avvärja* ”den strukturer som utgör den västerländska kristenhetens kroniska kris i modern tid” (Braw 2001a:140). Den struktur som är i kris är just avsaknaden av det vertikala perspektivet.

*Salighetens oerhörda möjlighet och förtappelsens skakande risk* [mina kursiveringar] är inte längre levande realiteter i de dominerande kretsarna. (Braw 2001a:140)

Parusin och den yttersta domen innebär att historien når sitt slut och det kommer att prövas vad människan har gjort av sitt liv.

[...] Sonen är den som avslutar världshistorien och genomför den stora slutrevisionen över mänsklighetens bokslut. (Braw 2001a:50)

<sup>476</sup> Jag är självfallet medveten om att detta resonemang ger uttryck för en bibelsyn, och mer specifikt syn på Johannes uppenbarelse, som kanske inte delas av alla bibel- och bekännelseetrogna kristna.

<sup>477</sup> Jfr t ex illustrationer (fresker) av Dantes *Divina Commedia* i Mariakyrkan i Florens.

Klassisk kristen trostolkning ger inget utrymme för andra synsätt på eller tolkningar av vad den yttersta domen innebär, än den som handlar om *ett åtskiljande, läran om den dubbla utgången*. Apokatastasis- och kenosistankegångar lyser helt med sin frånvaro, oaktat dessa båda betraktelsesätt också finns representerade i den bibliska traditionen.<sup>478</sup> För klassiskt kristet troende väger den tidiga kyrkliga traditionen här tyngre. Origenes teologi om alltings återställelse eller återvändande till Gud förklarade som irrlära. Ur ett psykologiskt perspektiv är det intressant att spekulera kring, varför den tidiga kyrkliga traditionen arbetade vidare med läran om den dubbla utgången, samtidigt som de alternativa eller åtminstone avsevärt nyanserade bibliska synsätten fördes åt sidan. Forskningen har redan pekat på möjligheten av projektion av aggressiva tankeelement i domsföreställningarna som ett psykologiskt svar på konkreta hot och förföljelser från den romerska statsmaktens sida. En religionshistorisk eller fenomenologisk jämförande betraktelse mellan kristendomen (Ankarloo 2003) och andra ”fredliga” religioner, t ex buddismen (Widengren 1971:256ff), visar på stora likheter i föreställningar om ett ”helvete” (Heiler 1961:476ff, 521ff, Seybold 2007). Här kan samma resonemang om projektion av bortträngda aggressiva föreställningar anföras.

Ska den bekännelseetrogna rörelsens betonande av den dubbla utgången och frågan om människan eviga bestämelse, hennes salighet, ses enbart i ljuset av klassisk kristen bibelsyn? Frågan är inte enkel, bl a emedan den tidiga kyrkliga traditionen redan varit selektiv i bibeltolkningen. Jag menar att bibelsynen inte kan anses vara en tillräcklig förklaringsgrund ur ett psykologiskt perspektiv. Frågan måste snarare ses i anslutning till värdekonservativas syn på brott och straff (Altemeyer 1996) och kopplas till deras attributionsstil<sup>479</sup>. Även här måste jag m a o göra en koppling till kognitiva tänkesätt.<sup>480</sup> I anslutning till behandlingen av Kristi återkomst framhåller Braw just också den dubbla utgången, åtskiljandet:

Åtskiljandet [mina kursiveringar] hör samman med Kristi kunskap om varje enskild människas innersta väsen. [...] Det är denna direkta, omedelbara kunskap om människan, som Sonen utövar i sin dom. Domen innebär en *uppgörelse med allt ont och ett slut för allt nedbrytande*. Den innebär att *rättvisa* äntligen skipas. Därmed innebär domen också *befrielse*. Därför var också väntan och förväntan den nytestamentliga fromhetens särskilda kännetecken. I evangeliets vittnesbörd framträder en särskild grupp i Israel, vid sidan om fariséer, sadducéer och herodianer. Denna grupp utmärktes just av väntande. (Braw 2001a:50)

Till Braws syn på den dubbla utgången och åtskiljandet mellan goda och onda kan också hans behandling av den sk *utkorelsen* räknas.

<sup>478</sup> Jfr 1 Kor 15,28 och Fil 2,7. Se också t ex Heiler 1961:537.

<sup>479</sup> Konservativa tycks föredra en tillskrivning till personen före en tillskrivning till situationen eller kontexten.

<sup>480</sup> Se avsnittet Kognitiva tokningslinjer, 9, nedan.



Därmed står vi inför ännu en sida av himmelrikets mysterium: utkorelsen. [...] Vilket är det alltså som gäller, alla folk eller de få? Det är inte det ena eller det andra som gäller, det är *båda*. Det går inte ihop för mänsklig logik. Det hör samman med att Guds rike inte är en logisk storhet utan en överlogisk verklighet, ett mysterium. Det kan inte beskrivas som man beskriver en diskmaskin, punkt för punkt. Språket måste tänjas ut i liknelser och paradoxer, för att det ska kunna fånga en skärva av Guds rikes mysterium. (Braw 2001a:20)

Utifrån skapelseteologin brukar kristna tolkningstraditioner av olika schatteringar betona förvaltarstapstanken. I anslutning till det eskatologiska perspektivet, menar Braw, övergår den kristnes förvaltarstap till en *slutlig äganderätt*. Den tycks här nästan som om den konservativa ideologins starka betonde av den enskilda äganderätten har fått bli överordnad den teologiska tolkningen.

Förvaltarstapet är tidsbegränsat. Det gäller bara tidens korta ögonblick. Det sätt vi har att idag förvalta vår tillmätta del har en avgörande betydelse för vår evighet. Han säger: '... om ni inte var trogna när det gällde en annans egendom, vem kommer då att låta er äga något själva?' (Luk. 16:12) Det finns i de orden en föraning om äganderättens slutliga och häpnadsväckande lösning, då när det inte längre är tal om tidsbegränsad förvaltning utan om slutgiltigt ägande. (Braw 2001a:127)

Att den konservativa grundhållningen tycks få vara vägledande för den teologiska bearbetningen, visar sig också i andra liknande resonemang som Braw för. Gud är den egentlige ägaren. Människan har i princip inte någon äganderätt.

Utgångspunkten för den bibliska synen på egendomen finns i det faktum, att Gud har absolut äganderätt till hela universum [...] Någon egentlig egendom eller äganderätt, som tillkommer människan, finns alltså inte i det gamla förbundet. (Braw 2001a:121f)

Rikedomen uppfattas nämligen i Bibeln aldrig som något man äger utan som en av Gud tillmätt del, som man har att förvalta under ansvar för en viss tid. (Braw 2001a:125)

Resonemanget förs vidare med utgångspunkt i den konservativa grundsystemen genom att Braw talar om det Gud gett människan att förfoga över eller att förvalta, *den beskärda delen*, en del som *inte är lika stor för alla*.

Att be om det dagliga brödet är alltså att be om den redan tillmätta delen, dvs. att vi under den dag som är skall få disponera över den del, som Gud av sin egendom nått till åt oss. Att be så är att bejaka Guds ordning. (Braw 2001a:123)

Det konservativa draget i resonemanget är tydligt, menar jag, i det att Braw uttryckligen påpekar just detta att Gud fördelat på ett suveränt sätt som inte

har med någon mänsklig rättvisa att göra, utan mer ger uttryck för Guds icke ifrågasatta vilja.

Att 'samla skatter på jorden' (Matt. 6:19) är att vilja ha mer än den av Gud tillmätta delen. Det kan man bara få, genom att tillägna sig den del, som Gud har tillmätt åt någon annan. Man skall emellertid komma ihåg, att *detta inte innebär att de av Gud tillmätta delarna är lika stora* [min kursivering]. (Braw 2001a:124)

Vid sidan om att gåvorna är olika stora, menar Braw att de också har olika karaktär:

Gud ger nämligen inte bara de tillmätta delarna i olika mått, de har också olika karaktär. En viktig aspekt är det, som vi brukar kalla begåvning. (Braw 2001a:126)

Frågan om *olika kvantitet och kvalitet* återkommer i Braws resonemang kring det svenska skolsystemets ideologiska bakgrund. Han finner det märkligt – men menar att det förklaras utifrån det svenska samhällets utopiska vision om det spänningsfria och klasslösa samhället (Braw 2001a:194) – ”att skolan inte skall ge lika mycket hjälp åt alla”.

Det är alldeles uppenbart att det svenska samhället drivs av en utopisk vision. Det är det klasslösa samhället allt syftar fram emot, det totalt konfliktfria och från alla spänningar mellan klasser, grupper och kön befriade tillståndet. [...] Detta är också förklaringen till den sällsamma inställningen att skolan inte skall ge lika mycket hjälp åt alla. Begåvade barn skall ha mindre hjälp än obegåvade. Man kan jämföra detta med den tyska grundlagens art. 2:1: 'Var och en har rätt till en fri utveckling av sin personlighet.'<sup>[481]</sup> I den svenska staten har de begåvade mindre rätt till detta än de obegåvade. (Braw 2001a:197)

Utan att jag vill gå in och diskutera själva sakfrågorna – det hör inte till mitt studium – kan jag ändå inte låta bli att i förbigående reflektera över avsikten med intensionen att ge de mindre bemedlade eller begåvningsmässigt möjligen sämre utrustade barnen ett intensivare stöd. Det lär knappast behöva innebära att de begåvade barnen skulle hamna på efterkälken. Oavsett vilka insatser som görs för de mindre gynnade kommer de aldrig att få samma möjligheter som

---

<sup>481</sup> Braw diskuterar och jämför läroplaner i Sverige och Tyskland och antyder att det tyska skolväsendet till skillnad från det svenska skulle kunna erbjuda de mer begåvade eleverna uppgifter som motsvarar deras kapacitet. I Tyskland finns emellertid precis samma kritik mot skolsystemet, som det Braw framför mot det svenska skolväsendet. ”Erweitert man den Begriff des Umfeldes noch etwas, wird das Dilemma noch deutlicher. So gehört in den letzten Jahren in der Bildungspolitik die Diskussion über eine Niveauabsenkung an den Schulen zum Standardrepertoire. Im Zuge einer »Bildung für alle«-Mentalität wird davon ausgegangen, dass es sinnvoll sei, schwächeren Schülern die Möglichkeit zu geben, ihre Schulkarriere problemlos zu durchlaufen. Dabei wird der Bruch, den der Übergang in die Arbeitswelt auf Grund der Minderqualifikation notwendigerweise hervorrufen muss, scheinbar geflissentlich ignoriert.“ (Winterhoff 2008:126)

de barn eller elever som genetiskt och socialt kunde ses som privilegierade<sup>482</sup>. Läroplanens skrivning betyder inte heller så vitt jag kan förstå att de begåvande barnen skulle sättas åt sidan, utan att de mindre bemedlade behöver särskilt stöd. För Braw är den ojämna fördelningen, både kvantitativt och kvalitativt, av begåvning och andra egenskaper, som gynnar inlärning och skickligheten för skolarbete, inte ett pedagogiskt problem, utan något som *tillhör Guds ordningar*. Gud fördelar sin egendom, i form av gåvor till oss människor, efter eget behag. Braws synsätt påverkar med andra ord både gudsbild och människosyn.

Braws mycket positiva värdering av den pietistiska fromhetstraditionen och den påverkan på honom som därifrån kan skönjas visar sig också i hans resonemang kring de eskatologiska frågorna. Pietisterna bearbetade och avvärjde ett kyrkligt krisläge genom att levandegöra eskatologin, menar han. Samtidigt är eskatologin ett uttryck för en paradislängtan.

Tyngdpunkten på den eskatologiska dimensionen är en viktig aspekt på den oerhörda andliga kraftutveckling, som pietismen representerat. [...] När det eskatologiska perspektivet blev levande i pietismen, var det mycket mer än en teologisk bearbetning av ett kyrkligt krisläge. Det var också *ett uttryck för det mest allmänmänskliga av allt: längtan tillbaka till paradislivet* [min kursivering]. Augustinus säger: 'Vi vill alla vara lyckliga.' Så enkelt är det. (Braw 2001a:140)

Jag ser här en kombination av rationella och emotionella argument i Braws argumentation: "längtan", "tillbaka", "vara lycklig" och "paradislivet". De emotionella motiven når här omedvetna djup som tenderar att bära drag av längtan efter psykologisk symbios, objektsidentifikation och ontologisk monism. Man skulle också kunna säga att apokatastasistanken får sitt omedvetna uttryck. Denna tolkning från min sida av Braws text är inte uttryck för ringaktande, utan vill söka framhålla att jag i min framställning vill försöka ta denna dimension på största allvar och behandla den med den största respekt och varsamhet. För att vara trogen analysen av Braws texter, går det som jag redan påpekat samtidigt inte att bortse från att där framskymtar en viss dubbelhet i relationen till känslor, emotionella behov och uttrycksformer. Se nedan i behandlingen av kognitiva strukturer.

För att kunna se djupet av längtan och den emotionella dimensionen måste paradismbegreppet kommenteras, mer psykologiskt än exegetiskt. Den "längtan tillbaka till paradiset", som Braw skriver om, har att göra med en omedelbar och okomplicerad gudsrelation som inte är präglad av synden. Men mer avgörande

---

<sup>482</sup> Braws resonemang om "begåvade" respektive "obegåvade barn" aktualiserar också frågor om människosyn. Jag vill inte påstå att Braws texter skulle tyda på att han värdemässigt skulle differentiera mellan människor med utgångspunkt i begåvning. Samtidigt finner jag dock ett illa dolt intresse – eller förkärlek – för de högpresterande och högt begåvade. Det framgår t ex i Braws samling författarporträtt, där författarnas intelligens och begåvning, såväl som deras i vissa fall synnerligen omfattande produktion tematiseras Braw 2008:307. Det torde kanske inte vara en allt för vågad tolkning att förmoda att Braw själv räknar sig till de högpresterande.

i detta sammanhang är paradiset avsaknad av alla nedbrytande och förstörande krafter, de som bryter relationer, för vilka döden kan ses som det yttersta uttrycket. Helvetet står för motsatsen: frånvaro av gudsrelation och evig död. Jag tror att Braw är helt rätt ute, när han beskriver denna längtan som ”ett uttryck för det mest allmänmänskliga av allt”. Med antropologen Ernest Becker och den ur hans böcker utvecklade *terror management theory* kan man säga att detta ”mest allmänmänskliga” har med fruktan för människans kroppslighet och – som en följd därav – hennes dödlighet att göra. Positivt blir denna fruktan till en strävan efter evigt liv. Denna koppling mellan paradislängtan och fruktan för döden tar på intet sätt ställning till giltighetsfrågan. Uppkomstfrågan är också i detta fall skild från giltigheten. Även i Beckers teoribildning finns giltighetsfrågan aktualiserad på ett – höll jag på att skriva – klassisk kristet sätt (Becker 1997).<sup>483</sup>

Härddatasidan eller den ”stränga” sidan i synen på parusin och domen går det samtidigt inte att bortse från. Kopplingen till kristologin och gudsbilden gör Braw själv.

Det som väcker de himmelska skarornas beundran är hans slutliga dom över ondskan. [...] Domen över ondskan innebär att allt motstånd mot Gud blir brutet. Guds maktinnehav är nu totalt. [...] Den himmelska gudstjänsten ger en inblick i *Kristi skoningslösa kamp mot ondskan* [min kursivering]. (Braw 2001a:227f)

*Dessa krig är oundvikliga* [min kursivering], och de innebär att Sonen utför Faderns dom över ondskan. Nu kommer Kristus inte mer saktmodig, ridande på en åsna. Nu kommer han på en vit stridshäst. Hans ögon är som eldslågor och på huvudet bär han en flerdubbel krona. [/] Också denna bild tillhör sanningen om Jesus Kristus, konungarnas Konung och herrarnas Herre. Det är med kristologin som med kyrkosynen, den vilar på tre fundament: det eviga, det historiska och det eskatologiska. (Braw 2001a:228)

Braw för också ett resonemang som innebär att kyrkan har en delaktighet i domen över det onda.

På vad sätt kan Guds avsikt och den himmelska Kyrkans liv gestaltas på jorden? [/] Tre drag träder fram. Det första är Guds *närvaro*. Hans härlighet uppfyller den himmelska staden. Allt som gestaltar Guds närvaro ger uttryck åt den färdiga Kyrkan som församlingens mål. Det andra draget är *lovsången*, en lovsång fylld av beundran och förundran över Guds makt och totala framgång i kampen mot ondskan. Det tredje draget är samstämdheten med och delaktigheten i *domen* över det onda, en delaktighet som innebär en slags osårbarhet och en suverän frihet. Den djupaste roten till denna osårbarhet är *hoppet* om seger för ryttaren på den vita hästen, han som bär namnet Trofast och Sannfärdig. (Braw 2001a:229)

---

<sup>483</sup> Se kapitel 10, Djuppsykologiska tolkningslinjer, nedan.

Min analys- och tolkningsuppgift är varken exegetisk eller systematisk teologisk. Uppgiften är religionspsykologisk. Oaktat det skulle finnas både exegetiska och teologihistoriska skäl för Braws beskrivning av kyrkans delaktighet i domen, måste jag fråga, om det därutöver går att ana motiv som har psykologiska dimensioner. I vilken mån finns här en projektion av hos representanter för konservativ trostolkning bortträngda föreställningar? En projektion av ”duala” innehåll eller en reaktionsbildning? Handlar det om ett sätt att hantera aggressiva föreställningar? Vi märker det rationella draget. Det som ur mitt perspektiv tillhör den kristna trosvärldens mest svårgripbara och smärtsamma<sup>484</sup> sida blir här utmejslat och beskrivet utan någon som helst tveksamhet eller ovisshet. Om den finns, kommer den inte till uttryck i texten. Jag undrar hur mycket av längtan efter ”osårbarhet” och ”suverän frihet” som egentligen döljer sig bakom texten. En annan aspekt kunde kanske vara längtan efter rättvisa och rättfärdighet. I de av mig ställda frågorna finns inte någon ringaktning. Längtan efter ett rättfärdigt tillstånd är lika legitimt som Augustinus längtan efter ett lyckligt tillstånd eller ett hjärta fyllt av frid.

### 6.2.3.3 Att möta dödens och förgängelsens hot

Kristenlivet handlar paradoxalt nog, både om att förbli den man är (dvs den man är skapad till, Guds avbild) och om att förvandlas. Braws uttryck ”den stora förvandlingen”<sup>485</sup> handlar inte om omvändelsen till kristen tro här i tiden, inte heller om den förvandling eller helgelse som är nödvändig som en förberedelse inför evighetsperspektivet, utan snarare om övergången från tiden till evigheten. Det går att betrakta trosföreställningar om ett fortsatt liv i en annan gestalt i en annan verklighet som uttryck för ett avvärjande av det hot som döden och förgängelsen oundgängligen utgör mot den mänskliga existensen. Terror management theory kunde här tänkas bidra med en möjlig infallsvinkel.<sup>486</sup> Detta återkommer jag till i det djuppsykologiska kapitlet.

Då, när han ser tiden vara inne, skall han träda fram ur det fördolda och uppenbaras. Då ska den stora förvandlingen fullbordas. Aposteln säger: ’... Herren Jesus Kristus ... skall förvandla vår förnedringskropp, så att den blir lik hans härlighetskropp, med den kraft som gör att han kan underlägga sig allt.’ (Fil. 3:21) (Braw 2001a:16)

<sup>484</sup> Jfr t ex Jan Arvid Hellströms problematisering av den dubbla utgången i ett av hans herdabrev, Hellström 1992:121.

<sup>485</sup> Jfr titeln på Braw 2001.

<sup>486</sup> Terror management theory tillhör lika lite som attributionsteorin min huvudsakliga teoriarsenal i föreliggande arbete. Jag kan ändå tycka att teorin ifråga hjälper mig i min beskrivning av allvaret i det hot som i de konservativas texter kommer till uttryck i relation till döden och destruktionsen.

Nattvarden föregriper denna, den stora förvandlingen, och förbereder den kristne för Gudsriket<sup>487</sup>.

Genom nattvarden, genom mötet med Guds kärlek i Kristi kropp och blod, utgiven och utgjutet för oss, förvandlas vi från den gamla skapelsen till den nya. Nattvarden är en del av Guds rikes erövring av tiden. (Braw 2001a:180)

Att den kristne kommer att förvandlas till gudslighet ger också det som evangelierna berättar om som Kristi förklaring<sup>488</sup> besked om. Om Kristi förklaring skriver Braw:

Detta var en föraning om vad Gud från början avsett att göra med människans själ och kropp. Aposteln säger: '... vi vet, att när han uppenbaras, skall vi bli lika honom, ty då skall vi få se honom sådan han är' (1Joh.3:2). (Braw 2001a:97)

Man bör notera att den "härlighetskropp" eller gestalt Kristus får vid den händelse som kallas förklaringen och beskrivs som att Jesus förvandlades<sup>489</sup> inför lärjungarna är odödlig, vilket man kan sluta sig till bl a genom det samtal som Jesus för med Mose och Elia, vilka historiskt sett sedan länge är döda men som i detta moment är kroppsligt närvarande. Braw menar att människan inte kan få hjälp med *dödens problem*, vare sig från naturvetenskaperna eller från det moraliska medvetandet, eftersom vi inte själva kan förändra oss.

De lär oss att Gud finns och att vi har ansvar. Men de säger inget om räddning ur denna tillvaro, där allt är dödsmärkt. (Braw 2001a:65)

Vägen till räddning för människan från dödens och förgängelsens hot ligger för Braw i uppenbarelsen och dess *bekännelse till Kristus som Herre*.

Och denna Guds väg sammanfattas i tre små ord: Jesus är Herren. Det är allt. Så enkel är kristendomen: Jesus är Herren. Och det behövs bara två små ord till, så är man en kristen. Det är orden 'för mig'. Det är alltsammans: Jesus är Herren för mig. Det ligger i det ordet att Jesus är härskaren för mig. Han bestämmer och jag lyder. Han leder och jag följer. Det betyder också att han är den som skyddar mig och tar sig an min sak. Det ligger också i hans ledarskap. Han är den ende, som har rätt att bedöma mig, därför att han är Herren för mig. Det är han och ingen annan som fäller den slutliga domen över mitt liv. (Braw 2001a:65)

Det hierarkiska tänkesättet, såväl som över- och underordningsperspektivet, har jag redan pekat på i analysen av Braws beskrivning av den troendes relation

---

<sup>487</sup> Vad beträffar gudsrikestanken har jag själv gjort en relationell tolkning i mitt opublicerade examensarbete (Berger 2005) till psykodramaledare vid Svenska Morenoinstitutet, *Tele – avstånd och närhet på scenen och i livet*. Arbetet finns också i en tysk översättning, *Tele – Distanz und Nähe auf der Bühne und im Leben*.

<sup>488</sup> Luk 9:28ff med paralleller.

<sup>489</sup> Gr. μεταμόρφω.

till Sonen. Jag kommer inte ifrån känslan av en närmast militärisk disciplin eller ovillkorlig lydnad. När jag skriver så, är jag samtidigt medveten om att ett begrepp som lydnad hos oss människor kan ge väldigt olika emotionella associationer och reaktioner, bl a beroende på våra inre bilder av oss själva och våra tidiga vårdgivare eller signifikanta andra.

#### 6.2.3.4 Kamp mot frestelserna

Kampen mot *frestelser* har alltid tillhört kristenlivet. I det moderna samhället, menar Braw, tar sig frestelserna särskilt två uttryck, som ateism och satanism<sup>490</sup> (se ovan). De måste dels avslöjas, närmast genom en språklig översättningsverksamhet.

Hur skall man då motverka ateismens och satanismens frestelser? Det första steget är givetvis att *avslöja dem*. Ateismen och satanismen uppträder nämligen sällan öppet. De döljer sig under täcknamn som 'realism' och under vändningar som 'mänskligt sett'. Men innebörden är ateism. 'Mänskligt sett' betyder i själva verket 'utan Gud'. (Braw 2001a:139)

Sedan måste en teologisk bearbetning av den existentiella situationen äga rum (Braw 2001a:139). Denna bearbetning kan, menar jag, psykologiskt förstås som en religiös reattribution, se ovan. Upplevelsen av främlingskap i tiden och världen ges en positiv laddning som en del av den sanna kristna identiteten. Men också som främling måste man slutligen förhålla sig till dess villkor. Här kommer kännelsetrogen bibelsyn in i bilden. Både bibelsyn och identitetsfrågan bearbetas under egna rubriker.

Det tredje steget i kampen mot ateismens och satanismens frestelse är att *inrätta sig efter främlingskapets villkor*. I främlingskapet är kontakterna med dem därhemma *identitetens livlina* [min kursivering]. Brevet hemifrån är för en kristen Guds Ord. Det brevet hemifrån är förutsättningen för att kunna överleva i exilen. Men det brevet hemifrån väntar på ett svar. Det är brevet hem, och brevet hem är för den kristne hans bön. (Braw 2001a:140)

Bibeltexten fungerar med andra ord som ett skydd mot identitetsförlust och som ett vapen i kampen mot frestelserna. Dess svar från människans sida är bönen till Gud. Braw tänker sig tydligen att Frestaren visar sig i högst konkret gestalt. Det beskrivs tydligt i hans romantrilogi om familjen Sandman. Där dyker ett flertal gånger en illaluktande diffus gestalt upp som söker förleda särskilt de kvinnliga familjemedlemmarna. Gestalten beskrivs som ovårdad, illaluktande, smutsig och klädd i en sjömanskostym.

---

<sup>490</sup> Men den onde kan ibland uppträda mer öppet än så. Ett bra exempel på konkretionen i kampen mot den ondes frestelser, så som Braw föreställer sig dem, får man i Sandmantrilogin. Tre gånger dyker en smutsig figur i sjömanskostym med illaluktande andedräkt upp. Han försöker få särskilt släktens unga kvinnor på fall (Braw 1991, 2001b, 2002).

### 6.2.3.5 Prövningar

Det nytestamentliga ordet πειρασμος (peirasmos) kan som bekant översättas, både med prövning och med frestelse, beroende på om Gud eller den onda kraften i tillvaron betraktas som subjekt. Klassisk kristen trostolkning kan sägas betona båda aspekterna: det är inte bara den onda makten som frestar människan, för att försöka få henne att överge eller förneka Gud; *Gud prövar* också människan för att utröna hållbarheten i hennes tro eller graden av hennes tillit, såväl som för att fördjupa hennes trofasthet.

I detta sammanhang skall vi stanna inför olyckan som en prövning. Om synden inte hade funnits, hade inte heller prövningarna behövts. Synden är ju människans ständiga kretsande kring sig själv och olyckorna blir i Guds hand till ett redskap att bryta kretsloppet. Människan låter sig uppenbarligen inte förvandlas utan att detta redskap brukas. (Braw 2001a:156)

Braws tänkesätt kan ses som en religiös reattribution men det går inte att komma ifrån att synsättet får konsekvenser, både för synen på Gud och på relationen mellan Gud och människa. Här kan vi dra viktiga slutsatser om Braws gudsbild och människosyn. Det traditionalistiska och konservativa draget är omisskännligt. ”Strängheten” behövs för att kunna påverka människan i en förändrande riktning. Jag vill som jämförelse också peka på synen på rättskipning och straff i konservativt och auktoritärt tänkande. Braw beskriver fö utförligt nådens ordning. Bland människor betraktas en prövande eller ”testande” hållning i relation till medmänniskan ur ett psykologiskt perspektiv antingen som ett omoget drag eller som ett uttryck för en stor osäkerhet om relationens bestånd eller kvalitet. I båda fallen handlar det om en dysfunktionalitet. Det är därför inte helt oproblematiskt att i en gudsbild betona det prövande draget. Attributionsteoretiskt går det däremot att utan svårigheter tolka det som ett sätt att söka ”förstå” varför en person t ex drabbats av en svår olycka som ett sätt att finna en ”mening” mitt i det till synes meningslösa. Vad gudsbilden beträffar, se också analysen under egen rubrik ovan.

Braw beskriver sin syn på Gud som prövande med stor konsekvens. Det är inte bara så att Gud prövar människan, han straffar henne också genom sitt handlande i historien och i den enskilda människans liv.

Faust-människans jagexpansion genom världsförvandling har slagit och slår alltmer sönder Västerlandets gamla kristna samfund – och Gud låter det ske. Och inte bara det – med sin ständigt verkande allmakt håller han dem uppe, som är i full färd med att riva av taket på Kyrkans hus. Varför? Det är ett straff över våra synder. Vad skall vi göra? Uppröras? Protestera? Vi skall ta det som ett straff över våra synder, som Nehemja gjorde, när han hörde om hur Jerusalems mur var nedbruten [...] Och vi skall ta denna olycka som en prövning, något som skall få vår tro att mogna, så att vi blir färdiga för himmelen. (Braw 2001a:71)



Det ska få oss att inse att vi bara har Gud och hans löften att hålla oss till, ingenting i oss själva eller av det som är vårt, menar han. Vad ontologin beträffar är Braw här konsekvent monistisk och väljer bort den kämpande dualismen som en tolkningsväg, vad beträffar den bakomliggande teodicéproblematiken. Jag är medveten om att Braw i och för sig inte uttryckligen hävdar att Gud sänder eller förorsakar olyckorna. Det går, åtminstone här, att läsa honom som att han menar att – när olyckan väl har skett – kan Gud använda den för människans förvandling till gudstroende. När någon utifrån konservativ trosuppfattning hävdar att Gud prövar, kan det alltså betyda antingen att Gud är agent för den händelse, t ex en olycka som utgör prövningen, eller också att Gud använder den skedda händelsen som en prövning. I det senare fallet är Gud agent för den symboliska omtolkningen som förvandlar olyckan till en prövning, men inte för själva olyckan.<sup>491</sup>

Braws beskrivning av Guds ”stränga” sida har paralleller i skildringar av människor, vilka haft en betydelse för Braws växt och mognad. Flera exempel på detta finns i hans samling författarporträtt (Braw 2008).

Att så är fallet – att inte bara människan, utan också Gud uppfattas ha många olika och varandra till synes motsatta sidor – får ur ett psykologiskt perspektiv ses som mycket intressant och viktigt. Stundom beskrivs företrädare för konservativ kristen tro ge uttryck för ett svartvitt tänkande. Så enkelt är det dock inte i Braws reflektioner. Ur mitt perspektiv är Braws synsätt inte problematiskt när det gäller människosynen, men däremot komplicerande för gudsbilden som riskerar att bli alltför mänsklig ur ett psykologiskt perspektiv. Den destruktiva makten i tillvaron skulle här, menar jag, kunna få härbärga mer av Guds skuggsida eller bortvända sida. Braws gudsbild rymmer onekligen inte bara Guds goda och kärleksfulla sida, utan fastmer i allra högsta grad ”tremendum et fascinatum” (Otto 1963).

### 6.2.3.6 Själasörjarens kamp för själarna

Själasörjaren befinner sig mitt på slagfältet. Som församlingspräst talar Braw med all sannolikhet om egna upplevelser av kamp mot starka och begåvade destruktiva krafter. Prästen är dock inte ensam i kampen: både den helige Ande och änglarna är för Braw en reell verklighet som står vid hans sida. Åter kan också den militära terminologin noteras.

I sin kamp för själarna har själasörjaren nämligen emot sig demoniska krafter av ofattbar intelligens, energi och förmåga att påverka människors innersta. [...] Men samtidigt är det så, att själasörjaren samarbetar med en person, som i kraft, energi och intelligens är oändligt överlägsen demonerna, nämligen den Helige Ande. [...] Vid sin sida har själasörjaren också en oändlig skara av goda, starka och outtröttliga andliga personligheter, nämligen äng-

<sup>491</sup> Detta kan psykologiskt uppfattas som en attribution eller som en copingstrategi, jfr Pargament 1997.

larna. Den främste av dem, den helige Mikael, har redan i direkt strid visat sig vara demonernas furste överlägsen. (Braw 2001a:148)

Temat att avvärja hoten mot den kristna tron och mot den enskilde kristna genom att med alla krafter kämpa emot går som synes uppenbarligen mycket djupt i Braws egna liv, så som det kommer till uttryck i hans texter. Jag får anledning att återkomma till denna djupdimension i det kommande djupplykologiska kapitlet nedan.

## 7 ANALYS OCH TOLKNING AV YNGVE KALINS TEXTER

Analysen och tolkningen av några av församlingsprästen Yngve Kalins texter utgår ifrån ett material som han skrivit i rollen av ordförande för *Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen*<sup>492</sup>, texter som också finns utlagda på Internet. Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen kan sägas representera ett brett spektrum av konservativ eller ”klassisk” kristen trostolkning inom Svenska kyrkan. Rörelsen bildades år 1958 som en reaktion mot det dåvarande kyrkomötets beslut om kvinnors möjlighet att bli prästvigda inom Svenska kyrkan.<sup>493</sup>

Texternas kontext är den att de vänder sig till den egna minoritetsgruppen, dvs till dem som sympatiserar med Kyrklig samling, i deras upplevelse av utsatthet inom majoritetskyrkan. De är skrivna som brev till sympatisörerna och skulle därmed på ett sätt kunna betraktas som texter som vill ge uttryck för stöd och uppmuntran i en svår tid. Ett ständigt återkommande budskap handlar om att *inte ge upp*. En direkt parallell finns därmed i själva bibeltraditionen. En jämförelse med Uppenbarelseboken kan kanske tyckas vara att gå för långt, men jag menar ändå att vi här rör oss inom samma tröstande, stödande, modgivande och uppmuntrande litteraturgenre, om än med en avsevärd skillnad, vad avser allvaret eller graden av fara i den konkreta hotsituationen.

När detta är sagt måste jag genast tillfoga att i en jämförelse mellan det reella allvaret i ett hot och den subjektiva upplevelsen av graden av fara i hotet, är ur ett psykologiskt perspektiv det senare det som har den avgörande betydelsen. En människa kan å ena sidan utsätta sig för en mycket stor fara, utan att ha en subjektiv upplevelse av någon hotsituation. Möjligen är då hotbilden förträngd eller hållen i schack med hjälp av någon annan försvarsmekanism. Å andra sidan kan hon i en specifik situation uppleva ett mycket allvarligt hot som andra individer över huvud taget inte är medvetna om eller förmår uppleva som något reellt farligt (Giddens 1990).

Redan innan jag kommer in på texterna, vill jag därför understryka vikten av att hålla isär det reella hotet i en specifik situation och en individs upplevelse av hot, i ett försök till förståelse av de konservativt kristnas situation inom Svenska kyrkan. Ett av de misstag som görs, och som hindrar möjligheterna till förståelse och dialog, har just med denna sammanblandning att göra. Ett närliggande hinder i en ömsesidig förståelse mellan konservativa och liberala har att göra med att man bara förmår leva sig in i den egna gruppens upple-

---

<sup>492</sup> En annan officiell roll Kalin har är den som redaktör för *Svensk Pastoraltidsskrift*. Texter han skrivit i denna roll är emellertid inte analyserade i detta forskningsprojekt, dock med ett undantag, Kalin 2008.

<sup>493</sup> Jfr Kyrklig samlings hemsida <http://kyrkligsamling.se>.

velse av kränkning eller hot. De liberalteologiskt orienterade upplever starkt de kvinnliga prästernas upplevelse av kränkning, när en konservativ kollega inte är beredd att t ex ta emot nattvarden av dem, men de förmår eller vill inte känna empati med den konservatives upplevelse av ett mycket starkt existentiellt hot i situationen ifråga. Jag kommer i den kommande analysen söka visa att detta hot för den konservative är kopplat till frågan om den enskildes eviga bestämelse.

I jämförelse med Braws texter uppvisar Kalin inte samma idéhistoriska, teologiska och filosofiska bredd och djup. Här kan Kalin snarare jämföras med Sidenvall. De båda representerar mer en uppmuntrande och trosstärkande texttradition som riktar sig till de egna grupperna. Kalin skiljer sig emellertid från Sidenvall såtillvida att han, enligt min mening, ger ett mycket tydligare uttryck för den emotionella sidan av den beskrivna hotupplevelsen. Jag kommer tydligt att visa på detta i min följande tolkning och analys.

## 7.1 HOT, OSÄKERHET OCH RÄDSLÅ

### 7.1.1 Samhälleliga kriser och hot

#### 7.1.1.1 Upplösning och sönderfall av grundläggande strukturer och institutioner – familjens upplösning och hot mot själva livet

Kalin betonar inte risken för familjens upplösning lika tydligt som Sidenvall, men hans behandling, både av frågan om kyrklig välsignelse av ingånget registrerat partnerskap mellan samkönade personer och av kyrkans förhållningssätt till den av de svenska statsmakterna beslutade förändrade vigsellagstiftningen, som innebär att också samkönade par kan ingå äktenskap, pekar ändå tydligt hän mot en upplevelse av denna risk.

#### 7.1.1.2 Tidsanalys: moderniteten eller modernismen

Kalins negativa inställning till modernismen framgår tydligt på flera sätt. Han förbinder modernismens tankegodts med nutida teologiska ambitioner och talar om ”modernistisk teologi”, ”modernistiska teologiska strömningar” eller ”en modern experimentell teologi”.<sup>494</sup> Förknippandet av modernismen med *liberalteologin* och med den *historisk kritiska bibelsynen* har jag visat på också hos Braw och Sidenvall och kan sägas karaktärisera all konservativ kristen trostolkningstradition.<sup>495</sup>

<sup>494</sup> Denna modernistiska teologi, så som Kalin uppfattar den, kommer att analyseras under rubriken Kris inom kristenheten och Svenska kyrkan.

<sup>495</sup> Jfr den situation som i USA ledde fram till publiceringen av *The Fundamentals*, avsnitt 3.2.1 ovan.

Kalin menar vidare att denna vår modernistiska tid kännetecknas av ett antal ”älsklingsdogmer: tron på *alltings relativitet*, på en *ständigt fortgående förändring*, som samtidigt betyder ett *framåtskridande*, också *mot nya trosföreställningar och förändrade etiska begrepp* [min kursivering]” (2004b).

Att förbinda modernismen med pluralism torde inte vara ideologiskt be-  
tingat, utan mer ligga i själva definitionen av den modernistiska tiden som  
mångtydig i betydelsen av att där inte finns bara en kulturell eller tros-  
mässig röst, utan fastmer många olika stämmor. Sambandet mellan modernismen och  
*relativismen*, ”alltings relativitet”, är däremot ett uttryck för ett ideologiskt ställ-  
ningstagande, menar jag. Kritiker av modernismens idéstrukturer pekar ofta  
på att dess pluralism leder till att allt blir lika sant och därmed innebär eller  
leder till en relativism som får konsekvenser också för etiken. Här är likheterna  
med Braws och Sidenvalls tänkande också uppenbara och resonemanget får  
sagas tillhöra allmänt konservativt kristet tankegods.<sup>496</sup>

### 7.1.1.3 Förändringstvång – upplösningen av det bestående

Vår moderna tid är också besatt av *tron på utvecklingen* eller framåtskridandet,  
hävdar Kalin i citatet ovan. Den lider under ett förändringstvång. Även i detta  
avseende är Kalins tänkesätt helt i linje med Braws och Sidenvalls konservativa  
förhållningssätt. Det kan nästan tyckas vara onödigt att påpeka att konservativt  
tänkande värnar om det bestående och därför ser ständiga förändringar som  
något icke önskvärt, ja rent av som något hotfullt.

## 7.1.2 Kris inom kristenheten och Svenska kyrkan

### 7.1.2.1 Svenska kyrkans identitetskras – relationen till staten

Hotet mot identiteten finns inte bara på den individuella nivån, som jag be-  
handlar nedan, utan rör också *kyrkans identitet* och väsen.<sup>497</sup> Mellan de båda  
nivåerna sker också en ständig växelverkan. Kyrkan beskrivs av Kalin som  
*ockuperad*. Den har *infiltrerats* och styrs nu av en ”ohelig maktallians” mellan  
liberalteologi<sup>498</sup> och partipolitik<sup>499</sup>. Denna situation får direkta konsekvenser  
för identitetsupplevelsen, både på den kollektiva nivån – som kyrka och för-  
samling – och på den individuella nivån.

<sup>496</sup> Jfr t ex Payne 1981, 1985 och Kuby 2013.

<sup>497</sup> Att förändringarna på den samhälleliga nivån uppvisar ett den moderna tidens hot mot iden-  
titeten kanske inte särskilt behöver påpekas: jfr urbaniseringen, sektoriseringen, specialiseringen  
och internationaliseringen. I inledningsavsnittet har jag redan berört några sociologiska aspekter  
av modernitetens hotfulla sidor och några av de många samhällsforskare som arbetat med denna  
frågeställning.

<sup>498</sup> Kalin talar om *modernistisk teologi*.

<sup>499</sup> Det partipolitiska inflytandet behandlas närmare i 7.1.2.3.

Att tala om konspirationsteorier<sup>500</sup> är nog här att gå för långt i analysen, men jag vill samtidigt peka på att mer ”extrema” ideologiska grupperingar – vare sig det handlar om politik eller religion – ofta i sina resonemang uppvisar tankegångar om s k oheliga allianser<sup>501</sup>. Med detta påpekande vill jag inte på något sätt ifrågasätta Kalins förhållningssätt eller förknippa honom med mer extrema tankegångar av politisk karaktär, utan mer peka på detta som ett uttryck för vissa kognitiva processer, vilka förmodligen lättare aktiveras i en grupp och på individnivå, när det föreligger en hotupplevelse. På så sätt vill jag förstå Kalins förknippande av modernistisk teologi med partipolitiseringsen av Svenska kyrkans förtroendemannaorgan som ett uttryck för en strävan efter att kunna definiera främlingsgruppen i stereotypifierande termer och därmed söka avvärja en del av hotet mot den egna identiteten.

”[H]ela grundvalen raseras”, skriver Kalin, och uttrycker därmed upplevelsen av hot mot den grundläggande identiteten, både vad avser Svenska kyrkan och den enskilde troende. Hotet har inte bara med 1958 års beslut<sup>502</sup> att göra, utan kopplas också till den ofullständiga skilsmässan mellan kyrkan och staten år 2000. Upplevelsen av hot mot identiteten anas också, när Kalin talar om ”en ny slags kyrka” eller ”en ny religion i de gamla kläderna”<sup>503</sup>.

Den kyrka som tog form i Sverige efter år 2000 är i händerna på en ohelig maktallians av modernistisk teologi och politisk kontroll som lever i ett beroendeförhållande av varandra. Modernisterna med sin agenda att omforma kyrkan behöver politikerna för att nå de inflytelserika positionerna och kontrollera utvecklingen och som de ser det befria och rädda den från det som under seklerna byggts på och fördärvat det ursprungliga evangeliet. Det är som den amerikanske teologen David Mills konstaterar inget fel på deras uppriktighet och övertygelse. Problemet är att hela grundvalen raseras – i praktiken uppstår en ny slags kyrka, ja t.o.m. en ny religion i de gamla kläderna. [/] De politiska partierna behöver modernisterna för att kyrkan inte skall falla i händerna på personer som skulle ifrågasätta den gängse maktstrukturen i samhället. (2004e)

Kalin, jämte några medskribenter, talar också själv uttryckligen om ett hot mot kyrkans identitet, då hotet är riktat *mot själva budskapet*, ”kyrkans mest centrala budskap”. I likhet med Sidenvall visar också Kalin tydligt att trons innehållsfrågor är väl så viktiga som, om inte viktigare än, dess tillits- eller förtröstanaspekt.

---

<sup>500</sup> Det finns dock sociologiska forskare, som menar att ett tänkande i konspirationsteorier är ett uttryck just för – och ett sätt att söka hantera – den moderna tidens osäkerhet (Parish och Parker 2001).

<sup>501</sup> Det gäller t ex företrädare för högerextremt tankegods.

<sup>502</sup> Beslutet att öppna möjligheten också för kvinnor att prästvigas.

<sup>503</sup> Jfr här Brawns användning av H C Andersens bild av ”kejsarens nya kläder”. Här uttrycker Kalin en föreställning om förförelse, bedrägeri och manipulation av kyrkfolket från maktens sida, som mycket liknar folkets situation i sagan.

Vi menar att den situation som Svenska kyrkan i dag befinner sig i inte först och främst handlar om livsstils- och samlevnadsfrågor, utan om *det som är kyrkans mest centrala budskap* [min kursivering], det som ger henne hennes djupaste identitet – evangeliets innehåll. Därför är det heller inga små detaljfrågor detta handlar om, utan om kyrkans grund förutom vilken hon riskerar att helt falla sönder. (2006a)

En avgörande aspekt av Svenska kyrkans identitetskris, så som Kalin uppfattar den, är *frågan om beslutanderätten i lärofrågor i kyrkomötet*<sup>504</sup>. Det handlar inte om ett teoretiskt resonemang där Kalin bara påpekar det orimliga i att, som kyrka med en vinningstjänst i en apostolisk tradition, ha en beslutsordning i lärofrågor som står över denna lärofunktion, utan om en stor oro föranledd av en rad fattade beslut. Här förstås, alldenstund Kalin representerar Kyrklig samling, först beslutet 1958 om kvinnors möjlighet att vigas till präster. Sedan kan man ana att Kalin också har andra kyrkomötesbeslut i tankarna, vilka inte ligger i linje med hans egen teologiska uppfattning. När beslutsrätten i tros- och lärofrågor ligger utanför "läroämbetet" hotas inte bara Svenska kyrkans ekumeniska ställning och möjligheter. Det är enligt Kalin mer allvarligt än så: *hennes identitet som kyrka är hotad*.<sup>505</sup>

Den religiöst motiverade folkkyrkan blev vid sekelskiftet den demokratiska folkkyrkan, där folket genom sina valda representanter har beslutanderätt i alla frågor också i det som är kyrkans "tro, bekännelse och lära." Det är detta som hotar vår kyrkas identitet som en del av Kristi världsvida kyrka. Om beslut som strider mot den tro som blivit uppenbarad fortsätter att fattas så isoleras Svenska kyrkan alltmer från den övriga kristenheten. Provinsialismen hotar hennes katolicitet. Orden Svenska kyrkan får en ny innebörd med betoning på ordet svenska. Om det fortfarande är en kyrka i egentlig mening kan diskuteras. (2006b)

Den officiella Svenska kyrkan skulle naturligtvis kunna ha anledning att känna sig både påhoppad och missförstådd, när en representant för Kyrklig samling ifrågasätter hennes identitet som just kyrka, och det är lätt att förstå att det leder till en försvarsreaktion, vilken bl a tar sig uttryck i att den bekännelsestrognas gruppen ignoreras och negligeras. De bekännelsestrognas upplevelse av osynliggörande har här en viktig förklaringskälla. Åter måste Kalins ifrågasättande av om Svenska kyrkan, med anledning av vissa beslut i lärofrågor, fortfarande kan ses som en del av den världsvida kyrkans förstås i sitt rätta sammanhang. Det har inte att göra med sorgen över en eventuell prestigeförlust eller risk för marginalisering i ekumeniska sammanhang. Jag hävdar åter att den brännande frågan har att göra med den eviga bestämmelsen. Hur ska den enskilda människan kunna få besked om saligheten, om kyrkan börjar omforma sin centrala

<sup>504</sup> Diskuteras utförligare i 7.1.2.2.

<sup>505</sup> Kalins farhågor tycks bekräftade i den kritik av välsignelse av samkönade par som från den anglikanska kyrkogemenskapen riktas mot Svenska kyrkan i juli 2009.

lära? Om hon fattar ”beslut som strider mot den tro som blivit uppenbarad”? Mot den bakgrunden måste upplevelsen av hoten mot ”själva grundvalen i kristen tro” förstås. Utan en strävan efter detta inifrånperspektiv, kommer Kalin och många av hans klassiskt troendes fränder att framstå som bakåtsträvare.

Lösningen heter ’lämna det gamla’, det som med olika begrepp kan kallas alltifrån receptionsteologi, underordningsteologi, patriarkalism eller t.o.m. teism. Lösningen är en omdaning av kyrkan, som i grunden ifrågasätter det som är själva grundvalen i kristen tro nämligen att kyrkan förvaltar en uppenbarelse från Gud, en sanning som ’en gång för alla blivit anförtrodd åt de heliga’ (Jud. 3). (2004b)

Kalin tillhör dem som tvingats konstatera att den år 2000 förändrade relationen mellan staten och Svenska kyrkan inte innebar den större frihet som många hade hoppas på, utan tvärtom en fortsatt *fångenskap*, en ofrihet för kyrkan:

Vänner både utomlands och här hemma ser med förundran på det som händer, hur de *förändrade relationerna till staten inte innebar en större frihet utan tvärtom en större kontroll* [min kursivering] genom att intressegrupper i samhället tagit över kyrkans struktur i en ohelig allians med modernistiska teologiska strömningar som genom detta får fritt spelrum. (2004b)

Uttryckligen beskrivs identitetskrisen också i termer av ”vår förvirrade kyrka” (Kalin 2005d).

### 7.1.2.2 Det politiserade kyrkomötet som kyrkans läroinstans

I den mån det kan sägas att det svenska samhället är präglad av en strävan efter det politiskt korrekta i det offentliga samtalet, gäller detta också Svenska kyrkan, menar Kalin.

Kyrkan har låsts fast i en situation där det blir *allt svårare att hävda något som står i strid med det för dagen politiskt korrekta* [min kursivering]. Vi ställs inför frågan: Hur kan ni vara kvar utan att gå under? (2004b)

Den allvarligaste konsekvensen av denna strävan efter politisk korrekthet kommer till uttryck i den omständigheten att kyrkomötet – inte t ex biskopsmötet – är Svenska kyrkans högsta läroinstans.<sup>506</sup>

Svenska kyrkans grundval, dess tro och lära är principiellt föränderlig i varje tid genom majoritetsbeslut av det politiskt sammansatta kyrkomötet. Det hjälper inte att kyrkordningen stolt inleds med en referens till att kyrkan är

<sup>506</sup> En aktuell illustration till detta Kalins konstaterande är den av kyrkomötet under hösten 2009 behandlade frågan om vigsel och äktenskap med anledning av riksdagens beslut om ny äktenskapslagstiftning fr o m den 1 maj 2009, vilken bl a innebär att också samkönade par kan ingå äktenskap. Frågan är beredd av kyrkostyrelsen, har varit ute på remiss till stiftens och Församlingsförbundet, Teologiska kommittén och Läronämnden har yttrat sig, men det är ytterst kyrkomötet som har att fatta beslut – ett beslut som också berör kyrkans lärofrågor.



“grundad i Guds heliga ord.” Det går inte komma förbi att *det politiskt valda kyrkomötet är hennes läromyndighet med oinskränkt makt och tolkningsföreträde i tros- och lärofrågor*. Den s.k. läronämnden är kosmetika. Den kan röstas ned av det politiska kyrkomötet med två tredjedelars majoritet. Det som allmänliga kyrkan formulerat under en lång process av lärotraderande, koncilier, studier i den heliga Skrift under Andens ledning, kan förändras med politiska majoritetsbeslut. (2006b)

*Kyrkomötet, som med eget beslut gett sig rätt att uttolka vad som är Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära*, proklamerade i dag att samkönade parrelationer, som registrerats av den borgerliga myndigheten, kan välsignas vid en offentlig gudstjänst eller kyrklig handling. (2005d)

Ingen annan kyrka i hela världen har en sådan beslutsordning med ett *'kyrkomöte'* där samhällets politiska partier tagit över kyrkans beslutsorgan och faktiskt också, om det är *nödvändigt*, kan köra över den lilla resten av ett *läroämbete med en läronämnd som finns kvar*. (2005d)

Kalin exemplifierar hur kyrkomötet uppträder som Svenska kyrkans högsta läromyndighet och därmed går utöver sin egen kompetens genom att hänvisa till processen kring beslutet om införandet av en välsignelseakt för samkönade parrelationer.

Men det behövdes inte den här gången. Ingen har de senaste åren kunnat bli biskop som inte “svarat rätt” på frågan om homosexuell utlevnad. Det visar sig med skrämmande tydlighet i *läronämndens yttrande, där all hänvisning till den bibliska uppenbarelsen och kristen skapelsestro avvisas som biblicism*. (2005d)

Det gällde allt från *kyrkans förpliktande bundenhet till den bibliska uppenbarelsen, äktenskaps- och skapelsesynen* eller *de ekumeniska relationerna*, för att inte tala om den *splittring inom kyrkan* [mina kursiveringar] som blir den obönhörliga konsekvensen av beslutet. (2005d)

Vi är övertygade om att *Svenska kyrkans demokratiska kyrkomöte* har fel – det *har gått utanför sin kompetens* och saknar därför legitimitet att fatta ett sådant här beslut. (2005d)

När nästa för den konservativa trostolkningen brännande fråga kommer upp på dagordningen, den om en förändrad äktenskapslagstiftning och följdfrågan om hur Svenska kyrkan i ett läge med en förändrad vigselförståelse ska förhålla sig till vigselrätten, kommenteras situationen från Kalins sida som att beslutet om en välsignelseakt var ett uttryck för en populistisk strävan efter politisk korrekthet.

Det var inte svårt att förutse att Kyrkomötets beslut om att välsignelse av registrerade partnerskap snart skulle bli överspelat. Det var ett *hastverk för att tillfredsställa en högljudd opinion* [min kursivering]. (2007a)

När kyrkomötets majoritet för två år sedan bestämde sig att införa ordningen med en välsignelseakt av registrerat partnerskap var de teologiska och kyrkorättsliga frågorna ofullständigt bearbetade. Ingen konsekvensanalys gjordes och en betydande minoritet inom kyrkan och ekumeniska partners kördes över. Nu har verkligheten hunnit i kapp. Det finns starka skäl att förmoda att om kyrkomötet haft klart för sig att redan efter två år skulle välsignelsen ersättas av vigsel hade det aldrig gått igenom. (2007a)

När Kalin skriver att ”en betydande minoritet inom kyrkan [...] kördes över” måste det ses som tydligt uttryck för en upplevelse av att inte bli lyssnad på och av att inte kunna göra sin röst hörd. Detta är en klar indikation på en upplevelse av hot mot identiteten, både för kyrkan och för dess klassiskt troende medlemmar. Kalin gör en jämförelse med den tidigare situationen, vad avser Svenska kyrkans beslutsordning i lärofrågor.

Det fanns en insikt att en beslutsordning i kyrkan, som visserligen var en statskyrka, hade att ta hänsyn till förvaltandet av en överlämnad tro, bekännelse och lära och ett reellt inflytande för församlingarna i handhavandet av Svenska kyrkans angelägenheter. (2007c)

Också för den som inte representerar en konservativ trostolkningstradition inom Svenska kyrkan ger Kalins kortfattade framställning av utvecklingen av synen på kyrkomötets roll och kompetens i en kyrka med en episkopal tradition från tiden redan före reformationen anledning till oro. Det är inte svårt, menar jag, att förstå de konservativas hotupplevelse i relation till att den episkopala lärotraditionen närmast lyser med sin frånvaro i kyrkomötet, så som det idag fungerar. Deras upplevelse blir inte mindre förstäelig av det faktum att alla nuvarande biskopar i princip tystlåtet finner sig den förhandenvarande ordningen. Annars skulle de väl fö inte sitta i de positioner eller på de poster de gör.

Genom en reform 1949 ändrades sammansättningen så att lekmännen fick majoritet. De teologiska fakulteternas självskrivna ledamöter togs bort 1970. Teologins roll försvagades markant. (2007c)

Nästa avgörande förändring genomfördes 1982, då kyrkomötet öppet politiserades efter den kyrkokommunala modell som utvecklats framför allt i städerna på lokalplanet. (2007c)

Biskoparna fråntogs sin rösträtt men ålades närvaroplikt. (2007c)

Kalins analys måste här sägas vara mer allmängiltig än präglad av en kristet konservativ grundsyn. Detta är för mig viktigt att påpeka, i all synnerhet som jag inte vill gen något intryck av att avvisa Kalins alla resonemang som konservativa. Det är fö inte min avsikt att diskutera sakfrågorna.

### 7.1.2.3 Det partipolitiska inflytandet

En annan stor problematik som Svenska kyrkan lider under är hennes *partipolitisering*. Det handlar ytterst om frågan om vem som har makten i kyrkan, särskilt makten över läran. De politiska partierna ”dominerar” kyrkomötet, menar Kalin.

När detta hade uppnåtts hade man hittat en väg för fortsatt kontroll samtidigt som de otidsenliga banden till staten i formell mening kunde upphöra. Beslut fattades 1997. Senare fastställdes den kyrkoordning som ger verktygen att dominera kyrkan. Genom införandet av direkta val på alla nivåer behöver partierna inte längre gå ”omvägen” genom församlingarna för att få in sina representanter i stiftsfullmäktige och kyrkomöte. (2007c)

Politiseringen<sup>507</sup> innebär, enligt Kalin, att det inte längre finns något ansvar kopplat till kyrkans vinningstjänst. Jag har inte som uppgift att diskutera de systematiska teologiska frågorna eller kyrkosyn men måste här ändå konstatera att Kalins kritik på denna punkt delas av många som inte har en konservativ förankring. Detta gäller t ex biskoparnas funktion och ställning i kyrkoorganisationen. De har genom den nya kyrkoordningen förvandlats till tandlösa tigrar som möjligen kan morra något – om de ens gör det, men som egentligen bara kan ingripa i den enskilda församlingens angelägenheter när det handlar om grova brister i fullgörandet av församlingens uppgift. Arbetsmiljöfrågor och organisationsfrågor inom församlingen ligger utanför biskopens auktoritetsområde. Att det i en episkopal kyrkotradition finns ett kyrkomöte, där biskoparna har närvaroplikt men inte beslutanderätt, måste också, inte bara från konservativt håll, sägas vara en anomali. Här har den breda mittfåran inom kyrkan visat på en märklig flathet.

I kyrkoordningen finns inte ett oberoende ämbetsansvar över huvud taget kvar. Alla ramar för ämbetsutövningen är konsekvent satta och begränsade av politiskt valda organ. Möjligheten att kontrollera kyrkan är total. (2007c)

Kalins kritik måste även här, i linje med vad jag ovan just påpekat, uppfattas som mycket bredare än som ”konservativ”. Samtidigt är nog de bekännelse-trogna grupperna de som inom kyrkan mer än andra mot partipolitiseringen kritiska grupper omsatt sin kritik i handling.<sup>508</sup>

[...] behåller de politiska partierna sitt grepp om Svenska kyrkan och använder den för att torgföra sina politiska program. /Nytt stycke/ *Det är en paradox och en inkonsekvens som är pinsam för det politiska etablissemanget och som väcker stor förvåning utomlands. Det politiska dubbelspelet är uppseendeväckande.* (2007c)

<sup>507</sup> Politiseringen av Svenska kyrkan kritiserar också av Missionsprovinsen.

<sup>508</sup> Jfr t ex bildandet av nomineringsgruppen *Frimodig kyrka* (<http://frimodigkyrka.se/om-oss/>).

För att skilsmässan mellan kyrkan och staten ska kunna anses vara genomförd, måste de politiska partierna avsluta sitt engagemang som nomineringsgrupper vid de kyrkliga valen. Detta skulle emellertid, ur de politiska partiernas perspektiv, förmodligen upplevas som ett alltför stort avstående av möjligheter till inflytande. Det är m a o en maktfråga.

Vill man företräda linjen om en tydlig separation mellan kyrka och stat måste det få konsekvenser över hela linjen. Det är hög tid att de politiska partierna drar sig tillbaka och upphör med förmynderiet av kyrkan. Inte bara för kyrkans skull utan också för sin egen trovärdighet. När Svenska kyrkans angelägenheter dryftas i det högsta beslutande organet, kyrkomötet, är det socialdemokrater, moderater och centerpartister etcetera som möts för att fatta de beslut, alltifrån lärouttalanden till vardagsfrågor, som genomsyrar hela kyrkans arbete. Församlingarna, men också stiftens och den nationella nivån, är konsekvent objekt och inte subjekt i den inom kristenheten helt unika beslutsordningen. (2007c)

Även från kyrkans mittfåra kunde sommaren 2009 ett visst ifrågasättande av partipolitiseringsnoteras. Biskopen i Visby bjöd under den s k Almedalsveckan in till samtal i domkyrkan om partipolitikens roll i kyrkopolitiken<sup>509</sup>. De sedan tidigare bildade inomkyrkliga nomineringsgrupperna, t ex POSK<sup>510</sup> och Frimodig kyrka<sup>511</sup>, får också ses som ett uttryck för ett ifrågasättande av partipolitiken och de politiska partierna i kyrkans beslutande organ.

I Sverige finns ingen reell separation mellan kyrka och stat. Det har de politiska partierna sett till i sin rädsla att tillåta alltför många oberoende spelare på den offentliga arenan. Det märks inte minst i debatten om en ny äktenskapslagstiftning, där politiseringen blir särskilt tydlig och där kyrkan används för att legitimera politiskt grundade ställningstaganden. (2007c)

Biskoparna fråntogs sin rösträtt men ålades närvaroplikt. Eventuell prästerlig representation lämnades till de politiska partierna och grupperingarna att besluta om. (2007c)

Kalin spetsar till förmleringarna för att visa på att Svenska kyrkan befinner sig i vad som närmast kunde beskrivas som en babylonisk fångenskap<sup>512</sup>, vilket tydligt framgår av de här återgivna citaten.

<sup>509</sup> <http://www.kyrkanstidning.se/nyhet/religion-och-politik-trangs-i-almédalen> (2014-02-18).

<sup>510</sup> POSK står för Partipolitiskt obundna i Svenska kyrkan ([www.posk.se](http://www.posk.se)).

<sup>511</sup> Kalin framhåller nomineringsgruppens förankring i klassisk kristen tro: "I sin valplattform markerar Frimodig kyrka tydligt att kyrkans grund är Kristus och det Uppenbarade ordet." (2005c)

<sup>512</sup> Det jag kan sakna i Kalins framställning och argumentation är hur Svenska kyrkans karaktär av folkkyrka, med ett uppdrag att som församlingar vara närvarande överallt i Sverige ska kunna lösas, om nomineringsgrupperna istället för politiska partier bara utgörs av grupper för mer eller mindre tydligt uttalade särintressen. Men detta är en anmärkning som egentligen inte hör till min analysuppgift. Diskussionen om behovet att förankra vissa politiska beslut i *en för ett samhälle gemensam överbyggnad av värdemässig karaktär* är viktig och intressant men går också utöver uppgiften i detta arbete. Samtidigt måste det konstateras att majoriteten inom kyrkan tycks uppvisa en stor naivitet på denna punkt. Det märktes t ex år 2008 i anslutning till det of-

I kyrkoordningen finns inte ett oberoende ämbetsansvar över huvud taget kvar. Alla ramar för ämbetsutövningen är konsekvent satta och begränsade av politiskt valda organ.

Möjligheten att kontrollera kyrkan är total. Hur länge ska denna parodi få fortsätta? (2007c)

Församlingarna, men också stiftet och den nationella nivån, är konsekvent objekt och inte subjekt [kurisverat här] i den inom kristenheten helt unika beslutsordningen. (2007c)

#### 7.1.2.4 Minskat gudstjänstfirande och färre kyrkotillhöriga

Kyrkan präglas, menar Kalin, av att majoriteten av de kyrkotillhöriga *inte tillhör den gudstjänstfirande gemenskapen*<sup>513</sup> och av att den *förlorar sina medlemmar* i rask takt. Detta tolkar jag likaledes som en upplevelse av ett hot mot Svenska kyrkans identitet från Kalins och Kyrklig samlings sida.

Vi lever i en kyrka, där endast ett fåtal av hennes medlemmar firar gudstjänst. Om nedgångstakten och raset fortsätter samlar alla Svenska kyrkans huvudgudstjänster bara om några år endast 100.000 gudstjänstfirare i medeltal varje söndag. Minskningstakten är dramatisk! (2004b)

Prognoser talar om att om 15-20 år kommer medlemsantalet ha sjunkit så mycket att verksamheten inte kommer att kunna upprätthållas. Vi ser det redan nu. Alla kommer att beröras. Svenska kyrkan håller på att *implodera* [min kursivering]. Nu måste vi agera och säga som det är och peka på orsakerna och utforma handlingsplaner. (2006b)

Synen på *sekulariseringen* i Sverige är redan ur ett religionsvetenskapligt perspektiv en komplicerad fråga. Vad menar vi med sekularisering? Hur kan vi mäta eller uppskatta den? Hur förhåller sig den s k privatreligiositeten till sekulariseringen? Är begreppet sekularisering bara ett uttryck för att graden av institutionaliserad religionsutövning minskar, samtidigt som det inte kommer åt det som har att göra med den religiösa erfarenheten?<sup>514</sup>

---

ficiella firandet av 1958 års beslut om kvinnliga präster. Det är som om den liberala sidan inte vill kännas vid att kyrkan riskerar att utnyttjas av politiska strävanden. Jag inser dock samtidigt att de här till sitt försvar t ex skulle kunna föra ett resonemang om hur Gud verkar också utanför kyrkan. De skulle också kunna hävda att det är god luthersk teologi.

<sup>513</sup> Detta att vilja skilja mellan "passiva" kyrkotillhöriga och "den gudstjänstfirande församlingen" är en ofta förekommande, men samtidigt lika försåtlig argumentationslinje. I Svenska kyrkan, som finansierar sin verksamhet med kyrkoavgifter, är det ju också så att den största delen av inkomsterna kommer från denna "passiva" grupp.

<sup>514</sup> Vad avser internationell aktuell forskning kring sekulariseringen, som fö till stor del ifrågasätter beskrivningen av en långtgående sekularisering, vare sig det handlar om kristendom eller andra trostraditioner, se t ex projektet *Die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft* vid Bertelsmann Stiftung och det redovisade resultatet *Woran glaubt die Welt?* (2008) och *Religionsmonitor 2008*. Jfr också Beckford 2003, Joas och Wiegandt 2007.

Många konservativt kristna förhåller sig till sekulariseringen på ett alldeles bestämt sätt. Den kan ses som ett incitament till det trängande behovet av *mission* och eller evangelisation. I så måtto kan den också bli en nästan positiv utmaning. Vad gäller den bekännelsetrogna rörelsen inom Svenska kyrkan förefaller det mig, särskilt från de gammalkyrkliga och de högkyrkliga som om föreställningen om en i den Svenska kyrkan och det svenska samhället långtgående sekularisering används för att beskriva djupet av och allvaret i kristillståndet. Här syns det tydligt i Kalins framställning.<sup>515</sup> För Svenska kyrkans del menar han att läget är så allvarligt att han talar om att den om 15 till 20 år kommer att ”implodera”. Den lågkyrkliga gruppen inom Svenska kyrkan, som åtminstone delvis kan ses som mer evangelikal, kanske mer ser sekulariseringen som en missionsutmaning.<sup>516</sup>

### 7.1.2.5 En avfällig och sönderfallande kyrka

Som en direkt följd av att Svenska kyrkan – som ett uttryck för sin identitetskris – svävat på målet om vad som är hennes grundläggande lära, talar Kalin om henne som *avfällig*. Hon har övergett den klassiskt kristna tron.

’En kyrka som släpper tron på Jesus Kristus, som den ende Frälsaren och på det ord som målar hans bild för oss, den har ingenting kvar av evangeliets kraft och klarhet,’ [...]. (2004b)

Till den avfälliga Svenska kyrkan måste enligt Kalin också hennes *dåliga arbetsmiljö* räknas. Det är intressant att notera att Kalins kritik på den här punkten till stor del stämmer överens med den kritik mot Svenska kyrkan som kommer från Arbetsmiljöverket.<sup>517</sup> Också annan aktuell forskning<sup>518</sup> pekar entydigt på det katastrofala läget, vad avser kyrkans arbetsmiljö. Jag tror att den som redan upplever sig åsidosatt eller marginaliserad – så som t ex representanter för de bekännelsetrogna – har större möjligheter att erfara det som det inte står rätt till med i kyrkans kanske framför allt psykosociala arbetsmiljö. Kalins iakttagelser kan med andra ord inte heller här bara eller ens i första hand ses som uttryck för en konservativ syn, utan delas också av andra som har förmågan att ställa sig kritiska till vad mainstreamgrupperingen påstår eller tycker sig vilja se av arbetsmiljöförhållanden. En alltför kraftig kritik mot arbetsmiljön kommer nog att upplevas som ett hot mot majoritetens självbild och kyrkliga identitet. Redan detta skulle kunna få vara ett mycket viktigt argument för hävdandet av behovet för en dynamisk kyrka, att bejaka och inom sig våga härbärgera ganska olika teologiska betraktelsesätt och fromhetstraditioner. Utan mångfalden

<sup>515</sup> Kalin för också resonemanget i en artikel i Svenska Dagbladet.

<sup>516</sup> Credos satsning på gospel är här ett tydligt exempel. Å andra sidan menar också Kalin att ”mission i ordets egentliga mening” (2008) är nödvändig.

<sup>517</sup> Jfr Kjölrsrud och Svärd 2007, Arbetsmiljöverkets rapport 2007:3, Tillsyn av Svenska kyrkans arbetsmiljö, [http://www.av.se/dokument/publikationer/rapporter/rap2007\\_03.pdf](http://www.av.se/dokument/publikationer/rapporter/rap2007_03.pdf).

<sup>518</sup> Se t ex Hansson 2008, Warg et al 2013.

avtar förmåga till perspektivbyte och ett visavi den egna organisationen kritiskt betraktelsesätt väsentligen. Det behöver knappast påpekas att förmågan till en kritisk självreflektion tillhör en av den kristna fromhetens grundstenar.

Den svenskkyrkliga arbetsmiljön är under all kritik. Den är otydlig i sina beslutsvägar. Den lägger arbetsmiljöansvar där det oftast inte finns någon kompetens. Den premierar tystnad och medlöperi, den tvingar människor att handla mot sitt samvete och har byggt in i systemet att arbetsuppgifter inte tilldelas efter kompetens och lämplighet utan efter åsikter. (2004e)

Kalin ägnar mycket kraft åt att teckna bilden av Svenska kyrkan i sönderfall och upplösning. Utöver den teologiska analysen använder han där också bl a tillhörighets- och gudstjänststatistik som pekar i riktning mot en framtida allt sämre ekonomi och ett behov av allt fler församlingssammanslagningar.

Kyrkan förlorar kyrkotillhöriga i snabb takt, får allt eftersom en avsevärt försämrad ekonomi och kommer att *samla allt färre till gudstjänster*<sup>519</sup>. Kyrkan försöker lösa problemet enbart genom organisatoriska förändringar, *församlingssammanslagningar*. Kalin saknar här en kvalitativ, innehållsmässig analys som ett alternativt sätt att söka möta krisen.

Det egna kapitalet kommer snabbt att minska när intäkterna minskar genom den förväntade fortsatta medlemsflykten. Det är anmärkningsvärt att detta diskuteras så lite och att den enda strategi som presenterats, utan en fullständig konsekvensbeskrivning, är stordrift. (2008)

Innehållsfrågorna lyser med sin frånvaro i denna gigantiska omvandling. Det finns också skäl att hävda, att de beslutade åtgärderna inte räcker till för att täcka underskotten. Det är den bistra verkligheten. (2008)

Sammanslagningar har länge varit ett landsbygdsfenomen men vi ser nu också slutet av det som kallades för småkyrkorörelsen med nedläggning av distriktskyrkor i städerna i jakten på besparingar. Nästa steg blir, förmodar jag, indragning av tjänster av s.k. övrig personal, följt av ytterligare ett som kommer att drabba även personer i det direkta församlingsarbetet som pedagoger, assistenter etc. Många av dess åtgärder kommer i sig själv att *marginalisera kyrkan och påskynda kollapsen* [mina kursiveringar] av nuvarande struktur och verksamhetsformer. (2008)

Kalin pekar på den problematik som ligger inbyggd i en folkkyrka: den majoritet som i egenskap av kyrkotillhöriga bidrar mest ekonomiskt är samtidigt de människor som mycket sällan eller aldrig firar gudstjänst och som – kan det förmodas – inte heller bejakar klassisk kristen tro.<sup>520</sup>

<sup>519</sup> Utan att börja diskutera själva sakfrågan, vill jag ändå nämna att situationen nog ser något mindre negativ ut, om man till kyrkans gudstjänster också räknar de s k kyrkliga handlingarna, dv dop, vigsel och begravning.

<sup>520</sup> Jag är samtidigt medveten om undersökningar som tycks peka på att den icke aktiva gruppen tillhöriga i vissa frågor kan vara väl så konservativ.

*Kyrkan är för sin ekonomi helt beroende av den stora majoritet av medlemmar, som inte delar eller praktiserar hennes tro. Därav rädslan att tappa medlemmar. Av ren självbevaringsdrift måste ledande företrädare för kyrkan försöka att undvika att stöta sig med dessa passiva kyrkotillhöriga. Man söker godkännande och erkännande för kyrkans verksamhet, vilket syns i informationskampanjer o.dyl. där man mer eller mindre vädjar att folk ska fortsätta att vara medlemmar med hänvisning till arbetet inom diakonin, vid katastrofer, bland ungdomar etc. Vi vet att detta är bedrägligt tal. Endast en mycket liten summa av de faktiska kostnaderna för verksamheten går till arbete av detta slag. Detta kan en grävande journalist snabbt visa! [/] Svenska kyrkans hela struktur härrör från den tid då medlemskapet var obligatoriskt. I den nuvarande formen finns ingen framtid, stordriften fördröjer endast den yttre ekonomiska kollapsen. (2008)*

Kyrkan befinner sig i *sönderfall*, ja, hon håller likt ett sjunkande skepp på att gå under. Ibland talas det om hennes kollaps (2006b). *Sönderfallstemat* upprepas ständigt av Kalin i rundbrev till intressenterna kring Kyrklig samling. (Mina kursiveringar i citaten nedan.)

Vi kan häpna över hur snabbt *sönderfallet* går och vi känner oss maktlösa och känner att 'något måste göras' och 'det helst snabbt'. (2004e)

Det är uppenbart att kyrkans yttre organisation är i gungning. (2005b)

I den andliga torka, «ja, hungersnöd,» som råder har det gått så långt att vi får skulden för Svenska kyrkans prekära läge med *kollaps* i gudstjänstfirande och alienation från folket.(2005c)

Den kyrka som förnekar somliga av sina egna barn *bär på sin undergång*. (2005c)

Så här får det inte gå till i en kyrka. En kyrka som behandlar en stor del av sina medlemmar på detta sätt *bär på sin egen undergång*. (2005d)

Därför är det heller inga små detaljfrågor detta handlar om, utan om kyrkans grund förutan vilken hon *riskerar att helt falla sönder*. (2006a)

Vår kyrka *håller på att falla sönder*. Vi måste säga som det är för att rädda vad som räddas kan. Fakta talar sitt tydliga språk. Gudstjänstdeltagandet har kollapsat på många håll (endast något över 100 000 personer firar i genomsnitt gudstjänst på söndagen i de 1837 församlingarna), församlingar slås samman (681 församlingar och 212 samfälligheter har försvunnit på fem år) och medlemmarna flyr kyrkan i stora tal. (2006b)

Om ingenting görs kommer kyrkosystemet att kollapsa. (2006b)

Kyrkan ägnar sig åt åsiktlikriktning och maktfullkomlighet. Det förtjänar åter att påpekas att den av Kalin upplevda marginaliserade positionen i vissa avseenden ger större möjligheter till ett kritiskt utifrånperspektiv än för den som



tycker sig sitta vid köttgrytorna, t ex de som i nuläget faktiskt sitter på kyrkans ledande positioner. Vissa av Kalins ordval kan förefalla mycket skarpa, t ex ”poliskyrka”, ”maktfullkomlighet” och ”likriktning”. Ändå måste de förstås utifrån upplevelsen av hotet mot möjligheten att kunna förkunna det budskap som kunde möjliggöra salighet istället för förtappelse. Bortom argumentationsteknik och ordval – där skillnaderna ibland är stora – kan man också tydligt se paralleller både till Braws och Sidenvalls beskrivningar av kyrkans situation.

Låt oss inte tystna för deras skull som måste få höra ett helt Guds Ord. Det är inte för den *poliskyrka* [min kursivering] vi nu upplever som vi ska fortsätta utan för de enskilda människosjälarnas skull. (2005b)

Det som möjligtvis förvånade var den *demonstration av maktfullkomlighet* [min kursivering] som sken igenom i dagens debatt där majoritetens främsta företrädare i stort sett teg sig genom och vägrade att diskutera invändningar av vad slag det vara må. (2005d)

Kalin beskriver också kyrkan i form av någon som inte håller vad hon lovar. I vanligt språkbruk kallas den som agerar så en löftessvikare eller rent av opålitlig. Ytterst gör kyrkan sig därmed icke trovärdig.

Vi tror inte på löftena att ingen präst ska tvingas handla mot sitt samvete och behöva utföra en välsignelseakt mot sin övertygelse. Vi minns andra *löften, som kyrkan inte har hållit* [min kursivering] – varför skulle vi tro på den nu? (2005d)

Den efter kommunallagen kopierade kyrkordningen med den *likriktning* den ger uttryck för, håller samman en *organisation i gungning* [mina kursiveringar]. Hon hålls ihop av en yttre rikstäckande struktur, indelningen i territorialförsamlingar, den gemensamma egendomen, fonderna och pensionsåtagandena, men också av samhällets lagstiftning, arbetsrätten och utdebiteringssystemet. (2006b)

Svenska kyrkans ledning har målat in sig i ett hörn med stora konsekvenser för kyrkans *trovärdighet* [min kursivering]. (2007a)

#### 7.1.2.6 Modernistisk teologi: liberalteologin, dess gudsbild, bibelsyn och människosyn

I linje med Kalins ovan beskrivna kritiska hållning till modernismen i samhället, ser han inte heller på liberalteologin eller på modernistisk respektive postmodernistisk teologi med blida ögon.

Vänner både utomlands och här hemma ser med förundran på det som händer, hur de förändrade relationerna till staten inte innebar en större frihet utan tvärtom en större kontroll genom att intressegrupper i samhället tagit över kyrkans struktur i en ohelig allians med *modernistiska teologiska strömningar* [min kursivering] som genom detta får fritt spelrum. (2004b)

Vi behöver en kyrklig samling, som vägrar att låta den svenska kyrkoprovinsen, med sitt rika arv, bli förvandlad till en *kyrka för särintressen* [min kursivering]. (2004b)

Den modernistiska och liberala teologin är inte längre någonting som kommer till uttryck i första hand vid universiteten och högt upp i den kyrkliga beslutshierarkin, utan också den enskilde församlingsbon exponeras för denna teologi genom förkunnelsen.

Det som tidigare skrivits i utredningar, hävdats i artiklar och insändare *predikas* [min kursivering] nu. Till och med gudstjänsten har blivit ramen för kyrkostriden. (2004c)

Däriigenom kommer flera av dem som Kalin ser som kyrkans stöttepelare att uppleva sig hemlösa. Det innebär en begynnande identitetsförändring eller till och med identitetsupplösning på den individuella nivån. Se avsnitt 7.1.3.1.

Oberoende bedömare har fått upp ögonen hur orimligt det är att *en modern teologi* i samspel med de politiska partierna tagit över kyrkan och hotar med att driva ut många av dess trognaste och mest hängivna medlemmar. (2004c)

Den kyrka som tog form i Sverige efter år 2000 är i händerna på en oheilig maktallians av *modernistisk teologi* och politisk kontroll som lever i ett beroendeförhållande av varandra. *Modernisterna* [min kursivering] med sin agenda att omforma kyrkan behöver politikerna för att nå de inflytelserika positionerna och kontrollera utvecklingen och som de ser det befria och rädda den från det som under seklerna byggts på och fördärvat det ursprungliga evangeliet. (2004e)

Det framkommer tydligt att Kalin inte ser den tro som bygger på modernistisk teologi som på djupet förankrad.

När de s.k. samtalsgrupperna kom till stånd efter det oväntade kyrkomötesbeslutet 2001 där minoriteternas ställning faktiskt ett ögonblick lyftes upp i ett internationellt ekumeniskt perspektiv och kyrkmötet visade besinning och beslutade att inomkyrkliga samtal borde föras, gjorde två kända kyrkliga debattörer en JÄMO-anmälan som *skapade panik bland modernisterna* [min kursivering] och nästan havererade processen. (2004e)

Modernistisk teologi har också något opålitligt över sig. Något som ”har smugits in bakvägen” ger lätt associationer till något krälände, m a o till den destruktiva makten i tillvaron.

En ny paragraf införes alltså från och med årsskiftet i kyrkordningen, kapitelrubriken ”Vigsel” får ett tillägg och en ordning för välsignelseakten skall skyndsamt fastställas av kyrkostyrelsen. Den bisarra situationen har alltså att det snart finns en ordning för en välsignelsegudstjänst, som visserligen (ännu) inte införts i handboken – men som måste betraktas som en officiell ordning och därför är en del av det som brukar kallas Svenska kyrkans tro,

bekännelse och lära. En ändring i kyrkans lära, eller om man så vill *en ny trossats, har smugits in bakvägen* [min kursivering]. Det är också talande att den nya bönboken är också anpassad att kunna inrymma *nymodigheten* [min kursivering]. (2005d)

I min strävan efter ett inifrånperspektiv är det av stor vikt att söka komma till klarhet med vad det är som bland de bekännelseetrogna upplevs som det yttersta hotet. Det följande citatet belyser denna fråga. Jag ser följande resonemang: Svenska kyrkan i sin officiella liberalteologiska eller modernistiska tappning är inte på det klara med sin egen tro och bekännelse. Detta leder i sin tur till att hon inte förmår förkunna en rätt tro och lära till sina tillhöriga. Det betyder vidare att hon genom sin förkunnelse inte förmår väcka en ”levande tro hos människor”. Det sista steget i tankekonstruktionen har att göra med konsekvenserna av avsaknaden av en levande tro. Vi hamnar m a o åter i frågan om människans eviga bestämmelse. Om Svenska kyrkan präglas av en, ur den bekännelseetrogna synvinkeln, felaktig och otydlig liberalteologi, en av modernismen präglad teologi, förmår hon inte rädda människor från hotet om en slutlig undergång.

Hur kan en kyrkoprovins som *svävar på målet i sin bekännelse* [min kursivering] till den levande Herre väcka levande tro hos människor? (2006b)

Liksom Braw och Sidenvall reagerar också Kalin mot vad han ser som den liberala teologins uppenbarelsbegrepp, en *fortgående uppenbarelse*. Kalins formulering pekar tydligt hän mot den avgörande frågeställningen, ”vad vi behöver för vår frälsning”. Upplevelsen av hot i relation till en syn på Bibeln och uppenbarelsen som avviker från konservativ eller ”bekännelseetrogen” kristen syn måste för att kunna förstås ses i ljuset av denna, den allt avgörande frågan: ”Hur ska jag vinna evigt liv?”<sup>521</sup> eller ”Hur ska jag kunna undgå den eviga döden?”

I denna yttre ram frodas en *modern, experimentell teologi* [min kursivering] som gjort en dygd av och konstruerat en teologisk modell om en *fortgående uppenbarelse* [min kursivering]. Någon har uttryckt det så här: ’Kyrkan skrev Bibeln och därför kan kyrkan skriva om Bibeln.’ Nu sägs det rakt ut. Bibeln är inte det uppenbarade Ordet från Gud, som rymmer allt vad vi behöver veta för vår frälsning och med vilken kyrkan står och faller. Bibeln är en samling av människors erfarenheter av Gud, som skall ses i relation till våra erfarenheter och insikter. Nu kan man inte längre med Paulus utbrista: ’Jag vet på vem jag tror’ (2 Tim 1:12) utan ropet är snarare: ’Vad är det jag inte längre behöver tro på?’ Allt sker under begreppet bibeltolkning, som inte längre betyder att översätta Bibelns ord in i vår situation genom att tränga djupare in i Uppenbarelsen utan att söka finna det som man menar är Bibelns egentliga budskap och som ofta sammanfattas som ett ’kärleksbudskap.’ Det är en teologi utan pastoralt handlande, utan iver för mission och vittnesbörd. Det utarmar kyrkan och församlingarna. Vi har blivit en *frågornas kyrka utan svar* [min kursivering]! (2006b)

<sup>521</sup> Jfr Nikodemus fråga till Jesus.

Vill man spetsa till det kan man säga att *denna teologi som förlorat tron på det Uppenbarade ordet* [min kursivering] gör Gud okänd för oss och Jesus till en intressant person att inspireras av eller ta spjärn emot. Det vi kallar kyrkan blir en organisation bland alla andra, mission likställs med propaganda och liturgin blir ceremonier, kristen livsstil blir en etiskt handlande, som kan förändras över tiden. (2006b)

Den religiösa hållning som inom religionsvetenskapen först av Batson och Ventis (1982:149) kallats för *Quest* och som inom nutida svenskkyrklig teologi kan sägas representeras av t ex K G Hammar (2005) är ingenting för de bekännelsetroga. Denna frågande hållning är alldeles för svävande på målet, för att den ska kunna ge ett tydligt och tryggt svar på evighets- eller salighetsfrågan.<sup>522</sup> På den internationella teologiska arenan kan på samma sätt den amerikansk-anglikanske biskopen John Shelby Spongs teologi betraktas som en motpol till de konservativt troendes synsätt och behov.

Kalin formulerar sig hör på ett sätt som antyder att kyrkans förkunnelse utifrån liberalteologin inte förmår skapa förutsättningar för en *levande relation* mellan den kristne och Gud eller Kristus. Ur ett kunskapsteoretiskt perspektiv sker här en plötslig övergång från ett rationellt kognitivt plan till ett emotionellt. Det kan sägas vara ett karaktäristikum för konservativt kristna att uppvisa dessa plötsliga språng i resonemangen från ett kognitivt till ett emotionellt plan.

Nu kunde det invändas att en relation mellan den kristne och kyrkans levande Herre inte skulle behöva förstås med hjälp av i första hand emotionella kategorier. Men det som ända talar för en emotionell tolkning är bl a just kopplingen mellan behovet av denna "levande" relation och dess högst väsentliga konsekvenser i termer av den dubbla utgångens möjligheter.<sup>523</sup>

#### 7.1.2.7 Vad som inte kan accepteras

Kalin menar att det finns en risk för att krisen inom Svenska kyrkan antar sådana dimensioner att förloppet inte längre är reversibelt. Det bör noteras att detta sägs långt före kyrkomötet hösten 2009, där frågan om vigsel och äktenskap med anledning av statens förändring av äktenskapslagstiftningen behandlas.

Det finns en *bortre gräns* för vad som kan ske inom Svenska kyrkan, utan att man måste lämna henne, men den gränsen har ännu inte nåtts.

Men vi behöver också en beredskap om utvecklingen drivs vidare. Det är inte utslag av aktivism eller att ta saken i egna händer att se att det finns en bortre gräns. Förnekar vår kyrka oss att betjänas av präster, som ännu vill hålla fast vid den gamla grunden *blir situationen i längden ohållbar* [min kursivering]. (2004b)

<sup>522</sup> I min analys av möjliga kognitiva strukturer kommer denna aspekt – tydlighet kontra mångtydighet – att ingående behandlas, se nedan.

<sup>523</sup> Jfr brudgummens utsaga i liknelsen om brudtärnorna i Mt 25,12: "Sannerligen, jag känner er inte."

*Det finns en bortre gräns* [min kursivering] – men min fasta övertygelse, som jag delar med det stora flertalet inom Kyrklig samlings samarbetsråd, är att vi är inte är där ännu. (2004c)

Denna formulering understryker ytterligare den allvarliga graden av hotupplevelse och kan jämföras med den terapeutiska situation där en konfident inom ramen för terapin överväger att eller beslutar sig för att bryta med t ex sin ursprungsfamilj<sup>524</sup>. Det upplevs då som att dialog inte längre är möjlig eller som att ”motparten” inte har någon som helst förändringsbenägenhet eller vilja alternativt förmåga att se bortom sitt eget begränsade perspektiv. Den andra parten upplevs totalt ovillig till perspektivbyte. Jag menar att jämförelsen med denna terapeutiska situation är adekvat och dessutom nödvändig, för att i någon mån kunna förstå den förtvivlan som tycks ligga i botten på utsagorna om den bortre gräns där de bekännelsestroga skulle känna sig tvingade att lämna kyrkan – sin andliga familj.

#### 7.1.2.8 Konflikter inom kristenheten

Här vill jag ta upp vad Kalin beskriver som ett hot från närstående grupperingar som ytterst innebär en risk för kyrkosplittring. Detta måste förstås som att hotbilden inte bra rymmer hot från den liberala majoriteten inom Svenska kyrkan, utan också innebär *hot från t ex Missionsprovinsen*<sup>525</sup>, *en rörelse som på många punkter ändå står Kyrklig samling nära*. Den gemensamma synen på Bibeln och uppenbarelsen är särskilt framträdande. Inom socialpsykologin är det väl känt att en minoritetsgruppering inte bara har ett behov av att markera gentemot dem som har en helt avvikande troshållning, utan också och i vissa lägen kanske ännu tydligare mot grupperingar som i stort står i samma tradition som gruppen ifråga men som skiljer sig på vissa centrala punkter. Vid en jämförelse mellan olika konservativa och bekännelsestroga riktningar inom Svenska kyrkan framkommer att Kyrklig samling ifrågasätter Missionsprovinsen i dess försök att lösa problemet att prästkandidater som är motståndare till kvinnliga präster stoppas av den officiella kyrkan. De gammalkyrkliga däremot, i min analys representerade av Sidenvall, förhåller sig mycket mer förstående till Missionsprovinsens bildande och egna vinkningar.

Det ledde till *stora spänningar* [min kursivering] mellan olika företrädare, också i synen på Kyrklig samling som sådant och vilken roll det skulle spela. Tre frågor har hela tiden stått i förgrunden: bibelfrågan, förhållandet mellan den konfessionella lutherdomen och det allmänkyrkliga arvet och slutligen kyrkofrågan. [/] I slutet av 60-talet blev kyrkofrågan akut. Starka grupper och personer inom och utom Kyrklig samling menade att enda vägen att be-

<sup>524</sup> Givetvis kan detta övervägande uppstå hos en person utan att en formell terapeutisk process föreligger.

<sup>525</sup> Jfr Missionsprovinsens hemsida, där det finns mycket material kring bakgrund och tillkomst: <http://www.missionsprovinsen.se/>.

vara det bibliska arvet i den svenska kyrkoprovinsen var att överge 'unionismen' med den avfallna kyrkan och bilda ett nytt luthersk samfund. (2004d)

Det uppstod också just sådana "frikyrkliga" lutherska samfund<sup>526</sup>.

Danells ställningstagande i kyrkofrågan innebar också att en del av de spänningar som fanns inom bekännelsefronten t.ex. i bibelfrågan och i förhållandet till biskop Giertz som hela tiden konsekvent hävdade kyrkotroheten, avdramatiserades. (2004d)

Vi står om den s.k. Missionsprovinsen går vidare med sina planer med en egen biskopsvigning redan i januari på nytt inför en *splittring* [min kursivering] av det som vi brukar kalla bekännelserörelsen i Sverige. (2004d)

Missionsprovinsen genomförde också denna vigning och därefter flera prästvigningar. Det betyder att Kalins grupp här måste uppleva ytterligare osäkerhet kring sin egen grupps hemvist inom Svenska kyrkan med avseende på klassisk eller bekännelseetrogen kristen trostolkning. Biskopsvigningen och de följande prästvigningarna måste ses som hotfulla händelser.

Missionsprovinsen innebär en *försvagning och splittring* [min kursivering] av oss inom de inomkyrkliga rörelserna och försvårar vårt arbete att vända utvecklingen. Genom den väg man har valt, att definiera sig själv som en biskopsledd ideell förening inom kyrkan, har fokus flyttats från det som man menar sig uppnå till en kyrkorättslig konflikt med Svenska kyrkan. Det skadar oss alla. (2005b)

Tyvärr hotas de s k bekännelseetrogna av *inre splittring* [min kursivering] idag. (2005b)

Liksom flera av domkapitlet – i sina beslut om att frånta svenskkyrkliga prästvigstjänsten, sedan de medverkat i prästvigningar och i något fall låtit sig vigas till biskop inom ramen för Missionsprovinsen – samtidigt också har uttalat en syn på Missionsprovinsen som en ny kyrkobilddning, ser Kalin här också en ny och från Svenska kyrkan skild samfundsbildning. Företrädare för Missionsprovinsen har annars beskrivit sig som en "kyrkoprovins" inom Svenska kyrkan.

Missionsprovinsen är ett nytt samfund [min kursivering] på den svenska samfundskartan. Det har komplicerat situationen för oss och fört oss dit vi inte vill «att var och en tänker på sitt.» Det kan bara spela kyrkopolitikerna i händerna. (2005b)

Min analys är att situationen inte bara upplevs ha blivit svårare. Själva hotupplevelsen har blivit kraftigare genom Missionsprovinsens agerande.

---

<sup>526</sup> Se mitt kommande deskriptiva översiktsarbete om konservativa grupperingar inom och i nära anslutning till Svenska kyrkan.

### 7.1.3 Kris, hot och osäkerhet på det individuella planet

#### 7.1.3.1 Identitetskris: ovisshet, osäkerhet, främlingskap och krisläge

I Kalins texter förekommer ett flertal olika formuleringar som alla pekar i riktning mot en stark upplevelse av att som individ känna sig *oviss* eller *osäker* och av att vara *utsatt*, *illa sedd*, *hotad* eller *förföljd*. Kalin beskriver konkret en upplevelse av att vara utestängd från möjligheten till inflytande i kyrkan, ett allt mindre handlingsutrymme och ett främlingskap. Denna upplevelse måste i vår analys tas på största allvar som en psykologisk verklighet och därmed inte bara förstås som ett retoriskt grepp. När Kalin skriver att ”situationen är mycket allvarlig”, då är min tolkning den att det bakom formuleringen döljer sig en upplevelse som har också emotionella dimensioner.

Vi har fått en kyrkordning som med politiska styrinstrument och formella regler *stänger ute* [mina kursiveringar] människor av den ’gamla tron’, som vill hålla fast vid det uppenbarade ordet och den apostoliska undervisningen, *från reellt inflytande*. *Handlingsutrymmet blir allt mindre* och många av det allra trognaste kyrkfolket *känner sig alltmer främmande* i sina församlingar och den förkunnelse de får höra. Situationen är mycket allvarlig. (2004b)

Det första stadiet i denna hotfulla situation är *oro* och *modlöshet*.

Svenska kyrkan bär som få andra kyrkoprovinsier på ett rikt och mångfasetterat arv, som vi är kallade att förvalta och bära vidare. Vi förvaltar i vår bekännelse arvet från apostlarna och fornkyrkan, från kyrkofäderna och de stora koncilierna. Från dem har vi fått nådens medel, evangelium och beaktelsen till Jesus Kristus, sann Gud och sann människa – ett arv som lever i mässan och liturgin, i kyrkoåret och i hymner och böner. Vi förvaltar arvet från reformationen, den djupa insikten i Kristi verk som Frälsare och Försönare, den som burit våra synder och dött för oss. Vi har arvet från kyrkväckelserna, som gjorde denna tro på Kristus levande och angelägen, något som inte bara blev accepterat som sant därför att andra trodde så, utan blev det mest personliga av allt, något som man inte kunde vara utan. Mycket av det vanliga arbetet i våra församlingar bärs ännu av *modlösa människor* [min kursivering] som tror och tänker så här. (2004b)

För att understryka situationens allvar hänvisar Kalin till en av beaktelserörelsens erkända auktoriteter, ett uttalande gjort av ”vår biskop” Bo Giertz redan år 1970 i *Stiftsboken för Göteborgs stift*, där han uttalar sin *oro över hur Svenska kyrkan förändras*.

[...] han *vittnar om sin oro* [min kursivering] inför utvecklingen i kyrkan och den väg den slagit in på och manar till besinning och trohet. (2004b)

*Utsatthet* är ytterligare ett av de självkaraktäriserande begrepp Kalin använder får att måla bilden av ett hot mot den klassiskt kristet troendes identitet.

I vår utsatthet behöver vi varandra och varandras förböner. (2004e)

Det är ett *mycket allvarligt läge*, menar han, som upplevs inte bara av de bekännelseetrogna själva, utan också av kristna vänner utanför Sveriges gränser.

*Situationen är allvarlig* [min kursivering] och kräver mycket vishet och uthållighet. (2005b)

Vi sänder denna hälsning i en *tid av stor nöd* [min kursivering] i vår kyrka. (2006a)

Upplevelsen av krisläget, den inre oron, gäller inte bara de svenskkyrkliga klassiskt troende, utan också ”vänner i den världsvida kyrkan”, menar han.

I den världsvida kyrkan har vi oändligt många vänner som med oro och förskräckelse [min kursivering], men också i omsorg och förbön, följer dem som vill leva i Jesu Kristi efterföljelse också i vår kyrka. (2006a)

[...] vill vi uppmuntra dig att repa nytt mod att uthålligt leva i efterföljelse och bön i denna bedrövelses tid [min kursivering]. (2006a)

### 7.1.3.2 Hotande identitetsförlust

Somliga av uttrycken tyder på en upplevelse av att främlingskapet övergår i en uttalad *hemlöshet*<sup>527</sup> samt en reell *rädsla för identitetsförlust*, både på individuell och på gruppnivå. Ordvalet är åter viktigt: när Kalin skriver om att vara ”på glid”, tyder det på en upplevelse av att vara mycket illa ute. Den som är på glid håller på att förlora sitt fotfäste, vilket innebär ett hot både mot den sociala och individuella identiteten.

Tvärtom – vi lever i en kyrka *på glid* [min kursivering] bort ifrån den gamla lärogrunden. (2004b)

Ja, vad som är om möjligt ännu värre: De som vi hålla fast vid den gamla bekännelsen känner sig hotade och ifrågasatta. Många vittnar om *uppgivenhet, sorg och maktlöshet* och *känner sig alltmer hemlösa*. De *känner inte igen sig* [mina kursiveringar] i sin Herres hus, i det samfund där de kom till tro, där de döptes och konfirmerades och ur vars rika traditioner de öst. (2004b)

Hotet kan på den individuella nivån beskrivas i termer av ett ”angrepp på det som är själva grundvalen för vår tro” (2004b). Kalin har inte lika tydligt som Sidenvall kopplat detta hot mot de grundläggande trosdogmerna till frågan om den eviga bestämmelsen, men det är min tolkning är vi här har att göra med samma grundproblematik. När trons grundval hotas, då hotas möjlighet för

---

<sup>527</sup> Om hemlösheten skriver också representanter för Missionsprovinsen, som en av de bakomliggande faktorerna till dess bildande.



den enskilda människan att få besked om vad hon ska göra för att finna evigt liv, för att undgå den eviga döden, förintelsen och destruktionsen.

De[n] fråga vi måste ställa oss är vad som är vår kallelse i detta *angrepp på det som är själva grundvalen för vår tro*, som griper in i *kyrkans innersta väsen och självförståelse* [mina kursiveringar]? (2004b)

Den omformning av kyrkan som Kalin menar pågår gör människor vilsna och skapar en upplevelse av främlingskap. Det är inte att driva tolkningen för långt att hävda att det här är fråga om ett *hot mot den kristna identiteten* som för den klassiska kristna troende får antas vara en mycket grundläggande del av den personliga identitetsupplevelsen.

Det pågår en *gigantisk omformning* av vår kyrka och många känner sig *vilsna och uppgivna* [mina kursiveringar]. (2004e)

Många vittnar om hur de känner sig *allt mer främmande* [min kursivering] i vår kyrkosituation. (2005c)

Det är självfallet så att det förekommer en ständig växelverkan mellan hotet mot gruppidentiteten och den individuella identiteten. Hotet mot Svenska kyrkans identitet kommer därför bland de klassiska kristna troende att upplevas som hot också mot den individuella identiteten. Den kristna identiteten får i sin tur ses som en högst väsentlig del av den individuella identiteten för den beaktade. <sup>528</sup>

### 7.1.3.3 Utanförskap, förföljelse och utstötning

Till hotbilden hör såväl *förklenande* omdömen och beteckningar som *pejorativa uttalanden från majoriteten* gentemot minoriteten. Bland de förklenande beteckningar Kalin nämner märks "otidsenliga bakåtsträvare", "svartrock[ar]", "minoriteten", "kvinnoprästmotståndarna", "pytteminoriteten", "fundamentalister" i en kyrklig "lekhage" och "apart minoritet". Glidningen från att vara en utifrån kommande, nedsättande beteckning till att bli en – om än distanserande – självbeteckning, märks tydligt. Alla kursiveringar i citaten nedan är gjorda av mig.

Därför ses alla de som vill hålla fast vid denna bekännelse som *otidsenliga bakåtsträvare* som står i vägen för en nödvändig utveckling. (2004b)

Min gamle församlingspräst domprost G.A. Danell i Växjö stod under en lång tid på barrikaderna som en företrädare för Bibel och beaktelse i Svenska kyrkan. På 60-talet, och även in på 70-talet var han massme-

<sup>528</sup> Det är av intresse att här jämföra med en mer liberalteologisk hållning, t ex redan hos Grundtvig, som menade att identiteten som människa var mer grundläggande än den som kristen. *Social Identity Theory* (SID) understryker också betydelsen av en gruppidentitet som en grund för en individuell identitet (Abrams och Hogg 1990). Jfr också Stryker, Owens och White 2000.

dias *'svartrock'* som kunde pådyvlas vilka epitet som helst. Varje epok väljer sina *hatobjekt* att ta spjärn emot. (2004d)

Genom en lyckad 'PR-kupp' att kalla sig 'minoriteten' kunde alla *bakåtsträvare* kräva minoritetsrättigheter, gå in i samtal som en respektabel part o.s.v. Nu hade hon fått nog! (2004e)

När kyrkomötet än en gång debatterade ämbetsfrågan utmålade en präst och därtill kyrkostyrelseledamot en kollega, som står fast på kyrkans gamla lärogrund, som ett varnande exempel på hur *'kvinnoprästmotståndarna visar sitt fula tryne'*. (2004e)

Hon skriver: 'Kanske har *pytteminoriteten* lyckats med konststycket att placera ett av sina språkrör på en arena, som många andra lobbyister drömmer om. Ericsons bild är både missvisande och orättvis. Motståndarna till kvinnliga präster har verkligen haft hemortsrätt i kyrkan och ett stort utrymme, större än vad kyrkan egentligen har orkat med. Ofta är det de kvinnliga prästerna som i tysthet fått dra det tyngsta lasset. Jag undrar ibland vad mer de hade kunnat uträtta om de inte alltid behövt ta hänsyn till 'de svaga bröderna'. (2004e)

Då får frågan en annan dignitet och handlar inte bara om en liten ostyrig gruppering som inte vill inordna sig utan om hela den svenska kyrkoprovinsens framtid. Därför är det vår kallelse att vara kvar som vittnen och bärare av kyrkans klassiska tro trots *tillmälen och epitet som 'fundamentalister' i en kyrklig 'lekhage'*. Så länge vi är kvar är vi ett hot i maktens ögon och en påminnelse om kyrkans klassiska tro. (2004e)

Vi ska alltid påpeka att vi inte är någon *apart minoritet*. (2005d)

Kalin menar också att den bekännelseetrogna minoriteten behövs av den liberala majoriteten som en *fientlig motbild*.

Men för att hålla ihop alliansen behövs en motbild. När sprickor uppstår mellan modernisterna och politikerna – i 'ofarliga' kyrkliga frågor är kyrkopolitiker av hävd ett tämligen konservativt släkte, som vill att allt ska vara som förr – kan alltid 'kvinnoprästmotståndarspöket' plockas fram och legitimera ändringar i allt från de kyrkliga böckerna till kyrkordningen eller indelningsändringar och pastorats- och församlingssammanslagningar. Då blir det rättning i leden! (2004e)

Det av tradition mycket kyrkliga Kinds kontrakt i det inre av Göteborgs stift har en svår, för att inte säga, katastrofal prästbrist. Stiftets talesman vet orsaken: 'Det beror på det traditionella kvinnoprästmotståndet bland prästerna där.' (2004e)

Många lämnar kyrkan. Kyrkokansliet vet orsaken. Genom intervjuer tror man sig veta att det beror till en viktig del på ['']daltandet med kvinnoprästmotståndet' – i alla fall säger man det till alla journalister som frågor och det som upprepas i varje artikel som handlar om ämnet. (2004e)

Onekligen är det så att både de konservativa grupperingarna och majoriteten inom Svenska kyrkan fungerar utifrån gängse socialpsykologiska principer, vad avser social identitet, egengrupps- och främlingsgruppstänkande, såväl som beträffande prototypifiering respektive stereotypifiering. Särskilt i en social konfliktsituation tilltar behovet av att kunna karaktärisera motståndarsidan i stereotypifierande, läs pejorativa, förklenande, förenklande och rent av fördomsfulla, termer. Härvidlag går nog ingendera sidan fri. Att den bekännelsestroga rörelsen, med dess olika grupperingar, blir stereotypifierad av majoriteten inom Svenska kyrkan, är för mig uppenbart. På ett sätt kan den delvis mycket starka reaktionen mot förre ärkebiskopen KG Hammar, i dennes försök att inbjuda till dialog och samtal, tolkas i termer av att stereotypen av den konservativa gruppen blev hotad.<sup>529</sup> Majoriteten inom Svenska kyrkan är inte be- tjänt av en nyanserad och mångtydig bild av den bekännelsestroga gruppen.<sup>530</sup> Föreliggande arbete försöker också visa att det är krävande att söka sätta sig in i de klassisk kristet troendes lärosystem och tänkesätt, om strävan är att verkligen försöka förstå eller att söka betrakta situationen med de bekännelsestrognas egna ögon – inifrån. Svensk massmedias behov av förenklade förklaringar och dito bilder<sup>531</sup> behöver knappast nämnas men bidrar säkerligen också till t ex Kalins upplevelse av pejorativa omdömen.

Vi måste å andra sidan också ha i minnet att de klassiskt troende inom Svenska kyrkan själva flitigt har odlad den pejorativa traditionen, oaktat jag menar att den delvis kan förstås som ett desperat försök att värna ”sanningen”, vilken i sin tur ses som oundgänglig för den kraftigt dualistiska salighetsfrågan. Den kanske främsta representanten för dessa pejorativa och rent av kränkande omdömen och beteckningar torde vara G. A. Danell i rollen som redaktör för tidskriften *Nya Väktaren*. Under 1970-talet kunde man där t ex läsa, inte om de kvinnliga prästerna, utan om ”prästinnorna”, med en direkt och tydlig, nedsät- tande och förklenande, anspelning på pagan kult.

Prästen Bengt Birgersson<sup>532</sup> har t ex också bidragit till att föra den pejora- tiva traditionen vidare, i ett försök att bekämpa motståndarsidan. När under 80-talet HIV-infektionen blev medicinskt dokumenterad och dess offer blev massmedialt gods, uttalade han sig enligt kvällspressen på ett minst sagt pe- jorativt och kränkande sätt mot en av de minoritetsgrupper, de homosexuella, som särskilt var drabbade av virusinfektionen.<sup>533</sup>

---

<sup>529</sup> Ärkebiskop Anders Wejryd och senare gjort något liknande försök (Byström 2006).

<sup>530</sup> Ett motstånd mot fler- eller mångtydighet, som jag i det kognitiva avsnittet kommer att be- handla som ett kognitivt drag med underliggande affektiva motivationer, kan inte bara anas bland konservativa, utan också hos ”ultraliberala” ...

<sup>531</sup> Jfr t ex <http://www.dn.se/ledare/signerat/medier-makt-over-mer-an-agendan> (2013-10-23).

<sup>532</sup> Bengt Birgersson har också varit mycket aktiv vid bildandet av Missionsprovinsen, där han har rollen av s k missionssekreterare. Han har av Svenska kyrkan fräntagits rätten att utöva vig- ningstjänsten som präst.

<sup>533</sup> Gårdfeldt 2005:90, där också referensen till artikeln i *Aftonbladet* finns. Tyvärr tycks det mig som om Gårdfeldt här ändå helt missar poängen i Birgerssons klassiskt kristna resonemang, trots

Kalin pekar på att *isoleringen* och *marginaliseringen* av den bekännelse-trogna gruppen inte bara förorsakas av majoritetens kyrka som därigenom vill avföra de klassiskt troende från dagordningen. De finns också en risk, menar han, för att gruppen själv bidrar till att hamna vid sidan av. Kalins iakttagelser kan sägas stämma väl överens med den socialpsykologiska forskningen kring grupper som upplever sig stå utanför eller vid sidan av det gängse, vare sig det nu gäller samhället i stort eller i relation till en dominerande "statskyrka".

I det korta perspektivet har den parallella strategin att isolera och med administrativa åtgärder *marginalisera* [min kursivering] oss i minoriteten varit framgångsrik. (2004e)

I vår kyrka märker vi att många troende känner sig utlämnade och *marginaliserade* [min kursivering]. (2006a)

Kalin varnar också för den självvalda marginaliseringen, vilket skulle innebära ett accepterande av majoritetens syn på den bekännelse-trogna.

Vi ska inte genom egna handlingar och anstalter marginalisera oss. (2005b)

De klassiskt troendes situation beskrivs stundom i termer av *mobbning* eller av ren *förföljelse*. Kalin skriver om "påhopp", "att löpa gatlopp" i massmedia och om "mediadrev".

Vi kan häpna över hur snabbt utvecklingen går när påhoppet äger rum på detta sätt. (2004c)

Att offentligt i det svenska debattklimatet stå upp för en icke politiskt korrekt uppfattning kostar på och kan innebära att löpa gatlopp i lokalpressen eller i nationella media. (2004e)

Men *många far i längden illa*. Det drabbar enskilda och deras familjer. Det svåraste är inte angreppen utifrån utan hur *personer i ledande positioner tyst accepterar att präster och andra kyrkoarbetare får löpa gatlopp i media*. Tystnaden kan inte tolkas på annat sätt än ett godkännande som t.ex. i frågan om de påhittade s.k. förrättningsamtalen i södra Halland nyligen. Vad än värre

---

att han citerar just den avgörande formuleringen. Det pejorativa uttalandet måste ses i ljuset av salighetsfrågan. Birgersson representerar en syn som innebär att utlevd homosexualitet innebär att evigheten går förlorad. Det är inte frågan om homosexualiteten som är den centrala, utan den om hur människan ska kunna undgå den eviga döden och destruktionsprocessen. Det förefaller mig mycket tydligt att det bakom denna form av "terror management" tycks dölja sig en mycket framträdande upplevelse av nedbrytnings- och dödsprocesserna som något extremt hotfullt. I mötet med situationen för de av HIV-viruset först drabbade – detta var före de s k bromsmedicinernas tid – blev de i svåra följdinfektioner döende patienterna säkerligen en extrem existentiell utmaning också för dem, som likt Birgersson, redan hade en förståelse av det biologiska livet som en enda lång nedbrytnings- och förruttnelseprocess. I första hand handlar det här om ett försök att avvärja ett hot, som upplevs riktat mot den egna personen. Det olyckliga är dock att avvärjandet här också drabbar medmänniskor i en oftast redan svår och utsatt situation.

är att det är inte ovanligt att kyrkliga företrädare hakar på mediadrev och samlar enkla poäng [mina kursiveringar]. (2004e)

Det kan tyckas fasansfullt att uppleva sig behöva löpa gatlopp i pressen, men det får ändå ses mer som retorik i relation till den beskrivning av att vara utsatt och förföljd som Kalin låter komma till uttryck när han skriver om ”infrysning” och gör en jämförelse med ett psykovegetativt *utmattningssyndrom*<sup>534</sup>, det som brukar kallas *utbrändhet* eller uttömdhet.<sup>535</sup>

Jag har tidigare skrivit om det tillstånd som ny forskning kallar ’infrysning’ som är besläktat med ’utbrändhet.’ Infrysning beskrivs som en *paralyserande känsla av utmattning och lamslagning och drabbar människor som inte erkänns och kan förändra sin situation men samtidigt utnyttjas*. Man är *fastfusen i ett skeende man inte kan kontrollera*. Det *låser fast en person till händer och fötter, tanke och sinne och mal sakta ner henne*. Många kyrkoarbetare vet vad jag talar om. Det vet orsaken, att det är dagens kyrkopolitik som driver dem dit med sina dubbla budskap. Resultatet blir *sorg och känslan av maktlöshet och besvikelse* [mina kursiveringar]. (2004e)

En närmare analys av det tillstånd som Kalin beskriver pekar på en mycket allvarlig situation där upplevelsen av bristande kontroll, av att bli utnyttjad och en känsla av att bli söndermald är dominerande. Han talar också om sorg, maktlöshet och besvikelse. Jag kanske inte helt delar Kalins analys av orsaken till detta tillstånd – han hänvisar till ”dagens kyrkopolitik [...] med sina dubbla budskap”, men *jag vill ta upplevelsen på största allvar*. Det förefaller som om den beskrivna situationen skulle beröra de inblandade på en mycket djup psykologisk nivå som tycks aktivera processer som har att göra med *människans grundtillit, självbild och syn på medmänniskan*. Det ligger därför nära till hands att tolka reaktionen i anknytningsteoretiska termer. Jag kommer att föra den analysen vidare i det djuppsykologiska kapitlet.

Förföljelsen av de gammaltroende beskrivs närmare som ett försök att *driva ut* eller *stöta bort* dem från Svenska kyrkan. Kalin använder också formuleringar som ger associationer till ett syndabockstänkande, bl a när han beskriver hur majoriteten inom kyrkan försöker ge de bekännelsetrognas skulden för det krisartade tillståndet, såsom t ex utträden med hänvisning till kvinnoprästmotståndet.

Men det är ämbetsfrågan som har använts för att omforma kyrkan och med vilken man nu vill *driva oss ut* [min kursivering]. (2004e)

Det faller ett stort ansvar på kyrkans ledning som genom sitt handlande skapat den uppkomna situationen genom att med olika beslut *stöta bort* [min kursivering] sina egna, ofta allra trognaste medlemmar. (2005a)

<sup>534</sup> Jfr här med den snarlika diagnosen utmattningsdepression.

<sup>535</sup> Begreppet utbrändningssyndrom blev för en svensktalande publik mer känt genom Christina Maslachs bok *Burnout – the cost of caring*, som kom i en svensk översättning 1985. Senare har begreppet uttömd börjat användas, bl a för att markera att tillståndet i många fall är reversibelt.

Vi som vill hålla fast vid klassisk kristen tro befinner oss under öppen attack. (2004c)

I den andliga torka, 'ja, hungersnöd,' som råder har det gått så långt att *vi får skulden* [min kursivering] för Svenska kyrkans prekära läge med kollaps i gudstjänstfirande och alienation från folket. (2005c)

Nu höjs signaler att *driva ut oss* [min kursivering] ur vår kyrka med makt-medel. (2005c)

Vi ska inte lätt skrämra oss när man *hotar oss med uteslutning* [min kursivering]. (2005c)

Kalins formulering om kyrkan "som förnekar somliga av sina barn" ger mig associationer till en annan typ av förnekande av sina barn, vilket har relevans vid en psykologisk analys av konservativt troende. Många är de homosexuella, vilka växt upp i konservativt troende familjer och vilka vittnar om att de, när de till sist samlat mod och berättat om sin homosexuella läggning, blivit bokstavligen utstötta, fastän de är barn i familjen. Kursiveringarna i de nedan återgivna citaten är gjorda av mig.

Den kyrka som *förnekar somliga av sina egna barn* bär på sin undergång. (2005c)

Vissa präster och diakoner *kanske tvingas lämna sina tjänster* – men deras vigning från Gud kan ingen kyrkoorganisation ta ifrån dem. Diakonen finns i människovimlet som Guds tjänare och prästen är och förblir Guds präst också vid sitt husaltare för att betjäna Guds folk. (2005c)

Det visade sig inte minst i socialdemokraternas misslyckande i det senaste kyrkovalet, där man trots en *intensiv hetskampanj* och stora ekonomiska och personella ansträngningar faktiskt gick tillbaka. (2005c)

Vi ska inte överge vår kyrka i detta svåra läge även om man med administrativa åtgärder och nya beslut alltmer vill *driva ut oss*. (2005d)

Rent allmänt kan jag tycka att jag kan sakna en balans i Kalins med fleras beskrivning av den allvarliga situationen för klassiskt troende i Svenska kyrkan av idag. Jag menar att det är *mycket viktigt och väsentligt att ta dennas grupps oro och upplevelse av yttre hot på största allvar*. Men samtidigt konstaterar jag tyvärr att förståelsen för andra gruppers hotupplevelse – också beroende på klassiskt troendes ställningstaganden – inte alltid förefaller vara lika framträdande.

#### 7.1.3.4 Frestelser

Frestelser tas inte upp av Kalin på samma dramatiska sätt som av Braw och Sidenvall. Främst möter man hos Kalin några allmänna formuleringar om risken för att drabbas eller *smittas av hopplöshet*, som han skriver, eller frestas

att *agera på eget initiativ* istället för att vänta på Guds handlande eller ingripande.

Men hoten kommer inte bara utifrån (exogena hot) utan också *inifrån* (endogena hot). Över huvud taget finns i den klassiska kristna trostolkningen en av tradition och hävd stark betoning på de endogena hoten, kopplat till människosynen, vilken framhäver att människan förvisso inte bara är god, utan också har en destruktiv sida.

Men i varje tid, och varje sammanhang, måste gemenskapen gestaltas och få konkreta uttryck. Ingen kan avhända sig ansvaret för sin församling och sin kyrkogemenskap. Vi står alltid i ett beroendeförhållande till alla andra Kristustroende. Ingen kan säga till någon annan: 'Jag behöver dig inte.' Våra handlingar påverkar helheten. 'Splittrar eller samlar jag?', är den *rannsakan-de frågan* [min kursivering] var och en måste ställa sig. (2004b)

Vi ska *inte själva medverka* [min kursivering] till ytterligare isolering eller marginalisering. (2004c)

Vi lever i en sällningstid, där vi *frestas* [min kursivering] att 'tänka var och en på sitt' och ordna lösningar för oss själva och våra meningsfränder. (2005b)

Vid sidan om *modlösheten* finns *hopplösheten* som en konkret uttalad upplevelse. Kalins formulering tyder samtidigt på att hopplösheten är något som i sig är främmande för en kristen troshållning. Hoppet är det som kännetecknar en riktig kristen hållning. Hopplösheten ses som en hotande "smitta" – och får betraktas som en frestelse i den hotfulla situationen.

Det är lätt att *smittas av hopplöshet* [min kursivering], för situationen för oss som vill stå fast på kyrkans gamla lärogrund är minst sagt allvarlig och sliter på många. (2004e)

Kampen mot dessa inifrån kommande hot – frestelser – är en del av motståndet mot den upplevda krisen och kommer därför följdriktligen att behandlas under ifrågavarande avsnitt (nedan).

#### 7.1.3.5 Hot mot existensen: döden och destruktionsen

Kalins formuleringar pekar uttryckligen kanske inte lika tydligt som Sidenfalls och i viss mån Braws på döden och destruktionsen av livet som det kanske största hotet, inte bara mot det inomvärldsliga livet, utan framför allt mot människan som evighetsvarelse. Samtidigt framkommer i hans formuleringar om parusin och den yttersta tiden, som vi kommer att se nedan, ett synsätt och en trosföreställning som får anses klassiskt kristen och som innebär att döden innebär en yttersta gräns vad gäller den eviga bestämmelsen.

Upplevelsen av hot stegras ibland till att handla om överlevnad, liv eller död. Hoten mot kyrkans eller klassiskt kristna trons överlevnad blir i förlängningen

också ett hot mot den individuella överlevnaden, både här i tiden och i ett evighetsperspektiv. Här i tiden, därför att att mänskligt liv utan tro utifrån det klassiska synsättet inte kan anses vara ett fullödigt liv. Och ur ett evighetsperspektiv, därför att frågan om människans yttersta eviga bestämmelse, den om den eviga saligheten, bara nöjaktigt kan besvaras med utgångspunkt i klassisk kristen tro.

Vi behöver stanna upp och utbe oss andlig klarsyn och samtidigt förstå vad det är som står på spel. Det handlar om *Svenska kyrkans överlevnad*. Den väg den slagit in på genom att relativisera uppenbarelserna 'är en sjukdom till döds' för att citera Bo Giertz igen. Därför kan vi inte överge kyrkan! (2004b)

Samtidigt måste vi värna om alla de människor i våra församlingar som man skulle kunna kalla 'icke argumenterande'. Kanske är det den grupp som hittills har blivit bortglömd i kampen för den gamla tron. Organisationsmänniskor finns det alltid att uppbringa, men hur finner vi de icke argumenterande människorna som älskar sin kyrka, sin plats - och som inte vill tillhöra något annat - ingen förening, organisation eller förbund. Vi behöver en kyrklig samling som motvikt *för att överleva* i en tid av sönderfall och privata lösningar. (2004b)

Jag försöker i analyserna av mina tre källtextgrupper ändå visa på att de alla tre ger uttryck för att frågan om saligheten och människans eviga bestämmelse är den som för de klassiskt troende ytterst är den helt avgörande, den under vilken alla andra frågor och ställningstaganden har att underordna sig.

Vi får inte 'bara ta vara på vissa grundtankar som tilltalar oss. Utan göra klart för oss på fullt allvar att detta är det budskap som Gud sänder till oss för att världen och vi själva inte ska förgås [min kursivering]. Det är den saken det gäller. Därför utgav Gud sin egen Son. Så älskade Gud världen... Det är väl inte den saken vi håller på att glömma bort?' (2004b)

Den väg den slagit in på genom att relativisera uppenbarelserna [min kursivering] 'är en sjukdom till döds' för att citera Bo Giertz igen. (2004b)

Under det följande avsnittet 7.2 *Motstånd mot och försök till avvärjande av hoten* kommer jag att söka tolka det hot som döden och destruktionsen innebär i termer av terror management. Det utvecklas mer i det djuppsykologiska kapitlet.

## 7.2 MOTSTÅND MOT OCH FÖRSÖK TILL AVVÄRJANDE AV HOTEN

### 7.2.1 Strävan efter entydighet och tydlighet

Den för konservativa förhållningssätt mest beprövade metoden att avvärja upplevda hot från krafter som vill förändra och relativisera är att *hävda det gamla, beprövade, bestående och entydiga*. I ett kristet konservativt sammanhang blir



då den en gång för alla givna sanningen och dess ”tillämpningar” en given försvarsutrustning. Den en gång för alla givna sanningen har ett direkt samband med Bibeln och bibelsynen, såväl som med synen på kyrkans bekännelse. Vid sidan om sanningen används därför gärna ord som ”gammal” eller ”klassisk”.

### 7.2.1.1 Sanning

Sanningsbegreppet<sup>536</sup> har en avgörande betydelse i bekännelsetrogna grupper. Sanningen definieras som *den enda sanningen* och det finns här inte något utrymme för någon relativisering. Denna enda och absoluta sanning, som gärna kopplas till gudsordet, till Kristus eller till Gud själv, ges också en överordnad roll i epistemologiska processer och resonemang. De bekännelsetrogna har enligt Kalin som sin uppgift att tala sanning och att försvara sanningen. Synen på sanningen och dess plats i fromhetstraditionen uppvisar ett tänkesätt som i stort sett sammanfaller med både Braws och Sidenvalls synsätt. Sanningen ses som *absolut* och *definierbar*.

Därför är vår kallelse att på alla de sätt och med alla de resurser och alla de plattformar vi ännu har *tala sanning* [min kursivering]. (2004b)

Det som hjälper den klassiskt troende i definitionen av vad som är sanning är bibeltexten eller gudsordet.

Guds ord skall dra upp gränsen mellan *sanningen* och *lögnen* [mina kursiveringar] – i själva kyrkan. (2004c)

Stundom preciseras sanningsbegreppet till att gälla den *sanna tron* eller den *sanna bekännelsen*. Att Kalin talar om den sanna tron ger vidare associationer till trosinnehållet snarare än till en syn på tron som tillit eller förtröstan.

Elia förde en till synes hopplös strid för *den sanna tron* [min kursivering]. (2004d)

Vi är medvetna om att den gudomliga uppenbarelse – Jesus och Skriften – under den kristna kyrkans historia ibland, så också i vår tid, feltolkats och förvrängts. Men det förändrar inte det faktum att det i Bibeln finns ett definitivt budskap från Gud: en *sanning* [min kursivering] som gör att vi ända från nytestamentlig tid i den världsvida kyrkan har en tolkningsgemenskap att pröva våra tolkningar gentemot. (2006a)

De klassiskt troendes, bl a Kyrklig samlings, uppdrag att tala sanning omfattar också en *avslöjande* funktion som kan jämföras med barnets i H C Andersens saga *Kejsarens nya kläder*. Här blir åter likheten mellan Kalins och Braws tänkesätt tydlig.

---

<sup>536</sup> Jfr t ex Philipsson 1997.

Jag har tidigare blivit beskylld för att svartmåla – men jag kommer inte att sluta att *säga det som är uppenbart* [min kursivering] och som alltfler känner ända in i mörket. (2006b)

Vi ska fortsätta att *berätta hur det är* [min kursivering], förklara varför och plädera för en 'haverikommission.' En kommission som vågar utvärdera konsekvenserna av fattade beslut och analyserar orsakerna till kollapsen av kyrklig sed och det främlingskap som stora grupper känner inför utvecklingen i församlingarna. Vi måste återerövra frimodigheten och bekännarmodet och finna vägar att leva ett autentiskt kristet liv och vara kyrka i en minoritetssituation. (2006b)

Kyrklig samling vill fortsätta att spela rollen som *sanningssägare* [min kursivering]. Därför väddar jag om stöd för vårt arbete att vara en mötesplats för alla dem i vår kyrka som vill att kyrkan[s] enda rättesnöre är Bibeln och bekännelseskrifterna, som det står i vår portalparagraf. (2006b)

Försvaret för sanningen i bibelordet och i uppenbarelsen innebär att det skapas nya kristna gemenskaper. Det har inte bara från bekännelsetroget, konservativt håll påpekats att gränserna inte går mellan, utan inom samfundet, mellan ”traditionalister” och ”progressiva”, dem som hävdar en given tydlighet och pluralister eller relativister. Även den ”liberala” falangen inom Svenska kyrkan har hävdats denna nya gränsdragning.

Vi är inte ensamma – vi står tillsammans med många andra kristna i andra samfund och måste bedja oss samman. På detta område har något stort redan börjat – många har upptäckt att skiljelinjerna inte går där man tänkte sig. (2007b)

Kalin sätter också sanningen i relation till kärleken och kontrasterar den mot lögnen. Det dikotoma eller dualistiska motsatsparet sanning – lögn, som särskilt karakteriserar johanneisk bibelteologi, är karakteristiskt för konservativ klassisk kristen trostolkning.

Den som älskar står emot lögnen och söker upprätta kyrkan. (2004c)

Guds ord skall dra upp gränsen mellan sanningen och lögnen – i själva kyrkan. (2004c)

Sanningens funktion av värn framgår också indirekt genom Kalins karakteristik av dem som är motståndare till de bekännelsetrogna, de som ”sanningsslöst” beskriver de klassiskt kristna som onda.

Vi ska stå fasta när man sanningsslöst säger allt ont om oss och far ut i beskyllningar och anklagelser. (2005c)

I detta citat är det intressant att notera, hur främlingsgruppen av egengruppen beskrivs som den som är sanningsslös, det vill säga står för lögnen, emedan egengruppen ses som den som står upp för och försvarar sanningen.

### 7.2.1.2 Det bestående och oföränderliga

Det bestående, det som inte förändras över tiden, ja, det som också måste räknas till det centrala i livsåskådningen, rör sig, vad gäller trosuppfattningen, kring frågor om *bibelsynen* och *kyrkans tradition*, den fornkyrkliga och den lutherska *bekännelsen* och klassisk kristen tro. Ibland talar Kalin om den gamla bekännelsen, den gamla grunden, den gamla lärogrunden eller den gamla tron (2004b). Kyrkans ”gamla grund” är den apostoliska traditionen och det allmänkyrkliga arvet (2004c, 2004d, 2004e, 2005a, 2005d).

Kyrkans ”rika och mångfasetterade” – men samtidigt ändå entydiga – arv ska förvaltas och föras vidare. Kyrklig samling blir enligt självbilden här en i raden av alla de kristna genom århundradena som rätt förvaltat den klassiskt kristna tron.

Vi vet att det inte behövde vara så här. Svenska kyrkan bär som få andra kyrkoprovinsar på *ett rikt och mångfasetterat arv* [mina kursiveringar], som vi är kallade att förvalta och bära vidare. Vi förvaltar i vår bekännelse arvet *från apostlarna och fornkyrkan, från kyrkofäderna och de stora koncilierna*. Från dem har vi fått nådens medel, evangelium och bekännelsen till Jesus Kristus, sann Gud och sann människa – ett arv som lever i mässan och liturgin, i kyrkoåret och i hymner och böner. Vi förvaltar arvet *från reformationen*, den djupa insikten i Kristi verk som Frälsare och Försonare, den som burit våra synder och dött för oss. Vi har arvet *från kyrkväckelserna*, som gjorde denna tro på Kristus levande och angelägen, något som inte bara blev accepterat som sant därför att andra trodde så, utan blev det mest personliga av allt, något som man inte kunde vara utan. (2004b)

Kristen tro är inget handlingsprogram utan handlar om liv och *behovet av förnyelse och väckelse på den gamla grunden* [min kursivering]. (2004b)

Det är uppenbarligen så att *trosuppfattningar, som är en del av det allmänkyrkliga arvet* och som delas och upprätthålls av stora delar av kristenheten, och som erkänns och bärs upp av många fromhetsriktningar också i Sverige steg för steg ska malas ned. (2004e)

*De trosuppfattningar, som är en del av det allmänkyrkliga arvet* [min kursivering] och som delas och upprätthålls av grupper inom Svenska kyrkan och ekumeniska partners måste erkänns som legitima och ges livsrum också i Svenska kyrkan. (2005a)

Vad vi hävdar och står för i vår kyrka är *det allmänkyrkliga arvet* [min kursivering], det som delas av miljoners kristna över hela vår jord. (2005d)

Kalins föreslagna behandling för att avvärja hotet från modernismen och den av liberalteologi och partipolitisering präglade kyrkan är en fokusering på *det centrala* i bekännelsen.

Vi behöver en samling kring det centrala, kring *det som är kyrkans grundläggande bekännelse att Jesu är Herre* [min kursivering]. (2004b)

Vi behöver *en kyrklig samling kring Bibeln och Bekännelsen* [min kursivering]! (2004b)

Hotet mot klassisk kristen tro skapar behov av och förutsättningar för en viss ekumenik som dock kan ge intrycket av ”ekumenik under tryck”<sup>537</sup>.

Vi behöver allt mer mötas från olika fromhetstraditioner, som vill stå fasta på *den gamla grunden* [min kursivering] och fördjupa oss i Guds ord och uthållig bön för vår kyrka. (2004b)

Förnekar vår kyrka oss att betjänas av präster, som ännu vill hålla fast vid *den gamla grunden* [min kursivering] blir situationen i längden ohållbar. (2004b)

I den svenskkyrkliga diskussionen kring ordning för välsignelse av registrerat partnerskap och kring huruvida det kyrkliga äktenskapsbegreppet skulle kunna utvidgas till att omfatta också samkönade par, används också det ekumeniska argumentet flitigt. De – inte bara klassiskt troende – som motsätter sig ett förändrat äktenskapsbegrepp pekar gärna på den stora ekumeniska komplikation ett ensidigt beslut från Svenska kyrkans sida skulle komma att innebära.<sup>538</sup> Vid sidan av en inte förväntad *ekumenik* föreslår Kalin *nätverksbyggande*.

Det är viktigt att våga lita på varandras förmåga att skapa sådana kontaktnät och hålla varandra underättade och träffas ibland till en lokal kyrklig samling, *där ordet rent och klart förkunnas och sakramentet efter Kristi instiftelse förvaltas* [min kursivering]. (2004b)

Temat om det bestående och oföränderliga på trosområdet upprepas hela tiden men varierar på olika sätt i Kalins texter.

Kanske är det den grupp som hittills har blivit bortglömd i kampen för *den gamla tron* [min kursivering]. (2004b)

Det är också ett ord till oss när vi blir otåliga eller känner oss modlösa i kampen för *den tro som har blivit uppenbarad för oss* [min kursivering]. (2004c)

Vi som vill hålla fast vid *klassisk kristen tro* [min kursivering] befinner oss under öppen attack. (2004c)

Amos, Hosea, Jesaja, Mika, Jeremia och Hesekiel *stod orubbligt kvar vid Herrens ord* mitt ibland ett folk, som icke ville lyssna. (2004d)

Herrens profeter talade med inspiration varnande och väckande mot avfallet och manade till omvändelse och återgång till Guds ord och stadgar. (2004d)

<sup>537</sup> Jfr Jesusmanifestet, där plötsligt Katolska kyrkan i Sverige och pingströrelsen funnit anledning att närma sig varandra i försvaret av en ”klassisk kristen” Jesusbild.

<sup>538</sup> Det gjordes av flera biskopar i reservationerna 1, Om kyrkans roll i ett mångkulturellt samhälle, och 3, Avstyrkande av Kyrkostyrelsens skrivelse 2009:6, till Läronämndens yttrande, Ln 2009:12y, Vigsel och äktenskap.

Vi hävdar uthålligt att vi som står kvar på *Kyrkans gamla lärogrund* [min kursivering] och att *Bibeln och bekännelsen är kyrkans enda rättesnöre* [min kursivering] har full hemortsrätt i vår kyrka. (2005a)

De nya förbindelserna mellan olika kristna traditioner och grupperingar<sup>539</sup> har dock sina tydliga gränser. Kalin och Kyrklig samling gör, som jag ovan påpekat, en tydlig *avgränsande markering* mot den nybildade Missionsprovinshen och dess egna ordinationer.

”Missionsprovinsens företrädare har inte lyckats övertyga den överväldigande delen av ’den bekännelsestroga rörelsen’ i Svenska kyrkan att en biskopsvigning är nödvändig i nuläget för att bevara den *apostoliska tron* [min kursivering] i den svenska kyrkoprovinsen.” (2004c, jfr 2004d, 2005b)

Mitt i den stundom mycket fräna kritiken från Kalins sida, är det av vikt att notera att han också tillerkänner Svenska kyrkan goda sidor. Han koppling mellan detta goda och det han tycker sig se, att människor som tidigare inte brytt sig nu ”kommer till omtanke om sin själs salighet”, är av största vikt för förståelsen av Kalins konservativa infallsvinkel. Det visar sig åter att frågan om människans yttersta bestämmelse ligger som en klangbotten till de flesta av de klassiskt troendes ställningstagande och förhållningssätt. I analysen kan detta inte nog tydligt framhållas.

Vår biskop Bertil Gärtner, som mer än de flesta provat uthållighetens väg och samtidigt stått tydlig i sitt vittnesbördet för apostolisk tro och vår kyrkas upprättelse skrev häromdagen i ett brev till en grupp präster: *’Det finns också mycket andligt gott i Svenska kyrkan idag* [min kursivering] - trots allt. Troende människor *håller ut* [min kursivering], *nya kommer till omtanke om sin själs salighet* [min kursivering] och söker sig till Ordet och sakramenten. Somliga söker sig till troendegemenskap, andra har detta redan i någon mån. De behöver röster som talar till dem vad Gud uppenbarar i sitt Ord och i Jesus Kristus. [...]’.

 (2005b)

Till sanningsbegreppet såväl som till det bestående och oföränderliga kan också synen på ”*rätta lärare*” föras, för att nu använda en närmast gammalkyrklig terminologi. Den rätta läraren ligger snubblande nära den *rätta ledaren* – de med kyrklig auktoritet som förmår att rätt svara på och utlägga frågan om salighetsvägen. I detta perspektiv får Kalins uttryck ”vår biskop” förstås. Det vore ett missförstånd och en förenkling att här bara se uttryck för ett auktoritärt ledarskap.<sup>540</sup> Inom bekännelserörelsen inom Svenska kyrkan får det förvisso auktoritära ledarskapet snarare förstås i termer av att det ges

<sup>539</sup> Jfr här min analys och tolkning av Braws källtext. Braw talar också om att gränserna, vad gäller den rätta tron, inte alltid finns där man väntar sig dem. Med det vill han säga att det i Sverige också utanför Svenska kyrkans gränser finns grupperingar, som förvaltar ”den rätta tron”.

<sup>540</sup> Jfr t ex social identity theory (Abrams och Hogg 1990) eller Adornos et al (1950) konstrukt den auktoritära personligheten.

legitimitet från gräsrotterna, dem som ställer salighetsfrågan och som förväntar sig ett entydigt svar vilket rymmer/omfattar föreställningen om den dubbla utgången.

### 7.2.1.3 Bibelsyn

Kalin formulerar *bibelsynsfrågan* i entydiga termer: ”det finns en objektiv uppenbarelse från Gud” och ”i Bibeln finns [det] ett definitivt budskap från Gud”. Mitt intryck förblir att Kalin, i stället för att problematisera bibelsynsfrågorna med hjälp av t ex en kontextuell läsning, närmast formelartat hänvisar till ”den Heliga Skrift”. Bibelsynen får ett tydligt drag av intertextualitet (Hood, Hill och Williamson 2005). Kursiveringarna i citaten är mina.

Vår kallelse är att vara kvar och vara röster för *den klassiska kristendomen på Bibelns och bekännelsens grund* och inte avgränsa oss från de människor vi är satta att tjäna. (2004c)

Det kan också vara ett memento att biskop Obare i sin brevväxling med ärkebiskop Hammar, ser en vigning som en nödgärd och manar honom, att ta sitt ansvar ”och beskydda *dem som troget lyder den Heliga Skrift*” i hans kyrka och själv ta ansvar för vigningar och deras pastorala behov. (2004c)

Arbetet med Ordet från Gud är kyrkans högsta syssla. Det är i kyrkans nödläge viktigare att *bli vid Guds ord*, att inte isolera sig utan öppet förkunna Ordet, förmana och överbevisa. (2004c)

I vissa frågor har vi olika synsätt men på en central punkt står vi samman i övertygelse: tron att *det finns en objektiv uppenbarelse från Gud förmedlad till oss genom det inkarnerade Ordet – Jesus – och genom det inspirerade ordet – Skriften* [min kursivering]. Vi skriver till dig som vill följa Jesus och låta honom vara Herre i ditt liv. (2006a)

Vi är medvetna om att *den gudomliga uppenbarelsen* [min kursivering] – Jesus och Skriften - under den kristna kyrkans historia ibland, så också i vår tid, feltolkats och förvrängts. Men det förändrar inte det faktum att *det i Bibeln finns ett definitivt budskap från Gud: en sanning* [min kursivering] som gör att vi ända från nytestamentlig tid i den världsvida kyrkan har en tolkningsgemenskap att pröva våra tolkningar gentemot. (2006a)

Vi vill uppmuntra dig att hålla fast vid *den bibliska uppenbarelsen om skapelsen, syndafallet och frälsningen*. I denna uppenbarelse finns nämligen det enda budskap som mitt i vår sårbarhet, mitt i det sönderbrutna, mitt i våra olika läggningar och drifter – med vilka vi kämpar och brottas på olika sätt – möter oss med en hälsning om nåd, förlåtelse och upprättelse. Där finns inte enbart bekräftelse, utan först får vi se oss i Guds ljus, se vår synd och bortvändhet från honom. Detta för att vi ska få vända om, få förlåtelse och upprättelse och så få Andens hjälp att söka Guds vilja. (2006a)

Vågar vi tolka vår egen situation i dessa ord när vi ser att de som har makten i vår kyrka, med sina knivar *skär bort stycke efter stycke av Guds ord, så att det till slut inte finns något kvar?* När något tas bort förändras ju innebörden och meningen i det andra går förlorad. Har vi Guds ord i minne, som det är oss givet, när allt håller på att skövlas? (2007b)

För vårt ifrågasättande av utvecklingen och *vårt ständiga hänvisande till Bibelns auktoritet* [min kursivering] skapar irritation och indignation. (2004c)

Vi ska utbe oss modet från Herren att allt bättre kunna ge skäl för *det som är vår tro och Bibelgrundade övertygelse* [min kursivering]. (2004e)

Vi ska uthålligt hävda att *'Bibeln och bekännelsen är kyrkans enda rättesnöre.'* [min kursivering] (Kyrklig samlings portalparagraf). (2005b)

Om det är så, att vi genom att inte vika undan lyckas bevara en rännil från den friska källan Guds ord, som skapar liv och kan leda in den i den idétorka och den tilltagande ödeläggelsen som karakteriserar vår kyrka, så kanske Gud finner oss värdiga att vända utvecklingen. (2005b)

Kalins bibelsyn är, om formuleringen är möjlig, aktiv: bibeln ska läsas för att det ska ge resultat eller ”bära frukt” (2005c 2007b). Här kan klassisk kristen trostolkning dock inte sägas skilja sig från en mer liberalteologisk hållning, utom möjligen i betonandet av bibelläsningens frekvensen. Ordet bär frukt när det får verka (2005c).

#### 7.2.1.4 Gudsbild

Den karismatiska rörelsen låter sig inte fångas in på en skala där polerna är konservativ respektive progressiv, men samtidigt är det tydligt att det bland klassiskt troende inom Svenska kyrkan finns både ett betonande av den tredje trosartikeln och mer uttalade sympatier för den karismatiska rörelsen. Detta torde gälla också för Kyrklig samling som Kalin i denna analys får representera.

'[...] Förnyelsens under kommer aldrig från en organisationskommitté utan alltid från gräsrotterna som tar emot den helige Ande. Och jag tycker mig höra hur 'gräset' växer.' (2005b)

Upplevelsen av att vara en ”gäst och främling” i den här världen ska inte i första hand förstås i termer av en hotupplevelse, utan uppfattas som en omistlig del av den kristna identiteten. Främlingskapet påminner den kristne om beroendet av Gud, menar Kalin.

Låt oss komma ihåg att främlingskap på denna jorden är och förblir en förutsättning för att Gud ska kunna välsigna och använda oss. Endast så förstår vi vårt fullständiga beroende av Gud och hans Ord.(2005c)

I gudsbilden betonas också Guds skuggsida, hans möjligheter att ”bryta ned”.

Inser vi, att allt vi äger och fortfarande har, har vi endast genom Guds nåd. Det står i Guds makt, att bryta ned och rycka upp vad han planterat. (2007b)

### 7.2.1.5 Den bekännelsestroga rörelsen

Kalin tecknar i ett av rundbrevens bilden av hur den bekännelsestroga rörelsen växte fram:

Kyrklig samling vill vara ett samtalsforum för de grupperingar inom Svenska kyrkan som vill arbeta för att *enda rättesnöret inom kyrkan skall vara Bibeln och bekännelsen* [min kursivering]. (2004c)

Kyrklig samling är ett samarbetsorgan och fattar inga formella beslut i frågor av denna karaktär eller har något formellt inflytande hur enskilda personer och grupperingar agerar efter sin övertygelse i kampen för *apostolisk tro* [min kursivering] i den svenska kyrkoprovinsen. (2004c)

Min gamle församlingspräst domprost G.A. Danell i Växjö stod under en lång tid på barriaderna som en företrädare för *Bibeln och bekännelsestroheten* i Svenska kyrkan. (2004d)

Han framhåller att det egentligen är en heterogen grupp med i mångt och mycket väldigt olika synsätt men som har förenats kring den bibliska uppenbarelse respektive kyrkans fornkyrkliga och reformatoriska bekännelse som förpliktande. Kyrklig samling som rörelse får ses som ett tydligt uttryck för kampen och motståndet mot det som upplevs som ett hot.

Jag har de senaste dagarna sökt mig tillbaka till dessa år då Kyrklig samling, som Bo Giertz grundat i samband med ämbetsreformen 1958, sökte finna en väg att *samla de grupper som kunde förenas i att Bibeln och bekännelsen är kyrkans enda rättesnöre i Svenska kyrkan* – men som i praktiken i många andra frågor stod väldigt långt ifrån varandra. (2004d)

Tre frågor har hela tiden stått i förgrunden: bibelfrågan, förhållandet mellan den konfessionella lutherdomen och det allmänkyrkliga arvet och slutligen kyrkofrågan. (2004d)

Som ett exempel kan nämnas att i december 1972 publicerade Danell en artikel av Bibeltroga Vänners ledare Axel B. Svensson i Nya Väktaren där just profeternas och apostlarnas exempel anförs som skäl för att *de bekännelsestroga* bör stanna kvar också inom en avfallen kyrka. (2004d)

Vilken är vår kallelse i detta, *vi som vill hålla fast vid det uppenbarade Ordet och kyrkans bekännelse?* (2004e)

Vi är ingen apart minoritet. Vi står för är en del av det allmänkyrkliga arvet, som delas av miljontals kristna över hela vår jord. (2005c)



Vår kallelse är *hela Svenska kyrkans restaurering på den apostoliska grunden* [min kursivering] och bevara en rännil av de rika andliga källflöden som anförtratts oss. (2005d)

Till Kalins syn på den bekännelse-trogna rörelsen hör behovet av rätta andliga ledare. Jag vill, som jag redan ovan antytt, nödvändigtvis inte tolka detta som ett uttryck för behovet av auktoritära ledare – detta har annars i forskningen kring konservatism och i all synnerhet kring den s k auktoritära personligheten setts som ett karaktäristiskt drag. I Kalins omnämmande av Bertil Gärtner som ”vår biskop” (Kalin 2005b) ligger nog inte i första hand det auktoritära draget, utan snarare *det entydiga*. Han talar också om rätta lärare eller ledare, med vilka han menar dem som står för den sanna trostraditionen, vilken per definition är entydig.

#### 7.2.1.6 Enhet – motverkande av splittring

I anslutning till diskussionen om den bekännelse-trogna rörelsen, med dess egentligen väldigt olika fromhetsriktningar, framhåller Kalin också behovet av *enhet* som uttryck för kampen och motståndet mot den sönderfallande Svenska kyrkan.

Enheten är i sin tur, menar jag, ett uttryck för ett behov av entydighet. Detta kan hävdas, trots Kalins påpekande om att den bekännelse-trogna rörelsen uppvisar stora likheter. Enheten och entydigheten kretsar kring frågan om vad som är centralt och omistligt i den kristna tron. Det rör sig alltså om en enhetlig och entydig syn på bibeln och på vad som utgör kyrkans universella bekännelse.

Därför är vår bön att få vara med och motverka splittring inom den del av Kristi världsvida kyrka som Svenska kyrkan utgör. (2006a)

Det är viktigt att *respektera andra vägar än den egna* inom den bekännelse-trogna rörelsen.

Vi ska visa respekt för varandras sätt att hantera den svåra situationen. Vi ska uppmuntra och förmana varandra och dem som vi ser som våra ledare och har förtroende för. I vår utsatthet behöver vi varandra och varandras förböner. (2004e)

#### 7.2.1.7 Människosyn och etik

Liksom Braw och Sidenvall hävdar också Kalin en bestämd uppfattning om homosexualitet i relation till kristen tro, etik och människosyn. Den bland konservativt kristna allmänt förekommande skiljelinjen mellan homosexuell läggning och utlevd homosexualitet finns också antydd i Kalins texter (2004c). I argumentationen finns den gängse hänvisningen till ”skapelseordningen” (2005d).

I anslutning till kyrkomötets beslut att införa en ordning för välsignelse av ingånget partnerskap verkade Kalin för att den sk Prästdeklarationen<sup>541</sup> kom till stånd. Den är ett uttalande om att denna välsignelseordning ”står i strid med den ordning för samliv och äktenskap, som Gud genom sitt ord uppenbarat för oss och som definieras som en relation mellan en man och en kvinna” (Kalin 2007a). Den kan därför ses som ett uttryck för ett aktivt motstånd mot mainstream inom Svenska kyrkan (och det politiskt korrekta i det svenska samhället) i dessa frågor.

Men vi kommer att *göra motstånd* [min kursivering] mot nyordningen. Vi erkänner den inte. Vi tror inte på den. Vi kommer inte att följa den. Vi kommer inte att försvara den. Vi kommer att berätta hur den kommit till. Vi kommer att verka för att förändra den. Vi kommer att söka stöd hos ekumeniska partners här hemma och utomlands. [/] Vi kommer att fortsätta att *avslöja* [min kursivering] på vilken bräcklig grund den vilar genom att uthålligt visa på hur Guds ord skall läsas, förstås och uttolkas så som kyrkan alltid har läst den Heliga Skrift under den helige Andes ledning och förmått uttolka vad som är centralt och perifert, förpliktande och adiafora. För här handlar det inte om en isolerad etisk fråga, utan om den grundläggande skapelseordningen: Guds skapelse av människan som man och kvinna och hans avsikt med detta. (2005d)

Motståndet rymmer hävdandet av en entydig och tidlös läsning och utläggning av bibeltexten:

I det förvirrade läge som uppstått står det klart att kyrkomötet slog in på en farlig väg när det uppfann en ordning för att välsigna en ordning som visade sig vara ett politiskt mellanspel. Det var ett ’beslut som står i strid med den ordning för samliv och äktenskap, som Gud genom sitt ord uppenbarat för oss och som definieras som en relation mellan en man och en kvinna.’ (Ur Prästdeklarationen 2005). (2007a)

## 7.2.2 Att återfinna och vända tillbaka till sin identitet

### 7.2.2.1 Identitetsfördjupning

De bekännelseetrogna upplever att identiteten hotas i den nutida situationen men i identitetskrisen finns också möjligheten till en utväg. I en *fördjupning*<sup>542</sup>

<sup>541</sup> Prästdeklarationen var undertecknad av präster i Svenska kyrkan, som inte är beredda att välsigna ett ingånget partnerskap. Den togs relativt snabbt bort från Internet, på Kalins initiativ, uppenbarligen på grund av kraftiga reaktioner från dem som inte delar de företrädesvis konservativa prästernas uppfattning. Den fullständiga deklarationen med alla underskrifter ligger dock kopierad på en annan hemsida, som tillhör prästen Lars Arnell: <http://web.comhem.se/kristen-homo/Kalinarna%20051109.htm> (nedladdad 2006-05-11).

<sup>542</sup> När jag talar om att fördjupa identiteten eller om att mogna etc kan det dock ge fel associationer, eftersom det enligt min tolkning inte handlar om fördjupad självkänedom i en kvalificerad psykologisk eller terapeutisk bemärkelse, utan snarare om självbekräftelse – ett stärkande av den identitet som redan är för handen men som möjligen har tappas bort på vägen. Jfr μετανοή, som egentligen inte innebär något nytt, utan just ett återvändande till ett ursprungligt sinnelag.

av den kristna identiteten, bl a genom att *söka sig bakåt till rötterna*, och i ett *nätverksbyggande* mellan besläktade trostolkningsrörelser ligger en möjlighet. Här kan en jämförelse göras med samsynen mellan företrädare för pingströrelsen och den katolska kyrkan i Sverige, så som den kommer till uttryck i dokumentet ”Jesusmanifestet”. Vi lägger också märke till att detta innebär en öppenhet för modernitetens ”tekniska” sida, t ex Internet som informations- och kommunikationskanal. Denna selektiva inställning till moderniteten finner vi också i amerikansk evangelikalism och kristen fundamentalism.

Vi är många – men vi måste finna varandra och fördjupas i vår egen identitet och kunna [vår] andliga historia. Vi måste bygga informella nätverk både nationellt, regionalt och lokalt – en sann kyrklig samling som motvikt till de plattformar som i allt raskare takt tas ifrån oss. Vi behöver allt mer mötas från olika fromhetstraditioner, som vill stå fasta på den gamla grunden och fördjupa oss i Guds ord och uthållig bön för vår kyrka. Vi har ännu flera oberoende, fria rörelser ’inom familjen’ som behöver vårt stöd. Låt oss bli nyfikna på varandra, läsa varandras tidningar och medlemsblad och ta vara på internets möjligheter att kommunicera, stötta och hjälpa varandra. Vi behöver utveckla ledarskapet och känna igen dem som Gud sänder oss och lyfta fram och stötta dem. Detta ska vi utveckla ännu bättre! (2004b)

Vi försöker skapa nätverk i det lokala och regionala för att finna varandra – vi börjar inte med överbyggnader som leder till kyrkosplittring. (2004d)

Missionsprovinserna är för mig inget alternativ men jag ser på dem alla som bröder och systrar och vill gärna ha den djupaste gemenskap med dem på ekumenisk basis, eftersom vi har så mycken Jesustro gemensam. (2005b)

Det behövs en *fördjupning* och vi måste *rannsaka* oss själva, skriver Kalin. Till identitetsfördjupningen kan också insikten om att det biologiska livet här på jorden inte är något bestående – här är vi blott gäster och främlingar (1 Krön 29:15) men vi söker den stad som skall komma (Hebr 13:14).

Vi behöver *fördjupning* och bekännarmod. (2004e)

Låt oss komma ihåg att *främlingskap på denna jorden* är och förblir en förutsättning för att Gud ska kunna välsigna och använda oss. Endast så förstår vi vårt fullständiga beroende av Gud och hans Ord. (2005c)

Vi måste återerövra *frimodigheten och bekännarmodet* och finna vägar att leva ett autentiskt kristet liv och vara kyrka i en minoritetssituation. (2006b)

En vän sa att detta kapitel, ska man läsa, om man är uppgiven och ingenting förstår eller när orken tryter och man känner sig rådvill. Bibelordet skakade om mig och tvingade mig att rannsaka mig. (2006b)

En del av identitetsfördjupningen, som ett led i kampen mot de upplevda hoten, beskriver Kalin i termer av ömsesidigt beroende och gemenskap. ”Vi behöver

varandra” och ”[v]i står inte ensamma” får därför nästan ses som besvärjande eller performativa utsagor. Samtidigt undrar jag om de inte också uttrycker mycket av den mer djupliggande emotionella sidan av de konservativas hotupplevelse. Strävan efter gemenskap är förvisso något allmänmänskligt men jag ser Kalins formuleringar på denna punkt mer som reflektioner av en emotionell motivkrets, vilken vanligen inte artikuleras, men som utgör en stor del av drivkraften bakom de kognitiva strukturerna och deras motivationella krafter. En utförligare behandlig sker i avsnittet Kognitiva strukturer.

Vi behöver varandra i en utsatt tid. (2005c)

Vi är inte ensamma – vi står tillsammans med många andra kristna i andra samfund och måste bedja oss samman. På detta område har något stort redan börjat – många har upptäckt att skiljelinjerna inte går där man tänkte sig. (2007b)

Den kyrkliga samlingen börjar i det lokala. Det gäller att lära känna varandra, kanske en grupp människor från flera församlingar i närområdet, och träffas för bön, studier och informationsutbyte och ett gemensamt ansvarstagande. Det är viktigt att våga lita på varandras förmåga att skapa sådana kontaktnät och hålla varandra underättade och träffas ibland till en lokal kyrklig samling, där ordet rent och klart förkunnas och sakramentet efter Kristi instiftelse förvaltas. (2004b)

Här gäller verkligen synen på krisen och hotet, inte bara som en risk, utan också som en möjlighet.<sup>543</sup>

Vi tänker hålla alla dörrar öppna för att fortstätta att ställa krav också på kyrkoledningen om livsrum och handlingsutrymme i vår kyrka. Vi odlar våra internationella kontakter och söker på det sättet öppningar i prästvigningsfrågan och glömmer inte de redan prästvigda. Vi tänker inbjuda representanter för de olika fromhetsriktningarna till överläggningar om ledarskapets kris i vår kyrka. (2004d)

Vad beträffar Kalins term *livsrum* hänvisar jag till avsnittet Terminologi och språkbruk i den kognitiva analysen. I konservativt tänkande finns en intressant spänning mellan nationalism och internationalism. I vissa avseende är det tydligt att den nationella betoningen är den viktigaste. Det har jag visat på, både hos Braw och hos Sidenvall. Men samtidigt finns också det internationella perspektivet. Möjligen kan det tolkas mer som ett uttryck för en nödvändighet än en dygd. Kristen samling har redan från början varit sammansatt av representanter för olika fromhetstraditioner inom Svenska kyrkan – även om kyrko- och samfundshistoriker här ger uttryck för olika uppfattningar, vilket betyder att det på ett sätt inte är märkligt att Kalin uttrycker viljan att samtala med företrädare för dessa traditioner. Samtidigt kan den tolkningen göras att det gänge

<sup>543</sup> Jfr beträffande krisbegreppet Cullberg 1980, 1984:28ff.

behovet av att markera skillnader gentemot snarlika men inte identiska rörelser avtar, i den mån hotet från en gemensam yttre fiende tilltar – i linje med den allmängiltiga socialpsykologiska regeln att en yttre fiende förenar.

### 7.2.2.2 Uttryck för förmaningar och uppmuntran att stanna kvar

Kalin upprepar ofta i sina texter att det till identitetsfördjupningen hör att *stanna kvar inom Svenska kyrkan* och vara den trogen, även om det är svårt. Här blir den bibliska bilden av resten en hjälp. Se nedan.

Vi upptäcker att fler och fler just under den yttre pressen faktiskt börjar vakna upp. Vi förstår att situationen ytterligare kan förvärras – och måste också samtala om det – men vi går inte händelserna i förväg och lämnar inte självmant vår kyrka. (2004d)

Liksom för att ge eftertryck åt sitt resonemang om kristiden som en möjlighet till en fördjupning av den kristna identiteten använder sig Kalin här av sin gängse argumentationsteknik med hänvisning till ett bibelställe. Med tanke på att de texter av honom jag analyserar kan förstås som tröstande och uppmuntrande texter till de bekännelseetrogna, är denna argumentationsteknik helt följdriktig och förstående.

'Gud själv har sagt. Jag skall aldrig svika dig, aldrig överge dig och därför kan vi tryggt säga: Herren är min hjälpare, jag skall aldrig frukta.' (2004d)

Det är viktigt att bli kvar inom Svenska kyrkan, även om hon avlägsnat sig från vad som kan betraktas som klassisk kristen tro. Bara så kan bekännarrörelsen fortsätta att påverka. Det menade redan G. A. Danell på sin tid, påminner Kalin om.

Det är också uppenbart att ledare som G.A. Danell brottades med frågan och i många stycken var attraherad av ett exodus – en gång för alla. Många lekte med tanken och gjorde förberedelser - men när Lutherska Bekännelsekyrkan bildades inom kretsar av Biblicum, som hade grundats för bibelforskning, ställde sig Danell till slut helt avvisande. (2004d)

Danell hade kommit fram till att det är bibliskt riktigt att stanna kvar i en avfallen kyrka och kämpa. (2004d)

Den som lämnar ett religiöst samfund har därmed berövat sig själv möjligheten att öva inflytande på den fortsatta utvecklingen. (2004d)

Sympatisörer till Kyrklig samling uppmanas av Kalin att förbli kyrkotillhöriga, att stanna kvar inom kyrkan, men *inte till vilket pris som helst*. Dessa uppmaningar måste ses mot bakgrunden av den utveckling som ledde fram till *bildandet av Missionsprovinsen* med dess egna biskops- och prästvigningar, i ett försök att bereda en vigningsmöjlighet för de klassiskt troende prästkandidater som fått nej till antagning som prästkandidat av den officiella kyrkan.

Jag har, i anslutning till analysen av Sidenvalls texter, påpekat att de gammal-kyrkliga förefaller mindre kritiska till Missionsprovinsen och till dess vigningar i jämförelse med Kalin och Kyrklig samling.

Men vi behöver också en beredskap om utvecklingen drivs vidare. Det är inte utslag av aktivism eller att ta saken i egna händer att se att det finns en bortre gräns. Förnekar vår kyrka oss att betjänas av präster, som ännu vill hålla fast vid den gamla grunden blir situationen i längden ohållbar. (2004b)

Därför är jag fast övertygad om att vår kallelse är att stå kvar. Vi går inte frivilligt. (2005b, jfr 2005c)

Vi har ingen marschorder från Herren. Jag är övertygad om att Herren manar oss 'att stanna där vi är' ([Gen] 26:2). (2005c)

Här är ett tydligt exempel på en *attributiv omskrivning* av den hotfulla situationen till något som blir en positiv utmaning. Upplevelsen är att de bekännelse-trogna ska "utmönstras" – termen är i sig mycket stark – eller drivas ut. Med utgångspunkt i detta hot mot möjligheterna att existera inom kyrkan, målar Kalin bilden av hur övertygelsen om och kraften att hålla sig kvar tilltar.

När vi ser hur vårt handlingsutrymme blir allt mindre och kyrkopolitiska beslut fattas att vi ska utmönstras ökar i stället vår beslutsamhet att hålla oss kvar. (2005c)

Här bör pendlingen mellan objektiva och subjektiva kriterier eller kanske snarare offentliga och privata kriterier kommenteras. En jämförelse kan göras med den offentliga och den personliga kallelsen. Ingen blir präst i Svenska kyrkan enbart i kraft av den personliga kallelsen, men Kalins resonemang bygger på att inte bara vigningen består för den som inte har en prästtjänst – vilket är allmänt accepterat – utan också möjligheten att leda och betjäna en "husförsamling". Att en lekman i sitt hem bjuder in till andakt är efter konventikelplakatets avskaffande inte längre förbjudet enligt Svenska kyrkans regelverk. Att en präst som är ordinerad inom Svenska kyrkan – utan att inneha prästtjänst – skulle bjuda in till gudstjänster blir enligt min mening mer problematiskt.

Många präster och diakoner brottas säkert efter beslutet i dag nu med frågan om det går att vara kvar i tjänsteorganisationen. Kanske måste de eller väljer vissa att lämna sina tjänster – men vår vigning från Gud kan ingen kyrkoorganisation ta ifrån oss. Diakonen finns i människovimlet som Guds tjänare och prästen är och förblir Guds präst också vid sitt husaltare för att betjäna Guds folk.

När vi ser hur vårt handlingsutrymme blir allt mindre genom kyrkopolitiska beslut ökar vår beslutsamhet att inte ge vika. (2005d)

Vi ska inte överge vår kyrka i detta svåra läge även om man med administrativa åtgärder och nya beslut alltmer vill driva ut oss. (2006b)

Vår roll är att stanna kvar och oförtrutet hävda och bevara den apostoliska tron. När det rasar får vi börja bygga igen på den gamla grunden ty 'ingen annan grund kan läggas än den som redan finns, och den är Jesus Kristus.' (1 Kor 3:11) (2006b)

Kalin manar också till *uthållighet* och ett tänkande i *nya tankebanor*.

Att uppmana till trohet och uthållighet där man är ställd till kyrkoarbetare med dagliga erfarenheter av motstånd och osynliggörande kan upplevas som överdrivet och orealistiskt – men jag är övertygad om att det håller. Det finns naturligtvis personer som måste flytta för att det är omöjligt att stanna där man är med självkänslan i behåll eller för att man behöver det av andra skäl. (2004e)

'Uthållighet är vad vi behöver för att kunna göra Guds vilja.' (Hebr 10:35) (2005a)

Jag har tidigare manat till uthållighet och trohet i den kyrkosituation som vi befinner oss i [...]. (2005b)

[...] vill vi uppmuntra dig att repa nytt mod att uthålligt leva i efterföljelse och bön i denna bedrövelses tid. Kraften att förnya kyrkan finns inte där Kristus är bortretuscherad, utan i de många oansenliga sammanhang där en eller två kristna beder, där ett litet antal firar gudstjänst. (2006a)

Orkar vi ta emot tillrättavisningen i dessa ord och inse att *vår klagan kan vara ett uttryck för otro*, och att vi måste *dämpa vår lusta att ta saken i egna händer och i stället lita på att Gud har saken i sina händer* och utbe oss *uthållighet* och *klarhet* [mina kursiveringar] och tala det han bjuder oss och gå dit han sänder oss. (2007b)

Vi ska inte huka oss.

Men vi ska inte huka oss ned – det har vi gjort alltför länge av olika skäl. (2004e)

Vi ska inte genom egna handlingar och anstalter marginalisera oss. (2005b)

Vi kanske behöver tänka om och göra omprioriteringar.

Vi kanske måste göra omprioriteringar var vi lägger vår energi och vårt verkliga engagemang. (2004e)

Kanske får vi hitta okonventionella lösningar för att överleva. Fler beslut som går oss i mot kommer att fattas och som till och med ifrågasätter vår rättighet att verka i kyrkan. (2005d)

Jag är övertygad om att framtiden kommer att innebära försakelser och många uppoffringar – kanske olika lösningar för olika personer [...]. (2005d)

Det går att vända utvecklingen. Men först krävs insikt om det verkliga läget, ett krismedvetande. (2006b)

Det kommer att innebära uppföringar för många och okonventionella lösningar för att överleva. (2006b)

Som en kraftfull och möjlig motståndsåtgärd förs *mission* fram, en av församlingens fyra grundläggande uppgifter enligt Kyrkoordningen, även om Kalin inte motiverar åtgärden genom en koppling till Kyrkoordningen, vilken i sig betraktas som tillkommen i ett politiserat sammanhang. Det är viktigt notera att framhållandet av missionsinsatser måste ses som uttryck för traditionalistisk trostolkning och livsföring.<sup>544</sup>

Folkhemskyrkan är ett passerat stadium. Vi behöver, tillsammans och inte bara ett antal kunniga tjänstemän i Kyrkans hus, resonera om alternativen och ta ansvar för de resurser som ännu finns dvs. ett halvt Vin & Sprit, fast med ädlare vin och låta detta kapital förräntas i insatser som bygger upp trons liv i församlingarna. Vad sägs om mission, i ordets egentliga mening? (2008)

Jag frågar mig, vad som händer med grupperingar som upplever sig leva under ett repressivt tryck. Med tiden finns risken att fokus förskjuts från gruppens grunduppgift till att försvara rollen som ”förtryckt minoritet”. Kalin är inte omedveten om denna risk. Här ligger en allvarlig problematik som blir en konsekvens av det kyrkliga skyttegravskriget.

### 7.2.2.3 Bejakande av utanförskapet, att tillhöra resten

Ibland tycks det som om klassiskt troende skulle vilja ge upp. Då hänvisar Kalin till *bibliska förebilder*, till troende under kyrkans första tid som varit i en liknande situation som de ”klassiskt troende” i Svenska kyrkan av idag.

’Ge inte upp er frimodighet, den skall rikligen belönas. Uthållighet är vad ni behöver för att kunna göra Guds vilja och få vad han har lovat’ (Hebr 10:35). [/] Orden är skrivna till en församling där många var nära att ge upp. Svårigheter hade mött, många var nära att resignera under oförståelse, ja ren förföljelse från omgivningen. Det hade varit annorlunda - men nu var det dystert och många kände sig uppgivna och villrådiga och frågande vart vägen bar. (2004c)

Håll fast - det är motsatsen till att överge och kasta bort. På hebreiska har ordet tro också innebörden: ’göra fast’. Det är att lita på Herren, och hålla fast vid hans ord och löften. Håll ut - stå fasta. Det är också ett ord till oss när vi blir otåliga eller känner oss modlösa i kampen för den tro som har blivit uppenbarad för oss. (2004c)

---

<sup>544</sup> Jfr den kyrkohistoriska aspekten av en modernare mer aktiv kristen mission, först bl a i den hallensiska pietismen och senare i utvecklingen av de olika missionsällskapen under 1800-talet. Ofta har här funnits en skärningspunkt mellan konservativa och mer progressiva trosuppfattningar.



Avfallet inom Svenska kyrkan har paralleller i den bibliska historien. Kalin pekar på att redan Danell uppmärksammat dessa paralleller. Profeterna kamp mot det avfälliga Israel var en kamp inifrån. Det förebildliga i och den tydliga identifikationen med *resten* är det här viktigt att notera. Det tolkar jag som en reattribution (Försterling 2001, Pargament 1997), en positiv omskrivning av den i förstone som ytterst prekär upplevda minoritetssituationen. Först tecknar Kalin bilden av *resten* med olika referenser till den bibliska historien.

'Hur man än vrider och vänder på saken, så är profeternas sätt att verka i det avfälliga Israel, förebilden till den kristna kyrkan. Mose kämpade hela sitt liv med ett hårdnackat och avfälligt folk. Elia förde en till synes hopplös strid för den sanna tron. Amos, Hosea, Jesaja, Mika, Jeremia och Hesekiel stod orubb- ligt kvar vid Herrens ord mitt ibland ett folk, som icke ville lyssna. Men deras verk blev det enda bestående. Resten, minoriteten, som höll fast vid den sanne Guden och Hans ord, var det andliga Israel. Vi vill vandra i dessa profeters fotspår, i ett avfälligt och motsträvt folk förkunna Herrens ord, vare sig man hör på oss eller inte. Ett sådant verk kan ändå aldrig vara förgäves.' (2004d)

De fortsatte att kämpa emot avfallet, och utgången visade alltid, att deras handlingssätt var det rätta.

Under konung Manasse nådde avfallet sin makabra höjd, då det i Jerusalems tempel offrades åt avgudar och inreddes kamrar åt kultjänare och profeter blev martyrer. Men efter Manasse kom Josia och med honom väckelse och reformation, då man återvände till Guds ord och templet renades. (2004d)

Det hände, att profeterna under de svåraste avfallstiderna samlades tillsammans med de kvarblivna trogna, som i Skriften kallas 'kvarlevan' eller 'resten', och hade sin gemensamma uppbyggelse med dem i hemlighet eller öppet. (2004d)

*Resten, minoriteten, som höll fast vid den sanne Guden och Hans ord* [min kursivering], var det andliga Israel. Vi vill vandra i dessa profeters fotspår, i ett avfälligt och motsträvt folk förkunna Herrens ord, vare sig man hör på oss eller inte. (2004d)

Kalin fortsätter genom att bli beskriva *restens* eller *kvarlevans kallelse* och uppdrag. I mångt och mycket sammanfaller naturligtvis detta uppdrag med de redan diskuterade uttrycken för en stjärvan efter entydighet och tydlighet. Redan i den bibliska historien beskrivs ju ofta avfallstiderna som tider av pluralism och mångtydighet.

Vi vakar, beder och strider där vi är ställda. Vi väntar på Gud. (2004d)

Vi försöker rädda vad som räddas kan och ha en beredskap för framtiden. (2004e)

Det är min fasta övertygelse att vårt uppdrag är detsamma som gällt systrar och bröder i tidigare sällningstider i kyrkans historia: Att utbe sig den and-

liga gåvan uthållighet, trohet och bön om kyrkans förnyelse och upprättelse. (2004e)

Vad Gud vill lära oss genom den sällningstid som nu råder vet vi inte. Vi kan tycka att måttet är rågat. Men vanlig enkel bibelläsning, som också skildrar långa förfallsperioder borde korrigera oss och föra oss till besinning. Vi måste lära oss tålmod och vänta på Gud. (2005c)

Vår kallelse är bevara och rädda det som räddas kan – som en rest som bär fröet till en ny skördetid. Det råder torka och andlig hungersnöd i hela landet. (2005c)

För att på ett riktigt sätt kunna utföra detta uppdrag som rest krävs en *specifik utrustning*.

Det kräver samma uppfinningsrikedom, mod och handlingskraft som Obadja visade. Vi kallas liksom Herrens apostel Paulus att på alla sätt 'visa vad vi duger till som Guds tjänare – i ära och vanära, med dåligt rykte och gott rykte – att kallas villolärare men ändå säga sanningen' (2 Kor 6: 3-10). (2004e)

Till utrustningen hör också rationaliteten.<sup>545</sup> Restens förhållningssätt skapar *motreaktioner*. Kalin menar att de klassiskt troendes försök att avvärja hoten kommer att leda till nya hot från majoritetens sida. Här kommer jag inte ifrån den redan aktualiserade frågan om hur mycket de klassiskt kristet troendes upplevelse av att vara en förföljd minoritet permanentats eller åtminstone riskerar att permanentas.

För vårt ifrågasättande av utvecklingen och vårt ständiga hänvisande till Bibelns auktoritet skapar irritation och indignation. (2004e)

För att inte spolia fungerande arbete, splittra fungerande arbetslag och skapa oro väljer många att hålla en låg profil och försöker hantera sin frustration och utsatthet. (2004e)

### 7.2.3 Kamp och motstånd

#### 7.2.3.1 Kamp och militär terminologi

Situationen för de bekännelseetrogna beskrivs ofta i termer av en *kamp* eller med användande av annan *militär terminologi*. Här är likheterna mellan Braw, Sildenvall och Kalin stora. Till viss del kan terminologin förklaras som uttryck för ett bibliskt färgat språk. Den militära terminologin förekommer, både i konkret betydelse och som bildspråk, rikligen i den bibliska traditionen. Detta gäller inte bara Gamla testamentet, utan också i flera av de nytestamentliga böckerna.

---

<sup>545</sup> Jfr 7.2.3.1.

Jag tror ändå att en viktigare förklaring till begreppet kamp och hela den militära arsenalen är de bekännelsetrognas upplevelse av att vara utsatt för repression och av att hotet ytterst handlar om liv eller död. Det är ju, som jag redan sökt visa, frågan om människans yttersta bestämmelse som står på spel. Ska hon ge upp och duka under för de nedbrytande krafterna eller ska hon kämpa emot – kämpa för sin salighet eller för segerkransen, som Paulus skriver.

Man kan naturligtvis uppfatta den s k kyrkokampen, kanske särskilt så som den kommer till uttryck i Sidenvalls beskrivning, som en kamp om vem eller vilka det är som ska ha makt och inflytande i Svenska kyrkan, inte bara över lärofrågorna. Men en sådan tolkning kommer inte att föra ända fram till den avgörande kärnfrågan. Braw är kanske den som ändå allra tydligast här ger uttryck för vad kyrkokampen ytterst handlar om: evig salighet eller evig död. Frågan om relationen mellan denna kamp mot utslocknandet och den klassiskt kristna trons svar på frågan om människans eviga bestämmelse behandlar jag under egen rubrik.

Inom ramen för kampterminologin beskrivs också majoritetens förhållningssätt gentemot de bekännelsetrogna t ex som ett angrepp. Inte bara det egna motståndet, utan också mainstreams ”åtgärder” mot den konservativa minoriteten beskrivs i kamptermer.

Skall den angripas eller tigas ihjäl? Den vanligaste metoden är att vänta att utfrysningen och de fattade besluten får avsedd verkan. Men ibland räcker det inte. (2004e)

[...] gjorde två kända kyrkliga debattörer en JÄMO-anmälan som skapade panik bland modernisterna och nästan havererade processen. (2004e)

Det som också kan få ledande företrädare att agera är om någon utanför kyrkan visar sympatier för minoriteten. (2004e)

Man kan förvånas över den våldsamma indignationen i inlägg som dessa och hur mönstret känns igen och argumenteringen upprepas. Det är uppenbarligen så att trosuppfattningar, som är en del av det allmänkyrkliga arvet och som delas och upprätthålls av stora delar av kristenheten, och som erkänns och bärs upp av många fromhetsriktningar också i Sverige steg för steg ska malas ned. (2004e)

Man kan förundras över att det som beskrivs som en ”pyttemajoritet” kan skapa sådan indignation och måste angripas med sådan kraft. Vad det handlar om är inte bara vara vanliga utstötningmekanismer, någon slags ”etnisk resning” av en minoritetsgruppering. (2004e)

Kampen är en kyrkokamp, ett slagfält, där Svenska kyrkan står i centrum. Vem ska ha makten och inflytandet över hennes teologi och organisation?

Många av oss som varit med i kyrkokampen under lång tid frestas ofta till bitterhet och uppgivenhet. Att vi skall falla in i sådant är motståndarnas önskemål. (2005b)

När människor säger, att kampen om Svenska kyrkan är förlorad, tror jag i stället att det är nu som den på allvar börjar. Jag vet att många farit illa i det som redan varit och personligen har fått betala ett högt pris – men *nu kommer flera att tvingas ut i frontlinjen* och inte kunna gömma sig. I detta kan vändingen ligga. Nu behöver vi kraftsamla och på allvar gräva brunnar. Det är många som känner ända in i märgen att vi står vid en viktig skiljelinje. Det är nu vår trohet och vilja att personligen offra något kommer att ställas på avgörande prov. (2005c)

När människor säger, att kampen om Svenska kyrkan redan är förlorad, tror jag i stället att det är nu som den på allvar börjar eftersom skarorna glesnar och sönderfallet har nått ett stadium där hela kyrkorganisationen kan implodera. (2006b)

Kampen måste föras också med *rationalitetens vapen*.

Vi ska utbe oss modet från Herren att allt *bättre kunna ge skäl* för det som är vår tro och Bibelgrundade övertygelse. (2004e)

*Okunniheten om vad kampen egentligen gäller är stor*. Det är också vårt eget fel. Vi har inte fördjupat oss, undervisat och förklarat som vi borde. Det är inte vi som drivit ämbetsfrågan, vi har varit lojala mot de löften som gavs 1958. Men det är ämbetsfrågan som har använts för att omforma kyrkan och med vilken man nu vill driva oss ut. Inom Kyrklig samling förbereder vi därför översättning av viktigt material i ämbetsfrågan och den internationella debatten för att bättre rusta oss. (2004e)

Vi utmanar dem som ser att kyrkan behöver förändras och som anser att vi har fel att *argumentera* för det, inte bara administrera en kyrkoordning som stöter bort somliga av dem som i den har sitt andliga hem. (2004b)

I kampen finns det flera fiender, dels den liberala modernistiska teologin, dels partipolitiken i kyrkan. Hotet från den politiska apparaten kan kopplas samman med det hot som vissa former av demokrati innebär.

Uppgiften att göra motstånd mot och att avvärja hoten, Kyrklig samlings uppgift, är av Kalin sammanfattad i tre punkter.

Inom Kyrklig samling har vi formulerat tre förhållningssätt att möta utmaningarna i kampen för vår kyrka: 1. Det frimodiga trotset och beslutsamheten att "kämpa för den tro, som en gång för alla har anförtratts de heliga (Jud.3). 2. Ett planerat långsiktigt handlande, så att vi inte sätter krokben för oss själva och stänger Guds möjligheter 3. Beredskap för det oväntade. (2007b)

*Militära termer* för beskrivningen av de klassiskt troendes situation förekommer rikligt. Det gäller både beskrivningen av kristillståndet och av motståndet mot hoten såväl som bekämpandet av kristillståndet.

Vi som vill hålla fast vid klassisk kristen tro befinner oss under öppen attack. Det som tidigare skrivits i utredningar, hävdats i artiklar och insändare predikas nu. Till och med gudstjänsten har blivit ramen för kyrkostriden. Vid kyrkomötets inledande nattvardsgudstjänst i september går biskop Lennart Koskinen till öppet angrepp och hävdar att vår övertygelse vad gäller kyrkans ämbete och utlevd homosexualitet innebär förakt mot Herren Kristus själv: 'Man avvisar nåden och vägrar samtidigt att visa nåd själv.' Han fortsätter: 'I den intellektuella hederlighetens namn borde den som inte kan dela vår kyrkas nattvardssyn och delta i nattvarden också lämna denna heretiska kyrka om det nu är det man anser.' (2004c)

Vid kyrkomötets inledande gudstjänst i september gick en av biskoparna till öppet angrepp och hävdade att den klassiska synen vad gäller kyrkans ämbete och utlevd homosexualitet innebär förakt mot Herren Kristus själv: 'Man avvisar nåden och vägrar samtidigt att visa nåd själv.' (2004e)

Efter en biskopsvisitation i Skåne går en annan biskop till angrepp mot ett pastorat som fått en konservativ slagsida och slutit sig mot omvärlden. (2004e)

Det är inte bara så att minoriteten upplever sig hotad; den kan också vara ett *hot gentemot majoriteten* i Svenska kyrkan eller mot de makthavande, menar Kalin.

Så länge vi är kvar är vi ett hot i maktens ögon och en påminnelse om kyrkans klassiska tro. (2004e)

Vår närvaro i kyrkan, på de platser där vi ännu kan verka, på de platser vi har, genom våra kontaktnät och tidningar, genom möten och samlingar, genom att uppmuntra varandra, genom uthållig bön för varandra och vår kyrka ska vi vara en påminnelse om att kyrkan är Herrens och inte vår. (2005b)

### 7.2.3.2 Det apokalyptiska eller eskatologiska perspektivet och parusin

Genom att tolka de hot som de bekännelseetrogna upplever i samhället, i kyrkan och på det individuella planet, såsom uttryck för eller tecken på att vi befinner oss i den yttersta av tider, i en kvalificerad bemärkelse, med anspelning på den kristna traditionens eskatologiska föreställningar, finner Kalin en möjlighet, både till tröst och till ett visst mått av avvärjande av hoten ifråga. "Tecknen är tydliga", skriver han. Att tolka den upplevda krissituationen som uttryck för att parusin kan stå för dörren, är självfallet inte något för Kalin unikt. Även hos Sidenvall har jag pekat på de eskatologiska antydningarna. I allmänhet kan jag konstatera att det är ett för konservativ kristen trostolkning utmärkande drag att betona den del av trosläran som har att göra med apokalyptiken. Tyska evangelikala teologer hävdar också – utifrån ett inifrånperspektiv – att beto-

ningen av parusin är ett tveklöst karaktäristiskt drag för traditionalistisk, konservativ och fundamentalistisk<sup>546</sup> fromhetstradition.<sup>547</sup> Hos Braw fann jag inte detta drag lika uttalat, även om det ändå tydligt förekommer också hos honom.

*Tecknen är tydliga.* Om det är så, att vi genom att inte vika undan lyckas bevara en rännil från den friska källan Guds ord, som skapar liv och kan leda in den i den idétorka och den tilltagande ödeläggelsen som karakteriserar vår kyrka, så *kanske Gud finner oss värdiga att vända utvecklingen.* (2005b)

Allt tyder på att *de närmaste åren är avgörande.* Nu kallas vi, som Herrens apostel Paulus själv, att på alla sätt 'visa vad vi duger till som Guds tjänare – i ära och vanära, med dåligt rykte och gott rykte – att kallas villolärare men ändå säga sanningen' (2 Kor 6: 3-10). (2005b)

'*Vart Herren kommer att föra oss i framtiden vet vi inte,* men detta kan vi veta: När han handlar så sker det på ett sådant sätt att all tveksamhet försvinner och *vi dras med i ett skeende, som för oss kan verka obegripligt men som är Guds väg att gripa in* – det vet vi av Josefshistorien där Gud "vänder det onda till något gott och därigenom bevarar många vid liv."(50:20) (2005c)

*När tiden är mogen handlar Gud – tydligt, obevekligt och oväntat.* (2005c)

Kalins omvänt "kontextuella" läsning av det han ser som dagens kyrkokamp i ljuset av en av de historiska böckerna i Gamla Testamentet spelar på det eskatologiska perspektivet:

När folkviljan segrat upphöjdes en ny ärkebiskop. Rikshelgedomen skändades [...]. Präster, både män och kvinnor, insattes i hela riket för att nyordningen skulle genomföras. Påbud utgick från kyrkmötet att ingen som stod fast vid kyrkans gamla tro skulle längre få iklädas prästämbetet. Man drev bort dem från deras tjänster. Också många andra som tjänade Herren drevs ut. [...] Men de gamla ledarna manade till besinning och uthållighet och att var och en på sin plats förblev trogen och i ödmjukhet sökte sin näring och sitt hopp i Guds ord och löften. [...] Bedrövelsen varade i .... år. Då ingrep Gud och ... (2005c).<sup>548</sup>

Ett ytterligare uttryck för att Kalin tänker i eskatologiska banor, är hans användning av begreppet "sällningstid". Tankegången är att guldets måste renas från slaggprodukterna. Även den teologi som inte framhåller den dubbla utgången som en oundviklig nödvändighet skulle kunna rymma en föreställning om "rening" eller "mognad", t ex i termer av att det destruktiva i människan måste förvandlas eller ge vika. Men i Kalins fall – som representant för konservativ trostolkning – handlar det snarare om en bekräftelse och ett

<sup>546</sup> Här använder jag begreppet *fundamentalistisk* enbart med referenser till begreppets ursprungliga betydelse i den amerikanska kristenhetens 1920-tal. Se kapitel tre, som beskriver det forskningshistoriska fältet, ovan.

<sup>547</sup> Jfr t ex Holthaus 2007, Jung 2007, Schnabel 2006.

<sup>548</sup> Kalins fulständiga skrivning finns återgiven i det kognitiva analyskapitlet nedan, 9.3.1.4.2.

understrykande av den dubbla utgången. Jag är här inte övertygad om att dogmatiken och bibelsynen räcker till som förklaringar till betoningen av sällningen och uppdelningen av mänskligheten. Inte heller strukturerna i det kognitiva tänkandet kan helt förklara denna tendens, även om en preliminär förklaring devis kan ligga i behovet av entydighet. De djupt liggande emotionella behov som kan antas ligga bakom de olika kognitiva förhållningssätten och deras motiv torde snarare kunna kasta ljus över benägenheten till en uppdelning. Jag vill spara det resonemanget till det kognitiva avsnittet och det djuppsykologiska kapitlet.

Vad Gud vill lära oss genom den *sällningstid* som nu råder vet vi inte. Vi kan tycka att måttet är rågat. Men vanlig enkel bibelläsning, som också skildrar långa förfallsperioder borde korrigera oss och föra oss till besinning. Vi måste lära oss tålamod och vänta på Gud. (2005c)

Att kyrkan är en avfällig kyrka kan också tolkas i termer av *rening och rensning* (2004e, 2005b). Samtidigt som situationen är mycket svår menar Kalin att han ser *tecken på andra skeenden*. En möjlig tolkning av talet om dessa tecken eller motbilder är att associera dem till en betoning av den eskatologiska eller apokalyptiska sidan av den kristna lärotraditionen, även om det samtidigt måste understrykas att den eskatologiska sidan ändå inte får den starka accentuering som vi finner i mer utpräglad evangelikala eller fundamentalistiska trostolkningstraditioner.

Det finns också *motbilder* i skeendet, som visar hur kyrkoledningens försök att likrikta kyrkan håller på att spricka. Oberoende bedömare har fått upp ögonen hur orimligt det är att en modern teologi i samspel med de politiska partierna tagit över kyrkan och hotar med att driva ut många av dess trognaste och mest hängivna medlemmar. (2004c)

Även motståndarsidan, menar Kalin, tvingas erfara att något nytt är på gång och att deras tid änå är högst begränsad.

Men samtidigt märks en osäkerhet från majoriteten hur minoriteten skall hanteras. (2004e)

Samtidigt känner man makten erodera under fötterna. Den partipolitiska kontrollen av kyrkan är alltmer ifrågasatt. (2005d)

Tecknen på att det ändå, mitt det svåra, finns anledning till en åtminstone viss eller *försiktig optimism*, kommer också inifrån den fördärvade kyrkan, menar han. Hopplösheten ses annars som ett uttryck för tvivel på Guds möjligheter och därmed som en frestelse.

Även om man kan känna pessimism pågår ju faktiskt officiella samtal initierade av kyrkomötet och kyrkostyrelsen med kyrkoledningen om minoriteternas ställning i kyrkan. (2004c)

Alla tecken är inte entydiga. Det finns människor av god vilja som börjar förstå. Det finns andra som av olika skäl inte orkat stå emot men som längtar efter en förändring. Dem skall vi särskilt vårda oss om. (2004e)

Förnyelsens under kommer aldrig från en organisationskommitté utan alltid från gräsrotterna som tar emot den helige Ande. Och jag tycker mig höra hur "gräset" växer." Så talar vår biskop till oss alla i denna oroliga tid. (2005b)

Ett hoppfullt tecken på brunnsgrävande menar jag är bildandet av nomineringsgruppen Frimodig kyrka inför kyrkovalet i höst. (2005c)

Ja, domen förs direkt på tal.

Det står i Guds makt, att *bryta ned och rycka upp vad han planterat. Domen kanske måste komma*, för vår kyrkas olydnad och uttryckliga trots mot hans ord men det betyder inte att Guds möjligheter är uttömda. (2007b)

Det handlar om att prövas och om att bestå provet. Braw, Kalin och Sidenvall följer i syn på "att bestå provet" sina olika fromhetstraditioner. Jag får intrycket att Sidenvall är den som mest uppehåller sig vid frågan om salighetens ovisshet, vilket skulle stämma väl med hans tillhörighet till den gammakyrkliga traditionen. Kalin betonar också att salighetsfrågan ligger i Guds händer och är föremål för prövning från Guds sida. Braw tycks här vara den mest frimodiga – om uttrycket får användas. Man kunde peka på hans förankring, inte bara i den högkyrkliga, utan också i den pietistiska traditionen, som rymmer inte bara oron för saligheten, utan mer också vissheten om den. Men kanske det åter är så att de djupare liggande psykologiska motiven här är mest avgörande. I avsnittet Kognitiva mönster kommer jag att försöka skissa på något av en jämförelse mellan de tre – inte som personer, utan så som de i sina texter givit uttryck för en existentiell hållning. Personerna tillhör den privata sfären, men textförfattarna som publicerat sig visar sig i det publika och måste räkna med att bli föremål för granskning, om än med respekt och ödmjukhet.

Vi kommer alla att prövas och tvingas till rannsakan och på stort allvar vända oss till Herren med uthållig bön om förbarmande så att vi består provet. (2007b)

Kalin pendlar i sin behandling av domen mellan utsagor som innebär att den egna gruppen måste rannsaka sig och sådana som snarare riktar blickarna mot motståndarsidan. Av majoritetskyrkans ledning t ex kommer att *utkrävas ansvar*.

Det faller ett stort ansvar på kyrkans ledning som genom sitt handlande skapat den uppkomna situationen genom att med olika beslut stöta bort sina egna, ofta allra trognaste medlemmar. (2005b)



### 7.2.3.3 Kamp mot frestelserna

Modlösheten bekämpas med hänvisning till Paulus, med hjälp av kraft, kärlek och självbesinning som har Guds Ande som källa. Uppgivenheten tillhör också de frestelser som måste besegras.

'Gud har inte gett oss modlöshetens ande, utan kraftens, kärlekens och självbesinningens Ande. Skäms alltså inte för vittnesbördet om vår Herre.' (1 Tim 1: 7-8). (2007b)

Det är lätt att *smittas av uppgivenhet* i vår svenska kyrkosituation. (2004c)

Självkritik och *självrannsakan* är viktiga inslag i kampen mot frestelserna. I klassisk kristen tro betonas behovet av självrannsakan och syndabekännelse. I praktiken måste emellertid frågan få ställas, hur djupgående beredskapen eller snarare förmågan till självreflektion är. Av en vilja – inte ens av den goda viljan – till ärlig rannsakan följer ur en psykologisk synvinkel inte per automatik en förmåga till en djupare självreflektion. Det skulle t o m kunna vara så att en alltför snabb och ritualiserad beredskap till syndabekännelse utgör ett hinder för en mer förutsättningslösl självreflektion. Forskning kring olika kognitiva förhållningssätt, beroende på vilka motivationella krafter som är mest framträdande i den enskilda personen, ger vid handen att personer som strävar efter entydighet inte är benägna eller motiverade att öka kunskapen om sig själva. Detta skulle gälla personer med konservativa förhållningssätt och åsikter. Det skulle betyda att konservativt troende på ett kognitivt plan inte skulle vara motiverade till en sådan självrannsakan som skulle öka kunskapen om dolda sidor av självet.<sup>549</sup>

Med detta vill jag emellertid inte ifrågasätta Kalins eller någon annan klassiskt kristen troendes vilja till självkritik eller självreflektion t ex i anslutning till bekännelse och bön om förlåtelse. Inte heller vill jag uttala mig om deras förmåga. Jag vill mer allmänt peka på att det finns en spänning mellan konservativas generella ovilja till eller bristande motivation till ökad kunskap om det egna jaget, å ena sidan, och konservativ kristen trostolkningens starka betoning av behovet av självrannsakan, å andra sidan. Psykologiskt finns här en motsäggelse. Kursiveringarna i citaten är mina.

Men vi ska som aposteln säger göra det ödmjukt och respektfullt väl underbyggda i Skriftens ord och *våga vara självkritiska och granska våra motiv*. (2004e)

Vi behöver *fördjupning och bekännarmod*. Ber vi om en ny väckelse måste den börja med oss själva och insikten om vårt fullständiga beroende av vår Herre och Frälsare i allt vad vi gör och företar oss. (2004e)

---

<sup>549</sup> Jämför min teoretiska grund för detta forskningsprojekt och mitt avsnitt om kognitiva strukturer.

Genom sin uppgivna suck, sätter aposteln fingret på en mycket öm punkt som *tvingar oss att rannsaka oss*. Hur lätt är det inte komma bort ifrån det som är vår kallelse och blanda in egna motiv, egna tankar och göra upp planer och ta saker och ting i egna händer. För Paulus fanns ingen tvekan, den egna saken, den egna bekvämligheten, de egna ambitionerna måste stå tillbaka för uppdraget från Herren att förmana och bygga upp och förhindra att Guds församling delas upp i partier och söndras. (2005b)

Men samtidigt måste vi vara ödmjuka och *ställa oss den rannsakande frågan*: Vilken skuld och vilket ansvar har vi i det som nu övergår vår kyrkoprovins. Är det så att allt för många av oss har lockats att vara och en "tänka på sitt och inte Kristi sak." Hur kan vi drömma om och be om kyrkans förnyelse och upprättelse om det inte börjar med oss? (2005b)

Visst kan man känna oro och förtvivlan – men den oron kommer av otålighet. Vi är, även om vi själv har svårt att ta till oss det, *mycket mer barn av vår egen tid än vi vill erkänna*. I vår tid är aktivism och förändring nyckelord. Vi vill ordna och planera – vi drar snabba slutsatser och agerar efter dem. Vi mäter tid och sätter 'deadlines.' Så tror vi oss att har kontroll över det som händer. Men överfört på den andliga verkligheten är detta förödande. Det är de facto ett ateistiskt förhållningssätt – för det räknar inte med Gud, hans plan och för oss ofta dolda avsikter. (2005c)

Men vanlig enkel bibelläsning, som också skildrar långa förfallsperioder borde *korrigera oss* och föra oss till besinning. (2005c)

I denna uppenbarelse finns nämligen det enda budskap som mitt i vår sårbarhet, mitt i det sönderbrutna, mitt i våra olika läggningar och drifter – med vilka vi kämpar och brottas på olika sätt – möter oss med en hälsning om nåd, förlåtelse och upprättelse. Där finns inte enbart bekräftelse, utan först får vi se oss i Guds ljus, *se vår synd och bortvändhet* från honom. Detta *för att vi ska få vända om*, få förlåtelse och upprättelse och så få Andens hjälp att söka Guds vilja. (2006a)

Vi kommer alla att prövas och *tvingas till rannsakan* och på stort allvar vända oss till Herren med uthållig bön om förbarmande så att vi består provet. (2007b)

I min bibelläsning denna vecka kom jag att stanna upp inför ett av Bibelns kortaste kapitel, det 45:e kapitlet i Jeremias bok. En vän sa att detta kapitel, ska man läsa, om man är uppgiven och ingenting förstår eller när orken tryter och man känner sig rådvill. Bibelordet skakade om mig och *tvingade mig att rannsaka mig*. (2007b)

Samtidigt med den av Kalin uttalade inbjudan till en större nyfikenhet på varandra inom den traditionalistiska gruppen kristna i Sverige, höjs ett varnande finger mot övertron på organiserade former av motstånd. Kritiken mot bildandet av Missionsprovinsen finns här i bakgrunden.

Men vi behöver inte fler organisationer – vi behöver stärka dem vi har genom bön och arbete, genom gåvor, engagemang och ansvarstagande. Risken med organisationer av traditionell modell är att dessa fungerar som surrogat dit man flyr för att undvika de verkliga utmaningarna. Organisationerna som sådana får aldrig bli en ersättning för den kallelse vi har i kyrkan. Organisationstroheten får aldrig ersätta den övergripande målet om kyrklig samling och vår kyrkas restaurering. För när vi står samlade kan vi också utmana kyrkoledningen på alla nivåer. (2004b)

Vid sidan om misstron mot organiserade former av motstånd mot den negativa utvecklingen uppvisas också en stor återhållsamhet, vad gäller *från oss människor kommande åtgärder*, vilka ställs i kontrast till Guds eget ingripande.

Det är lätt att tänka att 'något måste göras.' Men vi får akta oss för att ta steg vars konsekvenser vi inte kan överblicka bara för att angreppen blivit allt tydligare och grövre. (2004c)

När vi själva söker säkra vår tillvaro och inte väntar på Herren går vi ofta fel i vår otålighet att avvärja yttre hot. (2005c)

Vad Gud vill lära oss genom den sällningstid som nu råder vet vi inte. Vi kan tycka att måttet är rågat. Men vanlig enkel bibelläsning, som också skildrar långa förfallsperioder borde korrigera oss och föra oss till besinning. Vi måste lära oss tålmod och vänta på Gud. (2005c)

Både övertron på ytterligare nya organisationsformer och oförmågan att skilja förhastade mänskliga initiativ från regelrätta ingripande från Guds sida används av Kyrklig samling som *argument mot Missionsprovinsens vägval*. Det innebär en ny kyrkobilddning och förorsakar ytterligare splittring bland de klassiskt troende (2004c), som jag antytt redan i 7.1.2.8 ovan. Kyrklig samling menar också att Missionsprovinsens egna biskopsvigningar och därmed nya kyrkobilddning innebär just det som den teologiskt liberala majoriteten i Svenska kyrkan vill, nämligen att de klassiskt troende som inte känner sig komma till rätta inom Svenska kyrkan ska lämna henne. Detta är olyckligt ur Kyrklig samlings perspektiv (2005b) och inget realistiskt eller tänkbart alternativ.

Missionsprovinsens biskopsvigningar har lett till att flera domkapitel, bl a i Göteborg och Karlstad, inlett kyrkorättsliga processer, vilket resulterat i att några svenskkyrkliga präster fråntagits sin vigning. Kyrklig samling menar att det hade varit bättre, om dessa präster inom Svenska kyrkan själva hade av sagt sig sina vigningar. Som det nu är innebär det förhållningssätt som Missionsprovinsens företrädare intar ett hot också mot de "gammaltroende" som, liksom t ex Kalin, ännu inte givit upp möjligheterna att verka inom Svenska kyrkan (2004c, 2005a).

Ur ett socialpsykologiskt perspektiv kan Kalins skarpa kritik av mot bildandet av Missionsprovinsen ses som ett behov av att markera en skiljelinje i relation till en trosmässigt ändock mycket närstående grupp. Det som skiljer är i

huvudsak synen på de organisatoriska formerna. Man kunde också peka på att det förefaller som om Missionsprovinsens teologi skulle vara mer präglad av luthersk ortodoxi. I analysen av Sidenvalls källtext ser man, intressant nog, inte riktigt samma gruppavgränsningsbehov. Kalin skriver i rollen av ordförande för Kyrklig samling, vilket säkert bidrar till hans behov av gränsmarkering. Kalin har nog inte heller riktigt samma gammalkyrkliga grundsyn som Sidenvall, med sin betoning av det evangelisk-lutherska snarare än de allmänkyrkliga. Kalin förefaller mig mer fri från en snäv ortodox luthersk tolkningslinje och tycks snarare vara mer brett allmänkyrklig.

Egna åtgärder kan bli *okritisk aktivism*, en frestelse som den kristen har att övervinna.

Men vi får akta oss för att hamna i en okritisk aktivism, som jag skrivit många gånger förut. Vad vi behöver, kanske mer än någonsin är den andliga gåvan uthållighet och förtröstan att vårt vittnesbörd inte är förgäves. (2004d)

Karlin varnar också upprepade gånger för frestelsen att själva ta initiativ till en marginalisering: "[v]i ska inte genom egna handlingar och anstalter marginalisera oss" (2005b). Jämförelsevis måste jag ändå konstatera att Kalin är den av mina tre källor som på det mest tillbakahållna sättet talar i termer av frestelser och hur dessa ska bekämpas. Både hos Braw och hos Sidenvall får frestelsemotivet en större emotionell dignitet.

## 8 ANALYS OCH TOLKNING AV FREDRIK SIDENVALLS TEXTER

### 8.1 HOT, OSÄKERHET OCH RÄDSLÅ

#### 8.1.1 Samhälleliga kriser och hot

##### 8.1.1.1 Upplösning och sönderfall av grundläggande strukturer och institutioner – familjens upplösning och hot mot själva livet

Sidenvall för ett resonemang likartat Braws, vad avser hotet mot *familjen* som en av samhällets grundläggande ordningar. Familjen – den kristna familjen – har bl a uppgiften att föra den kristna tron vidare till nästa generation.

Denna sida av kampen för tron står inför en särskild utmaning i vårt samhälle som sedan länge aktivt arbetat för att splittra familjen, splittra generationerna och förhindra traditionsöverföring. (Sidenvall 2000:23)

Jag kan inte förstå denna skrivning på annat sätt än som att Sidenvall här upplever ett mycket reellt och allvarligt hot. Redan den valda terminologin pekar på det djupa allvaret i det upplevda hotet. Sidenvall får förmodas vara väl bevandrad i den bibliska terminologin och i det bibliska språkbruket. När han här upprepar ordet splittra – ”splittra familjen, splittra generationerna” – som en beskrivning av ett aktivt strävande från det moderna samhällets sida, måste det förstås i av ljust av ett bibliskt språkbruk som antyder en tydlig dualism. Jag har närmast motsatsparet  $\sigma\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$  –  $\delta\iota\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$  i tankarna. I det nytestamentliga dualistiska tänkandet står den splittrande funktionen för ett hatiskt motstånd mot Gud, som i sin tur ses som den relationsskapande och sammanförande. Splittringen är därför ett uttryck för den onda makten i tillvaron. Min tolkning är här den att det moderna svenska samhällets försök att splittra familjen och generationerna, är ett uttryck för Sidenvalls uppfattning att det har ställt sig i den onda maktens tjänst. Mot bakgrund av att socialdemokratin länge haft regeringsmakten i det svenska samhället<sup>550</sup>, skulle man också politiskt kunna förstå detta som en politiskt konservativ kritik av socialdemokratisk familjepolitik. Jag menar dock att det inte är en tillräcklig förklaring i ett försök att förstå Sidenvalls bevekelsegrunder. Oaktat att politisk och kristen konservatism ofta går hand i hand är för mig här

---

<sup>550</sup> Jfr t ex <http://www.tacitus.nu/svenskhistoria/politik/statsministrar.htm> (nedladdad 2013-12-02).

den intressanta frågan mer psykologisk.<sup>551</sup> Jag konstaterar att Sidenvall, som en representant för den gammalkyrkliga rörelsen<sup>552</sup> inom Svenska kyrkan, upplever just begränsningen av möjligheten till kristen traditionsöverföring som det hotfulla. Ytterst handlar det m a o om barnens, den kommande generationens, möjlighet till evig salighet alternativt risk för evig förtappelse. Här ligger det stora hotet, som är ett uttryck för kampen mellan Gud och den onda makten om människornas själar. På ett sätt som likaledes påminner om Braws tänkesätt, fortsätter Sidenvall sin framställning genom att peka på den moderna svenska skolans *kunskapssyn*.

Den syn som finns på kunskap i dagens skola, där man ofta säger att det inte är någon idé att barnen lär sig massa fakta eftersom kunskapsmängden ändå är så stor, hjälper inte precis till. Inte heller den inställningen att det är normalt, ja viktigt att varje ny generation gör uppror mot den tidigare. (Sidenvall 2000:23)

*Moralen* hotas också av upplösning och sönderfall, vilket bl a har att göra med modernitetens förändringstvång (se nedan). Sidenvall exemplifierar med partnerskapslagen<sup>553</sup>. Det som tidigare var ”äldre givna axiom eller självklarheter” hotas nu av förändringens vind.

Det mest iögonfallande exemplet på detta är ju partnerskapslagen, som sanktionerar homosexuellt samliv. När den nya tidens självklarheter stöter på äldre självklarheter upphör dessa i samma stund att vara självklarheter utan blir istället något annorlunda, något som kan ges ett namn och ifrågasättas. (Sidenvall 2005:58)

Det som tidigare tillhörde samhällets och moralens grundläggande strukturer blir i den moderna tiden med dess *förändringstvång*<sup>554</sup> uppfattat som något förlegat och som ett uttryck för intolerans och bakåtsträvande. Hotupplevelsen handlar, menar jag, alltså inte bara om att det gamla och trygga plötsligt skjuts åt sidan, utan dessutom om att fortsatta försök att hävda och försvara detta gamla och tidigare så självklara, nu blir betraktade med misstänksamhet och förakt. Den som försöker försvara tidigare eller gamla världen utifrån en konservativ hållning blir stigmatiserad och ifrågasatt.<sup>555</sup> Det är viktigt att se dessa båda aspekter av hotbilden. Den ena sidan handlar om en främst *inifrån* kommande upplevelse av att det gamla, som tidigare kunnat ge trygghet, nu försvin-

<sup>551</sup> REF Ofta, men inte alltid visar sig politisk och kristen konservatism i samma person: prästen Dag Sandahl är t ex ett undantag (Braw 2008:51).

<sup>552</sup> Jfr t ex Bexell 1988b:90ff.

<sup>553</sup> SFS 1994:1117, Lag om registrerat partnerskap, [http://62.95.69.15/cgi-bin/thw?%24%7BHTML%7D=sfst\\_lst&%24%7BOHTML%7D=sfst\\_dok&%24%7BSNHTML%7D=sfst\\_err&%24%7BBASE%7D=SFST&%24%7BTRIPSHOW%7D=format%3DTHW&BET=1994%3A1117%24](http://62.95.69.15/cgi-bin/thw?%24%7BHTML%7D=sfst_lst&%24%7BOHTML%7D=sfst_dok&%24%7BSNHTML%7D=sfst_err&%24%7BBASE%7D=SFST&%24%7BTRIPSHOW%7D=format%3DTHW&BET=1994%3A1117%24) (nedladdad 2013-12-02).

<sup>554</sup> Jfr 8.1.1.4.

<sup>555</sup> Detta beskriver också Braw i sitt författarporträtt av Dag Sandahl (2008:58).

ner. Den andra sidan handlar om att *utifrån* bli betraktad som en fördomsfull bakåtsträvare, vilket också innebär en hotupplevelse. Att upplevelsen av att tillhöra en närmast förföljd minoritet sedan kan vändas i en positiv identifikation t ex med hjälp av den bibliska föreställningen om den trogna och icke avfälliga resten – vilket kan förstås som en attributions- (Försterling 2001) eller coping-process (Pargament 1997) – förändrar inte utgångspunkten, dvs upplevelsen av ett också på ett aktivt sätt utifrån kommande reellt hot.

Ur de gammalkyrkligas perspektiv hotas inte bara samhällsordningar och moral av förändringstvånget, utan nu också *skapelsens ordningar*. Här är parallelliteten till Braws tänkesätt också tydlig.<sup>556</sup> Jag förstår Sidenvall så att han här tänker på könsroller och synen på homosexualitet – det sist nämnda berört också ovan i anslutning till diskussionen om partnerskapslagen.

Vad vi nu kan ana är att förändringspri[n]cipen har trängt så djupt att den vidrör inte bara kulturellt givna självklarheter utan också sådana ordningar som verkligen är självklart givna utifrån naturen, eller Skapelsen. (Sidenvall 2000:58)

### 8.1.1.2 Mer generella tecken på kris

Sidenvalls förståelse av mer generella uttryck för kris i det moderna samhället går inledningsvis hand i hand med flertalet motsvarande sociologiska analyser, när han pekar på *urbaniseringen* som en källa till rotlöshet. Hans problematisering av *invandringen* som ytterligare en källa till rotlöshet hade kanske också kunnat ses som mer allmänt sociologiskt tankegod, om det inte dels vore för hans understrykande av att invandringen är stor, dels för att han inte belyser vem eller vilka som i första hand blivit rotlösa av den stora invandringen ifråga. Handlar det om de invandrargrupper som flytt från krig och förföljelse, vilka i många fall upplevt att delar av familjen fångslats, torterats och t o m dödat p g a felaktiga politiska övertygelser eller en icke önskvärd religiös, kulturell eller etnisk tillhörighet eller handlar det om grupper i Sverige som upplever rotlöshet p g a ett ”stort” främmande inslag.

Med denna problematisering vill jag inte tillskriva Sidenvall, vare sig invandrarfientliga eller främlingsfientliga uppfattningar och värderingar men frågeställningen om förhållnings sättet till främlingsgrupper – här använt som ett socialpsykologiskt begrepp – hör oundgängligen till behandlingen av en konservativ kristen trostradition. F ö är det Sidenvalls egna formuleringar som föranleder mina reflektioner.

---

<sup>556</sup> Sidenvall exemplifierar också med ett avsnitt ur Torgny Lindgrens roman *Ljusset*, där Sidenvall ser förändringen som ett ”utryck för död och inte liv”. Braw har också, som jag sökt visa ovan, ingående skildrat den moderna tidens ”nekrofila” böjelser. Här fins vissa idémässiga likheter med den amerikanska etnologen Ernest Becker. Se teorikapitlet och avsnittet 10.3.

Sidenvall menar att Svenska kyrkan har försuttit sina möjligheter att möta människors *rotlöshet*. Det får mig att anta att Sidenvall inte i första hand har invandrargruppernas, utan de infödda svenskarnas rotlöshet i tankarna. Kontinuitet, så som Sidenvall föreställer sig den, kan nog också bara förmedlas mellan generationer av svenskfödda av Svenska kyrkan.

Kanske hade Svenska kyrkan haft stora möjligheter att bli en spegel av sin allt mer vilsna samtid. (Sidenvall 2000:23)

Min slutsats måste här bli den att Sidenvall uttrycker en traditionellt kristen konservativ hållning, vad avser invandrapolitik och -problematik.

### 8.1.1.3 Tidsanalys: modernismen eller moderniteten

Vi lever i en tid som är präglad av *sektorisering* och *fragmentering* – det råder en skriande brist på helhet och helhetssyn. Människor längtar efter något sant, sammanhängande och förenande. Sidenvalls formulering pekar hän mot en längtan efter det som är entydigt och därför säkert.<sup>557</sup>

Samtidigt finns det, i en tid då verkligheten rivs sönder i fragment, en längtan bland allt fler att få del av en tro och ett liv där det finns sanningar som hänger ihop och delas av fler. (Sidenvall 2000:6)

Modernismen eller postmodernismen hotar både kunskapssynen och världsbilden. Allt *splittras*<sup>558</sup>. Kulturen är präglad av *pluralism* och *relativism*.

Ni får idag möta unga människor som lever i en kultur och i en tid där *all kunskap tycks falla sönder i småbitar och alla värden blir trasor* [min kursivering]. Också de moderna visionerna trasas idag sönder. Man brukar kalla vår tid för en postmodern tid. (Sidenvall 2000:89)

Samtidigt lever vi i en postmodern kultur där *alla sammanhängande system har slagits sönder* [min kursivering] under trycket av en enorm informationsflod eller kanske snarare en slags inlandsis som omformar allt på sin väg. *Relativismen och subjektivismen* [min kursivering] har blivit en sådan vardagsmat att många människor börjar tröttna på den. (Sidenvall 2000:102)

Ett pluralistiskt sammanhang behöver enligt min mening inte leda till en etisk relativism men i ett konservativt resonemang hävdas här regelmässigt ett samband. Nutiden är enligt Sidenvall också präglad av *”nyhedendom”* i form av

<sup>557</sup> Se vidare min analys i det kognitiva kapitlet nedan.

<sup>558</sup> Jfr gr *diabállw* och föreställningen om den onda maktens arbetssätt – att splittra, fragmentera och trasa sönder, vilket jag redan berört ovan.



schamanism. Han uttrycker sin förundran inför att det tycks kunna råda frid mellan olika tros- och gudsföreställningar.

Det märkliga är att det kan råda en förunderlig tolerans bland det *virrvarr*<sup>559</sup> [min kursivering] av gudsföreställningar som människor gjort sig själva. [/] I den nyhedendom som nu allt mer framträder på nytt i västerlandet under namn av schamanism kan människor från helt olika kultiska sammanhang och som åkallar olika gudomar umgås till synes friktionsfritt. (Sidenvall 2000:12)

Sidenvall ger sedan förklaringen att de olika grupperingarna kan hålla frid ”så länge den onda har kontrollen” (Sidenvall 2000:12). Den onda makten, som per definition egentligen har en splittrande funktion, blir här paradoxalt nog sammanhållande.

Bland de auktoriteter Sidenvall hänvisar till i sin tidsanalys finns bl a L M Engström, som han också citerar. Liksom för att reservera sig mot argumentet att Engströms tankegångar skulle härstamma från en gången tid, skriver Sidenvall att han tror att ingen ”kan undgå att dra paralleller till vår egen tid. Mycket skulle duga som en träffande tidsanalys också idag.” (Sidenvall 2000:79) Här visar sig tydligt upplevelsen av moderniteten som gudlös och som en väg, vilken leder till förintelse och destruktion.

’Tiden är farofylld [...]. Kampen mellan tron och otron är i särskild grad dess särmerke. [...] Den ene predikar sitt evangelium, den andre sitt. *Köttets och mullens evangelier* [min kursivering] tjusa mest. [...]’ (Sidenvall 2000:79)

#### 8.1.1.4 Förändringstväng – upplösningen av det bestående

Den moderna tidens idealbild av människan innebär att hon ska vara öppen för förändring. Sidenvall vänder sig mot den bilden. Upplevelsen av hot framgår tydligt.

Det finns i vår kultur i dag ett ideal för hur man skall vara som människa till psyket. Det säger oss att man skall vara öppen och flexibel [min kursivering], bejaka och vara positiv. ’Blott i det öppna finns det<sup>560</sup> en möjlighet’ (Sv Ps 90) står det i en av de nya psalmerna, och i en annan ’Krossa vårt skal av

<sup>559</sup> Sidenvalls begrepp ”virrvarr” kan här jämföras med ”*tohu wa bohu*” i Genesis 1, ”huller om buller”, dvs att det råder ett tistånd av oordning, kaos och splittring, som ett uttryck för att den onda makten är närvarande på arenan.

<sup>560</sup> Sidenvall gör anspråk på att försvara texttroheten som en viktig hållning. Därför måste jag konstatera att han citerar den svenska psalmen nr 90 fel. I dess vers 1 är lydelsen: ”Blott i det öppna *har du* [min kursivering] en möjlighet.” I vers 2 är lydelsen: ”Blott i det öppna *ligger din* [min kursivering] möjlighet.” Sidenvalls växling till formuleringen ”finns det” ger Britt G Hallqvists text en annan betydelse, som gör anspråk på ett entydligt svar. Hennes formulering får dock ses som ett mycket individuellt tilltal.

värdighet och blyghet' (Sv ps 288:2)<sup>[561]</sup>. Så kan det låta när *tidens bild av idealmänniskan* [min kursivering] lyfts in [i] vår psalmbok. Så kan ingen bedja som vet att vi har en kamp att utkämpa mot en värld som vill beröva oss vår allra heligaste tro. (Sidenvall 2000:21)

Sidenvalls behandling av dessa båda textavsnitt ur Britt G. Hallqvists psalmtexter tyder på ett uttryck för en rädsla för förändring och för självreflektion som skulle innebära eller leda till en större självinsikt. Oviljan att få mer kunskap om det egna jaget kan uppfattas som ett uttryck för en viss kognitiv stil, karaktäristisk för konservativa förhållningssätt, som jag kommer att behandla i kapitlet *Kognitiva tolkningslinjer*.

Sidenvalls resonemang kring vad som tillhör grundelementen i den moderna tidens föreställningsvärld uppvisar stora likheter med Braws tankegång om att moderniteten hävdar förändring som en nödvändighet. Liksom Sidenvall talar också Braw uttryckligen om evolutionsläran som en fara.

Här är inte platsen att på ett vetenskapligt sätt utreda vad som hör till det självklara i vår tid. Men om någon om ett sekel skulle försöka sig på en sådan uppgift så skulle denna kanske pröva om inte synen på *förändring som något gott och nödvändigt i sig* [min kursivering] hörde till det självklara i vår tid. Att förändring är tecken på friskt liv och hälsa är ett axiom som i vår tid accepteras av grupper och ideologier som i sakfrågor kan ha diametralt motsatta uppfattningar. Den positiva synen på förändring är en självklar del av det väldiga idékomplex som kallas modernitet och som vuxit fram ur franska revolutionens idéer, Darwins evolutionslära och många andra faktorer. (Sidenvall 2000:57)

Att idéen om förändring som någonting både gott och nödvändigt upplevs som ett hot av konservativt troende och samtidigt väcker motreaktioner som handlar om att värna och bevara det bestående, tillhör de karaktäristiska kännetecknen för konservativas kognitiva funktionssätt. Förändring är något hotfullt, eftersom det innebär ett ifrågasättande av och en relativisering av det som tidigare ansetts självklart och entydigt. Förändring är med andra ord ett *hot mot upplevelsen av världen och människan som entydig* och därmed ett hot mot den subjektiva upplevelsen av trygghet och säkerhet. Jag kommer som nämnts att behandla detta konservativa drag mer utförligt i anslutning till min analys av kognitiva strukturer nedan.

Liksom Braw, beskriver också Sidenvall hur föreställningen om förändringen som något gott spridit sig till olika områden i samhället och till de etiska övervägandena. Upplevelsen av hot avspeglas bl a också i hans ordval, ”trängt ned” och ”trängt fram”, vilket ger intryck av en upplevelse av något maktfullkomligt eller våldsamt och skoningslöst som inte låter sig stoppas eller kan hejdas.

---

<sup>561</sup> Hade Sidenvall här citerat nästa versrad i psalmen, hade hans argumentation gått om stöpet: ”Lös oss från jaget...”. Den som likt Britt G. Hallqvist skriver så, är nog mycket medveten om människan inkräkthet i sig själv och om hennes skuggsida.

Förändringsprincipen har från att ha väglett samhällsomdaningen i stort under de senaste decennierna *trängt ned* [min kursivering] i mindre strukturer, som arbetsplatser, föreningar och institutioner. Omorganisation och förnyelse är honnörssord. På den allra senaste tiden har förändringsprocessen också *trängt fram* [min kursivering] till det privatmoraliska området och därvid kommit i konflikt med äldre givna axiom eller självklarheter. (Sidenvall 2000:57f)

### 8.1.1.5 Moderna tidens ideologier

Sidenvall menar att den moderna tidens ideologier kommer till uttryck både i *människosyn* och inom *pedagogiken* på ett sätt som hotar kyrkfolkets möjligheter att föra tron vidare från generation till generation.

Det är självklart så att den människosyn och den pedagogik som präglat det svenska samhället på ett för Europa ganska speciellt sätt efter andra världskriget också har påverkat kyrkan. (Sidenvall 2000:71)

Sidenvalls resonemang uppvisar likheter med Braw just i betonet av pedagogikens betydelse på gott och ont. Man kan med fog hävda att en pedagogisk medvetenhet, i betydelsen av insikten om vikten av att ostört kunna förmedla sin tro och livssyn till nästa generation, tillhör ett karaktäristiskt drag för konservativ trostolkning.<sup>562</sup> Sidenvall kopplar det s k elevcentrerade perspektivet till Frankfurtskolans<sup>563</sup> ”befrielsepedagogik”.

Barnet har i sig själv impulser att upptäcka världen och att lära sig vad det behöver och på ett naturligt sätt sträcka sig ut i samverkan med andra. Men för att detta ska bli möjligt behöver barnet befrias från krav och hämningar av olika slag. Till de stora farorna utmålades auktoritet och tradition. Denna pedagogik har uttalat ställt sig negativ till det som i alla tider varit huvudvägen för kyrkans tillväxt, nämligen traditionsöverföring. (Sidenvall 2000:72)

Här kunde ytterligare en kommentar göras. Somliga skulle hävda att detta pedagogiska förhållningssätt har sitt ursprung hos Jean Jacques Rousseau<sup>564</sup>. Vidare är det intressant att många av reaktionerna mot en auktoritär pedagogik kommer från det tyskspråkiga kulturområdet. Frankfurtskolan är redan nämnd

<sup>562</sup> Vad gäller evangelisk luthersk tradition kunde jag peka på den östtyska kyrkans förhållningssätt under DDR-tiden, som präglades av pragmatism mer än av ideologiska förhållningssätt. Se man på den katolska kyrkan är det tydligt hur det pragmatiska synsättet historiskt sett blivit överordnat bl a också hänsyn till en viss regims förhållningssätt till människovärdet och demokratiska fri- och rättigheter. Latinamerika är här ett tragiskt exempel och befrielsepedagogin får ses som undantaget som bekräftar regeln. (Befrielsepedagogins relation till klassiskt troende är dock inte okomplicerad. Braw är t ex kritisk, förefaller det mig. Vad gäller t ex Bertil Gärtner är nog bilden mer sammansatt. Han har ju visat ett stort engagemang för just Latinamerika.)

<sup>563</sup> Theodor W Adorno är annars mest känd för forskningen kring den *auktoritära personligheten* – vilket har betydelse också för föreliggande arbete.

<sup>564</sup> Jfr hans *Émile ou de l'éducation* (1762).

och Erich Fromm hör egentligen också hit. Hans arbeten söker också komma till rätta med frågan om den auktoritära personligheten och dess förödande konsekvenser för främst Europas 1900-talshistoria (1979a, 1982b, 1982c). Den schweiziske<sup>565</sup> psykoanalytikern Alice Millers uppgörelse med vad hon kallar ”den svarta pedagogiken” hör också till detta sammanhang (1980).

## 8.1.2 Kris inom kristenheten och svenska kyrkan

### 8.1.2.1 Relationen mellan stat och kyrka

Vår situation är nu den, att de etablerade folkkyrkorna i Norden snabbt *går mot sin andliga kollaps* [mina kursiveringar] och snart nog mot sin *organisatoriska upplösning*. I Sverige är vi snarast på väg in i den andra fasen. Öppenheten för heterodoxin, alltså *falsk lära*, är närmast total om den inte rent av är den som helt får dominera kyrkornas officiella liv på högre nivåer. (Sidenvall 2000:102)

Här möter vi en frän kritik av huvudfåran inom Svenska kyrkan. Krisen ligger enligt Sidenvall både på det andliga och organisatoriska planet. Han frågar sig om det inte är så att ”falsk lära” är det som präglar den officiella kyrkan. Eftersom detta är skrivet omkring år 2000, kan man förmoda att förre ärkebiskopen Hammar tillhör dem som står i skottgluggen. Det officiella Kyrkomötet torde också vara mål för kritiken. Strängt taget har Svenska kyrkan hemfallit åt ”falsk lära”, åtminstone alltsedan beslutet 1958 om kvinnors tillträde till den prästerliga vigningstjänsten. Den skilsmässan mellan Svenska kyrkan och staten år 2000 kan också ha funnits i Sidenvalls hotbild. Det är inte så entydigt att alla ”bekännelseetrogna” var förespråkare för de ändrade relationerna.

Beskrivningen av kyrkans kris, sedd i ljuset av relationen till staten, uppvisar slående likheter – också vad själva ordvalet beträffar – med Kalins skrivningar. Jag tänker särskilt på ”andlig kollaps” och ”organisatorisk upplösning”.

### 8.1.2.2 Naturalism och materialism

Till skillnad från Braw, som ser naturalismen som ett uttryck för en ideologisk hållning från nutidsmänniskans sida, menar Sidenvall att det hör till människans natur att tänka i kategorier av det som vi kan förnimma med våra sinnen. Det gemensamma för dem är dock att naturalismen ses som ett hot mot tron, eftersom den förvandlar ontologin till något inomvärldsligt och enbart materiellt.

Människors tankar styrs av våra begränsade sinnen som förlorat sin förmåga att förnimma den andliga världen. Den naturliga människan låter därför

<sup>565</sup> Hennes son, Martin Miller, har just för offentligheten beskrivit att Alice Miller år 1923 föddes i en judisk familj i den polska staden Piotrków under namnet Alicija Englard och senare efter krigsutbrottet antog det polska namnet Alice Rostovska. År 2010 suiciderade hon (Miller 2013).

sina tankar kretsas omkring vad hon kan se, mäta och känna. Skall hon tänka om andliga ting försöker hon dra slutsatser utifrån vad hon vet med sina sinnen och så skapar hon sig en bild av Gud utifrån vad hon erfarit i livet. (Sidenvall 2000:12)

Sinnesförnimmelser är för Sidenvall inte en tillräcklig kunskapsgrund. Transcendensen och den andliga världen kan inte fångas i förnimmelserna. Temat är mycket intressant. Det går att ha en idealistisk syn på tillvaron och räkna med en andlig verklighet också om man hävdar att sinnesförnimmelserna är vår huvudsakliga kunskapskälla. Den holländsk-amerikanske religionspsykologen Paul W Pruyser är ett tydligt exempel (1968). Det går här också att göra en jämförelse med C G Jung och dennes båda varseblivningsdimensioner: tanke och förnimmelse – som medveten varseblivning – respektive känsla och intuition – som omedveten (1972/1).

### 8.1.2.3 Liberalteologin: dess gudsbild, bibelsyn, människosyn och etik

Sidenvall pekar på *kyrkans kris*, både på det världsvida planet och vad gäller Svenska kyrkan. Svenska kyrkan har *avfallit från den rätta läran*. Dess förkunelse är inte längre kristen. Dess biskopar bekämpar de bekännelseetrogna. Kritiken mot biskoparna uttrycker i sin fränhet en desperation över situationen: deras tilltagande yttre prakt kontrasteras mot det förvridna sätt, på vilket de utövar sin kraftigt beskurna makt.<sup>566</sup> Kyrkans beslutande organ har blivit *genompolitiserade*. Likheten med Kalins resonemang är åter tydligt. Den *liberalteologi* som bedrivs vid de teologiska fakulteterna fyller de klassiska begreppen med ett nytt och för Bibeln främmande innehåll.

Men ändå står allt inte väl till i kristenheten i stort och i Svenska kyrkan i synnerhet. Medan kampen för Kyrkan har pågått och på många punkter förts med framgång har kampen för tron försumrats. I kyrkorum, som aldrig förr varit såväl rustade och sköna, *förkunnas en religion som har mycket vaga likheter med kristen tro* [mina kursiveringar]. Biskopar, som framträder med större yttre prakt än någonsin förr efter reformationen, värnar inte längre kyrkan mot främmande läror utan *använder ofta den lilla makt de har kvar till att bekämpa dem i kyrkan som håller fast vid bekännelsen*. Lekmannarörelsernas en gång så vitaliserande bidrag i vår kyrka har förvridits till partipolitikernas anspråk på att företräda de troendes allmänna prästadöme. *De akademiska teologerna har utvecklat en lysande skicklighet i att fylla klassiska kristna begrepp med ett nytt innehåll som är djupt främmande för allt vad Bibeln lär*. (Sidenvall 2000:5)

---

<sup>566</sup> Denna kritiska kategorisering av Svenska kyrkans biskopar av idag är inte förbehållen de konservativt troende. Det finns andra kritiska grupper, som också skulle beskriva situationen som ett uttryck för en obalans mellan yttre och inre. Min mening är också att denna obalans bli en komplement till uttryck i en intolerans, inte bara mot teologiskt konservativa, utan på bred front mot dem som tänker annorlunda eller självständigt i förhållande till det som är opportunt.

När Sidenvall skriver att den förkunnelse som idag kan höras i Svenska kyrkan har ”mycket vaga likheter med kristen tro”, måste det tolkas som att han upplever en mycket allvarlig kris med en extrem hotbild. Förkunnelsen inom Svenska kyrkan är nu av den karaktären att den inte längre kan hjälpa människor till evig salighet. Detta utgör hotets centrum. Hotet gäller med andra ord ytterst risken att förbli evigt förtappad, att vid den yttersta domen bli räknad till den grupp som inte blir vidkänt. Jag har i analysen av Braws och Kalins texter sökt visa att de ger uttryck för samma mycket djupa hotupplevelse.

*Det evangelium som kan leda till frälsning* [min kursivering] förkunnas på allt färre håll i den Svenska kyrkan idag [...]. (Sidenvall 2000:24)

Det som tidigare betraktats som ”trons grundläggande sanningar” är *relativiserat* och sätts ifråga. I resonemanget är relativismen sedd som det första steget<sup>567</sup> mot både dogmatisk och moralisk upplösning, vilket också innebär ett förnekande av den enda sanna tron.

Men nu är allt det som varit självklarheter ifrågasatt [<sup>568</sup>] och utmanat av omtolkningar och förnekelse. (Sidenvall 2000:6)

Sidenvall ser problematiken i spänningen mellan den verklighet som bibeltexten beskriver och den verklighet som människan upplever med sina sinnen. Jag pekade ovan på att han starkt ifrågasätter våra sinneserfarenheters relevans. Synsättet närmar sig österländskt tänkande – närmast så som föreställningen om perceptionernas sken ser ut både inom hinduismen och inom buddismen – vilket dock inte kan förmodas vara en medveten koppling från Sidenvalls sida. Denna parallell skulle de gammalkyrkliga inte tillstå.

Behovet av att försöka övervinna spänningar och skapa en harmoni och bred gemenskap i samhället och att hindra kyrkans isolering har gång på gång gjort sig påmind. (Sidenvall 2000:13)

Sidenvall kan också bejaka försök att överbrygga motsättningarna, även om där, enligt honom, också finns en mycket stor problematik och fara för att det som inte får förändras blir förändrat.

Men snart har också svårigheter uppstått. När man sett att det kvarstått en motsats mellan det man menar sig förstå av en naturlig uppenbarelse och den särskilda uppenbarelsen, har man många gånger valt att ta till sig den naturliga insikten och tänkt att Guds ord går ju alltid att tolka om, så att man kanske t o m kan finna ett stöd för det nya. (Sidenvall 2000:13)

---

<sup>567</sup> Relativismen är i sin tur förberedd genom pluralismen, enligt det klassiska resonemanget.

<sup>568</sup> I jämförelse med Braw, som beskriver att han fått med sig en ifrågasättande hållning hemifrån (Braw 2008:43f), förhåller sig Sidenvall mycket reserverad till ifrågasättandet som en personlig hållning. Jag tolkar det som att frågor hotar upplevelsen av säkerhet och entydighet. Men givetvis ifrågasätter också Sidenvall, t ex den eller det som ifrågasätter klassisk kristen tro.

Vi har sett hur det gick med den modernistiska liberalteologin, menar han. Den oheliga alliansen började redan med upplysningens idéer.

Alldeles i början på förra seklet gjorde många av tidens teologer ett försök att sammansmälta upplysningstidens idéer om nytta och dygd med kyrkans lära. I många fall blev det kyrkans lära, den rätta tron, som fick stryka på foten. Kyrkan började ägna sig åt att ge legitimitet och stöd åt det senaste modet på tankens område. (Sidenvall 2000:13f)

Det var ändå bara början. Mesalliansen är idag mycket allvarligare. De centrala kristna begreppen fylls med ett *nytt och väsensfrämmande innehåll*.

På ett mer raffinerat men också mer genomgripande sätt *ställs det mänskliga förnuftet över Guds ord* [mina kursiveringar] i kyrkan också i dag. De som vill skapa en syntes av kristen tro och samtidens tänkande har lärt sig av tidigare misstag. Idag är den liberala teologin ytterst mån om att låta kulten, gudstjänsterna och riterna pågå utan alltför stora förändringar med en gång. *Företar man förändringar så är man mån om att hitta stöd i fornkyrkan eller inom ekumeniken*. Inom teologin är man också mån om att behålla klassiska kristna begrepp. Man kan tala om Bibeln som Guds ord, man kan bekänna Kristus och prisa den Helige Ande, men börjar man att syna det som sägs i sömmarna upptäcker man mer och mer att *man menar något annat*. En av mina lärare i Uppsala sade öppet att målet skulle vara att behålla de kristna begreppen men att fylla dem med ett nytt innehåll. (Sidenvall 2000:14)

Man anar här från Sidenvalls sida en kritik mot den svenska universitetsteologin, likartad den som också Braw framfört. De konservativt kristnas förhållande till det rationella tänkandet är dubbelbottnat. Å ena sidan utövas en kritik mot förnuftet, när det försöker inta en i relation till tron och uppenbarelsen överordnad funktion. Samtidigt ser man ett tydligt drag av rationalitet i mycket av deras resonemang och tankelinjer. Jag kommer att tydligare utveckla *förnuftets roll* bland de konservativa i det följande kapitlet, Kognitiva tolkningslinjer.

Sidenvalls formulering om att ”man menar något annat” uttrycker, menar jag, ett behov av entydighet. Visst kan man förstå formuleringen som att han menar att man talar med kluven tunga men jag hävdar att en djupare liggande problematik är just risken för fler- eller mångtydigheten.

Den moderna teologins *gudsbild* blir slutligen något som människan själv skapar<sup>569</sup>, skriver han (Sidenvall 2000:48). Avskaffandet av katekesen som lärobok inom det svenska skolväsendet innebar att *etikundervisningen* blev ”moralistisk i liberalteologisk anda”, menar Sidenvall (2000:88).

---

<sup>569</sup> En gudsbild är dock per definition människans bild av Gud; frågan är om man kommer åt något annat än våra bilder av denna transcendentia verklighet, även om man ontologiskt räknar med en också oberoende av människans psykiska processer existerande transcendens och även om man räknar med en unik eller särskild uppenbarelse. Jfr Pruyser 1968 och Geels och Wikström 2006:148ff.

Att *begreppen inte är entydiga*, utan tänjs ut till att få nya betydelser, ska inte bara ses som något som av principiella eller dogmatiska skäl ogillas från kristet konservativt håll. Bristen på entydighet ska tvärtom, menar jag, uppfattas som ett uttryck för ett upplevt mycket allvarligt hot. Det mångtydiga upplevs som att hela tillvaron sätts i gungning. Ingen vet längre vad som är rätt eller fel, sant eller falskt. Själva identiteten blir därigenom också hotad.

Låt oss bara göra den iakttagelsen att de som under nödortfittigt kamouflage av klassisk kristendom omtolkar tron, *ofta uttrycker sig mycket dunkelt och kryptiskt* [mina kursiveringar]. De tvingas till det för att inte avslöja sig. Här gäller verkligen talesättet att det dunkelt sagda är det dunkelt tänkta. Efter som vår tids liberalteologer till slut endast tycks vilja säga det många andra krafter i världen redan säger och inte komma med det annorlunda budskapet från Gud, så blir deras enda bidrag till mänskligheten att de förstör språket. Det blir så *när allt måste tänjas och vridas på till bristningsgränsen*. En Uppsala-präst sammanfattar väl denna nya liberalteologi med orden: 'Vi har allt för länge gjort teologi utifrån uppenbarelsen. Nu måste vi göra teologi utifrån verkligheten.' Alltså utifrån *vad ögonen ser och köttet begär*. (Sidenvall 2000:14f)

Socialpsykologiska kognitiva teorier i kombination med en mer psykodynamisk förklaringsmodell kan här belysa möjliga bakomliggande psykologiska och epistemologiska processer. Det förefaller som om konservativt troende med dessa föreställningar om det mångtydiga visar upp en epistemologisk orientering mot det säkra och vissa, snarare än mot en strävan efter att söka ny kunskap, i linje med Sorrentinos och Roneys konstrukt "*uncertainty orientation*" respektive "*certainty orientation*" (2000). Jag behandlar frågan utförligt i kapitlet Kognitiva tolkningslinjer.

Ytterligare en iakttagelse måste göras. Sinnesförnimmelserna – "vad ögonen ser" – kopplas samman med "vad köttet begär". Det ger uttryck för en syn på det kroppsliga som något problematiskt, jag höll på att skriva lystet. Människans kreaturslikhet upplevs som ett hot mot det andliga. Det är inte fråga om platonism, utan snarare ett uttryck för att kroppen hotar evighetsperspektivet. Görs en inomvärldslig teologi med utgångspunkt i sinnesförnimmelserna, kommer denna teologi inte kunna svara på frågan om hur evig salighet kan vinnas. Hotet handlar med andra ord om att det eviga livets möjlighet går förlorad.

Det som inte är visst, klart och tydligt, ja entydigt, utgör ett reellt hot. Jag menar att motståndet mot ett s k öppet uppenbarelsbegrepp psykologiskt kan förstås på ett likartat sätt, även om det av Sidenvall ges en tolkning som innebär att det skulle stå i motsättning till reformationens anda och intention. Denna hans motivering ser jag emellertid som sekundär i relation till det epistemologiska motivet säkerhet eller visshet. Det rationella argumentet hänvisar till reformationen, det underliggande emotionella enligt min tolkning däremot till kognitiv motivation – att vilja hålla sig till det säkra och vissa.



När teologerna i vår kyrka i dag börjar tala om ett öppet uppenbarelsebegrepp, så menar de att Guds Ande inte är färdig med uppenbarelsen genom NT. [...] Idag talar den helige Ande genom tidsandan till kyrkoledarna, menar man. Här återuppstår nu alltså strax efter att vår kyrka firat minnet av Uppsala mötes beslut en lära om den fortlöpande uppenbarelsen som är långt grövre än den som Luther en gång kämpade mot i den katolska kyrkan. (Sidenvall 2000:15)

Det framgår, menar jag, med all önskvärd tydlighet att det för Sidenvall och hans trosfränder innebär ett konkret och mycket allvarligt hot att inte ha något ”fast att hålla [sig] till”.

Detta att tala om en öppen uppenbarelse stänger i själva verket den enda säkra öppning mot Gud i tillvaron, nämligen Guds uppenbarade ord, den Heliga Skrift. Om den skall sättas i skuggan av människors upplevelser idag *så har vi till slut inget fast att hålla oss till* [mina kursiveringar]. Inget att samtala med varandra om. Det finns då inget annat att diskutera utifrån än vad du och jag känner och då måste vi snart tystna. Då blir de upplevelser som uppnås genom transcendental meditation eller genom drogrus till slut lika giltiga som det som våra biskopar just nu upplever att Anden säger i deras inre. *Så utlämnas människorna åt sin egen förvirring.* (Sidenvall 2000: 15f)

Människan hamnar i *emotioner*, snarare än i det tankemässiga och rationella. Den skeptiska hållningen mot det emotionella har jag pekat på också i analysen av Braw och Kalin. Bristen på entydighet leder till sist till *förvirring*, menar Sidenvall. Det är ett annat sätt att tala om att ordning övergår i oordning, av kosmos blir *kaos*<sup>570</sup>, en process som är den direkt motsatta i jämförelse med skapelseprocessen. Det är i sig i de konservativas upplevelsevärld något diaboliskt, dvs splittrande.

Det är en del av tron att *tala om inte bara vad man håller för sant utan också vad man håller för falskt* [mina kursiveringar]. I över två hundra år har *den enskildes fromma känsla*, uppbyggelse och fromma förhållningssätt stått i centrum för förkunnelse och församlingsliv. Det har fört mycket gott med sig. Men det har också lett till att det bland kristna ibland betraktades som något mindre värdefullt att syssla med bekännelse och läran, och att detta att säga nej till något, att avgränsa sig mot det som är falsk lära, inte är riktigt rumsrent. (Sidenvall 2000:33)

I den mån känslan ska tillskrivas någon betydelse eller ges något erkännande är den ändå underordnad det som har med tankeprocesser och det dogmatiska att göra. Den konservative rör sig gärna på det kognitiva planet men har ett komplicerat förhållande till det emotionella. Att det är så ligger helt i linje med strävan efter det entydiga och säkra. Känslor är varken entydiga eller säkra. De förorsakar tvärt om ett stort mått av ambivalens och svärfångad mångtydighet.

<sup>570</sup> Enligt Gen. 1 rådde oordning och kaos, allt var enligt den hebreiska grundtexten ”huller om buller”, innan Gud började sin skapelsegärning.

Sidenvall citerar här också ett avsnitt ur de Schmalkaldiska artiklarna där Luther beskriver ”svärmeriet”, läs ”de enbart i känslorna förankrade föreställningarna”, som något karaktäristiskt för den gamla människan, de världsliga människorna, något som ”inplanterats och inympats som ett gift i dem av den gamle draken” (Sidenvall 2000:16).

Sidenvalls dom över den kyrka som laborerar med den öppna uppenbarelsen är hård men måste förstås i ljuset av det upplevda hotet mot allt vad ordning och stabilitet heter.

Om [...] en kyrka menar sig ha auktoritet att sätta människotankar över Guds ord, då då hör den kyrkan med till det som Gud har att kämpa mot för trons skull. Den kyrkan bär antikrists märke och måste bli föremål för reformation. (Sidenvall 2000:16)

En kyrka som *ger de klassiska kristna begreppen ett nytt innehåll* kommer förr eller senare att visa sitt rätta ansikte som är motsatsen till dess Herres ansikte. Kyrkan blir därigenom diabolisk, menar Sidenvall. För Svenska kyrkans del har detta redan skett i *kyrkans syn på homosexualitet och homosexuella relationer*.

Det är alltid i till synes små frågor som det visar sig, som nu i frågan om kyrkans syn på de homosexuella. Hade vi fått välja hade väl ingen av oss önskat att få ägna så mycket tid åt en så pass liten grupp människor och ett sådant speciellt problem. Men av kyrkohistorien lär vi oss att vi inte får välja. Gud avgör genom sitt ord på vilka punkter det uppstår en strid i kyrkan. När den uppstår blir den frågan en avgörande bekännelsefråga där hela vår trohet mot Guds ord prövas och med vilken agnarna skiljs från vetet. (Sidenvall 2000:15)

För Sidenvall handlar frågan om homosexualiteten m a o inte om att som kristen försöka sätta sig in i en medmänniskas livssituation, identitetsproblematik och förmodade mycket djupt liggande upplevelse av ett stigmatiserande utanförskap, utan ytterst om bibeltroheten och därmed om saligheten, människan yttersta bestämmelse. Jag ifrågasätter inte de gammaltroendes beredskap att söka sätta sig in i en minoritets kanske svåra situation men när troheten ställs på sin spets, genom en komplicerad frågeställning med betydelse både för människosyn och etik, blir bibeltroheten överordnad ansvaret för och lojaliteten med medmänniskan. Att det här finns en distansering märks också genom formuleringen ”en så pass liten grupp människor och ett sådant speciellt problem”. Vad angår kristen syn på homosexualiteten kan t ex också följande yttrande av Sidenvall vara intressant:

Nyligen kom en inbjudan från goda bröder till en ny andlig gemenskap där man ville uppbygga varandra i en svår tid. Men man ville inte diskutera frågor om kyrkan och homosexualiteten t ex. Jag måste säga att jag inte kan förstå en sådan inställning. När trons sanningar öppet utmanas av världen och av Ordets fiender inom kyrkan är det inte i längden uppbyggligt att förtiga dessa frågor och att inte avlägga den goda bekännelsen. (Sidenvall 2000:33)

Formuleringar såsom ”Ordets fiender inom kyrkan” kan på ett sätt uppfattas som en skarp och kränkande karaktäristik av troende inom Svenska kyrkan med annan trostolkning än den ”klassiska”. Ett annat sätt att förstå uttrycket är att uppfatta det som en artikulering i traditionalistiska termer – utifrån en markerat dualistisk syn på tillvaron – av en *upplevelse av ett mycket stort och allvarligt hot*. Min egen tolkning och förståelse av de gammalkyrkliga bygger på den senare möjligheten. Fokus i min analys är med andra ord inte vad de säger om ”de andra”, utan indirekt om sig själva och om upplevelsen av sin situation.

Sidenvall diskuterar också vad han upplever som försök att ”sätta en trosregel över Skriften”, att materialprincipen blir överordnad formalprincipen.

Nu finns det i vår tid ett mycket tydligt och efterhängset exempel på hur man försöker sätta en trosregel över Skriften. En prästman i Göteborg skrev nyligen att han visserligen såg att Skriften på en del ställen talar emot homosexualitet, men han ville hålla sig till Martin Luthers bibelsyn med Kristus som Bibelns kärna och stjärna, så att allt handlar om förlåtelse. (Sidenvall 2000:37)

Här kan man åter tydligt se att vissa föreställningar inte passar ihop med Sidenvalls konservativa trostolkning. Ett budskap om förståelse och förlåtelse som inte först innehåller den ”stränga” sidan av gudsbilden – eller ”lagen”, för att nu uttrycka sig med gängse klassisk terminologi, blir hotfullt och kan inte tas emot, utan måste avvisas såsom varande falsk lära.

Det enda som alltså är viktigt i Bibeln är budskapet om syndernas förlåtelse genom tron på Kristus. Så gör man Jesus till Bibelns fiende som sätter stora dela av Skriften ur spel och upphäver den. (Sidenvall 2000:37f)

Att låta *bibelsynsfrågan* blir allt annat överordnad finner jag paralleller till också i mer extremt konservativa trostolkningssystem i amerikansk fromhet, som jag skulle beteckna som kristen fundamentalism.<sup>571</sup> Med det vill jag inte ha sagt att jag skulle hävda att Sidenvall har en fundamentalistisk bibelsyn, men jag anser det viktigt att peka på parallelliteten, framför att i ett försök att förstå den betydelse den gammalkyrkliga traditionen lägger vid sin förståelse av bibeltrohet. Sidenvall menar att det hotfulla i den moderna bibelsynen bl a också är försöket att jämka samman dess budskap med modernismens tänkesätt.

De moderna omtolkningsteologerna vill gärna få Bibelns budskap att stämma överens med tidsandan och de talar därför gärna om en öppen bibelsyn. [...] Men eftersom en sådan fortlöpande uppenbarelse alltid tycks sluta med, att vad man kallar Guds Ande, säger samma sak som tidsandan i stort, så är denna syn på uppenbarelse i högsta grad stängd och sluten. Den tillför inte mänskligheten något nytt. Den försöker medvetet täppa igen den öppning mot det gudomliga som Gud har öppnat i Bibeln och i sin Kyrkas bekännelse. (Sidenvall 2000:52)

---

<sup>571</sup> Jfr Hood, Hill och Williamson 2005, särskilt framställningarna om *sneke handlers* och om *Amish-folket*.

Den uppenbarelsens slutenhet, som Sidenvall skriver om, uppfattar jag som en stark hotupplevelse, eftersom denna slutenhet vill hindra ”den öppning mot det gudomliga som Gud har öppnat”. Den yttersta konsekvensen av att det inte längre skulle finnas någon öppning mellan det inomvärldsliga och det gudomliga är *förintelse eller evig förtappelse*. Jag vill åter understryka detta motivs stora betydelse i den konservativa kristna trostolkningen. Det är för dessa grupperingar verkligen en fråga, inte bara om bibel- och uppenbarelsesyn, utan ytterst och högst konkret en fråga om liv eller död. Att frågan om människans eviga salighet eller möjliga eviga förtappelse hålls levande och ständigt aktuell i den trostolkningstradition som Sidenvall representerar skulle kunna tolkas som ett uttryck för ”terror management”.<sup>572</sup> Också i mer konservativ frikyrkotradition av väckelsekaraktär är frågan om salighet eller förtappelse uppenbarligen högst ångestskapande, vilket jämförelsevis kan vara av värde att notera. I den frikyrkliga rörelsen finns de många skildringarna från de s k Guds barnbarn och rädslan att bli lämnad kvar, när Kristus kommer för att vid sin stora återkomst hämta den övriga familjen (Illman 1984, Holm 2002: 164f, Geels och Wikström 2006:335). Detta har på ett intressant sätt kommit till uttryck också i ett drama av teologie hedersdoktorn vid Lunds universitet Jonas Gardell, *Människor i solen*<sup>573</sup>, men där tas så att säga revansch på traditionen. Gardell har själv en bakgrund i konservativ baptistisk tradition. Han har i slutscenen vänt på skeendet. Det är inte den av vuxenvärlden svikna och negligerade och av fruktan fyllda pojken, som blir lämnad kvar när det stora ljuset uppenbarar sig, utan de likgiltiga och egentligen både känslo- och kärlekslösa föräldrarna.

Sidenvall behandlar frågan om kyrkan och homosexualiteten också som ett uttryck för en *kris i Kristusfrågan*.

På ett överraskande sätt uppstår också i Sverige idag allianser mellan grupper som annars har mycket liten intressegemenskap och måltavlan tycks vara det bibliska budskapet som alltid är både lag och evangelium. En lag som vill skydda oss mot våra egna och varandras onda begär och själviskhet och som vill visa oss livets goda väg men som också dömer oss när vi bryter mot den. Evangeliet som låter oss se Jesus som sann Gud och sann människa. (Sidenvall 2000:42)

Denna överraskande allians har tidigare i frälsningshistorien uppstått i anslutning till den skenrättegång, där Jesus döms till döden, menar Sidenvall. Alliansen manifesterar sig också i dagens svenska kyrka i dess förhållningssätt till fotoutställningen *Ecce Homo*<sup>574</sup>.

<sup>572</sup> Den tolkningsmöjligheten kommer jag att utveckla i det djuppsykologiska kapitlet, 10.3.

<sup>573</sup> Dramat hade premiär på Kungliga Dramatiska Teatern i Stockholm i september 1997 och har publicerats av Norstedts förlag (Gardell 1997). Det finns också tillgängligt på Nordiska Strakosch Teaterförlaget, [info@nordiska.dk](mailto:info@nordiska.dk). Gardell har själv (korrespondens) bekräftat att det också finns ett inflytande från den amerikanske målaren Edward Hopper (1882-1967) i pjäsen.

<sup>574</sup> Sidenvall gör här bara en anspelning på den ursprungligen i Uppsala domkyrka år 1998 visade fotoutställningen med bilder av fotografen Elisabeth Ohlson Wallin (<http://www.ohlson.se/>,

Men när kärleken till Kristus kallnar i kyrkan och vördnaden för hans helighet tonar bort i det kyrkliga etablissemanget, när respekt för Jesus börjar försvinna ur folkmassorna och den politiska makten menar sig ha oinskränkt rätt att råda över allt, då *utlämnas Jesus till en ny förnedring* [mina kursiveringar], då uppstår en kris i Kristusfrågan, den viktigaste av alla frågor för kristendomen. [/] Hur har det kunnat bli så här? Hur har en fotoutställning som systematiskt fyller bibliska begrepp med fel associationer kunnat få det mottagande som den har fått? [/] Det handlar ju inte bara om en enskild konstnärs idéer utan om att marken har blivit beredd under lång tid och i vida kretsar. Vi skall nu inte alls ställa den välkända bildserien i centrum utan den Kristus som Gud själv uppenbarar i sitt ord. Men vi skall fråga oss: Vad är bakgrunden till att Jesus Kristus som under årtusende[n] tillbetts i vårt folk som den Högste nu får *ge extra krydda åt annonskampanjer eller utnyttjas i propagandan för vissa gruppers särintressen?* (Sidenvall 2000:43)

Jag vill först notera att Sidenvall här på ett mycket tydligt sätt – genom ordvalet ”det religiösa” respektive ”det kyrkliga etablissemanget” såväl som ”den politiska makten” – söker skapa en parallellitet mellan rättegången mot Jesus, där Pilatus säger just ”Ecce homo!”, ”Se människan!”, och Svenska kyrkans och politikens oheliga allians i dagens samhälle. Sidenvalls syn på den politiska maktens självbild, dvs att den skulle ”ha oinskränkt rätt att råda över allt”, uppvisar likheter med Braws kritik av synen på den politiska majoriteten som den som alltid skulle ha rätt. När Sidenvall skriver om att Jesus ”utnyttjas i propagandan för vissa gruppers särintressen” torde han syfta på den s k ”gaylobbyn”. Det finns dock många andra sätt att söka se på fotoutställningen ifråga i sitt kontextuella sammanhang, t ex som ett sätt att visa på att Jesu perspektiv är ett underifrånperspektiv och att han ställer sig på de utsattas och marginaliserades sida, oavsett vilka grupper man då har i tankarna. Att som utställningen ifråga gör peka på en parallell mellan att vara HIV-infekterad (nutida kontext) och leprasjuk (biblisk och nutida kontext) kan nog ses som ett korrekt och legitimt homiletiskt grepp. Men för mig är det viktigare att peka på den bakomliggande upplevelsen av hot och av kränkning. För övrigt är min uppgift i föreliggande arbete inte systematisk teologiskt eller homiletiskt, utan ett försök att finna en kognitiv och mer djuppsykologisk förståelse av några representanter för den konservativa hållningen.

Nu kan den stat som historiskt vilar på Kristus som grund [verka] för att Jesus kläds av offentligt och hans tillbedjare idag såras i djupet av sina hjärtan. (Sidenvall 2000:43)

Djupet av hotaspekten såväl som upplevelsen av ha blivit sårad kan indirekt understrykas, vad avser den konservativa gruppen inom Svenska kyrkan, genom en kort reflektion också kring den starka reaktion som samtidigt kommit från

---

2013-12-02) men nämner den mer explicit på annat ställe i sin bok, när han skriver om Pilatus replik, ”Se människan”.

kristna invandrargrupper i Sverige, t ex syrianerna, vilka samtidigt också måste sägas tillhöra s k hederskulturer<sup>575</sup>. Kränkningen som upplevs, när Jesus framställs naken eller som homosexuell, är inte bara en kränkning av det heliga, utan ett hot mot både den egna gruppidentiteten och den individuella identiteten, som känslomässigt kan jämföras med en upplevelse av att familjen förlorat sin heder. Därför ska kraften i protestreaktionerna mot fotoutställningen inte underskattas.<sup>576</sup> Svenska kyrkans officiella förhållningssätt till frågor kring homosexualiteten ser Sidenvall i ljuset av den pågående liberalteologiska omtolkningsteologin. Han menar att Ecce homo-utställningen är ett ”hädiskt” försök till en typ av mytologisering och därmed en sakralisering av gaykulturen.

Nu närmar vi oss den konkreta teologiska bakgrunden till den hädiska utställning som flera biskar har givit sitt stöd. Av detta förmänskligande av Kristustron har man lärt sig att varje beteende och handling får ökad existentiell tyngd om den kan förstärkas av en gudomlig myt. Om därför t ex den homosexuella gay-kulturen med dessa olika undergrupper har framstått som lättsinnig och varit föraktad så säger man sig: 'Låt oss förse den med en gudomlig mytologisk överbyggnad som kan förankras i den religiösa känslan hos så många som möjligt. [...] Och om nu de nya mytologiska bilderna som skall gudomliggöra gay-världen lånar lite strålgans från kyrkans gamla myter så mycket bättre! (Sidenvall 2000:48f)

För Sidenvall upplevs överbetoningen eller den ensidiga betoningen av Jesu mänskliga sida som summan hotet mot bilden av Kristus. En intressant jämförelse skulle här kunna göras med t ex K G Hammar, som menar att kyrkohistorien uppvisar en naturlig pendling mellan betonandet av Jesu gudomliga och mänskliga sida och att dagens kyrka behöver betona Jesu mänsklighet (Hammar och Lönnroth 2005).

Den yttersta konsekvensen av krisen i Kristusfrågan är att Jesus uppfattas som en syndare som vi, men inte kan vara en helig Frälsare som vi alla be-

---

<sup>575</sup> Därför kan reaktionen mot fotoutställningen också förstås som en reaktion mot vad som upplevs som hädelse eller smädelse av Gud. Jfr t ex de radikala delarna av den muslimska världens reaktion mot konstnären Lars Vilks framställning av profeten (<http://hd.se/nyheter/lars-vilks/>, 2013-12-04). Att den i den religiösa traditionen centrala personen (t ex Jesus eller Muhammed) framställs på ett icke traditionellt och för gruppidentiteten ogynnsamt sätt, blir i hederskulturer ett motiv för att utkräva ”hämd”, jfr Lappalainen 2008.

<sup>576</sup> I de mediterrana och främre orientaliska hederskulturerna – vilka inte bara eller uteslutande har med islam att göra, utan i lika hög grad representeras av kristna – visar man t ex inte sin blygd (jfr Gen. 9 m fl ställen), inte heller för medlemmar av det egna könet. Det ser man också idag tydligt i skandinaviska länder, där invandrare från dessa kulturer undantagslöst i offentliga simhallar badar bastu och duschar med badbyxor på. (Denna kulturskillnad i relation till Skandinavien märks f ö redan i en jämförelse med de latinska/romanska länderna. När jag på sent 70-tal var franska statens statsstipendiari i Strassbourg kunde denna ”prydhet” – betraktad med nordiska glasögon – iakttagas också i Frankrike.) Det ur ett skandinaviskt perspektiv hygiensiska argumentet (eller möjligen något som har med naturlighet att göra) blir i dessa kulturers värdeskala underordnat försvaret av hedern, som alltså bland annat innefattar att dölja sin blygd.

höver. [/] Denna inomvärldsliga lära om Kristus förnekar alltså allt det övernaturliga i Bibelns budskap om Jesus för att inte komma i konflikt med den rådande världsbilden. (Sidenvall 2000:49)

Om Jesus bara är människa, tycks Sidenvall fråga, vem ska då rädda oss ur vår fångenskap i döden och förgängelsen? Jesu mänsklighet är viktigt men det är en mänsklighet med tydliga förbehåll.

[...] det är den hela, den icke-fallna mänskliga naturen som Kristus antagit [...] Kristi utblottelse består i att Jesus avstår från att använda sin gudomliga kraft och härlighet på jorden till största del. [...] Jesus som människa är oskadad av synden och fullkomlig i kärlek till Gud och medmänniskor. (Sidenvall 2000:55)

Här återknyter Sidenvall bl a till fotoutställningen *Ecce homo* igen och kritiserar hur Jesus framställs.

Därför är det helt missriktat när man i konsten försöker framställa Jesus med olika raser och olika kön för att alla slags människor skall kunna känna igen sig i honom. Han är en av oss genom att han är en del av den mänskliga naturen oavsett vilka personliga egenskaper han har. Man samtidigt skiljer han sig från alla genom sin syndfrihet. (Sidenvall 2000:55)

Det är inte min uppgift att diskutera själva sakfrågan men vill ändå här reflektera över vad som kommer till uttryck i den omständigheten att Jesus som främre oriental redan tidigt i den kyrkliga konsten kommit att framställas som europeé.<sup>577</sup> Att Sidenvall inte skulle vara medveten om detta förefaller mig orimligt. Det måste alltså finnas en mer djupt liggande orsak till hans emfatiska beskrivning av Jesu mänsklighet inom mycket bestämda och väldefinierade gränser. Det handlar åter om människans yttersta bestämmelse – antingen möjligheten till evigt liv eller också den överhängande risken för destruktion och förintelse. Det går inte att förstå Sidenvalls resonemang utan att ta hänsyn till denna bakomliggande faktor.<sup>578</sup>

Men pendeln kan lika gärna slå åt andra hållet, menar Sidenvall, så att Jesus helt förlorar sin mänsklighet och bara blir ande, vilket är lika illa för frälsningen. I form av *New Age*, menar han, har *gnosticismens tankegångar* kommit tillbaka som ett nytt hot mot den rena och sanna läran och bilden av Kristus. Nu predikas ”en universell, panteistisk Kristus [...] [i]nte Ordet som blivit kött

<sup>577</sup> I ett internationellt kyrkligt perspektiv finns framställningar av Kristus t ex både som färgad afrikan och som tillhörig den sydamerikanska ursprungsbefolkningen.

<sup>578</sup> Det motsatta förhållandet, att Jesu mänskliga sida ”exploateras” – om än med ur ett subjektivt perspektiv goda avsikter – så som t ex sker i *Om Jesus* (Gardell 2009) och fö av honom redan artikulera i tidigare texter, kan också förstås utifrån en bakomliggande rädsla. I Gardells fall skulle jag närmast förstå det som rädslan för att inte vara eller bli accepterad, som den människa han är. Om nu Jesus var både tandlös och fattig och obildad – Gardell tycks emellertid här glömma den judiska pojken utbildning i ”skrifterna” – som människa, då går det väl an att nutida lärjungar till honom t ex är homosexuella, tycks han mena.

och fötts av jungfrun Maria, inte Jesus, utan en kosmisk verklighet som genomtränger och finns i alla ting och i alla människor” (Sidenvall 2000:50). Av citatet anar jag att den kristna mystiska traditionen inte står högt i kurs bland gammalkyrkliga. Korrektare vore kanske att säga att den kristna mystiska upplevelsen är villkorad. Den kan accepteras så länge som den håller sig inom den klassiska dogmatikens ramar.<sup>579</sup> Rör sig den mystiska upplevelsen däremot i en panenteistisk eller panteistisk riktning, blir den ifrågasatt.<sup>580</sup> Sidenvall diskuterar här också Marianne Fredrikssons roman om Maria Magdalena.

Hon redovisar öppet att hon bygger den på gnostiska källor från Nag Hamadi-fyndet. I hennes bok framställs Jesus i intima situationer med Maria Magdalena och tillsammans söker de sanningen hos hinduiska och buddistiska vishetslärare. (Sidenvall 2000:50)

Jag tror inte att det här i första hand är skildringen av de intima situationerna – vilka pekar i riktning mot att Jesu mänsklighet överbetonas eller övertolkas – som förorsakar Sidenvalls reaktion, vilket strax ska visas. Kritiken mot de bekännelsestroga kristna inom Svenska kyrkan försöker ibland, t ex i debatten om kvinnliga präster eller vad gäller frågan om homosexualiteten, peka på en sexualfientlighet. Jag tror att de tankegångarna leder helt fel. Fövisar korrelationspsykologiska undersökningar av konservativt troende ofta på en hög grad av tillfredsställelse i deras parrelationer. Sexualiteten är förvisso bara en del av det komplex som utgör ett mått på graden av harmoni i parrelationer, men tyder ändå inte på någon sexualfientlighet. Att sexualiteten kan upplevas laddad är delvis en annan fråga. Sidenvall berättar om att Fredriksson uttalat sig om den kritik som riktats mot hennes bok.

Hon svarade att en eller annan frikyrklig fanatiker hade skickat arga brev men från Svenska kyrkan hade bara många kvinnliga präster hört av sig och uttryckt sin stora tacksamhet för hennes bok. Hon var förvånad. Men i den feministiska teologin finns en stark tendens att försöka glida bort från Jesus som en konkret, historisk person till förmån för en könlös, andlig verklighet utan beröring med materien. (Sidenvall 2000:50f)

Man kunde tycka att Sidenvall i sin kritiska hållning till Fredriksson pendlar mellan Jesus som alltför mycket av könsvarelse till ”könlös”, men det understryker två omständigheter, dels det just diskuterade, att den gammalkyrkliga rörelsen inte generellt kan uppfattas som sexualfientlig, dels att hotet för Sidenvall handlar om en obalans i bilden av Jesus som sann Gud och sann människa. Denna obalans, vare sig nu den andliga eller mänskliga sidan överbetonas, innebär nämligen att Jesus då inte kan fungera i rollen som befriare eller frälsare, åtminstone inte så som klassiskt kristet troende föreställer sig

<sup>579</sup> Så är fallet med den kristna mystiken t ex i Giertz 1941.

<sup>580</sup> Jag kan av detta resonemang förstå att ett ”postmodernt” försök till en icke teistisk kristen teologi i t ex J S Spongs tappning inte står särskilt högt i kurs hos Sidenvall.



denna frälsarroll. Därmed hotas ytterst möjligheten till evig salighet för den troende.

På ett likartat sätt måste Sidenfalls kritik av Svenska kyrkans strävanden efter ett mer *inklusive språk* förstås. Det är inte fråga om någon kvinnofientlighet eller något kvinnoförakt, utan utgör ett hot mot Kristi roll som befriare, vilket får allvarliga konsekvenser för den troendes eviga bestämelse.

Under kyrkomötet arbetar just nu en arbetsgrupp som skall arbeta fram nya kyrkliga böcker som skall ha ett så kallat inkluderande språk. Viktigare än att följa den bibliska uppenbarelse blir där att följa principen om inte bara jämlikhet utan likhet mellan könen. Ord som Herre och Konung, Fader och Son skall undvikas. Krisen i Kristusfrågan kommer mycket snart att bli mycket tydlig i varje lokal församling. (Sidenfall 2000:51)

När Sidenfall skriver om ”principen om [...] likhet mellan könen” tyder det på ett hot mot etablerade kategorier som jag tolkar som ett hot mot strävan efter entydighet. Jag behandlar som redan nämnts denna strävan under kapitlet om kognitiva strukturer. Att konservativt kristna reagerar mot vissa jämlikhetssträvanden mellan man och kvinna samt upplever dessa strävanden som ”likhet mellan könen”, skulle också kunna tolkas som ett uttryck för en upplevelse av ett reellt hot mot den egna identiteten.<sup>581</sup> Det tillhör, vilket jag redan påpekat, den konservativa fromhetstraditionen att inte utjuta sig i känslomässiga termer eller att ägna sig åt känslomässiga excesser – se min behandling av kognitiva strukturer – men bakom återhållsamheten, också i Sidenfalls fall, ser jag en kraftigt känslomässigt laddad reaktion.

Sidenfall ser liberalteologin med dess *historisk kritiska bibelsyn* som en av de idémässiga källorna till dagens situation. Där har det tagits ”många steg bort från den Jesus som är sann Gud och sann människa” (Sidenfall 2000:44). Med hänvisning till Harald Riesenfeld ser Sidenfall den liberala bibelsynen som den grundläggande orsaken till krisen på detta område.

Redan under sextonhundratalet fanns ansatser i protestantisk teologi att i Bibeln göra skillnad på väsentligt och oväsentligt på ett sådant sätt att den bibliska helheten slogs sönder. Med Newtons mekaniska världsbild började man inom exegetiken rensa bort vad som uppfattades såsom övernaturligt. (Sidenfall 2000:44)

Sidenfalls tankegångar uppvisar likheter med Braws framställning kring den upplevelse av att universitetsteologin ville rensa bort att det som hade med

---

<sup>581</sup> Ett likartat resonemang kunde föras i förståelsen av synen på homosexualiteten. Jag menar dock att det är för enkelt att bara tala om ”homofobi”. Förståelsen måste utgå från ett mycket bredare perspektiv, från en omvärldsuppfattning hos de konservativa, där förändring och omdefiniering hotar de kognitiva strukturer, vilka innebär säkerhet och visshet. Säkerheten och vissheten är eftersträvarsvärda ur ett djupt psykologiskt perspektiv, som har beröringspunkter med tillit eller misstro, som en grundhållning till tillvaron. Jfr här med kapitlet 9 och 10.

under och det övernaturliga att göra. Rudolf Bultmann ges av Sidenvall också sin del av ansvaret för den nuvarande krisen.

Dessa tankar är en utveckling från den tyske exegeten och existentialisten Rudolf Bultmann som betonade att budskapet om Jesus handlar om existentiell avgörelse och inte om historisk verklighet. Här har vi alltså kommit rätt långt bort från den Kristusbekännelse som Kyrkan bekänner med orden ...*sann Gud och tillika sann människa*. (Sidenvall 2000:45)

Det anmärkningsvärda är här att *känslorna ges ett primat före det historiska skeendets verklighet*, menar Sidenvall. Han beskriver den betydelse den moderna teologin ger känslorna på ett närmast raljerande eller ironiskt sätt, men det döljer inte den omständigheten att jag här anar en utpräglad upplevelse av hot. Den konservativa trostolkningstraditionens förhållningssätt till emotioner, både vad avser att uppmärksamma och att uttrycka dem, är mycket reserverat och kan förstås som en pusselbit i det kognitiva mönster som samtidigt är för handen. Jag utvecklar och analyserar denna kognitiva och emotionella struktur i det följande kognitiva avsnittet.

Jag har redan ovan berört att Sidenvall också menar att liberalteologin är en *omtolkningsteologi*. Udden mot samtida universitetsteologi, vars ontologiska grundhållning ses som enbart inomvärldslig, blir tydlig.

För att behålla sin plats i prästmatrikeln och kunna fortsätta att delta i en kristen gudstjänst samtidigt som man har en världsbild som utesluter det övernaturliga blir det för många en intellektuell nödvändighet att omtolka klassiska kristna begrepp och fylla dem med nytt innehåll. (Sidenvall 2000:46)

”Krisen i Kristusfrågan” har som vi sett för Sidenvall närmare bestämt att göra med att Kristi gudomlighet förnekas, samtidigt som hans mänsklighet betraktas som en tillräcklig trossats.

Jesu sanna mänsklighet framställs här inte bara som en sanning utan som den stora och tillräckliga sanningen. Hans seger består inte i att han i kraft av sin gudom övervunnit synd och död i sitt offer och sin uppståndelse utan i att han ger ett individuellt exempel på ett genuint mänskligt liv som kan vara uppmuntrande för andra att höra talas om. (Sidenvall 2000:46)

Ytterst upplever Sidenvall denna omtolkningsteologi som ett hot mot språkets entydiga betydelse. Entydigheten och den upplevelse av säkerhet som följer av det icke mångtydiga blir äventyrad. Jag ser här ytterligare ett exempel på en konflikt i relation till de motivationella krafter som tycks ligga till grund för många konservativt troendes kognitiva grundstrukturer.

Denna typ av omtolkningsteologi som vill behålla traditionella teologiska begrepp och så diskret som möjligt fylla dem med nytt innehåll kommer aldrig [att] tillföra världen något nytt eftersom allt går ut på att anpassa kris-

ten tro till den rådande världsbilden. Det enda bidrag man ger till mänskligheten riskerar att bli ett förstört språk där ingen till slut vet vad orden betyder. (Sidenvall 2000:47)

Här anas också en föreställning om något av en *konspirationsteori* (Parish och Parker 2001). Omtolkningsarbetet strävar efter att ”så diskret som möjligt” ge den kristna dogmatiken ett nytt innehåll. Hotet eller faran kommer smygande – jag höll nästan på att säga – på ett kräldjurs- eller ormliknande sätt. Kopplingen till syndafallsberättelsen och syndabegreppet är tydlig. Den destruktiva makten är här uppenbarligen i görningen.

Parallellt med omtolkningsarbetet går *relativiseringen av den kyrkliga traditionens betydelse*.<sup>582</sup> Det bör noteras att Sidenvall ser traditionen som hotad, både i kyrkan och i samhället. Traditionen har med det bestående att göra.

Att traditionen knappast är en självklarhet i den svenska kyrkan utan att den är minst lika ifrågasatt i den som i det omgivande sekulariserade och modernistiska samhället torde stå klart för alla. (Sidenvall 2000:59)

Det radikala brott[et] med traditionen [...] sker [...] i en process där liv, förändring, förnyelse och anpassning är honnörsord. (Sidenvall 2000:60)

Sidenvall hävdar med bestämdhet att Jesu fria förhållningssätt till den gamltestamentliga traditionen inte kan vara en modell för dagens kyrka. Jesus intar en särställning i det att han är sann Gud och sann människa. Det handlar däremot inte om att Jesus här skulle ge uttryck för en radikalitet.

Den suveränitet med vilken Jesus förhåller sig till det gamla förbundet och dess stadgar är inte ett uttryck för en radikal princip som skulle kunna ge legitimation åt kyrkan idag att förhålla sig lika suveränt i förhållandet till den tradition som Nya Testamentet förmedlar till oss. [/] Förklaringen till detta Jesu förhållningssätt ligger tvärtom i hans person: han är gudamänniska. (Sidenvall 2000:64)

F ö är Sidenvall mån om att understryka att det Jesus säger har gudomlig sanktion och att han återanknyter till den gamla, ursprungliga traditionen. Jesus är reformator i betydelsen av att återställa det som med tiden förändrats på ett felaktigt sätt, inte i betydelsen av att komma med nya och främmande tankegångar eller trostolkningar.

Jesus kommer alltså inte med något nytt och eget, han återknyter istället till den ursprungliga traditionen, till det som var av begynnelsen, (Matt 19:4) och korrigerar det i traditionen som förfallit på grund av människors svag-

---

<sup>582</sup> Sidenvall refererar här intressant nog till Folke T Olofsson och boken *Vart är Svenska kyrkan på väg?*, som också i Braw författarskap har beretts en viktig plats. Se Braw 2008:206ff. I det citat från Olofsson som Sidenvall har tagit med talas det om ”denna tidsålders tankemönster” liksom om att både kyrkans identitet och integritet är hotad. Hotet mot identiteten betraktar jag som ett karaktäristiskt drag i konservativas upplevelser.

het och anpassning till tidsandan. Det är den reformatoriska principen vi möter hos Jesus. Det är så den riktiga förnyelsen och förändringen sker i kyrkan, när den ursprungliga, gudagivna och därför oföränderliga traditionen återupptäcks. (Sidenvall 2000:64)

Här måste en mycket viktig distinktion göras, vad avser konservativ trostolkningens syn på *förändring*. Ständig förändring är i sig något negativt och destruktiv, framför allt därför att det genom att hota det bestående, också hotar strävan efter tydlighet och säkerhet. Det finns dock en önskvärd förändring, förvandling eller omorientering: den process som leder, inte framåt till något nytt och okänt, utan tillbaka till något som tidigare varit för handen och som därför är känt och säkert. För kyrkan i stort kan det handla om en reformation eller restaurering. För den enskilda människan handlar det närmast om omvändelse och helgelse, processer vilka båda syftar till att hon ska bli den hon är skapad att vara, genom att återfinna den gudagivna identiteten. Det innebär att vara Guds avbild och medskapare men också att i lydnad vända sig bort från synden.

Vid sidan om frågor som rör etiken, t ex kyrkans syn på homosexualitet, framhåller Sidenvall frågan om *kvinnliga präster* som ett viktigt kampområde. Det måste emellertid noteras att han hellre talar om ”läroämbetet” eller ”ämbetsfrågan”.

Kampen för tron står omkring läroämbetet. Det är ingen tillfällighet att det är i ämbetsfrågan det har stridits i vår kyrka och många andra. Den onde vet att läroämbetet är ett av Guds allra viktigaste redskap både för att uppehålla den rätta läran och bekännelsen i Kyrkan, men också för att uppväcka den frälsande tron hos människor och göra Ordet verksamt och tillämpat idag. (Sidenvall 2000:25)

Sidenvall ser frågan om kvinnliga präster i ett ontologiskt perspektiv och menar att den destruktiva kraften i tillvaron här har ett finger med i spelet. Genom de kvinnliga prästerna, låter han oss förstå, *hotas den rätta bekännelsen och läran* och de har inte heller någon förmåga att genom sin förkunnelse uppväcka en levande och frälsande tro som skulle kunna leda till evig salighet. Jag menar att det är viktigt att se frågan om kvinnliga präster i sitt sammanhang, så som Sidenvall resonerar utifrån sin gammalkyrkliga tradition. Frågan motiveras inte i första hand som en könsrollsfråga<sup>583</sup>, utan ytterst som en salighetsfråga. För den som utan tvekan, förbehåll eller nyanser är övertygad om en knivskarp uppdelning vid evighetens port, där alternativen är evig förtappelse eller evig salighet, och som ser den rätta förkunnelsen i betydelsen av den av Gud legitimerade förkunnelsen som en förutsättning för att den sanna tron ska

<sup>583</sup> I den mån frågan om kvinnliga präster ses som en könsrollsfråga, måste det också tolkas i sitt sammanhang, som har att göra med hot mot den bestående ordningen, ett hot som i sig ytterst också innebär ett hot mot möjligheten till salighet, samtidigt som det är ett hot mot möjligheten till upplevd tydlighet och säkerhet. Strävan efter säkerhet får en än större betydelse, mot bakgrund av att det enligt gammalkyrkligt synsätt aldrig finns någon säkerhet vad avser salighetsfrågan. Där finns en ständig källa till ångest.

kunna väckas, måste den sk ämbetsfrågan vara av en synnerligen fundamental betydelse. Frågan om kvinnliga präster blir därför inte en könsrollsfråga – det är ett stort missförstånd från den liberala sidan att föreställa sig att det är könsroller det handlar om – utan ytterst en fråga om liv och död, åtminstone i ett evighetsperspektiv. Jag menar åter att det både på ett kognitivt plan och på en djupt liggande psykologisk nivå handlar om ett behov av säkerhet och tydlighet. Sidenvall utvecklar oförenligheten mellan ett rätt läroämbete och kvinnliga präster i det följande. Han understryker att *den onda makten* i tillvaron här är verksam, bl a genom att använda orden ”splittring” och ”uppror”, av vilka det första etymologiskt direkt kan kopplas till ”djävulen”<sup>584</sup> och det andra kan förstås som ett ”syndafallsord” som kan sägas beskriva vad som sker Genesis 3. Hans formulering ”falskt och förföriskt” hör också hit.

På olika sätt tycks det i hela kristenheten pågå en övermänsklig kamp mot ett rätt prästämbete. Jag avser då inte bara den splittring och det uppror mot Guds ord som det innebär att kalla kvinnor till läroämbetet, utan också hur en falsk och förförisk villolära bemäktigt sig prästutbildningen, hur unga begåvade män bemöts med misstänksamhet på grund av sin hängivenhet och brist på erfarenhet från arbetslivet, hur det finns ett motstånd också mot sund auktoritet och kunskap och man vill helst se prästen som en snäll och lydlig tjänsteman, en fritidsledare och terapeut istället för en som med profetisk auktoritet säger: ’Så säger Herren.’ (Sidenvall 2000:25)

Resonemanget känns igen och uppvisar stora likheter med motsvarande tänkesätt både hos Braw och hos Kalin, vilka också ömmar för ”de unga begåvade män” som antingen möts med misstänksamhet eller helt stoppas i sin kallelse av Svenska kyrkans prövningsnämnder och biskopar.

Det är mycket intressant att lägga märke till att delar av kritiken mot hur prästrollen uppfattas inom stora delar av dagens svenska kyrka delas av somliga av de kvinnliga prästerna och biskoparna. Bland dem finns Caroline Krook som t ex sagt att det måste finnas någon som ”kör bussen”<sup>585</sup>. Det behöver med andra ord inte vara så att det är synen på ledarskapet som ett mer autoritärt eller hierarkiskt ledarskap som är det särskiljande mellan motståndare mot kvinnliga präster och de kvinnliga prästerna själva. Detta konstaterande är mycket viktigt, då det kunde tyda på att det här inte i första hand handlar om teologiska frågor, utan mer om frågor som har att göra med synen på t ex hierarkier, ledarskap och auktoritet.<sup>586</sup>

Till den moderna tidens farliga teologiska tankegångar hör, hävdar Sidenvall, också föreställningen om att kyrkan skulle vara överordnad gudsordet. Han menar att den onda makten – ”själafienden och hans medhjälpare” – också här utövar sin möjlighet till inflytande.

<sup>584</sup> Se 8.1.1.1 ovan.

<sup>585</sup> Uttalande bl a vid prästfortbildningsdag på Graninge stiftsgård i slutet på 1990-talet.

<sup>586</sup> Den tydliga ledaren är en nödvändighet för att upprätthålla en kognitiv tydlighet. Därför blir t ex den tentativt sökande KG Hammar kritiserad.

Vi lever i en epok av kyrkohistorien då det finns starka tendenser till att den yttre kyrkan sätter sig över Guds ord och menar sig råda över det. [...] Det som en gång var en återupptäckt av bortglömda bibliska sanningar förvrids av själafienden och hans medhjälpare till att forma en kyrkoorganisation och ett kyrkligt ämbete som sätter sig över Kristus och hans ord, och läror, gudstjänster och kyrkoordning menar sig ha rätt att förfoga över Guds ord och över Guds rike. (Sidenvall 2000:29)

Mot denna tendens framför Sidenvall med kraft att gudsordet är före kyrkan i tiden och att "Guds ord i de heliga skrifterna är det som skapar Kyrkan, inte Kyrkan som skapar Guds ord". (Sidenvall 2000:29)

Den liberala teologins bibelsyn får konsekvenser för dess företrädares *syn på evangeliet*. Deras evangelium, menar Sidenvall, är ett annat evangelium än det sanna evangeliet.

I vår kyrka idag kan också de mest liberala teologerna tala sig varma för evangelium och man kan då tycka att man har det viktigaste gemensamt. Men snart märker man att deras evangelium är insatt i ett helt annat sammanhang än det vi känner från Bibeln och bekännelsen. Evangelium är för dem *inte svaret på det hot mot vår evighet som lagens dom över vår synd är* [mina kursiveringar], evangeliets grund är för dem inte Jesu ställföreträdande död på korset i vårt ställe, evangelium är för dem inget som behöver tagas emot i tro. [/] Evangelium är för dessa *Guds kravlösa kärlek som fullt ut bejakar alla människor och skänker dem alla evigt liv. Någon själafiende finns inte, någon Guds vrede över synden finns inte, någon risk att gå evigt förlorade finns inte heller*, menar man. (Sidenvall 2000:34)

Mer tydligt än så kunde det inte uttryckas, den starka upplevelse av hot som finns bland de konservativt troende – det handlar om ett hot mot vår möjlighet till ett evigt liv. Hotet mer konkret är den eviga dödens oerhörda risk. *Terror Management Theory* kan menar jag här bidra till viktiga infallsvinklar i ett försök till förståelse av det psykologiska djup som döljer sig i denna hotupplevelse.<sup>587</sup> Ett urvattnat evangelium, som bara talar om "Guds kravlösa kärlek som fullt ut bejakar alla människor och skänker dem alla evigt liv", blir för dessa konservativt troende inte ett erbjudande om förbehållslös kärlek, utan ett mycket allvarligt hot. När Sidenvall skriver om att detta evangelium förnekar "själafienden", "Guds vrede över synden", såväl som "risk[en] att gå evigt förlorade", kan hotet nog bara förstås, om man samtidigt tar hänsyn till vilken förförståelse som kan tänkas vara för handen.<sup>588</sup> I Sidenvalls kritik av förkunnelsen av en kravlös kärlek finns fyra tydliga paralleller till Braw.

<sup>587</sup> Se kapitel 10.3 nedan.

<sup>588</sup> Jag kommer i det följande avsnittet om en mer övergripande förståelse av hotupplevelsen att ta hjälp av bindningsteoriens begrepp "inre arbetsmodeller", för att söka förstå, varför det upplevs som ett starkt hot att i en förkunnelse inte möta förställningar om djävulen, Guds vrede och den överhängande risken att gå evigt förlorad. Det tycks, som om en förkunnelse om "Guds kravlösa kärlek" inte stämmer med eller har några anknytningspunkter till den förförståelse, som många av de konservativa förefaller ha internaliserat.

Själva *begreppet tro* är omformat i den nya teologin. För Sidenvall handlar tron om ”ett personligt fasthållande vid Guds löften” men tron har samtidigt också ett konkret innehåll. *Trons konkreta innehåll* blir i den nya tidens syn på vad tro är inte längre viktigt. Den onda makten har här varit verksam.

Men också det riktigaste och viktigaste av allt kan missbrukas och perverteras av själafienden. [/] Idag möte vi runt om i våra lutherska kyrkor en teologi som säger: *tron är bara en förtröstan, en existentiell tillit till Gud. Sanningsfrågorna är helt oviktiga, ja oandliga. Huvudsaken är att en människa litar på att hon är älskad av Gud.* I förslaget till ny Kyrkoordning kan vi i inledningstexten till Svenska kyrkans grundparagraf, den om vår bekännelse, läsa: *’Kyrkans tro innebär en grundläggande tillit till Gud’* och vidare *’Varken trosbekännelsen eller läran är föremål för tro’*. Här uttrycks att tro endast är förtröstan och inte försanthållande. (Sidenvall 2000:30f)

Ur ett psykologiskt perspektiv menar jag att det är olyckligt att tala om något som ”bara” tillit. Den stora utmaningen för människan – som en psykologisk varelse med sin unika personliga livshistoria och med sina tidiga erfarenheter av vårdgivare eller signifikanta andra – torde i första hand inte vara det teoretiska försanthållandet av vissa trossatser, utan just möjligheten eller förmågan att över huvud taget kunna känna tillit till någon i omgivningen utanför det egna jaget eller subjektet. Om tron bara handlar om *förtröstan eller tillit* och inte har så mycket att göra med frågan om själva trosinnehållet och dess sanning, ger det dock, menar Sidenvall, konsekvenser som innebär en gradvis upplösning av dessa trons grundläggande sanningar.

Det är mot denna bakgrund man kan förstå våra biskopars uttalande om att det inte är så noga om Jesus föddes av en jungfru eller inte, om han uppstod med sin kropp ur graven eller inte. Bara man förtröstar. (Sidenvall 2000:31)

Bland de biskopar Sidenvall kan tänkas syfta på anar jag förre stockholmbiskopen och professorn i Nya Testamentets exegetik i Boston, Krister Stendahl (1921-2008), och den förre ärkebiskopen KG. Hammar. Den sistnämnde har med hjälp av ett likartat resonemang före senare utanför Svenska kyrkans sammanhang blivit kritiserad i boken *Jesusmanifestet*, där biskopen i Stockholms katolska stift Anders Arborelius och pingströrelsens Sten-Gunnar Hedin, ger sin syn på vem Jesus är – i betydelsen av trosinnehåll – och samtidigt förklarar honom sin kärlek (2003b). Utgivaren har försökt att i någon mån söka mildra intrycket av anspråk på absolut och säker sanning, genom att förse boken med ett förord av Peter Halldorf. För mig blir det tydligt att det här görs ett försök att förena och söka mildra skillnaderna mellan två olika sanningsbegrepp.<sup>589</sup> Att Sidenvalls perspektiv inte är det psykologiska framgår tydligt. Han skriver:

<sup>589</sup> Hade Sidenvall skrivit sin bok senhösten 2013, hade han nog också kunnat exemplifiera med den nyvalde ärkebiskopen, biskop Antje Jackelén i Lund (<http://www.kyrkanstidning.se/ledare/gamla-surdegar-kan-vi-lamna-bakom-oss>, 2013-12-03), som från vissa håll blivit skarpt kritiserad bl a för att hon inte uttalat sig tydligt om synen på jungfrufödelsen.

Men hur ska man kunna förtrösta på något som man samtidigt inte håller för sant är och förblir en psykologisk gåta. (Sidenvall 2000:31)

Visst kan det tyckas vara en gåta av psykologisk eller annan karaktär, men det är samtidigt det som är själva poängen, menar jag, att tillit<sup>590</sup> inte bygger på en sanning av objektiv visshetskaraktär. Upplever jag mig älskad och svarar med kärlek är det fråga om processer och skeenden som inte i första hand eller egentligen över huvud taget vilar på några objektiva sanningsbedömningar. Jag vill se den just citerade formuleringen som mycket belysande i ett försök till en förståelse av Sidenvalls kognitiva strukturer, där just säkerhet och visshet förefaller ha en mycket stor betydelse. Tillit har däremot andra byggstenar. Jag kommer att behandla frågan utförligt i det kommande avsnittet om kognitiva strukturer. Jag vill också påpeka att det är en felaktig eller åtminstone inte nödvändig tolkning som Sidenvall gör, när han påstår att tillit inte skulle kunna handla om att ”förtrösta på något som man samtidigt inte håller för sant”. Tilliten är inte avhängig frågan om en absolut sanning utan är psykologiskt betraktad mer modest eller blygsam i det att den nöjer sig med en skönjbar eller t o m dunkelt anad möjlighet eller möjlig sanning. För många kanske det dunkelt anande är den enda möjligheten att närma sig det som ligger utanför och bortom självet, t ex andra människor eller en transcendent verklighet. Kanske det både psykologiskt och existentiellt sett rent av är ett allmänmänniskt villkor. Sidenvall nöjer sig dock inte med hänvisningen till att han inte kan förstå hur man kan ”förtrösta på något som man samtidigt inte håller för sant”, utan menar också att detta trosbegrepp i betydelsen av tillit, skulle vara ett missbruk av Luthers egna tankegångar.

Detta missbruk av Luther är dessvärre mycket vanligt, men saknar all grund hos Luther själv. Hos Luther liksom i vår kyrkas bekännelseskriterier är tron som ett försanthållande av största vikt. (Sidenvall 2000:31)

Emedan min studie är religionspsykologisk i första hand, men i viss mån också religionssociologisk, och intresserar sig för trostolkning uttryck för fromhet hos några representanter för nutida konservativ kristen tro inom Svenska kyrkan, har jag här inte för avsikt att diskutera olika tolkningar av Luthers syn på relationen mellan tro såsom försanthållande respektive tillit eller förtröstan. Det skulle i ett annat sammanhang dock kunna vara ämnet för en annan religionspsykologisk eller religionsvetenskaplig behandling. Det är i föreliggande undersökning dock viktigt för mig att peka på Sidenvalls argumentationsteknik som får anses karaktäristisk för konservativa fromhetsriktningar. Hänvisningen till den ursprungliga traditionen får ge tyngd åt argumenten, vare sig det nu handlar om urförsamlingen, den bibliska traditionen eller som här om vad Luther anses ha sagt. Det har på annat håll påpekats att konservativ troshållning ibland kan ge ett intryck av att vara mer ”reformatorisk” eller ”luthersk”

<sup>590</sup> Jfr Kurten 1995 och 1997 samt Homburger Erikson 1977, 1981 och 2000.



än Luther själv. Det skulle kanske kunna hävdas också om Sidenvall på denna punkt.

#### 8.1.2.4 Konflikter inom kristenheten

Kampen för tron och för den rätta läran präglar Svenska kyrkan av idag men är emellertid inte något som enbart hör till den moderna tiden eller bara har med svenskkyrkliga förhållanden att göra.

Från Kyrkans allra första tid, medan NT fortfarande växte fram, ifrågasattes de sanningar som Gud uppenbarat i sitt ord och genom Jesus Kristus. Inför dessa utmaningar måste kyrkan avgränsa sig och på nytt säga sitt ja och sitt nej. (Sidenvall 2000:33)

#### 8.1.3 Kris, hot och osäkerhet på det individuella planet

##### 8.1.3.1 Identitetskris och identitetslöshet<sup>591</sup>, fångenskap och exploatering

Den gammalkyrkliga trostolkningen betonar att människan alltsedan ”syndafallet” (Genesis 3) har ”förlorat den direkta kontakten med Gud och dessutom fått sina sinnen begränsade” (Sidenvall 2000:11). Människans förmåga till kunskap, särskilt om de andliga tingen, är därigenom mycket begränsad och kunskapen blir ett styckverk. Hon är *fångad i okunskapens ignorans*.

[D]et är också så att denna världens furste, som även är lögnens fader (Joh 8:44), förvrider kunskapen så att hon inte kan nå fram till gemenskap med Gud och verklig insikt. (Sidenvall 200:11)

Det betyder att människan inte heller har någon förmåga att själv komma fram till någon kunskap om Gud, som skulle kunna vara henne till räddning eller befrielse. Det är viktigt att notera Sidenvalls ständiga påpekande om den destruktiva maktens – ”denna världens furste, som också är lögnens fader”, ”den onde” – avgörande inflytande på situationen.

Men i sökandet efter gudskunskap ser den onde till att vårt naturliga vetande perverteras och spårar ur. (Sidenvall 2000:11)

Men det finns också andra former av fångenskap för nutidens människa. Hon kan t ex genom liberalteologins omtolkningsarbete bli *fånge i sina egna begränsade tankar*. En jämförelse med Braw ger oss intrycket av likartade tankegångar.

---

<sup>591</sup> I behandlingen av kyrkans identitetskris ovan har i någon mån också den individuella nivån redan berörts. En individuell identitet påverkas också av gruppidentiteten, vilket särskilt gäller vid en samtidig upplevelse av marginalisering (Abrams och Hogg 1990).

Men det som blir resultatet av denna omtolkning av den kristna tron [...] runt om i vår [kyrkas] ledning idag leder till slut inte till någon befrielse för någon människa i längden. Resultatet blir tvärtom att människan blir instängd i sin egen begränsning, i sina egna tankars och idéers tyranniska fångelse, i en världsbild utan utrymningsvägar och utan något hopp om att någon kan ta sig in utifrån och öppna en dörr. Jesus är till slut bara en människa som vi, som finns bland oss i vårt elände men som inte kan ta vare sig själv eller oss härifrån. Han är instängd i samma materialism, samma driftsliv, samma hopplöshet som vi alla. (Sidenvall 2000:49)

Vid ett närmare betraktande av Sidenvalls beskrivning av denna erfarenhet av fångenskap vill jag peka på allvaret i upplevelsen av hot: fångelset är ”tyranniskt” och det finns inga möjligheter till befrielse. Det finns uppenbarligen också en inre spänning i denna starka hotupplevelse som pendlar mellan tanke och materia. Å ena sidan ligger hotet på det kognitiva planet som ett fångelse där de egna tankarna och föreställningarna utgör murar. Å andra sidan är fångelset en inomvärldslig materialism eller naturalism, som för människans del innebär att hon bara ses som summan av ett antal drifter under vilka hon också är slav. Hotet innebär en total hopplöshet, vars allvar förstärks och fördjupas av föreställningen om Jesus som enbart mänsklig.

De konservativt troendes upplevelse av fångenskap i de egna tankarna, utöver att beskrivas som ett *begränsande* fångelse, också kunde ses som en *fångenskap i den obegränsade kunskapen*, vilket skulle tyda på att det finns en underliggande motivation till en orientering mot det säkra snarare än mot ny kunskap. Visserligen antyds här en vilja och strävan att, utöver den begränsade och förkvävande inomvärldsliga kunskapen, också söka en transcendent eller andlig kunskap. Men sökandet efter kunskap på det andliga området är i det konservativa tänkandet förvisso inte fri och oreglerad, utan har att hålla sig inom vissa mycket fasta ramar, som sätts upp av bibeln och bekännelsen samt av de auktoriteter som har legitimitet att tolka och utlägga bibel- och bekännelsetexterna. Hotet från okunskapens eller den enbart inomvärldsliga kunskapens fångelse kunde därför också, paradoxalt nog, ses som ett hot från den obegränsade kunskapens oändliga och därför också ytterst osäkra rymder. Jag hänvisar till kapitlet Kognitiva tolkningslinjer. Denna Sidenvalls beskrivning av upplevelsen av hot och fångenskap är föranledd av hans diskussion om fotoutställningen *Ecce homo* i Uppsala domkyrka, som redan diskuterats ovan, vilket för mig gör det lättare att i någon mån kunna ana djupet av den känslomässiga turbulens och allvaret i det hot som gammalkyrkliga trosbekännare upplever inför dessa bilder.

En närmare analys av hotupplevelsen pekar på att både *identiteten*, såväl som kristen och som människa, liksom *existensen* är i farozonen. Ytterst ser jag därför också här ett uttryck för en dödsångest. Lever människan bara ett vegetativt liv, då är det så som också Braw ofta skriver att människolivet bara består av tillväxt, mognad och förfall, vars yttersta konsekvens är död och förruttelse.

Det är mycket långt bort från föreställningen om och längtan efter evig salighet. Att det här ytterst verkligen handlar om salighetsfrågan framgår f ö redan utan någon till närmelsevis mer vidlyftig tolkning av Sidenvalls text. Han skriver att omtolkningsteologin, den ”leder till slut inte till någon befrielse för någon enda människa”. Bilden av frälsaren blir så förändrad att ingen befrielse är att vänta därifrån – ingen befrielse från döden och destruktionen. ”Jesus är till slut bara en människa som vi, som finns bland oss i vårt elände, men som inte kan ta vare sig [sig] själv eller oss härifrån.” Man kan förledas tro att denna upplevelse skulle tala emot min analys av hotupplevelsernas samband med specifika kognitiva strukturer, men jag kommer i det kognitiva avsnittet att försöka visa på att så inte är fallet. Specifika och begränsade kognitiva strukturer behöver inte upplevas som ett fängelse i den av Sidenvall beskrivna bemärkelsen. Det är nog tvärt om så att begränsade och begränsande kognitiva strukturer blir ett skydd mot människans ”egna tankars och idéers tyranniska fängelse”. Sidenvalls tankegång bygger f ö inte på att människan själv skulle kunna vara förmögen att ta sig ur sitt fängelse, t ex genom att söka ny kunskap, utan på att någon utifrån kommer och öppnar dörren till fängelset, i rollen av frälsare eller befriare.

### 8.1.3.2 Utanförskap – dissidentrollen

Att vara bibel- och bekännelsetrogen innebär idag upplevelsen av ett utanförskap, både i kyrkan och i det svenska samhället. Till rollen som bibel- och bekännelsetrogen hör också att värja sig mot *pejorativa omdömen* från majoriteten inom kyrkan och i samhället, menar Sidenvall.

Kampen för tron gäller alltså inte några livsfientliga och glädjelösa människors bittra försök att försvara sig eller ge igen på en glad och obekymrad omgivning. Trons kamp handlar heller inte om en moralisk elits förakt för en urspårad omvärld som behöver tuktas. (Sidenvall 2000:9f)

Det är hans upplevelse att det i den moderna världen, där det är viktigt att vara öppen och förändringsbenägen, väcker *motstånd* att hävda en absolut och oföränderlig sanning.

Mot bakgrund av detta ideal, där det fulaste som finns är att vara rigid och fast i sina ideal, är det oerhört provocerande för många människor att möta en bekännande kristen som inte medger att han har åsikter som alla andra utan som menar sig hålla fast vid en absolut sanning given av Gud själv. (Sidenvall 2000:21)

Utanförskapet innebär också en upplevelse av *politiskt tryck* eller *förtryck*. Detta har också utförligt behandlats av Kalin. Sidenvall skriver om den bekännelsetrogna gruppens *kamp för överlevnad* under dessa förhållanden.

[...] i de bekännelsetrogna och oppositionella grupper som allt hårdare utsätts för politiskt tryck i Svenska kyrkan, reflekteras det mycket över vägar

till överlevnad, överlevnad för biblisk tro, för levande församlingar, för det apostoliska ämbetet. (Sidenvall 2000:90)

Det apostoliska ämbetets överlevnad handlar om *motståndet mot kvinnliga präster*. Det framgår här tydligt att Sidenvall kontrasterar mänskliga och föränderliga åsikter mot absoluta och oföränderliga sanningar. Han tycks här inte vilja räkna med möjligheten att öppenhet och förändringsbenägenhet skulle kunna förenas med en djupt förankrad personlig övertygelse, som i sig skulle kunna innebära en individuell sanning.

Så [som Luther] får Guds barn, Kristi bekännare, svara också idag när folk tycker vi är förmätna och omedgörliga. (Sidenvall 2000:21)<sup>592</sup>

### 8.1.3.3 Främlingskap

Den troende är inte ”på hemmaplan [...] i denna världen” Sidenvall 2000:21). Den klassisk kristna synen – som f ö också Braw tydligt uttrycker – är att det kristne är gäst och främling i den här världen.<sup>593</sup>

### 8.1.3.4 Frestelser, tvivel och syndens verklighet

Sidenvall ger uttryck för en *vilja till självrannsakan*<sup>594</sup>, också i den mån hans troskamp gått över gränsen och han fällt ”slutomdömen” om sina meningsmotståndare. Det kan vara så, menar han att

en människas innersta tro kan vara mycket bättre än det hon lär, enligt principen om den saliga inkonsekvensen. Att också motsatsen kan vara fallet gör det nödvändigt för författaren av dessa rader att ständigt ångra och bekänna. Det är just i detta som den djupaste anledningen finns till att föra kampen för trons sanning, nämligen att värna evangeliet om syndernas förlåtelse och rättfärdiggörelsen genom tron allena som är det enda som kan ge oss syndare frid och visshet. (Sidenvall 200:6)

Den klassiska ståndpunkten är konsekvent i hävdandet av syndens verklighet och den därav följande nödvändigheten av ”evangeliet om syndernas förlåtelse” och ”rättfärdiggörelsen genom tron allena”. Det ger en viss visshet men för Sidenvall är det också av största vikt att påminna om att den som kommit till tro inte är på den säkra sidan.

<sup>592</sup> Sidenvall syftar på Luthers ”Här står jag och kan inte annat.”

<sup>593</sup> Jfr t ex kung Davids tackbön i anslutning till insamlingen inför tempelbygget (1 Krön 29,15), Paulus (Ef 2,19) och den kristna diktningen t ex Lina Sandell-Bergs psalm *Jag är en gäst och främling*.

<sup>594</sup> Ur ett psykologiskt perspektiv kan man fundera över om detta ”att ständigt ångra och bekänna” ändå mer handlar om självbekräftelse än om självreflektion, emedan syndabekännelsen, särskilt i dess ritualiserade form, mer bekräftar en redan befintlig bild av självet – som ”fattig syndig människa” – än leder till en ny självreflektion på djupet.

Men också den som en gång kommit till tro är ständigt utsatt för frestelsen att låta sin tro och övertygelse påverkas av den gamla människans begär till det som hon kan se och uppleva omkring sig. (Sidenvall 2000:12f)

Jag ser formuleringen därutöver som ett uttryck för att Sidenvall ser det naturalistiska eller materialistiska betraktelsesättet på tillvaron som en frestelse. Det innebär att värdera det materiella och sinnenas njutning högre än de andliga värdena. Egna *tvivel och trosinvändningar* är ett uttryck för inifrån kommande hot mot den rätta tron.

Det kan börja med att man kompromissar på någon punkt som man fått veta inte skulle vara så viktig eller central. Men börjar man i det lilla handla i strid mot sitt på ordet grundande samvete så bryts snart det inre motståndet ned, ryggraden bryts. På kompromisser i det lilla, följer ofta snart nog sveket i det större i en allt brantare kana. De tragiska exemplen, inte mist bland präster i vår kyrka, stämmer till allvarlig självprovning. (Sidenvall 2000:20f)

Resonemangen har något av allmänmänsklig förnuftighet och *common sense* över sig och påminner om talesätt såsom t ex ”Det som börjar med en knappål slutar med en silverskål”.<sup>595</sup> Den sanna och rätta tron måste med andra ord hållas intakt från början till slut. Ingenting får förändras eller relativiseras. Sker den minsta förändring kommer allt att liksom genom en dominoeffekt omgestaltas och då rasar hela trosbyggnaden samman. Vad kan då rädda från döden och förgängelsen? Tvivel är i den konservativa traditionen något som hotar den enda sanningens ställning samt ifrågasätter den gudomliga auktoriteten och därför ett uttryck för det onda. Etymologiskt finns en intressant parallell mellan tvivel och den onda makten. Svenskan har sin germanska språkparallell i tyskans *Zweifel*, som är bildat av de båda orden *zwei* och *fallen*. Den som delar itu eller viker i två känner vi redan som den som splittrar. Tvivel har etymologiskt med andra ord åtminstone i överförd bemärkelse med det diaboliska att göra.<sup>596</sup> Den yttersta konsekvensen av detta tvivel är tvivlet på den enda vägen till räddning och därmed till evigt liv. I det konservativa tänkandet och den teologiska reflektionen kring frälsningen, är tvivlet ett hinder för räddning. En psykologisk reflektion kring möjliga bakomliggande orsaker till tvivel eller bristande tillit, lyser här med sin frånvaro. Ytterligare ett sätt att belysa tvivlets diaboliska karaktär är att koppla det till syndafallsberättelsen, där just det genom ormen inplanterade tvivlet på Guds ord och auktoritet utgör inledningen till ”fallet”. Tvivlet ifrågasätter därmed också den enda och en gång för alla givna sanningen. Ur ett kognitivt perspektiv kan man säga att tvivlet hotar entydigheten, vilken skulle vara en garant för upplevelsen av säkerhet och trygghet.

<sup>595</sup> Jfr Martinsson, Blank och Johansson 2004:689.

<sup>596</sup> Se 8.1.1.1 ovan.

### 8.1.3.5 Hot mot existensen: döden och destruktionsen

I det gammalkyrkliga trossystemet upplever sig människan hotad, både av den eviga döden och av den onda kraften i tillvaron (Sidenvall 2000:10). I Sidenvalls framställning om omtolkningsprocesserna inom samtida liberalteologi framskymtar den starka upplevelsen av döden och förgängelsen som ett hot mot den troende. Med udd mot t ex Krister Stendal och KG Hammar skriver han om Kristi uppståndelse:

Vad menas med detta? Jo, det sista betyder i klartext att man säger så här: 'Jesus har gjort mig fri från dödsångesten, därför kallar jag honom Segrare över döden' och hittar på en historia om att han uppstod från döden istället för att köpa honom en blomma. (Sidenvall 2000:48, jfr 31.)

Av citatet framgår också att känslan värderas som mindre viktig än det "faktiska förhållandet", vilket jag ovan sökt visa. Dödsångesten är med andra ord kontrasterad mot den eviga dödens realitet.

## 8.2 MOTSTÅND MOT OCH FÖRSÖK TILL AVVÄRJANDE AV HOTEN

### 8.2.1 Uttryck för strävan efter entydighet och tydlighet

Sidenvall ser mitt i postmodernismens pluralism och relativism tecken på att någonting nytt är på gång, en positiv förändring som innebär en återgång till det bestående och entydiga. Förändringen tar sig uttryck i en längtan efter det sammanhängande och tydliga, något att vila i och kunna vara trygg i. Denna längtan är mycket viktig i förståelsen av konservativt troende och måste tas på största allvar.

Men i denna tid finns det en framväxande *längtan* bland unga människor *efter något som hänger samman* [mina kursiveringar], efter kunskaper och sanningar som hänger samman i *mönster som tanken kan vila i*. Det finns en längtan efter sammanhang där man kan få dela *tydliga värden och sanningar* med andra. Denna längtan [...] utgör oerhörda möjligheter för Kyrkan att på nytt lyfta fram Katekesen som ett enkelt men sammanhängande system av kunskaper och sanningar, sanningar som ger hopp livsmod och mening. (Sidenvall 2000:89)

Dessa formuleringar - "kunskaper och sanningar som hänger samman i mönster som tanken kan vila i" respektive "sammanhang där man kan få dela tydliga värden och sanningar med andra" - ger klara signaler om troliga *bakomliggande kognitiva strukturer*. Kunskapen får inte vara obegränsad eller oöverblickbar, utan måste vara sammanhängande och erbjuda en möjlighet för tanken att vila i. Den sammanhängande kunskapen såväl som tydliga värden är i den av

Sidenvall skisserade idealsituationen gemensamma teman för gruppen ifråga. Det tyder på homogenitet i den sk egengruppen, vilket enligt socialpsykologisk teori kan förstås som identitetsstärkande.<sup>597</sup> Både kunskapen och värdena ses som kopplade till sanningen som blir en överordnad auktoritet. Det betyder att det som söks är säkerhet, snarare än ny kunskap. Sidenvall exemplifierar med Alphagrupperörelsen, vilket i och för sig kan tyckas lite märkligt, med tanke på att dess teologi inte är gammalkyrklig, utan snarare evangelikal och karismatisk (Sidenvall 2000:89). Utanför det begränsade klassiskt kristna sammanhanget har det inom sociologin redan påvisats att det förvisso finns en strävan att finna något tydligt och sammanhängande hos nutidens människor, vare sig det nu handlar om muslimsk eller judisk fundamentalism eller om att ansluta sig till ett eller annat rättspopulistiskt politiskt program med en grumlig människosyn. Längtan låter sig ma o inte förklaras som en längtan efter saknade klassiskt kristna värden, utan snarare som en mer allmän längtan efter trygghet och säkerhet i en globaliserad, otrygg och osäker värld.

Relativismen och subjektivismen har blivit en sådan vardagsmat att många människor börja tröttna på den. Där den mentala och kulturella inlandsisen gått fram börjar det komma fram människor som börjar plocka upp fragment av sanningar till något som hänger samman som små öar av värdemässiga enhet. (Sidenvall 2000:102)

Det kan inte nog tydligt understrykas vilken vikt Sidenvall lägger vid det enhetliga, sammanhängande och entydiga. Även om det som är kvar efter modernismens istid bara är sanningsfragment, börjar som ett led i motståndet ett pussel att läggas som strävar mot kunskaps- och värdemässiga enheter.

### 8.2.1.1 Sanning

Sidenvall menar – i linje med konservativ kristen trostolkning i allmänhet – att det finns en *absolut sanning*. I detta resonemang åberopar han Luther. Argumentationstekniken får sägas vara representativ för de gammalkyrkliga såväl som för de små lutherska frikyrkorna, som stundom tycks sträva efter att vara mer evangelisk lutherska i sin teologi och praxis än Luther själv.

Luther blev många gånger utsatt för den harmsna kritiken: tror du att du ensam äger sanningen? Men för honom stod det klart att det var Gud själv som uppenbarat sanningen för honom, kämpat fram en tro i honom. Från den kunde han inte vika. Människor fick tänka och tycka vad de ville. (Sidenvall 2000:21)

Sidenvalls uppfattning om vad *tro* innebär kopplas till sanningsbegreppet och går ut på att

---

<sup>597</sup> Jfr t ex SID, *social identity theory*, t ex Abrams och Hogg 1990.

[Jesus] själv finns närvarande i en sann tro och en sann bekännelse. Det finns en identitet mellan bebyggelsens teoretiska innehåll och dess väsentliga substantiella innehåll. I den sanna tron och bebyggelsen är Kristus själv närvarande. (Sidenvall 2000:28)

Lika lite som för Braw tycks det med andra ord för Sidenvall vara möjligt att reducera tron till en fråga om tillit. Den kognitiva, *innehållsmässiga* eller dogmatiskt läromässiga sidan av trosbebyggelsen förefaller vara den viktigaste. Att hävda trons innehåll som det centrala blir ett sätt att söka göra motstånd mot hotupplevelsen. Med diskussionen om bebyggelsens innehåll vill Sidenvall understryka dess vikt. Men detta trons innehåll måste integreras i personligheten genom ”en personlig tillägnelse”, menar han.

Att tron till sitt innersta väsende är ett personligt fasthållande vid Guds löften, en personlig tillägnelse, för mig, av Guds nåd, måste vi hålla fast vid. (Sidenvall 2000:30)

Tron i betydelsen av *försanthållandet av ett antal absoluta sanningar* är ett viktigt skydd mot modernismens pluralism och relativism, såväl som den post-moderna tendensen att helt lösa upp sanningbegreppet, varvid det objektiva också förlorar sina konturer och allt hotar att bli subjektivt.<sup>598</sup> Här får både Luther och Paulus rollen som referenspersoner.

När Paulus talar om bebyggelsen av Jesus som Herren som en grund för frälsningen så innefattar detta givetvis ett bejakande av en rad sanningar som Guds ord lär oss. Om man tror att Jesus är Herren måste man ju veta något om vem den Herren är som uppenbarar sig för oss i GT och som skapat världen och gripit in i dess historia och som talar i sitt ord. Vidare är Jesus Herren just genom att utöva sin auktoritet genom att tala i sitt ord, där han tröstar, lär, förmanar och varnar oss. Att i sitt hjärta tro att Gud har uppväckt honom från de dödda innebär först ett försanthållande av att undret har skett att han som bar skulden för så mycket ont och var skyldig Gud så mycket, och som sargades och dog en sådan plågsam död, att han på tredje dagen lämnade graven levande och stark med sin kropp. (Sidenvall 2000:31)

Sanningen kopplas åter till den *historiska verkligheten* och till *Jesu auktoritet*. Sidenvall ser giltigheten som avhängig av genesis, dvs uppkomstprocessen<sup>599</sup>.

<sup>598</sup> Här vore en reflektion om subjektivt kontra objektivi i relation till världsbild och människosyn intressant. Jfr det objektiva i relation till det objektifierade! Om det är viktigt att se medmänniskan som ett subjekt, torde också den subjektiva upplevelsen behöva värderas högre. Detta tankespar utgör emellertid ett eget forskningsområde.

<sup>599</sup> Jag har redan sökt visa att det filosofiska felslutet innebär att blanda ihop uppkomst- och giltighetsfrågorna, tycks vara ett karaktäristiskt drag i konservativt tänkande. Jag vill uppmärksamma samma problematik bland evangelikala och konservativa kristna i USA vid förra seklets början. De grupperingar som senare skulle komma att betecknas som uttryck för kristen fundamentalism gör samma sammanblandning av uppkomst och giltighet, i debatten om skapelsetro kontra darwinism eller evolutionism. I avsnittet Kognitiva tolkningslinjer kommer jag att presentera möjliga psykologiska betraktelsesätt på frågeställningen.



Det är ett sätt att se på sanningen som jag menar kan kopplas till kognitiva och motivationella faktorer.<sup>600</sup> Sidenvall menar att *separerandet av bejakandet av trons innehåll från tron som tillit* är ett uttryck för moderna tankegångar som inte har någon förankring i den kristna traditionen.

Under senare år har man på alla sätt försökt göra en väsensskillnad mellan tron som ett försanthållande och tron som en förtröstan. Men det är en för tron helt främmande uppdelning. Till den sanna, frälsande tron hör både att man håller läran för sann och att man litat till dess löften om nåd. (Sidenvall 2000:81)

Tron är med både i början och på slutet av det historiska tidsperspektivet och står i vad man kunde kalla ett successionsperspektiv eller en successionsprocess. För det konservativa tänkandet är det viktigt att tron till sitt innehåll är densamma under denna process.

I [Kristi] händer skall vi till slut lämna tillbaka den tro som en gång blev överlämnad till oss i Kyrkan. Därför är det långt mycket viktigare att vi anpassar oss efter Jesus och är trofasta mot honom än att anpassa oss till denna världen. (Sidenvall 2000:40f)

Den *sanna bekännelsen* är ett värn mot nutidens hot såväl som mot de mer tidlösa hoten mot tron. På ett karaktäristiskt sätt – med rationaliserande drag – beskriver Sidenvall sedan vilka tre faktorer som verkar för att en sann bekännelse uppstår eller ”växer fram” i oss. Processen skiljer sig inte från den som de första lärjungarna genomgick.

Det fanns tre faktorer: Hörandet och läsandet av de Heliga skrifterna, mötet med Jesu person och verk och den helige Andes verk i dem. (Sidenvall 2000:28)

Sidenvall menar att trosregeln eller *bibelordets inre överensstämmelse* är ett skydd mot falsk lära. ”[N]är ordet konfronteras med tidens frågor” utkristalliserar sig bekännelsen. Han menar att

[...] den i Ordet en gång för alla givna uppenbarelsen liksom aktiveras när den utsätts för tryck på olika punkter. [...] När man i vår tid för första gången på allvar ifrågasätter Guds ordning med äktenskap för man och kvinna och avvisande av homosexualitet aktiveras andra delar av Skriften. Det leder till att Kyrkan inför nya frågor får bära fram Skriftens ja och nej i nya bekännelsetexter som står i kontinuitet med de gamla som visar på var gränserna går [...]. (Sidenvall 2000:37)

Sanningen fyller funktionen att vara en *gräns* och en gränsvakt *mot lögnen* och falsk lära, liksom ”mot gemenskap med dem som förvanskar evangeliet” (Sidenvall 2000:38).

---

<sup>600</sup> Se kapitlet Kognitiva tolkningslinjer (9).

När sanningsregeln används på ett rätt sätt hjälper den Kyrkan till att samla sig runt sanningen på ordets grund och dra gränser mot lögn och förvanskning och så träda fram och bli tydlig och synlig. (Sidenvall 2000:38)

När sanningen ses som gräns eller gränsvakt, snarare än som ett fönster mot det obegränsade, ger det anledning att anta ett bakomliggande kognitivt tänkesätt. Den bakom de kognitiva processerna liggande motivationen tycks vara säkerhet snarare än ny och ännu okänd kunskap. Sanningen sätts av Sidenvall i relation till det som är synligt och tydlig. Här menar jag att det går att ana att strävan efter tydlighet och konkretion – bli i relation till vad som är sant – blir en motivationsfaktor i den kognitiva processen. Se avsnittet om kognitiva processer.

### 8.2.1.2 Det bestående och oföränderliga

Att försvara sig eller kämpa mot modernismens förändringstvång, så som det upplevs av konservativt troende, blir att med emfas hävda och *försvara giltigheten i det gamla och traditionella*. Här ser dock Sidenvall ett problem i det att traditionen handlar om ”självklarheter”. Detta hans resonemang har drag av common sense – ett tänkesätt och en uppsättning försanthållanden och värderingar, vilka redan i forskningen visat sig vara en del av traditionalistiskt, konservativt tänkande (Altemeyer 1996:6).

Tradition är ett samlande ord för sådana gamla självklarheter som kommit i konflikt med förändringsprincipen eller kommit i otakt med tiden (*J Jons-son, Kyrkorna i Europa*). [/] Problemet för dem som eventuellt ändå vill resa sig till försvar för de äldre självklarheterna är att dessa just är självklarheter som man tagit för givna. Därför är dessa principer och värden ofta inte genomreflekterade och därför svåra att motivera och försvara. Man har för att uttrycka det enkelt glömt varför man tycker som man tycker och vill det man vill. Därför kan man inte argumentera och inte effektivt föra traditionen vidare. Detta leder snart till traditionsförsvagning och till slut till upplösning. (Sidenvall 2000:58)

Jag vill uppmärksamma att Sidenvall här argumenterar helt utifrån den rationella sidan av personligheten: ”inte genomreflekterade”, ”glömt varför man tycker som man tycker och vill det man vill”, ”argumentera”. Förståelsen av den emotionella sidan av traditionen – som jag menar är väl så viktigt, kanske den viktigaste – lyser med sin frånvaro. I försöket till en inlevelse i de gammalkyrkligas hotupplevelse vill jag än mer understryka den hjälplöshet och förtvivlan som nog måste finnas i bakgrunden, när en människa, å ena sidan upplever att något för henne viktigt och centralt håller på att gå förlorat, å andra sidan inte kan eller vet hur hon ska förhindra denna förlust. Upplevelsen av förlust är ur ett psykodynamiskt perspektiv mycket avgörande för den enskildes personliga utveckling och varje ny förlustupplevelse kommer med nödvändighet att ak-

tivera tidigare erfarenheter av att förlorat något eller någon viktig närstående person. Ett bindningsteoretiskt perspektiv kan här fördjupa förståelsen av de konservativas upplevelse härvidlag.<sup>601</sup> Vikten av traditionen, också i kyrkliga sammanhang, försvaras också genom hävdandet av *traditionsöverföringens betydelse*.

Den självklarheten att traditionsöverföringen är en grundförutsättning för all mänsklig civilisation och kultur och att den är helt avgörande för det andliga livet är nu så ifrågasatt att traditionsbegreppet måste lyftas fram och nyupptäckas. [...] Som ett instrument i den kampen skall denna uppsats ses. (Sidenvall 2000:59)

Att värna traditionen är ”att överföra trons innehåll från generation till generation” (Sidenvall 2000:62).

Betydelsen av den traditionsöverföring som sker i hemmen genom aftonbön på sängkanten, husandakt, bibelläsning, normgivning och gemensam kyrkogång, kan inte överskattas. (Sidenvall 2000:71)

Att Svenska kyrkans officiella arbete med denna traditionsöverföring inte är till fyllest i de gammalkyrkligt troendes ögon är kanske inte förvånande. Kritiken gäller inte bara innehåll, utan också metod.

[...] genom att kyrkans verksamhet tenderar att mer bli fritidspedagogik med kristna förtecken än effektiv trosöverföring, så finns det all anledning att på nytt lyfta fram det självklara, försvara dess betydelse och förnya dess funktion. (Sidenvall 2000:71)

Att Sidenvall talar om att det fattas en ”effektiv” trosöverföring ger både ett rationaliserande intryck och accentuerar trons instrumentella funktion. Den instrumentella funktion som jag tycker mig se är inte ett sätt att nedvärdera konservativ trostolkning, utan tvärt om ett sätt att troget söka beskriva den ifrågavarande trosuppfattningen. Det instrumentella ligger enligt min mening just i betoningen av trons avgörande betydelse för människans eviga bestämelse. Att överlämna traditionen i oförändrad form från den ena generationen till den andra är ytterst ett uttryck för hur Gud själv överlämnar först sin skapelse och sedan sig själv i människors händer.

Här blir det tydligt att Guds *paradosis*, Guds överlämnande, inte främst handlar om språkliga satser. Dessa beskriver bara Guds eget överlämnande, Guds utlämnande av sig själv. Gud har överlämnat till oss sin skapelse, Han har anförtrott oss sin lag, Han har utgivit sin enfödde Son. Jesus har utgivit sin kropp och utgjutit sitt blod för vår salighets skull. Jesus har överlämnat till Kyrkan den Helige Ande och Gud fortsätter att göra det tiderna igenom. Detta är hjärtat i Traditionen med stort T, det som Gud själv överlämnar till

---

<sup>601</sup> Dessa djuppsykologiska förklaringsmöjligheter kommer att prövas som ett komplement till de kognitiva strukturerna i förståelsen av konservativ fromhet.

människorna. I den betydelsen måste all sann kristendom beskrivas som traditionalism, som ett troget fasthållande vid Traditionen med stort T. (Sidenvall 2000:63)

Min tolkning är den att den teologiska motivationen till vikten av traditionens överlämnande<sup>602</sup> är mer sekundär vad avser motiv i argumentationen, i relation till det som ånyo visar sig stå i centrum av hotbilden, frågan om den troendes salighet. Den positiva laddning av begreppet traditionalism som här framhävs kan också ses i det perspektivet. Liksom för att ge sin framställning ytterligare tyngd, behandlar Sidenvall också det han menar är en negativ traditionalism, ”mänskliga traditioner utan gudomlig sanktion” eller ”sådana traditioner som inte står i överensstämmelse med Traditionen med stort T, som inte är en del av Guds överlämnande utan tvärtom ställer sig hindrande i vägen för den” (Sidenvall 2000:63). Vad angår Sidenvalls positiva laddning av begreppet ”traditionalism” ur ett kamp- eller försvarsperspektiv, måste jag också peka på det socialpsykologiska fenomenet att som hotad egengrupp i minoritet ta till sig från främlingsgrupper kommande pejorativa beteckningar, för bl a som en identitetsstärkande funktion och för att förbättra självbilden göra dem till sina egna.<sup>603</sup>

Sidenvall beskriver sin syn på den kristna traditionen i mycket rationella kategorier, om än med referens till Faith and Orders *Traditionen och traditionerna*<sup>604</sup>. Med avstamp i Judasbrevets tredje vers skriver han:

Två ting framgår här tydligt, dels att det finns *något som är givet en gång för alla* [mina kursiveringar] och som är *höjt över tidernas påverkan* och dels att den apostoliska traditionen handlar om så viktiga ting att *fasthållandet vid denna är avgörande för frälsningen*. (Sidenvall 2000:61)

Den konservativa kristna trostolkningen söker avvärja hotet mot traditionen från förändringsivrarnas sida, genom att med hjälp av bibelargument med emfas hävda att det finns något tidlöst och en gång för alla givet, något som varken kan eller får förändras. Att förändring av traditionen blir ett förödande hot, har att göra med föreställningen om att den kristne kan bli räddad från förtappelse och evig död till evig salighet bara genom att hålla fast vid denna en gång för alla givna tradition. För det är så som frälsningen måste förstås, inte som rädd-

<sup>602</sup> Mot bakgrund av Sidenvalls syn på en rätt kristen traditionsförmedling, som ett sätt att söka avvärja hotet mot klassisk kristen tro, är hans nuvarande funktion som rektor för L M Engströms gymnasium i Göteborg både följdriktig och förstäelig.

<sup>603</sup> Här finns många paralleller att kunna peka på men, eftersom Sidenvall själv ser synen på homosexualiteten som ett kampområde, tar jag exemplet ”bög”, vilket från början var ett skällsord men som togs upp av homosexuella och förvandlades till en stolt självbeteckning (jfr Björk m fl 2007, Norrhem, Rydström och Winkvist 2008 och Parikas 1995).

<sup>604</sup> <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/cambridge-report-on-tradition-and-traditions> (2013-12-07) och <http://archived.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/cambridge-report-on-tradition-and-traditions.html> (2013-12-07).

ningen från ett olyckligt till ett mer harmoniskt tillstånd i största allmänhet, utan just som befrielse från den eviga dödens käftar. Jag finner åter förfall och destruktion, som en del av människans existentiella situation, vara en viktig bakomliggande faktor i förståelse av hotupplevelsens djupa allvar. Det handlar om liv och död. Jag har tidigare visat på denna tankegång också hos Braw.

Kyrkans riktiga väg till *förnyelse* är den som innebär att det oföränderligas avgörande betydelse återupptäcks. Jag har redan pekat på liknande tankegångar i Braws texter, både vad gäller kyrkans och individens identitet. Det gäller att förbli den man är. Förnyelse eller förändring är något att bejaka, bara när det handlar om att återvända till det som gått förlorat. Det handlar alltså om reformation, restauration eller *μετάνοια*.

Kyrkan förnyas genom nyupptäckten av Guds eviga sanningar. Så har kyrkan förnyats genom Augustinus, Martin Luther, Henric Schartau och Bo Giertz. (Sidenvall 2000:64f)

I sin behandling av den kyrkliga traditionen framför Sidenvall ett antal teser. Redan hans val av ordet "tes" är av intresse, då det med all sannolikhet avser ge associationer till de 95 teserna, och därmed söker han få legitimation från reformationstiden och från Luther. Denna legitimation eller attribution<sup>605</sup> behöver inte vara medveten. Här uttalar Sidenvall sig också om sin syn på relationen mellan *bibeltextern och bekännelseskriterierna* på ett sätt som påminner om t ex Amish-folkets syn på relationen mellan bibeln och rörelsens regelverk<sup>606</sup> (Hood, Hill och Williamson 2005:133ff, ssk 146f). Bekännelseskriterierna ges en mycket stark ställning i relation till bibelordet, i det att Sidenvall ser dem som ett koncentrat av bibelns undervisning. Det är viktigt att notera att han menar att bekännelseskriterierna inte får förändras.

Här bör det också påpekas att för oss som lutheraner så är våra bekännelseskriterier inte att se som ett sekundärt kyrkligt arv utan som en del av primärtraditionen, som en sammanfattning av bibelns lära, som icke får underkastas förändringar. (Sidenvall 2000:74)

Det bestående och oföränderliga är det som hyllas i konservativ livssyn. I den mån människan ska förändras, handlar det om omvändelse eller om att återvända till det ursprungliga tillståndet, före syndafallet. Traditionen innebär här en positiv kraft (Sidenvall 2000:78). Parallellen till Braws resonemang om tradition och oföränderlighet, å ena sida, samt förändring, å den andra, är tydlig. Som ett ytterligare uttryck för värnandet av det bestående ser jag olika arkaiserande drag, bl a Sidenvalls positiva syn på *hustavlan*, som han menar behöver

---

<sup>605</sup> Attributionsteorin används inte som en huvudteori i detta arbete. Ändå har jag för framställningens tydlighet flera gånger i min analys pekat på möjliga attributionsprocesser (Försterling 2001).

<sup>606</sup> Regelverket består av en stiftelseurkund, med grundläggande trossatser och värderingar, samt en muntligt traderad beteendekod, "Ordnung".

rehabiliteras. Dess värde ligger för honom i att det rör sig om sammanställningar av ”bibliska förmaningar”. Jag måste här peka på Sidenvalls *hierarkiska* verklighetsuppfattning, som jag ser som ett karaktäristiskt drag för konservativt troende.<sup>607</sup> Uppräkningen präster, föräldrar och chefer, vilka kontrasteras mot lekmän, barn och anställda, är inte gjord av en tillfällighet. Enligt Sidenvalls sätt att se har präster, föräldrar och chefer något gemensamt i relation till – höll jag på att skriva – mindre vetande lekmän, barn och anställda. Jag är väl medveten om att hustavlan också riktar sig till de överordnade men det förtar på inte vis det uttalat hierarkiska synsättet i Sidenvalls resonemang.

När människan i tro och bön har tagit emot sakramenten så riktar katekesen hennes uppmärksamhet mot vardagens uppgifter i de olika kallelser vi har. Det är här den nu ofta bortglömda hustavlan har sin roll att spela. [/] I hustavlan är samlade bibliska förmaningar till människor i olika uppgifter och kallelser, som präster och lekmän, föräldrar och barn, chefer och anställda. (Sidenvall 2000:86)

*Katekesen* är också ett exempel på det bestående som kan fungera som ett värn mot den moderna tidens hot.

Genom katekesen har det på ett effektivt sätt lagts en gemensam värdegrund och trosgrund för hela det svenska folket, hela den svenska kyrkan. (Sidenvall 2000:86f)

[...] kristendomskunskapen var oberoende av klasstillhörighet. I enkla, fattiga torparhem fanns barn ibland med bättre betyg än många med bättre förutsättningar. Så har säkert katekeskunskapen bidragit till att i det svenska folket överbrygga klassmotsättningar och skapa en *grundläggande folkgemenskap* [min kursivering] som främjat en lugn samhällsutveckling. [...] Men då skall man inte glömma att katekesen satte tydliga gränser för dem som på olika sätt hade makt och ansvar för varandra. (Sidenvall 2000:87f)

Sidenvall använder begreppet ”värdegrund” som Braw å sin sida kritiserat i anslutning till en diskussion om ideologiska tendenser i den svenska skolan. När Sidenvall talar om något för ”hela det svenska folket” gemensamt, måste det ses som ett uttryck för att den nuvarande pluralismen och mångfalden ses som något hotfullt eller åtminstone som något besvärande. Därmed har jag dock inte nödvändigtvis hävdad förekomsten av ett främlingsfientligt drag hos honom.<sup>608</sup>

<sup>607</sup> I det här sammanhanget kan det vara på plats att kort erinra om begreppet hierarkis etymologi: det handlar om en *helig ordning*. Det är tydligt att de konservativa fromhetstraditionerna gärna ger hierarkier, inte bara inom kyrkan utan också ute i samhället, en gudomlig sanktion med hänvisning till Luthers tvåregementslära. Ett mer socialpsykologiskt sätt att se på konservativas vurm för hierarkier har med de kognitiva strukturerna att göra. En hierarki representerar en tydlighet och förutsägbarhet, som i sig erbjuder säkerhet. Se kapitel 9.

<sup>608</sup> Frågan om den gammalkyrkliga traditionens relation till främlingsfientlighet är dock en historiskt både intressant och komplicerad fråga. Det har t ex hävdats att Göteborgs Stiftstidning under tiden för Tredje riket skulle ha uttryckt nationalsocialistiska tankegångar och värderingar (<http://www.nad.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=6647> [2013-12-07]).

I återupprättandet av katekesundervisningen och husförhöret söker Sidenvall peka på vad han upplever som positiva effekter. Det arkaiserande draget är iögonfallande. Längtan tillbaka till en tid av enhetlighet anas också. Jag undrar dock om denna tid av idyll och okomplicerad enhetlighet någonsin existerat i historien. Konservativa system uppvisar ofta en föreställning om en förgången gyllene tid, som inte är en historisk realitet, utan mer har drag av en mytisk urtid. Paradisföreställningen i den kristna och i andra religiösa traditioner är på ett sätt grundmönstret för denna längtan till en mytisk urtid. I analysen av Braws texter har jag funnit en motsvarande längtan tillbaka till ”det gamla Sverige”. Psykologiskt måste uttrycket för denna längtan tas på stort allvar. Jag tycker mig här ana en artikulering av någonting personligt som gått förlorat eller som kanske aldrig varit för handen, något som förblir en längtan. Denna längtan uttrycks emellertid inte direkt, utan omskrivs, genom olika försvarsprocesser (förskjutning, rationalisering, intellektualisering), i det konservativa trossystemet som en restaureringslängtan.

Landsbygdens folk kunde mötas under dagsverken och sysslor och stå och samtala om salighetsordningen och rättfärdiggörelsen. (Sidenvall 2000:87)

Katekeskunskapen gjorde våra församlingar till sådana tolkningsgemenskaper där man hade ett gemensamt språk som prästen kunde använda sig av och som rörde vid insikter och begrepp som åhörarna hade aktuella inom sig. (Sidenvall 2000:88)

När Sidenvall år 2000 skriver om det gamla och svunna blir också språket arkaiserande, med uttryck som ”dagsverken och sysslor”. Har situationen verkligen någonsin varit sådan att människor på landsbygden under arbetspauserna talat med varandra om salighetsordningen och rättfärdiggörelsen? Gäller det bara den gammalkyrkliga väckelsens folk? Eller är det bara en dröm om en svunnen tid, ett ideal som aldrig varit för handen? Utan att tillämpa ett klassperspektiv, vill jag ändå också ifrågasätta om katekeskunskapens eventuella ”jämlighet” har någon som helst bärlighet på ekonomiska, maktmässiga och sociala klasskillnader. Att jag här tycks frånga min huvudlinje, att inte diskutera saken utan mer den psykologiska aspekten, beror på att jag vill visa att bilden av hustavlan och katekesen hos Sidenvall är färgad av en värdekonservativ utgångspunkt. Att Sidenvall pekar på katekesundervisningens möjligheter att skapa ”tolkningsgemenskaper” är mycket intressant. Enligt socialpsykologisk teori<sup>609</sup> förstärker en högre homogenitet i egengruppen identiteten, både på grupp- och individnivå. Att ett gemensamt språk var praktiskt för präster ur förkunnelsesynpunkt torde vara mer av en sekundär effekt. Som ett stöd för sin tes, att människor behöver och också längtar efter det som är bestående och oföränderligt, pekar Sidenvall på att den nutida förändringsbenägna Svenska kyrkan ändå har *låt bli att förändra* och peta i några av de mest älskade psalmerna i anslutning till arbetet med den nya psalmboken.

<sup>609</sup> T ex *social identity theory*, Adams och Hogg 1990.

Men det märkliga är att just de psalmer som människor älskar mest i psalmboken de har man inte vågat röra. Någonstans har man ändå förstått traditionsöverföringens stora betydelse. (Sidenvall 2000:24)

Jag vet inte om Sidenvall är medveten om det men här resonerar han i linje med röster som försvarar vissa aspekter av den kyrkliga traditionen just som tradition, utan att ha förstått eller vilja värna om kyrkans och trons djupare dimensioner.<sup>610</sup> Dessa röster förmodar jag drivs av en kognitiv motivation som liknar de kristet konservativas: traditionen som ett försvar mot osäkerhet och som en garanti för tydlighet.

### 8.2.1.3 Bibelsyn

Gudsordet är en kraftkälla för den kristne i kampen. Det är intressant att lägga märke till att det militära språkbruket<sup>611</sup> används också i detta sammanhang. Människan ”kapitulerar” för *sanningen i Guds ord*, när hon kommer till tro och omvänder sig, i det att hon blir inspirerad, tar emot Anden.

Men Guds ord uppmuntrar dem som kapitulerat för sanningens Ande och tagit emot honom [...]. (Sidenvall 2000:12)

Det kan tyckas vara en självklarhet för kyrkan att hon står i ett beroendeförhållande till gudsordet men Sidenvall understryker detta med emfas, mot bakgrund av att han som gammalkyrklig menar att majoriteten inom Svenska kyrkan idag inte följer gudsordet som en evig sanning, utan tummar på dess innehåll. Här finns inte utrymme för några nyanser eller något mellanläge: antingen är kyrkan sann och levande eller också tillber den Guds fiende, den onda makten. Sidenvall hymlar inte med hur han tänker: att tillbe den onda makten är att vara ”ett djävulens kapell”. Tänkandet i dualiteter, dikotomier eller antagonismer är här tydligt.

För hela sin existens är den sanna levande Kyrkan helt beroende av Kristus och hans ord. Utan detta kan människor forma något som ser ut som en kyrka, men är ingenting annat än ett djävulens kapell. Ordet är alltså trons och Kyrkans moder. (Sidenvall 2000:30)

Bibelsynen förefaller mig vara av *verbalinspirationskaraktär*<sup>612</sup>. Det råder ingen som helt tveksamhet om att Sidenvall menar att bibeltexten är helt begriplig

---

<sup>610</sup> Om man vill, kunde man med Allport (1950) kalla dem för *extrinsikalt* religiösa, men jag är medveten om att hans uppdelning blivit starkt ifrågasatt. Ändå används *extrinsikal*, *intrinsikal* och *quest* (Batson och Ventis 1982) allt som oftast alljämt som religiösa sentiment i korrelationsforskningen.

<sup>611</sup> Jfr 8.2.3.1.

<sup>612</sup> Jag är mycket medveten om att det också inom gruppen konservativa kristna – inte bara inom Svenska kyrkan – finns olika uppfattningar om bibelsynen. Jfr t ex Holthaus och Vanheiden 2003.



för oss människor och dessutom entydig. Bibeltextens ofelbarhet ger den ytterligare klarhet.

Med hjälp av de hebreiska och grekiska språken har den Gud som finns till och som har skapat hela den yttre verkligheten, som skapat våra sinnen och vårt förstånd, *talat till oss människor i begripliga sats* [mina kursiveringar]. I de texter som skrevs ned under två årtusenden finns *begripliga ord* som talar rakt in i det evigt mänskliga trots alla skiftningar i tider och kulturer. [/] I Guds ord ges människan äntligen *den fasta klippan som hon kan kravla sig upp på från sina egna tankars och känslors bottenlösa dy*. På denna grund kan vi använda vårt *förstånd* och *dra slutsatser* av det som står skrivet och leta oss fram till vad som är *sant* och vad som är *falskt*, vad som är *ont* och vad som är *gott*. (Sidenvall 2000:17f)

Vår tro är ju att hela Skriften har samme författare, nämligen den Helige Ande. (Sidenvall 2000:32)

Den gammalkyrkliga bibelsynen måste psykologiskt förstås i relation till det kognitiva förhållningssättet i allmänhet bland konservativt orienterade. Bibelsynen blir en del av strävan efter säkerhet, klarhet, visshet, entydighet och tydlighet. Gud har "talat till oss i begripliga sats" och med "begripliga ord". "På denna grund", fortsätter han, "kan vi använda vårt förstånd och dra slutsatser". Dessa kan ge ett tydligt besked, både i sanningsfrågan och vad gäller att etiskt skilja gott från ont. Det betyder också att emotioner här icke göra sig besvär. När Gud ger oss sitt ord, får "människan äntligen den fasta klippan hon kan kravla sig upp på från sina egna tankars och känslors bottenlösa dy". Men inte bara människans känslor, utan också hennes tankar är "bottenlös dy". Tankarna och det rationella, "vårt förstånd", kan bara hjälpa oss vidare om vi bygger på gudsordets grund. Jag förstår det som att Sidenvall förespråkar en s k *intratextuell* läsning (Hood, Hill och Williamson 2005). Till skillnad från en mer renodlad historisk kritisk bibelsyn (eller en liberalteologisk syn), där hänsyn måste tas till kontexten i dess olika bemärkelser, vill jag således beskriva Sidenvalls bibelsyn som intratextuell i motsättning till en *intertextuell* textförståelse. "[A]tt låta skrift tolka skrift", är den intratextuella läsningens och tolkningens ledstjärna. Att i ett försök till tolkning infoga tankeelement från utombibliska texter är för honom att missbruka eller våldföra sig på texten. Detta är vad den intertextuella läsningen gör, i det att den använder utomstående texter för att söka förstå bibeltexten.

Bibeltexten är i sig en *färdig helhet*, till vilken ingenting ytterligare vare sig kan eller behöver tillfogas. Den skall tolkas utifrån sig själv. Här tycks det dock som om Sidenvall menar att den kyrkliga traditionen har möjlighet att bidra med riktiga tolkningsnycklar. Jämför här med hans användning av begreppet trosregeln. Braw resonerar på ett likartat sätt.

Det är också så att det finns, trots den stora skillnaden i ålder mellan Bibelns äldsta och yngsta texter, ett sammanhängande budskap. Det är inte så

att Bibeln utgör ett passivt material utifrån vilket vi människor kan klippa och klistra och skapa de kollage som oss lyster, ungefär som barnen i skolan ibland får göra kollage med hjälp av tidningsklipp. Det är inte genom mänskliga tolkningar som Bibeln blir Guds ord. Guds ord i Bibeln är en inneboende gudomlig verksam kraft, som hos läsaren kan skapa förståelser och insikter och låta ett mönster växa fram. [/] Där möter oss en gudomligt given lära som inte vi skall förändra men som skall förändra oss, ja föda oss på nytt. (Sidenvall 2000:18)

Att bibelsynen är intratextuell, att ”låta skrift tolka skrift”, framgår ytterligare i det följande:

Visst finns det säkert mycket kvar för oss att lära och förstå av Skriften, men *det får aldrig bli något som strider mot av kyrkan sedan gammalt bekänt*, något som är givet i den Heliga Skrift. Det budskap som apostlarna ger oss gång på gång är därför att hålla fast, bevara. (Sidenvall 2000:20)

[...] genom att låta skrift tolka skrift kan en helhetsbild vaskas fram som ett resultat av de slutsatser man kan dra av enskilda bibelställen. (Sidenvall 2000:53)

Den intratextuella läsningen understryks av vad Sidenvall skriver om bibeltextens *inre överensstämmelse*.

I Skriften finns ett inre sammanhang, läror som stämmer överens med varandra, som låter sig sammanfattas. (Sidenvall 2000:32)

I nära anslutning till en rätt bibelsyn, som ett försvar mot modernitetens hot, hävdas en likaledes *riktig syn på bekännelsen*. Det understryks att bekännelsen helt bygger på bibeltexten och dess rätta tolkning.

Den kristologi som formulerades vid de stora kyrkomötena i Nicea, Kalcedon och Konstantinopel och sedan i Kyrkans fortsatta reflexion är således inget annat än bibelteologi. (Sidenvall 2000:52f)

Med hänvisning till Tom G A Hardt<sup>613</sup> understryker Sidenvall ”Kyrkans anspråk på att just i sina bekännelser ha lyckats fånga in den sanna summan av Bibeln” (Sidenvall 2000:53). I bekännelsen intar *katekesen* en särskilt plats. Den ges legitimitet genom att kopplas direkt till Kristus. Här gäller det inte bara trosinnehållet, utan också formen.

Vi kan alltså konstatera att Jesus själv frågar efter ett kateketiskt svar från sina lärjungar, sin Kyrka. (Sidenvall 2000:81)

Det är alltså så att katekesen inte bara till sitt innehåll är biblisk utan också själva formen med pregnanta frågor och svar och sammanfattningar av tron har sin grund i Bibeln. (Sidenvall 2000:82)

---

<sup>613</sup> Sidenvalls referenser till G A Hardt kommenterar jag också i 8.2.2.2 och 9.3.1.4.5.

Bibelsynen måste förstås i ett sammanhang som har att göra med synen på det föränderliga som något negativt, ja som ett hot, och det oföränderliga, det bestående och fasta som något önskvärt och positivt.

Man skulle kunna likna den lära som den Heliga Skrift ger oss vid ett väldigt katedralbygge, en skön och väldig helhet full av omistliga detaljer. Men denna katedral är inte tom, den är fylld av den Helige Ande. (Sidenvall 2000:19)

Här inför Sidenvall en för honom viktig distinktion, som jag något redan berört i min analys ovan. Den helige Ande hjälper till i tolkningen av bibelordet men kommer inte i sig med någon ytterligare uppenbarelse. Detta synsätt stänger igen möjligheten till en aktuell och kontextuell tolkning eller omtolkning av bibelordet.

Den Helige Ande är verksam med och genom det en gång för alla uppenbarade ordet och inte genom att åstadkomma en ny uppenbarelse. (Sidenvall 2000:19)

I likhet med många konservativt troende och tillhöriga bekännelserörelsen inom Svenska kyrkan förefaller det som om Sidenvall förhåller sig kritisk<sup>614</sup> till den nya bibelöversättningen (Bibel 2000<sup>615</sup>). Det framgår indirekt av följande skrivning som tycks vilja säga ungefär att undantaget bekräftar regeln: ”Här tycker jag NT -81 har den texttrognaste översättningen [...]” (Sidenvall 2000:27).

Sidenvall skriver om vad Paulus säger om det som han har mottagit direkt från Kristus, inte som undervisning från de andra apostlarna, vilka hade mött och levt med Jesus under hans offentliga verksamhet.

Paulus uttrycker sig här så att man kan förstå att det handlar om en fast formulerad, utmejslad tradition, en kateketisk sammanfattning, som vuxit fram i församlingen. (Sidenvall 2000:31f)

Hävdandet av en klassisk bibelsyn – ”att Bibeln ger oss en sann och övernaturlig kunskap” – är det bästa skyddet också mot försöken till omtolkning av *bilden av Kristus*, menar han.

Till slut är det alltså bara bejakandet av att Bibeln ger oss en sann och övernaturlig kunskap som kan leda oss ut ur krisen i Kristusfrågan. (Sidenvall 2000:52)

---

<sup>614</sup> Bland Bibeltrogna vänner t ex användes gärna en översättning från år 1883, den s k normalupplagan ([http://www.elmbv.se/images/stories/elmbv/doc/laroradet/dnr2013-58larorad\\_bibelo-versattning.pdf](http://www.elmbv.se/images/stories/elmbv/doc/laroradet/dnr2013-58larorad_bibelo-versattning.pdf) [2013-12-09]).

<sup>615</sup> Bibel 2000 består, vad gäller GT och apokryferna, av år 2000 av den statliga bibelkommissionen färdigöversatta texter; NT var färdigöversatt redan 1981 och gavs ut under kortnamnet NT -81. NT -81 utgör den nytestamentliga översättningen i Bibel 2000.

När Sidenvall kallar kunskapen från bibeltexten för både sann och övernaturlig, tycks det mig som om han kommer farligt nära den gnostiska traditionens syn på den andliga kunskapen. Ur ett psykologiskt perspektiv understryker hans formulering under alla händelser behovet av något säkert och oföränderligt.

#### 8.2.1.4 Gudsbild

Gudsbilden ger ett stort utrymme åt det Sidenvall ser som Guds rättmätiga vrede mot människans ondska (Sidenvall 2000:10). I synen på försoningen blir därför också Guds vrede och *korsdöden som ett straff* betonade, vilket är i linje med klassisk trostolkning. Här skiljer sig Sidenvall avsevärt från t ex den förre ärkebiskopen KG Hammar, som får anses representera mainstream inom Svenska kyrkan.<sup>616</sup>

Denna människa, denne vår broder, skall nu representera hela mänskligheten och bära hela Guds vrede och rättmätiga straff på korset. (Sidenvall 2000:55)

Att fasthållandet vid just detta, av flera möjliga sätt att teologiskt förstå vad försoningen innebär, är viktigt för de gammalkyrkliga, kan emellertid inte bara enkelt förstås som ett uttryck för gudsbild och bibelsyn. Jag måste än en gång peka på sambandet med föreställningarna om människans yttersta bestämelse. Det handlar om den troendes liv eller död.

Jesus som är sann Gud och sann människa gör korset till ett träd vars frukter gör den som äter av dem sådan att hon får tillgång till Livets träd i paradiset. [...] Den andre Adam avstod från att vara som Gud och öppnade på nytt paradiset för alla sina bröder och systrar. Detta är det djupa budskapet i orden *"Se människan"*. De orden handlar inte om att *locka människor att leva ut sina begär i syndig olydnad mot Gud* [min kursivering] utan det handlar om att det finns en helig Frälsare för alla syndare som vill omvända sig, fly bort från synden och ta emot fullkomlig förlåtelse och rättfärdighet för Jesu Kristi skull, för hans som är sann Gud och sann människa. En gång har Jesus förnedrat sig frivilligt men det räcker. (Sidenvall 2000:55f)

---

<sup>616</sup> Jfr Hammar och Lönnroth 2005. Det kan diskuteras om Hammars teologi ska ses som mainstream i Svenska kyrkan eller betraktas som ett mer liberalt, kanske till och med ultraliberalt eller postteistiskt uttryck. I en kommande studie hoppas jag kunna kontrastera de konservativa och ultraliberala trostolkningarna inom evangelisk luthersk eller mer allmänt protestantiskt reformatorisk kristenhet. Det finns ett stort värde i att då inte begränsa sig till Svenska kyrkan, emedan där inte finns så många i skrift artikulerade ultraliberala fromhetsyttringar. Inom t ex den tyska evangelisk lutherska traditionen och inom amerikansk anglikansk tradition finns däremot intressanta försök, t ex John Shelby Spong, som också särskilt av Västerås stift, som länge gällt för att vara det radikala stiftet, introducerats för den svenska kyrkligheten (<http://www.dagen.se/nyheter/-bibeln-ar-omoralisk/> [2013-12-10]; <http://www.existentiell-tro.net/artik2/spong2005-b.htm> [2013-12-10]).

Anspelningen på fotoutställningen *Ecce homo*, som jag redan ovan diskuterat, är tydlig. Även om Sidenvall här indirekt säger att den är en förnedring av Kristus som befriare, är det ändå inte den yttersta orsaken till de kraftiga reaktionerna från bekenntsetrogna. En icke sann bild av Kristus som frälsare hotar den enda möjlighet människan har att bli räddad från förgängelse och evig död.<sup>617</sup>

I utläggningen av vad Guds rättfärdighet innebär, återkommer det jag kallar för *strängheten* och hårdheten i gudsbilden. Sidenvall skriver uttryckligen om Guds "hotelser". Det finns en psykologisk komplikation i bilden av Gud som den som både är föremål för kärlek, i tillit till hans nåd, och fruktan för att "han står fast vid sin[a] hotelser". En differentierad bild, som rymmer både ljusa och mörka drag, kan sägas tillhöra den mogna människans syn på sina medmänniskor och på sig själv. Vad som däremot händer med gudsbilden, när vreden och hotelserna framhålls, är en annan fråga. I österländsk fromhet möter vi gudsbilder som är tydligt sammansatta av de båda sidorna. Vrede och hotelser behöver inte nödvändigtvis tillskrivas den destruktiva kraften i tillvaron, men de riskerar onekligen att kontaminera bilden av Gud om de framhålls och ges ett alltför stort utrymme. Gud riskerar att bli som en hinduisk Kali, som bringar både liv och död (Heiler 1961:543, Ringgren och Ström 1974:251, Esnoul 1970:1021ff).

Den rättfärdighet som *Gud kräver* [mina kursiveringar] av oss får sin detaljerade beskrivning i dessa budord. Kärleken till Gud som litar på hans nåd och *fruktan för Gud som är medveten om att han står fast vid sin[a] hotelser*, är det som skulle präglade en människa helt och hållet i varje stund, i varje möte med människor. (Sidenvall 2000:84)

Även *bilden av Jesus* får icke obetydliga *auktoritära* drag i Sidenvalls framställning. Han berättar om Jesus och lärjungarna vid Caesarea Filippi.

Jesus *avkräver* [mina kursiveringar] sina lärjungar ett svar. Han *förväntar sig* att de skall kunna uttala en bekännelse. (Sidenvall 2000:26)

Sidenvall motiverar Jesu *krav på lärjungarna* med att de känner sitt folks historia och med att de blivit undervisade av honom. Att det finns förutsättningar för lärjungarna att kunna svara Jesus, förmildrar dock inte på något sätt intrycket av stränghet och barskhet.<sup>618</sup>

*Anden* har en klassisk tröstande och trosstärkande funktion. Det tycks mig som om den tredje personen i den treeniga gudsbilden klarat sig bäst undan de "svåra" egenskaperna eller den gudomliga skuggsidan (Otto 1963).

<sup>617</sup> Se min diskussion ovan kring liberalteologin som ett hot.

<sup>618</sup> Jag är givetvis medveten om att det historiskt sett finns en lång diskussion om vad som är den bästa pedagogiken, alltifrån Rousseaus tid fram till våra dagar, där en kravlös uppfostran visat sig vara mindre lyckad. Psykologiskt betraktat är kravlöshet inte någon optimal tillvaro för människan men min poäng är dels hur kraven ställs och dels vad som händer med gudsbildens skuggsida.

Denna *härlighetens Ande* [mina kursiveringar] fyller idag människor med en oförklarlig *glädje och frimodighet* mitt under massmediakampanjer och kyrkopolitiska intriger och angrepp och *gör livet så rikt och ljust redan nu*. (Sidenvall 2000:41)

Kontrasten i jämförelse med de personer i treenigheten som hotar, kräver och förväntar sig är slående. Jag får intrycket att Anden får stå för tillåtna emotioner, såsom glädje och frimodighet, samt representera livets rika och ljusa sida – salighet. Hade mitt forskningsprojekt handlat om traditionalism inom en annan kristen tradition, t ex den katolska, hade vi här säkerligen haft att göra med Jesu moder Maria. Också för Sidenvall tycks det som om Guds ande får stå för det mjuka, det som ofta också i vår kultur förknippas med det moderliga och kvinnliga.<sup>619</sup>

### 8.2.1.5 Världsbild

Till den gammalkyrkliga världsbilden hör att *det destruktiva i tillvaron är personifierat* i form av djävulen (Sidenvall 2000:10). Världsbilden är uttalat *dualistisk* även om det inte behöver förstås som en ontologisk dualism.<sup>620</sup>

Spänningen mellan Guds ande och denna världens ande är total. (Sidenvall 2000:12)

I det moderna samhället kommer också den nya vetenskapliga världsbilden – den moderna fysikens bild – till den klassiska trons försvar, menar Sidenvall i likhet med Braw.

Men snabbare än vad de liberala teologerna är villiga att se har den mekaniska, modernistiska världsbilden brutit samman. Med upptäckten av kvantfysiken och annat har vetenskapen blivit ödmjukare och världsbilden blivit öppnare för det övernaturliga på ont och gott. Till det goda hör att förutsättningarna för att intellektuellt kunna förstå och acceptera en biblisk världsbild har blivit oändligt mycket bättre nu än för 100 år sedan. (Sidenvall 2000:49)

Sidenvalls användning av kvantfysikens landvinningar i sitt resonemang känner jag igen också från Braws tankegångar. F ö är det dokumenterat att åtmins-

---

<sup>619</sup> Jag ber läsaren observera att jag inte påstår att det mjuka nödvändigtvis skulle vara ett kvinnligt drag. Däremot hävdar jag att – också i västerländsk kultur och fortfarande i det 21 århundradet – det mjuka tenderar att förknippas med det feminina i den kulturella kontexten i allmänhet och bland konservativa i synnerhet. Se avsnittet om könsstereotyper nedan.

<sup>620</sup> Klassisk kristen trostolkning brukar vanligen förstås som ontologiskt monistisk. Dualismen i den här inomvärldsliga tillvaron, såväl som i andevärlden, är något tillfälligt, som kom in i skapelsen genom syndafallet men som genom Jesu död och uppståndelse är satt ur spel. ”Kämpande dualism” (jfr t ex Aulen 1965) brukar inte tillskrivas konservativ kristen trostolkning, som snarare hävdar någonting i stil med att Gud ”tillåter det onda”, t ex för att få människan att omvända sig eller för att straffa henne. Detta resonemang är tydligt uttryckt i Braws texter.

tone den ena av de båda stora kvantfysikerna, Ervin Schrödinger, ägnade sig mycket åt de ontologiska frågorna och räknade med en utomvärldslig eller transcendent verklighet (Heine 2005:98, 103). Jag ställer mig dock frågande till om Schrödinger skulle ha argumenterat för en konservativ trostolkning. Men också den nya världsbilden innebär något ont eller ett hot för Sidenvall, vilket har att göra med en relativism.

Till det onda hör att detta också har öppnat vägen för allehanda mystiska kulter och spekulationer [min kursivering]. (Sidenvall 2000:49f)

Jag förmodar att det hotfulla i den nya fysikens världsbild är just dess drag av otydlighet, osäkerhet<sup>621</sup> och kognitiv öppenhet. Öppenheten är för den konservative positiv, så länge det handlar om en öppenhet för en andlig verklighet i sig, men blir i betydelsen av pluralism och relativism negativ. Sidenvall syftar bl a på det han uppfattar som den nutida formen av gnosticism, New Age.<sup>622</sup> Tankegångarna inom New Age, menar han, liknar den antika gnosticismen, ”som ofta förnekade att Jesus var sann människa utan trodde att han bara var en gudomlig ande” (Sidenvall 2000:50).

Samma hot mot bilden av Jesus, som både sann Gud och sann människa som den tidiga kyrkan fick kämpa mot, upplever de bekännelsestroga i dagens situation. Antingen riskerar Jesus att bara ses som en människa som vi, om än som en god förebild. Eller också blir han helt förandligad.

### 8.2.1.6 Historiesyn

Liksom Braw talar om den bibliska historien som berättelsen om det annorlunda och fantastiska, framhåller också Sidenvall en syn på historien som ”berättelsen om det oväntade” (Sidenvall 2000:14). Sidenvall betonar hur *Gud handlar i historien* och att detta Guds handlande är föremål för människornas *memorering*.

---

<sup>621</sup> Jfr Schrödingers och Heisenbergs sk osäkerhetsrelation som enkelt bl a innebär att det inte går att förutsäga var en subatomär partikel kommer att befinna sig vid en viss tidpunkt i relation till andra partiklar.

<sup>622</sup> Denna avhandlings författare tillhörde en grupp teologer vid Uppsala Universitet, som var de första att tvärvetenskapligt religionsvetenskapligt studera New Age-fenomenet. Arbetet presenterades i en tematerminsrapport, *New Age – en presentation*, Uppsala Universitet, Teologiska institutionen, Avdelningen för tematiska studier, ht 1981, Uppsala 1981. Detta arbete publicerades också i en förkortad version av Religionssociologiska institutet, *New Age – en presentation*, Religion och Samhälle. Dokumentation 2000, 1982:3. Gustafsson 1997:125, not 19, refererar till detta arbete: ”New Age-rörelsen och – ideologin under det tidiga 1980-talet redovisas i en översiktlig och opolemisk framställning i Eva Appelqvist m fl [...]” Torbjörn Freij (1984) som senare kom att betraktas som den frikyrkliga auktoriteten på området har däremot inga referenser till det nämnda arbetet. Jag har inte för avsikt att här diskutera huruvida de strömningar som brukar kallas New Age har en sådan Jesusbild som Sidenvall hävdar. Det faller utanför arbetets uppgift.

Sedan barnsben har [lärjungarna] mött Guds uppenbarelse i de heliga skrifterna, i Gamla Testamentet. De har fostrats i det gamla förbundets liv som till så stor del bygger på minnet; minnet av Guds handlande med sitt folk i historien, minnet av Guds ord, minnet av de rätta riterna, minnet av profeterna inför framtiden. (Sidenvall 2000:26)

Berättelserna i Gamla Testamentet om hur Gud handlar i historien är en del av traditionen och måste skyddas i kampen för den rätta tron.

Gång på gång påminns gudsfolket om att trons rätta förhållningssätt är att minnas, att hålla fast vid minnet av Guds frälsande ingripande i sitt folks historia [...]. (Sidenvall 2000:62)

Företrädare för den konservativa trostolkningen hävdar vikten av Guds konkreta och högst påtagliga handlande i historien, i en stark opposition mot en mer symbolisk eller allegorisk förståelse av bibeltexternas berättelser. Det kommer till konkret uttryck t ex i det att Adam och Eva ses som historiska personer och i det att både jungfrufödseln och uppståndelsen tolkas historiskt konkret. All symbolisk tolkning står för otro och avfall och måste bekämpas.<sup>623</sup>

### 8.2.1.7 Kyrkan, katoliciteten och ekumeniken

Sidenvall visar samma skepsis mot ekumeniska strävanden som ofta kan ses i kristet konservativa traditioner.<sup>624</sup> Den bakomliggande tankegången är att den sanna tron hotas genom ekumeniken och därmed blir salighetsfrågan satt på spel (Sidenvall 2000:90ff). Att det även här handlar om frågan om människans eviga bestämelse är centralt i ett försök till förståelse av de bekännelsetroga.

Vi måste hela tiden *ställa salighetsfrågan i centrum* [min kursivering] [...]. (Sidenvall 2000:104)

Kyrklig enhet är inte ett uttryck för kristnas önskan att komma samman och bilda gemenskap, utan ”en delaktighet i den enhet som redan finns mellan Fadern och Sonen, en i högsta grad kvalificerad och inte kompromissande enhet” (Sidenvall 2000:94).

Enhet måste förstås på det bibliska sättet, nämligen som en verklig enhet i läran och bekännelsen. (Sidenvall 2000:102)

I ekumeniska strävanden måste man göra klart för sig att graden av bekännelseenhet måste ställas i relation till hur centralt eller perifert det område är på vilket man skall samverka. Exempel: När det gäller vigning till biskops-

<sup>623</sup> Bland officiella svenskkyrkliga företrädare för t ex en mer symbolisk tolkning av uppståndelsen kunde främst KG Hammar nämnas (Hammar och Lönnroth 2005) men Krister Stendahl (1921-2008) hör nog också hit. På den internationella teologiska arenan kunde också John Shelby Spong nämnas.

<sup>624</sup> Jfr redan det konservativa motståndet mot bildandet av Kyrkornas Världsråd (Christensen och Göransson 1976:539).



och prästämbetet måste den bekännelsemässiga enheten vara stor. När det gäller att vara en profetisk röst i samhället i etiska frågor kan kravet på enhet i andra frågor sänkas. (Sidenvall 2000:103)

Konkret torde möjligheten ”att vara en profetisk röst i samhället i etiska frågor” tillsammans med företrädare för andra trostolkningar vara nästan obegränsad, så länge som dessa etiska frågor fokuseras och annat hålls utanför. Det har också visat sig vara fallet t ex i reaktionen mot *Ecce homo*-utställningen. Andra frågor skulle kunna vara abortmotstånd och hävdandet av en traditionell äktenskapssyn. Det senare har, efter det att Sidenvall publicerat sin av mig analyserade text, kommit till uttryck i den av den nybildade<sup>625</sup> Svenska Evangeliska Alliansen<sup>626</sup> initierade kampanjen *Bevara äktenskapet*<sup>627</sup>. Boken *Jesusmanifestet* (Arborelius och Hedin 2003) kan också räknas hit, även om fokus där inte är etik, utan bilden av Kristus. Vad beträffar ett brett ekumeniskt abortmotstånd kunde *Ja till livet*<sup>628</sup> vara ett exempel.

### 8.2.1.8 Människosyn och etik

Sidenvall ger tydligt uttryck för en människosyn som innebär att människan också har *onda och destruktiva sidor* (Sidenvall 2000:10). Redan hävdandet av denna människosyn är uttryck för ett försök att avvärja hotet från den modernistiska föreställningen om människan som enbart god. Likheten med Braws tänkesätt är tydlig.

En given slutsats för pedagogiken som ligger i Bibelns människosyn är synen på människan såsom syndare. Människan vet inte sitt eget bästa, allra minst barnet. Hon behöver befrias men inte främst från yttre ordningar och regler utan från *det onda i henne som vill fördärva henne själv* [min kursivering]. Människan är indragen i en fortsatt skapelseprocess, som på ett särskilt sätt börjar i dopet. Där går samma mönster som i den första skapelsen igen: Guds ord kommer utifrån och skapar ordning ur kaos och mörker.

<sup>625</sup> *Evangeliska alliansen* bildades i London år 1846 och en svensk avdelning år 1853 men den blev inte långvarig på grund av stora skillnader i centrala kristna lärofrågor. En dotterorganisation till den år 1853 bildade svenska grenen av alliansen har ett nära samband med baptismens framväxt i Sverige (Christensen och Göransson 1976:527, Bexell 2003:40f).

<sup>626</sup> Svenska Evangeliska Alliansen bildades i sin nya form år 2001 men på rörelsens hemsida framhålls arvet från och de historiska rötterna till den år 1853 bildade svenska centralavdelningen (<http://www.sea.nu/nyheter/nyhet.asp?id=170> och <http://www.sea.nu/stadgar.asp> [2008-02-21]). Jfr mitt kommande arbete om konservativa och evangelikaliska grupperingar inom och i nära anslutning till Svenska kyrkan.

<sup>627</sup> I oktober 2007 genomförde opinionsbildningsorganisationen *Bevara äktenskapet* en uppmärksamman annonskampanj i Stockholms tunnelbana men bildades först som ett sk utrop i februari 2006 ”undertecknat av en lång rad samfundsledare och samhällsdebattörer (<http://www.bevaraaktenskapet.nu> [2006-04-17]).

<sup>628</sup> <http://www.jatillivet.se> (2006-05-29). Organisationen bildades i november 1991 och ”har helt enkelt en nollvision där aborter varken behövs eller efterfrågas” (<http://www.jatillivet.se/viewNavMenu.do?menuID=176> [2013-12-10]).

Denna process fortsätter livet igenom, i barnets fostran, i den vuxnes dagliga omvändelse. I detta sammanhang, som en given förutsättning för denna skapelseprocess och för traditionsöverföringen, måste det fjärde budets betydelse lyftas fram. (Sidenvall 2000:72)

Den bibliska bakgrunden kommer kanske klarast till uttryck i Paulus formulering i Rom. 7:14b, 15, 18, 19:

Men själv är jag av köttslig natur, såld till slav under synden. Ty jag förstår inte mitt sätt att handla. Det jag vill, det gör jag inte, men det jag avskyr, det gör jag. Jag vet att det inte bor något gott i mig, det vill säga i min köttsliga natur. Viljan finns hos mig, men inte förmågan att göra det som är gott. Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag.<sup>629</sup>

Kampen mot människan som ond och som syndare förs genom *dopet*<sup>630</sup> och den *dagliga omvändelsen*. Det ser Sidenvall som en nyskapelse. Men han nämner här också ”*barnets fostran*”, vilket föranleder mig att något kommentera konservativ trostolkningens pedagogiska ambitioner. Att konservativt kristna förespråkar en ”traditionell” uppfostran låter sig lätt sägas men självfallet finns här många schatteringar. Utifrån texterna förefaller mig varken Sidenvall eller Braw hamna, vare sig i Alice Millers ”svarta pedagogik” (1980) eller i det förespråkande av aga – förbudet enligt svensk lag sedan 1979 – som trosrörelsen i Sverige i massmedia anklagades för.<sup>631</sup>

Som ett led i kampen mot ständiga förändringar framhåller Sidenvall människans tendens att vara *vanemänniska* som något gott.

I vår tid när förändring alltid sammanställs med liv så talar man ofta föraktfullt om tröga vanor och om att människan är en vanemänniska. Det är ett ytligt betraktelsesätt. Ja visst är människan en vanemänniska, så låt oss då *utnyttja* [min kursivering] det och skapa goda vanor. (Sidenvall 2000:77)

Valet av termen ”utnyttja” är på sitt sätt avslöjande. Dels går det inte att komma ifrån det ”stränga” draget, dels måste jag fråga mig hur mycket en instrumentell syn här riskerar att objektifiera människan. Sidenvall ger uttryck för den inom konservativ kristen trostolkning vanligen förekommande uppfattningen att

---

<sup>629</sup> Som en intressant kuriositet kunde jag tillfoga att min erfarenhet som förkunnare är den att varje gång jag citerat några av dessa verser ur Romarbrevet har det efteråt kommenterats just från konservativt orienterade som något som särskilt berörde dem. Det tycks inte vara självreflektion som aktualiseras, utan snarare självbekräftelse. Jfr det kognitiva kapitlet.

<sup>630</sup> Sidenvall har nog inte bara den s k exorcismen i tankarna, utan mer allmänt också föreställningen om dopet som ett reningsbad och ett sätt att få del av döden och uppståndelsen med Kristus.

<sup>631</sup> <http://www.dn.se/kultur-noje/kulturdebatt/livets-ord-malar-om-fasaden/> (2013-12-10) och Kornhall 2010.

*barnet är underordnat sina föräldrar.*<sup>632</sup> Braw har tydligt gett uttryck för denna syn, också genom en mer formell diskussion av föräldrarättens ställning i Sverige i jämförelse med t ex Tyskland.<sup>633</sup> Å ena sidan framhåller Sidenvall Bibelns ”verkligt befriande syn på barnet” men å andra sidan lyfts föräldraauktoriteten fram.

Men kombinerat med detta [den befriande synen på barnet] finns det i Bibeln en positiv syn på föräldraauktoriteten. Ja det är t o m så att en nations välfärd beror på hur det fjärde budet efterlevs. För den kristna kyrkan är det fjärde budet inte bara en förutsättning för yttre ordning utan en viktig förutsättning för att den traditionsöverföring som frälsningen hänger på skall kunna fungera. (Sidenvall 2000:72f)

Att konservativ trostolkning betonar föräldraauktoriteten kunde i förstone tolkas bara som ett uttryck för ett tänkande och en syn på familj, samhälle och kyrka som är präglad av hierarkiska strukturer, men en mer djupt liggande orsak är frågan om evighetsperspektivet. Den förmedling av den rätta tron – ”traditionsöverföring” – som är en förutsättning för människans räddning och eviga salighet är beroende av auktoritära strukturer. Auktoritära eller hierarkiska strukturer förfaller också kunna garantera den säkerhet och entydighet på det kognitiva planet som eftersträvas. Jag menar alltså att det i ett försök till förståelse av förespråkandet av auktoritära strukturer bland konservativa företrädare inte räcker med en hänvisning till en sociologisk förklaring, som pekar på sökandet efter eller behovet av en hierarkisk ledare. En mer avgörande faktor finns i den kognitiva motivationen: säkerhet och tydlighet är ett viktigare motiv än sökandet efter ny kunskap. (Att en hierarkisk ledare härvidlag kan erbjuda säkerhet är riktigt.) Vad beträffar konservativ trostolkning finns ytterligare en mycket väsentlig faktor som kan kopplas till behovet av tydlighet. Frågan om hur människan blir salig – kan övergå från denna tillvaro, som präglas av död och destruktion, till den verklighet där Gud har herraväldet (Guds rike) – är här synnerligen framträdande. Det går naturligtvis att föra ett resonemang om vad som är primärt, den existentiella och teologiska eller den kognitiva frågan. Här sker förmodligen en växelverkan. Jag behandlar frågan mer utförligt i kapitlet Kognitiva tolkningslinjer. Sidenvall understryker att relationen mellan föräldrar och barn inom hemmet också är ett *mönster för relationerna inom församlingen*. Nyckeln till en förståelse av att ge läraren eller prästen en särställning är också här menar jag frågan om den eviga bestämmelsen.

<sup>632</sup> ”[D]et fjärde budets betydelse” förefaller för Sidenvall vara mer enkelriktat än ömsesidigt. Hedrandet förefaller främst handla om att barnen ska lyda sina föräldrar.

<sup>633</sup> Den tyska föräldrarätten förefaller i sin praxis dock inte fungera så som Braw föreställer sig den. En strängt kristet troende familj från Stuttgart har i januari 2010 erhållit politisk asyl i den amerikanska delstaten Tennessee. Föräldrarna hade redan 2006 tagit sina tre barn ur den tyska grundskolan, för att istället ge dem hemundervisning, med motivering att den tyska skolundervisningen är antikristen, men detta innebar ur myndigheterna synvinkel ett brott mot den tyska skolpolitiken (Mitteldeutsche Zeitung, 28.1.2010, 24).

Mönstret från hemmen blir ju också ett mönster för församlingens arbete och möte med människor. Det fjärde budet förklaras ju också i katekesen omfatta lärare och präster. Det finns självklart varken möjligheter eller anledning att återskapa gångna tiders auktoritära samhälle och kyrka. Men trons traditionselement visar att kyrkan måste ha en självständig, bibliskt förankrad syn på pedagogik och föräldraauktoritet. (Sidenvall 2000:73)

Det är viktigt notera att Sidenvall inte skriver att det inte är önskvärt att återgå till ”gångna tiders auktoritära samhälle och kyrka”. Att det varken finns ”möjligheter eller anledning” får närmast ses som ett uppgivet konstaterande av sakernas tillstånd. Det auktoritära samhället och den auktoritära kyrkan erbjuder emellertid för den konservativt troende, dels en möjlighet att förmedla det rätta frälsande budskapet, dels en möjlighet att uppnå säkerhet och tydlighet på det kognitiva området.

Också tro och bekännelse är något som måste tränga igenom *människans hårdhet och otro*. Någon trevande och tentativ tro är det inte fråga om.

Jesus vet att hans ord är Ande och liv och att den Helige Ande fortsätter sitt verk genom orden i deras hjärta. Så kan insikten växa sig djup och stark, så kan sammanhanget klarna, så kan ett hårt och otroget människohjärta börja ljuda av den stora bekännelsen som också får bli tungans [...]. (Sidenvall 2000:26f)

Är Sidenvalls tal om det hårda och otrogna människohjärtat bara bibliskt bildspråk, är det bara en retorisk form, eller avspeglar sig bakom språkbruket också en självbild? Det är en avgörande men samtidigt mycket svår fråga. Jag vill återkomma till att diskutera den, utan att kunna göra anspråk på att komma fram till ett färdigt svar, i anslutning till framställningen om möjliga bakomliggande kognitiva strukturer och i sökandet av möjliga förklaringar till dessa strukturer. Hårdheten och otrogn får dock tveklöst räknas till den av Sidenvall presenterade bilden av människan. I detta sammanhang menar Sidenvall också att orsaken till att Simon kallas Petrus, dvs klippa, har att göra med hans tro och bekännelse (Sidenvall 2000:27). Och tron är tron på den enda sanna klippan i kraft av dennes person, nämligen Jesus själv. Presentationen av bilden av människan och hennes intighet är genomförd med stor konsekvens.

## **8.2.2 Att återfinna sin identitet: restauration på individnivå**

### **8.2.2.1 Att återfinna sin identitet**

Sidenvall ser den yngre generationens kritik av ett materialistiskt levnadssätt och nyvaknade intresse för andliga frågor som ett tecken på att människan börjar återfinna sig själv, den hon egentligen är – inte bara materia, utan en transcendent varelse.

Ja mer än så, i en tid där den inomvärldsliga, materialistiska motbilden av kyrkan bryter samman har kristen tro en dragningskraft på unga människor. Vi står inte längre som förtvylade försvarare av något som angrips av övermäktiga fiender Vi står som trotsiga och hoppfulla överlevare som kan börja samla ihop det som har överlevt katastrofen och utav det bygga upp något nytt. Så står Guds folk nu inför den glada utmaningen att *i en sönderfallande värld lyfta fram en sammanhållen helhet till trasiga människor* [min kursivering] och inbjuda till den. (Sidenvall 2000:80)

Presentationen av den kristna tron som en ”sammanhållen helhet” avspeglar den motivationella tendensen bland konservativa att söka tydlighet och säkerhet. Kognitiva strukturer. Jag vill också peka på den attributiva omskrivning (Försterling 2001) man här kan se: från att ha upplevt sig som icke önskvärd eller förhatlig, är självbilden förvandlad till ”trotsiga och hoppfulla överlevare” som har en ”glad” uppgift. Den enhetliga kristna tron kontrasteras mot ”trasiga människor” som befinner sig ”i en sönderfallande värld”. Här är det verkligen kaos och kosmos som ställs mot varandra. I den postmoderna kaotiska och diaboliska världen där också identiteten är splittrad lyfter Sidenvall fram den klassisk kristna tron som kosmos, som ordning och hopp.

*Koinonia*, i fornkyrklig förståelse, skall vara en gudstjänstgemenskap som är präglad av en genomtänkt lära och vördnad inför det heliga på ett konsekvent sätt. Detta kan idag visa sig vara ett mycket effektivt medel för mission till splittrade och utlevade nutidsmänniskor.<sup>[634]</sup> När allt har blivit en trasa, [när] alla lever med små skärvor av kunskap och sanning kan *Regula fidei* och katekesen på ett förnyat sätt lyftas fram till människor som sammanhängande strukturer. (Sidenvall 2000:103)

Som ett led i rehabiliteringen av klassisk kristen tro och dess kristna identitet fiskar Sidenvall i den ”splittrade och utlevade” nutidsmänniskans skurvatten, där ”allt har blivit en trasa”. Det splittrade och driftsstyrda, som utgör ett hot, förvandlas till en utmaning. Här har klassisk kristen trostolkning en motbild att erbjuda: något sammanförande i betydelsen både av något enhetligt och enhetskapande, såväl som av något andligt. Trasan erbjuds en grundlig rengöring för att sedan få bli en hel och enhetlig bildväv. Pedagogiska uttryck för denna den klassiskt kristna trons identitetsskapande förmåga är trosregeln och katekesen.

### 8.2.2.2 Bejakande av utanförskapet, att tillhöra resten

Att tillhöra den s k *resten* innebär att göra motstånd mot den falska läran och den nya teologin. Sidenvall ser Bertil Gärtners uttalanden om små gudstjänst-

---

<sup>634</sup> Sidenvall har uppenbarligen de särskilt i Västsverige förekommande gudstjänstfirande församlingsgemenskaperna, koinoniorna som de benämns, i tankarna. Dessa kom att bli en stomme i *Missionsprovinsen*. Se mitt kommande deskriptiva arbete om Svenska kyrkans och henne närstående karismatiska, evangelikala och konservativa rörelser och strömningar.

gemenskaper som en möjlig väg (Sidenvall 2000:91). Efter det att detta skrevs av Sidenvall har några av dessa bildade små gudstjänstgemenskaper tillsammans anslutit sig till *Missionsprovinsen* – i realiteten en ny kyrkobilddning. Jag har tidigare påpekat att de gammalkyrkliga ser mindre allvarligt på Missionsprovinsens bildning i jämförelse med t ex *Kyrklig samlings* uppfattning. Det är intressant att lägga märke till att Sidenvall, som tillhör den gammalkyrkliga traditionen inom Svenska kyrkan, upplever det som mindre problematiskt att åberopa en teologisk auktoritet som egentligen brutit med Svenska kyrkan som kyrkobilddning. Jag ser det bl a i hans referenser till Tom G A Hardt, som var en av förgrundsgestalterna i en av de lutherska frikyrkobilddningarna<sup>635</sup> (Sidenvall 2000:52). Jag ser det på motsvarande sätt i förhållningssättet gentemot den sk Missionsprovinsen från de gammalkyrkligas sida. Deras kritik av Missionsprovinsens biskops- och prästvigningar är närmast obefintlig i jämförelse med den kritik som kommit från företrädare för *Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen*, t ex Yngve Kalin, som – vilket jag har visat – tydligt uttalar sig mot vigningarna och menar att beslutet om vigning utanför Svenska kyrkans jurisdiktion var ovist, emedan det i realiteten innebär en ny kyrkobilddning.<sup>636</sup> Den gammalkyrklige L M Engström är en annan åberopad auktoritet. Sidenvalls citat (nedan) av Engström visar på restens behov av ”ordning, klarhet, reda”. Det handlar åter om en karaktäristisk motivation till speciella kognitiva förhållningssätt. I det följande citatet ses sambandet tydligt mellan behovet av entydighet och säkerhet, å ena sidan, och en tydlig vägbeskrivning till evigt liv, å den andra sidan.

’Det finns dock en skara, som icke på slump vågar gå mot evigheten [mina kursiveringar]. Den efterfrågar allt avgjordare ordning, klarhet, reda i undervisningen om det enda nödvändiga, en pålitlig vägledning i den stora frälsningsangelägenheten.’ (Sidenvall 2000:79)

Sidenvall identifikation med resten tar sig språkligt sett mycket drastiska uttryck. Den starka bilden av ”överlevare efter ett förödande andligt kärnvapenkrig” skulle kunna förstås som retorik, i avsikten att låta hoppet om att moderniteten håller på att haverera framstå desto tydligare. Men jag tror inte man ska bortse från att ordvalet avspeglar en verklig och mycket djupt liggande hotupplevelse.

Vi som idag delar L M Engströms tro och bekännelse, är överlevare efter ett förödande andligt kärnvapenkrig under 1900-talet [mina kursiveringar]. Blinkande mot ljuset kan vi nu börja ta oss upp ur källare och skyddsrum där vi gömt oss. Vi ser att *det nya samhället utan Gud, utan eviga sanningar,*

<sup>635</sup> Evangelisk-Lutherska kyrkan i Sverige. Jag vill också göra uppmärksam på att Sidenvall dessutom skrivit en nekrolog över Hardt i Svenska Dagbladet den 14 juli 1998.

<sup>636</sup> Detta är också den bedömning som flera domkapitel gjort, t ex i Göteborg, i anslutning till en prövning om engagemang i Missionsprovinsen (exempelvis vigning till biskop) är förenligt med prästvigningstjänst inom Svenska kyrkan.

*där människor bara har varandra eller partiet att tacka, håller på att vittra sönder. Vi som inte fick finnas, vi finns trots allt, de sanningar som betyder mer för oss än livet har ingen kunnat ta ifrån oss, den förhatliga kyrkan har inte överallt blivit ett redskap för politiska majoriteter utan står här och var fortfarande under Kristi herravälde. (Sidenvall 2000:80)*

Kritiken mot årtionden av antikristen präglings på det svenska samhället från socialdemokratins sida skyntar tydligt fram. Modernismens pluralism och relativism<sup>637</sup> finns också med i bilden. Denna kritik återfinns också hos Braw och Kalin. Den upplevelse som döljer sig bakom formuleringen "[v]i som inte fick finnas" ska inte underskattas. Det kan generellt finnas en risk att inte tillräckligt ta fasta på de verbala uttrycken för hot och rädsla, i texter skrivna av konservativt troende, då de ofta samtidigt uppvisar en stark reservation, ja t o m ovilja, mot starka känslomässiga uttryck. Så istället för att tolka dessa formuleringar som retoriska överdrifter, måste de ses som "understatements", menar jag. Det betyder att här döljer sig med all sannolikhet en mycket stark upplevelse av hot mot själva identiteten och existensen. En sådan hotupplevelse går mycket djupt i personligheten. Formuleringen "sanningar som betyder mer än livet", ska inte heller tolkas enbart retoriskt. Exempel från än mer uttalat konservativa trostolkningstraditioner, t ex bland grupperingar i USA<sup>638</sup> som skulle kunna betecknas som fundamentalistiska, visar tydligt på att sanningen ses som ett värde som ligger högre än själva livet, inte bara det egna, utan också medmänniskans liv. Bland företrädare för konservativa trostolkningar i Sverige – för att nu för ett ögonblick lämna Sidenvalls text och istället betrakta gruppen konservativa kristna i Sverige som en helhet – kan jag t ex nämna att fenomenet att en vuxen son eller dotter i familjen, som berättar om sin homosexualitet och därför blir utstött, ger uttryck för samma värdeskala: sanningen och den sanna läran är viktigare än livet och dess relationer.<sup>639</sup>

Både Sidenvall och Kalin beskriver den *trötthet* som ibland präglar den be-kännelsetrogna gruppen i dess motstånd mot den som de upplever det falska nyordningen. Kalin uppmanar till ytterligare uthållighet i kampen; Sidenvall menar att vägen fram är att hävda ett "bibliskt kyrkoliv".

De grupper som försökt att övervintra inom det kyrkliga systemet med bi-behållen trohet mot Guds ord, börjar, åtminstone i Sverige, att känna en trötthet i allt ständigt gå på defensiven, att höja sin profetiska röst när ingen

<sup>637</sup> Vad beträffar pluralismens relation till relativism, jfr t ex också Philipson 1997 och Gerle 2004, för en belysning av frågan ur ett mer "liberalteologiskt" eller åtminstone mainstream perspektiv.

<sup>638</sup> Se t ex Hood, Hill och Williamson 2005:115ff, särskilt 122, 126, 129 och beskrivningen av "snakehandlers". Trots att en nära familjemedlem eller vän blivit biten till döds, fortsätter den anhörige till synes trosvisst med den kultiska hanteringen av giftormar, i vissa fall till och med av samma orm, som den som utdelat det dödande bettet.

<sup>639</sup> Ett berörande musikaliskt vittnesbörd om detta finns på Sara Em, Life of Sara, spår 1, *Include me* (<http://www.youtube.com/watch?v=t6a2pdrJJjo#t=51>). Se också <http://saraem.com/about.htm> (2013-12-10).

lyssnar eller svaret blir ett vrål av indignation från tidsandans mistlurar. (Sidenvall 2000:102)

Tröttheten låter sig förklaras, menar han, av avsaknaden av ett fungerande församlingsliv.

I det läget har det allt mer blivit min övertygelse att Gud stänger dörrar för att istället öppna nya mot ett fullödigt bibliskt kyrkoliv med en mission rakt in i vår tid och med fornkyrkans församlingsmodell och kyrkoliv som inspirationsskälla. (Sidenvall 2000:102)

Hur mycket av tankergångar vilka senare blir Missionsprovinsens som Sidenvall här uttrycker vore en intressant analytisk uppgift, som emellertid ligger utanför detta arbetes fokus.

### 8.2.3 Kamp och motstånd

Kampmotivet har hela tiden varit aktuellt i den hittillsvarande analysen parallellt med behandlade teman, vilket jag menar låter sig förklaras, dels genom den analyserade skriftens huvudämne, ”kampen för tron”, dels därigenom att kampmotivet kanske kan sägas vara mer framträdande hos Sidenvall och Kalin i jämförelse med Braw. Att det är så kan naturligtvis bero på personliga stråk hos texternas upphovsmän men den mest närliggande förklaringen är den att Sidenvall och Kalin skriver som representanter för den gammalkyrkliga rörelsen respektive för *Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen*, medan Braw – åtminstone i skribentrollen – uppfattas som mer fri i relation till de olika bekännelsetrognas riktningarna.<sup>640</sup> Han är mer av dissidenternas dissident, om så får sägas.

Att *bedriva teologi* handlar för Sidenvall om att föra en kamp på liv och död. Motparten i denna allvarliga kamp heter ”lögn, hopplöshet och förtvivlan”.

Teologi är inte en intellektuell lek med idéer och ord utan en kamp på liv och död mot lögn, hopplöshet och förtvivlan. Den kampen förs till seger över allt där den Helige Ande genom Ordet för människor till tro på den rättfärdighet som Kristus vunnit en gång för alla. (Sidenvall 2000:6f)

Det är tydligt att Sidenvall identifierar sig med Luthers troskamp. De bekännelsetrognas kamp för tron i dagens svenska kyrka ser Luthers kamp som förebildlig och som ett mönster (Sidenvall 2000:9). De bilder som används för att söka beskriva den hotfulla livssituationen och kampen för räddningen – trons kamp – är i själva verket mycket starka. Sidenvall använder t ex *bilden av eldsvådan*.

Trons kamp utkämpas av människor som *vet att de själva liksom hela mänskligheten lever som i ett brinnande hus* [mina kursiveringar] men som har hittat en väg till räddning, ut till livet och friheten. Trons kamp handlar om att

<sup>640</sup> Trots det kan han ses som högkyrklig och gammalpietist (Braw 2008:194, 2001:236).



trons människor med heligt allvar kämpar för att *inget eller ingen får blockera eller dölja vägen till räddning*, vare sig för dem själva eller mänskligheten i övrigt. (Sidenvall 2000:10)

Kampen för den rätta tron – en kamp som ytterst handlar om människan eviga väl eller hennes salighet – förs inte av människan ensam. *Gud kämpar*<sup>641</sup> vid hennes sida. Så var det också för Luther (Sidenvall 2000:10). Formuleringen att ”inget eller ingen får blockera eller dölja vägen till räddning” ligger i linje med min ovan gjorda analys av uttrycket ”sanningar som betyder mer än livet”. Att kunna bli räddad från död och förintelse är de gammalkyrkligas allt annat överskuggande uppgift, för vilken inga hinder får stå i vägen. Att Gud kämpar för den rätta och sanna tron får effekter för tron både i kyrkan och hos den enskilda människan. Kyrkan kommer därigenom ”till insikt om en rätt tro i betydelsen en rätt lära eller en rätt bekännelse” (Sidenvall 2000:11). Men också den enskilda troendes tro förändras.

För det andra resulterar Guds kamp för tron i en *saliggörande tro* [mina kursiveringar] i den enskilda människan, som istället för att hoppas på sig själv sätter sin tillit till Kristi ställföreträdande död och tillfyllestgörelse och därmed tillsammans med Luther *får gå in igenom paradiset öppnade portar*. (Sidenvall 2000:11)

Sidenvall återkommer som synes gång på gång till den s k salighetsfrågan eller människans eviga bestämmelse. Kamp eller strid *hör till den kristna tron* så tillvida att den onda makten upplever varje manifestation av Guds rike genom att Guds ord är verksamt som ”något som är förhatligt, ja, ett dödligt hot mot denna världens furste” (Sidenvall 2000:12).

Omkring en sann kristendom kommer det därför alltid att råda strid på ett eller annat sätt. Den är ett kännetecken [på] att den Sanne bryter sig in utifrån med sin sanning.” (Sidenvall 2000:12)

Att som enskild kristen delta i ”kampen för tron”, menar Sidenvall, är inte bara en fråga om självbevarelsedrift, utan handlar i lika hög grad om *ett kall* (Sidenvall 2000:11, 20, 22). Kallelsen att föra tron vidare har två aspekter, dels *kristen fostran* och dels *evangelisation* (Sidenvall 2000:22). Att föra den kristna tron vidare från generation till generation ”är kyrkans normala och stabila väg till tillväxt” men det är inte en okomplicerad väg i vår tid.<sup>642</sup>

Som kristna, som kristen kyrka i en allt mer främmande omgivning, måste vi mycket medvetet tänka igenom hur vi skall arbeta för att så effektivt som möjligt lämna tron vidare till nya generationer. (Sidenvall 2000:23)

---

<sup>641</sup> I den teologiska hållning som brukar kallas ”kämpande dualism” beskrivs Gud också, som deltagare i kampen mot den destruktiva kraften i tillvaron, men inte i första hand för den rätta tron, utan mer för livet, skapelsen och de goda, så som det från början var tänkt att bli.

<sup>642</sup> Jfr avsnittet om hot mot grundläggande ordningar, 8.1.1.1, ovan.

Sidenvall ger också uttryck för den uppfattningen att ”ett tryggt hem”, dels för enar generationer, dels står för kontinuitet (Sidenvall 2000:23). Ett gott och tryggt hem har man ett inbyggt motstånd mot förändring och omvälvning. I så motto är det ett skydd mot den moderna tidens snabba förändringar, vilka i sig skapar en stor otrygghet. Kampen *mot förändringar av grundläggande sanningar* kräver vissa egenskaper, bl a integritet.

I den situationen behöver Guds barn integritet, fasthet och mod att säga nej. Öppenheten går an för den som vet sig vara på hemmaplan, men det är aldrig Guds barn i denna världen.

Det bästa *vapnet* i Guds och den troendes kamp för tron är enligt Sidenvall *Guds ord*.<sup>643</sup>

Det är ett mycket effektivt vapen. Ty Guds ord är levande och verksamt. 'Det är skarpare än något tveeggat svärd och tränger igenom' Hebr 4:12. (Sidenvall 2000:17)

Till kampen hör att medverka till att ett *sant evangelium blir förkunnat* i Svenska kyrkan.

[...] vi står inför den stora och friska uppgiften att arbeta för att Jesus Kristus blir förkunnad i hela vår kyrka, i hela vårt folk. Det sunda och fruktbärande arbete som utvecklats på missionsfälten, där man fått rikta in sig på det väsentliga, det måste nu tillämpas här hemma i inre mission. (Sidenvall 2000:24)

Genom en reattribution (Försterling 2001) förvandlas det egentligen förödande i att ett falskt evangelium förkunnas till en ”stor och frisk” uppgift – att förkunna det rätta evangeliet – som ger mening, värde och innehåll. Till kampen för förkunnelsen av det rätta evangeliet hör frågan om *präst- eller läroämbetet* eller med andra ord motståndet mot kvinnliga präster. Situationen, att unga teologie studerande som är kritiska mot ordningen med kvinnliga präster i Svenska kyrkan hindras från att bli prästvigda, är ett stort problem.

Till det avgörande i kampen för tro i Sverige idag hör hur den heliga rest av kyrkokristna kan ta vara på de män som Guds Ande kallat att predika Guds ord. *Kan läroämbetet inte lämnas vidare till dem som Gud kallat och för de inte på olika sätt komma ut i tjänst, ja då är kampen för tron förlorad* [min

---

<sup>643</sup> I förbigående konstaterar jag här att Sidenvall inte använder NT 81 utan 1917 års översättning. Att han ställer sig frågande till den senaste bibelöversättningen är inte förvånande. Också andra konservativa grupperingar inom Svenska kyrkan avfärdar NT 81 och Bibel 2000 som liberalteologiskt färgade. I ett annat sammanhang – se ovan – påpekar Sidenvall att han, liksom ett undantag, funnit någon vers i den nya översättningen som mer trogen grundtexten. Här finns en intressant parallell i *Bibeltrogna Vänners* syn på ”riktiga” översättningar. För dem brukar den provöversättning som utgavs 1883 och som kallas ”normalupplagan” gälla för att vara den rätta och textrognaste.

kursivering]. Det vet våra motståndare. Det måste vi också själva vara medvetna om. (Sidenvall 2000:25)

En jämförelse mellan Sidenvall och Kalin på den här punkten ger vid handen att Kalin är mycket tydlig med att vara direkt avvisande till lösningar som innebär att vigningar av de manliga kandidater som stoppats av den officiella kyrkan skulle kunna ske utanför Svenska kyrkans sammanhang. Sidenvall tycks däremot vara mindre kategoriskt kritisk till Missionsprovinsens vigningar. Motståndet mot kvinnliga präster motiveras ytterst, som jag redan påpekat i analysen av Braws texter, av att de inte anses kunna förkunna ett saliggörande evangelium. Att de inte är kallade av Gud, enligt det bekännelsestroga och gammalkyrkliga synsättet, är bara så att säga ett mellanled. Likaså får bibelargumentet, traditionsargumentet och det ekumeniska argumentet anses vara mellanled. Den bakomliggande, psykologiskt avgörande frågan har enligt min tolkning med liv och död, salighet eller förtappelse, att göra.

### 8.2.3.1 Militärt tänkesätt och militär terminologi

Redan uttrycket ”trons kamp” ger militära associationer liksom den av Paulus använda formuleringen ”att kämpa den goda kampen”<sup>644</sup>, som i och för sig kanske snarare hör till idrottsarenans terminologi. Om kamp är mer av idrottsterm är strid respektive strida däremot definitivt militära termer. Bruk av vapen rör också det militära slagfältet.

För att behålla räddningens väg öppen är [trons människor] beredda att *strida med sanningen som vapen* [mina kursiveringar]. De gör det av kärlek till människorna *för det eviga livets och glädjens skull*. (Sidenvall 2000:10)

Det flitigt förekommande bruket av militära begrepp och tänkesätt får sägas vara ett kännetecken för konservativ trostolkning. Vi mötte fenomenet också hos Braw. Vad gäller inställningen till ett militärt försvar, visar undersökningar också på ett samband mellan en konservativ trostolkning och en positiv värdering av ett militärt försvar (Wulff 1997:591). Sidenvall ser striden som en strid ”för det eviga livets och glädjens skull”. Den motsvarande negativa formuleringen skulle vara att det är en strid mot den eviga döden och destruktionen.

### 8.2.3.2 Det apokalyptiska eller eskatologiska perspektivet och parusin

Frågan om människans yttersta bestämmelse, salighetsfrågan enligt gammalkyrklig terminologi, är – som jag redan flera gånger sökt visa – ständigt aktuell i Sidenvalls texter. Denna fråga är nära förbunden med synen på vad *Kristi återkomst* och *dom* betyder. I konservativ trosförståelse ges betydelsen av domen särskilda accenter – den handlar alltid om en *uppdelning* och om ett åtskiljande.

<sup>644</sup> 2 Tim 4:7. Jfr Job 7:1, enligt Vulgata: ”militia est vita hominis”.

Det är bara den s k *dubbla utgången* som är aktuell vid en förståelse av domen. Apokatastasis- eller kenosistanken är helt frånvarande, även om det åtminstone också finns antydningar till dessa perspektiv i några av Nya Testamentets texter. Att salighetsfrågan här är framträdande framkommer också av hans framställning om traderingen av den sanna tron.

När aposteln Judas uppmanar oss att kämpa för den tro som blivit överlämnad, använder han ett ord som på grekiska heter *paradosis* och på latin *traditio*. Det betyder något som lämnas ur en hand till nästa. Det unika med den kristna tron är att det är den första hand som lämnar över den, nämligen Kristi hand, [som] också *kommer vara den sista som tar emot den, nämligen på domens dag då han skall pröva om vi har bevarat hans ord* [min kursivering]. (Sidenvall 2000:21f)

Det blir här tydligt att förvaltarens tanken för Sidenvall inte bara – eller kanske ens i första hand – har att göra med hur människan värnat om den till henne i förtroende överlämnade skapelsen. Inte heller gäller frågan vad människan gjort av sitt liv. Det allt annat överskuggande gäller snarare hur gudsordet har traderats – förts vidare från generation till generation – i ett oförändrat skick. Den syn på gudsordet som här avspeglar sig blir mycket statisk och måste förstås i relation till kognitiva strukturer och processer där säkerhet och visshet är motivationella faktorer.

De eskatologiska trosföreställningarna, med en betoning av den nära förestående parusin, har en *trosstärkande funktion* som *ger kraft till uthållighet*. Därvidlag menar jag att de för konservativa fromhetstraditioner fyller en funktion som liknar den roll som Johannes uppenbarelse hade i de första församlingarna i en tid av svåra förföljelser från Roms sida.<sup>645</sup> Hos Kalin mötte vi också flertalet direkta uppmaningar till uthållighet.

Det är bara i den tron och övertygelsen att Herren kommer snart som Guds folk genom alla prövningar och angrepp får kraft att vara uthålliga och trogna. Om det avfall som vi nu ser inom kristenheten är det stora avfall som skall föregå Herrens ankomst vet vi inte. Men *vi måste på ett realistiskt sätt räkna med att Herren kommer snart* [min kursivering]. Han kommer för att lägga allt under sig. (Sidenvall 2000:22)

Det är när kyrkan har den starka förväntan att den Herre vars skatter hon förvaltar snart kommer för att *kräva räkenskap* [min kursivering], som hon blir trogen Kristus och hans ord, det är då hon finner det långt viktigare att anpassa sig till Herren än till den tidsålder, som nu ser så mäktig ut men som så snart skall förgå. Det är i den fasta tron på att Herrens löfte 'Se jag, kommer snart' står fast, som kyrkan blir frimodig i sin bekännelse vad det än kostar henne. Förväntan på Herrens återkomst är alltså traditionstrohetens livsluft. (Sidenvall 2000:78)

<sup>645</sup> Jfr t ex Kieffer 1979:204, 206.

Jag tror inte man ska vara alltför symboliskt eller bildligt tänkande i tolkningen av vad Sidenvall menar med ”att kräva räkenskap”. Han har som jag tidigare visat t ex framhållit att den rätta tron inte bara är en fråga om tillit eller förtröstan, utan också – eller kanske framför allt – om trosinnehåll. Han skriver också ytterligare om hur *tilläggnelsen av kyrkans bekännelse* har ett direkt samband med frågan om den yttersta bestämmelsen.

Får jag vara personlig så vill jag vittna om den starka andliga upplevelse som studiet av Kyrkans bekännelse och dogma inneburit för mig. Mäktigt har jag upplevt att Gud den eviga klippan fortfarande är närvarande i grunden, upplyser tankarna och värmer hjärtat. Ingenting har kunnat fördjupa min kärlek till Frälsaren så som när jag i förkunnelse och studium av läran mer och mer förstått att Jesus Kristus är min rättfärdighet, som gäller inför Gud på den yttersta dagen. (Sidenvall 2000:40)

Men om vi troget och modigt och uthålligt håller fast vid Guds ord där världen ifrågasätter det så tror jag det händer något mycket välsignat. Guds trofasta kärlek blir stor för oss, Kristus blir vårt liv, vårt allt. Hur det går för vårt gamla jag blir oviktigt bara vi inte kommer bort från Frälsaren. Han är den som väntar vid tidens slut. (Sidenvall 2000:40)

Att här skulle kunna anas en åtminstone till viss del instrumentell syn på relationen till Kristus kan knappast sägas vara ett enbart för konservativa utmärkande drag. Mer intressant är att både den tankemässiga förståelsen och den känslomässiga upplevelsen av Gud respektive Kristus ytterst kopplas till lösenfunktionen och därmed till den yttersta bestämmelsen. Jag noterar att Sidenvall är mycket konsekvent i kopplingen mellan betydelsen av den rätta bekännelsen och salighetsfrågan. Att ta emot och lämna vidare traditionen i ett oförändrat skick har med människans frälsning att göra och blir därmed en eskatologisk fråga (Sidenvall 2000:78). Förvaltandet av traditionen innebär just att bevara den i oförändrat skick. I vilken mån domsperspektivets ”allvarlig[a] ansvarskänsla” också rymmer *rädsla* är en mycket viktig fråga. Att här finns en rädsla för förändring är för mig tydligt. Här är också ordvalet av stor betydelse. Beskrivs parusin som att Kristus ”kommer för att kräva räkenskap” snarare än t ex för att upprätta sitt rike, då ger det menar jag en fingervisning om den ”stränga” dimensionen som oundvikligen också ger associationer till rädsla.<sup>646</sup>

Här fortsätter Sidenvall genom att understyrka vikten av troskampen – det finns egentligen ingenting annat som är viktigare.

I det perspektivet förstår vi att trons kamp är det viktigaste av allt. (Sidenvall 2000:22)

Att Sidenvall resonerar kring nutidens kriser på ett sätt som kopplas till de eskatologiska föreställningarna, för att därigenom ingjuta hopp och kalla till

<sup>646</sup> Inslaget av rädsla kommer också ingående att analyseras i avsnittet Kognitiva tolkningslinjer (9) och i det djuppsykologiska kapitlet (10).

trohet, har han gemensamt med konservativ och bekännelseetrogen kristen trostolkning i allmänhet. Att han sätter vår tid i förbindelse med Luthers tid, är också ett drag i konservativ retorik. Genom att koppla tillbaka till det som framställs som det ursprungliga och oförändrade ges legitimitet. Risken med ett sådant förfaringsätt är nu emellertid densamma som under ortodoxins tidevarv: kyrkan förefaller plötsligt mer ”luthersk” är Luther själv.

Vi står idag inför en brytningstid, lik den som Luther en gång stod i. Nu som då är det inte lätt att se vägen fram. Vi vet inte om det vi nu upplever är början till slutet eller om det är en vinter som skall bytas i en ny Andens vartid sedan Herren fått pröva oss och lära oss att bära korset. Kanske förbereder han nu en ny besökelsestid, där de små, dem som världen och vår kyrka föraktar och förkastar kommer att vara hans redskap. Men vad som än händer är vi kallade att vara trogna mot hans ord och låta Gud ta hand om konsekvenserna. (Sidenvall 2000:25)

Jag vill med hjälp av detta citat också peka på att Sidenvall ser på *prövningar* på ett sätt som liknar Braws: Gud ”prövar oss” för att ”lära oss att bära korset”. Den klassiska kristna synen på hur Gud använder prövningar för att få oss att komma till tro och för vår helgelse är konsekvent genomförd.

### 8.2.3.3 Terror management: att möta dödens och förgängelsens hot

Sidenvall återger en episod ur Bo Giertz’ roman *Stengrunden* (1941:32ff) som belyser betydelsen av den rätta tron för saligheten. Den rätta tron vilar i sin tur på en rätt bibelsyn.

Hade Johannes fått lära sig den bibelsyn som sprids idag i vår kyrka, så hade han i sin förtvivlan också kunnat slå ifrån sig Guds ord som Katarina kom med och säga: ’Men det är ju gamla ord, lösryckta bibelord. Den Helige Ande säger något annat idag’. Så hade han *fått dö i sitt förtvivalade tillstånd* [min kursivering]. När Gud kämpar med sitt levande ord mot vår otro för att ge oss den rätta tron så är det för vårt bästa, för vårt eviga väl. (Sidenvall 2000:19)

Att den rätta tron är en förutsättning för att få evigt liv understryks, som jag visat i analysen ovan, ett stort antal gånger i Sidenvalls text.

Denna korta kateketiska sats: Jesus är Messias, den levande Gudens Son, är alltså ett resultat av Guds uppenbarelse och *en grund till salighet* [min kursivering]. (Sidenvall 2000:81)

Hotet från den eviga dödens och förtappelsens realitet avvärs i den gammal-kyrkliga fromheten med det trosmässiga fasthållandet vid gudsordet som talar om Kristi offergärning i vårt ställe. En kvardröjande problematik i detta resonemang är att närvaron av den rätta tron hos den enskilda troende alltid kan ifrågasättas av den troende själv. Därför menar jag att t ex Giertz framställning,

som Sidenvall åberopar sig på, trots allt vilar på en psykologiskt sett bräcklig grund. Finns inte en tillit hos en enskilde troende till att den rätta och saliggörande tron föreligger så faller det gammalkyrkliga resonemanget platt till marken.

#### 8.2.3.4 Kamp mot frestelserna

Den kamp för den rätta tron som varje sann Jesu lärjunge är kallad att föra vid Guds sida har flera fronter. Vi har just redan sett att Sidenvall till synes utan problem föreställer sig att Gud prövar människan för att få henne att vända om och vandra på den rätta smala vägen. Om denna Guds prövning inte handhas på ett riktigt sätt, blir den också ett hot. Somliga av hoten är *endogena*, inifrån kommande. Det handlar om att *tvivla* och om att *ifrågasätta den rätta läran*. Kampen sker genom att bibelordet hålls levande.

Den kampen är först en *kamp inåt mot de egna tvivlen och invändningarna* [min kursivering]. Den kampen sker genom att låta Guds ord komma till tals genom att höra, läsa och samtala. Får inte Guds ord komma till tals med oss dag efter dag så glider först hjärtat bort från tron och går på sina egna vägar. Så småningom glider också tanken bort. (Sidenvall 2000:20)

Kampen mot *de inre demonerna* – i en konkret betydelse – är en viktig beståndsdel i det som präglar de konservativt troendes föreställningsvärld. Både det destruktiva och tvivlen tillhör samma kategori av hot.<sup>647</sup> Frestelserna är som en inre frätande syra som hotar att förgöra möjligheten till räddning och evigt liv.

Sidenvall ser det, i linje med andra företrädare för konservativ kristen trostolkning, som ofrånkomligt att den kristne drabbas av förföljelse och illvilja från omgivningen när han bekänner sig till Kristus. Här sker en attributiv identifikation med Kristi kors. Det tillhör kampen mot frestelserna att inte söka undkomma sitt kors.

[D]e drabbas av fientlighet, sorger, hat och förföljelser för att de fast håller sig till Kristus och Guds Ord, och de står ut med detta för Kristi skull. (Sidenvall 2000:39)

---

<sup>647</sup> Jag har redan ovan påpekat att tvivel också, om än inte formellt etymologiskt sett, har med det diaboliska att göra, i dess grundbetydelse av att splittra. Se 8.1.3.4. Jfr 9.1.4 nedan.

## 9 KOGNITIVA TOLKNINGSLINJER

I det kognitiva kapitlet applicerar jag *Uncertainty Orientation Theory* på analysen och tolkningen av de ovan behandlade källtexterna. Det handlar närmast om att pröva den kognitiva hållning som i teorin ifråga kallas *Certainty Oriented*. Forskningsuppgiften gäller huruvida konservativa bekännelsetrogna kristna inom Svenska kyrkan på något sätt eller till en del kan förstås som personer som är eller åtminstone tenderar att uppvisa drag av att vara *Certainty Oriented*. I detta kognitiva avsnitt vill jag söka visa att så tycks vara fallet. Men jag kommer först också att göra en mer ”mekanisk” språklig analys. En kognitiv analys och tolkning av texter skrivna av några företrädare för klassisk kristen tro och fromhet inom Svenska kyrkan är viktig också med hänsyn tagen till strävan efter en inifrånförståelse. Konservativt troende *betonar innehåll och troslära framför den religiösa erfarenheten*<sup>648</sup>, som mer ses som emotionell, även om också erfarenheten kan kläs i kognitiva termer – liksom för alla känslomässiga yttringar<sup>649</sup>.

---

<sup>648</sup> Det är här värdefullt notera att några av dem som blir särskilt kritiserade av de bekännelsetrogna, t ex den förre ärkebiskopen KG Hammar, kan sägas betona *den religiösa erfarenheten* framför det mer formella trosinnehållet. Den amerikanske anglikanske biskopen och teologen John Shelby Spong – som kan beskrivas ha introducerats i svenskkyrkliga sammanhang genom Västerås stift – betonar på ett liknande sätt *den religiösa erfarenheten* före trosinnehållet i sina strävanden att formulera en postmodern kristen trosförståelse. Inom religionspsykologin är det allmänt accepterat att William James i sitt kända arbete *Varieties of Religious Experience* (1923) uteslutande ägnade sitt intresse åt religion som erfarenhet och i princip lämnade den institutionaliserade och i trossatser dogmatiserade religionsformen åt sidan. Det är tydligt att James representerade en skarpt kritisk hållning gentemot religiösa institutioner, t ex kyrkan i dess olika traditioner. Teologihistoriskt tolkas betoningen av *den religiösa erfarenheten* som en fortsättning på den medeltida mystiska traditionen och radikalreformationen. Skillnaden mellan t ex Martin Luther och Thomas Müntzer kan här till stor del sägas ligga i erfarenhetsdimensionen. Den pietistiska traditionen ger också *den religiösa erfarenheten* ett väsentligt utrymme, vilken är av stor vikt i förståelsen av Christian Braws texter. Braw hävdar dock tydligt tankens primat över känslan, vilket på ett sätt kunde ses som en paradox. Å andra sidan är det ett allmänt accepterat psykologiskt fenomen att en nedtryckt eller icke bearbetad emotion tar sig andra uttrycksvägar. Därför är det säkerligen viktigt i förståelsen av Braw att pietismen också rymmer en emotionell erfarenhetsdimension. I min analys och tolkning av Braws texter har jag också visat på att relationen till emotioner inte är helt entydig.

<sup>649</sup> Karismatisk fromhet – som för ö kan uppvisa både konservativa och ”progressiva” drag – kan här ses som ett undantag. Den karismatiska gruppen bland konservativt troende inom Svenska kyrkan har jag dock valt bort som studieobjekt. Bland pentekostala finns redan mycket forskning gjord. Jfr t ex Holm 1976. Även renodlat evangelikal grupper uppvisar en mer emotionell sida, jämfört med t ex högkyrkliga och gammalkyrkliga. Denna evangelikal gruppering valdes också tidigt bort i den process som ledda fram till mitt slutliga källmaterial. En mer uttalad evangelikal fromhet tycks dock ge prov på betydligt fler känslouttryck än majoriteten av konservativt klassiskt kristet troende.



Jag kommer inte att begränsa mig till en kognitiv analys, men det är viktigt att jag här tar min utgångspunkt. Hela det inledande analysarbetet ovan söker också ta sin utgångspunkt i trosinnehållet. När innehållet i någon mån har greppats går min analys emellertid vidare till en upplevelsemässig, emotionell och djuppsykologisk förståelsedimension. Som en del av det rent kognitiva betraktelsesättet söker jag fokusera på aspekter som kan belysa motivationella faktorer som förmodas ha en direkt koppling till *Uncertainty Orientation Theory*. Jag kompletterar i någon mån analysen med allmänt socialpsykologiska synsätt såväl som med coping- och attributionsteoretiska infallsvinklar.

## 9.1 TERMINOLOGI OCH SPRÅKBRUK

Inför analysen av de aktuella texterna med avseende på kognitiv motivation är det av värde att först fokusera på mer formellt språkliga observationer. Den klassiskt kristna fromheten rör sig med en bestämd terminologi och jag vill, utan att göra anspråk på att ens ofullständigt söka dokumentera gruppens interna vokabulär, närmare undersöka några av de inte teologiskt men *psykologiskt laddade centrala begreppen*, bl a med avseende på eventuella betydelseskilnader i relation till ett mer gängse nutida språkbruk. De begrepp som behandlas kan kopplas till några av de teman som återfinns i de bekännelseetrognas huvudagenda och tolkas avspegla för konservativ kristen fromhet karaktäristiska drag. Denna min inledande terminologifokusering motiveras också utifrån att särskilt Braw<sup>650</sup> själv gör språkliga distinktioner. Men en markering gentemot det allmänna språkbruket görs också av Sidenvall och i någon mån av Kalin.

### 9.1.1 Emotioner

Braws syn på känslor och känslomässiga uttryck förfaller vara något reserverad i relation till tankens, förnuftets – eller ännu hellre – handlingens ”saklighet”. Det är som om känslor är något osakligt, diffust, något icke gripbart, utan tvärtom flyktigt och därför opålitligt. Detta gäller både positiva och negativa känslor. Därför betraktas också hatet – kärlekens dikotoma motpol – inte i första hand som något känslomässigt, utan mer som något som har med tanke och vilja att göra. Detta har naturligtvis en stor betydelse för Braws och andra konservativt troendes syn på gott och ont. Det onda kan inte reduceras till ”negativa känslor”, utan har en mycket djupare, både etisk och ontologisk källa.

Är det så att en kristen hatar en medkristen, visar det sig inte i första hand i känslor utan i en aktiv vilja att få bort brodern, att få ut honom och helst se honom död, bara han är borta. /.../ att inte tåla brodern i sin närhet, att frysa

---

<sup>650</sup> I denna inledande del av den kognitiva analysen kommer därför också exemplen från Braw att överväga.

ut och att bryta alla band – och att anse sig vara i sin goda rätt att göra det. Detta är hat, och det är motsatsen till vandrigen i ljustet. (Braw 2001aa:111)

Mot känslorna ställer Braw en ”saklig omsorg”. Känslor är för Braw enkelt uttryckt mångtydiga – alltför mångtydiga, kan det förmodas, och därför inte pålitliga. De är oroväckande.<sup>651</sup> Men inte heller på denna punkt är Braw så entydig som han kanske skulle vilja vara. I en av sina senast publicerade böcker (Braw 2008) reflekterar han kring sin egen möjligen bristande relation till känslor.

Varför har jag fäst mig vid detta samtal? Kanske finns det hos mig ett eko av det intryck H. K. Rönblom själv gjorde: en man som uppförde en salongskomedi – och var road av det. (2008:22)

I anslutning till ett av sina författarporträtt gör Braw ett självreflektivt uttalande. Han ser på sig själv och konstaterar att han en gång uppvisat sidor, såsom ”kyla, distans till medmänniskorna, avskildhet, outsiderskap, ironi”, men menar också att det till viss del tillhör den intellektuella människans villkor. Dessa egenskaper, fortsätter han, kan emellertid inte få dominera hos den person som erfart ”kärlek, kamratlig trofasthet och djup kristen gemenskap” (2008:263). Det förefaller som om Braw ändå låter emotioner komma till uttryck i poesins form. Vid ett besök i Estland får Braw ta del av en berättelse om de estniska motståndsmännen. ”Berättelsen hade en gripande kraft, och när jag kom tillbaka till hotellet tog den gestalt i en dikt, ’Skogsbrodern’. Sedan följde den ena dikten efter den andra under mer än ett års tid. De skrev sig själva.” (Braw 2008:322). Det kanske är så att själva skrivande för Braw är hans främsta sätt att låta emotioner komma till uttryck (Braw 2008:22). Över tiden tycker jag mig också märka en icke oväsentlig förändring i det Braw skriver; känslomässiga uttryck får allt eftersom ett något större utrymme. Braws förhållningssätt till emotionella uttryck vill jag tolka som ett uttryck för hans kognitiva stil. Det kan diskuteras om inte emotioner måste skiljas från kognitioner men jag menar att också emotioner språkligt kommer till uttryck i kognitiva kategorier. I en analys av texter är det bara denna kognitiva nivå som är direkt tillgänglig. Möjligheten att läsa mellan raderna skulle ytterligare kunna ge tillgång till en möjlig mer direkt eller omedelbar emotionell nivå. I en intervjusituation t ex vore det emellertid annorlunda. Där vore de båda nivåerna direkt observerbara. Jag menar dock att det också i en text definitivt går att vaska fram emotionen bakom det kognitiva uttrycket.

Mer än Braw visar Sidenvall tydliga reservationer mot emotioner. Det kommer till uttryck i att emotioner inte har sin givna roll i tolkningen av bibelordet. Tvärtom talar Sidenvall om att människan riskerar att drunkna i dem.

---

<sup>651</sup> Dubbelheten i betydelsen av det latinska och de romanska språkens begrepp *passio*, ger också uttryck för denna flertydighet: affekt, passion, lidelse respektive lidande. Denna dubbelhet är dock i princip bejakad i kristen tro av traditionellt snitt, åtminstone så länge passionen eller lidelsen är kristocentrisk. Jfr t ex medeltida sårmystik och dess förlängning inom bl a herrnhutismen.

I Guds ord ges människan äntligen den fasta klippan som hon kan kravla sig upp på från sina egna tankars och känslors bottenlösa dy. (Sidenvall 2000:17)

Utifrån sitt gammalkyrkliga perspektiv för Sidenvall en diskussion om trons känslomässiga respektive kognitiva innehållsmässiga aspekt. Han erkänner i och för sig den betydelse som den troendes ”fromma känsla” haft under de senaste århundradena.

Det har fört mycket gott med sig. Men det har också lett till att det bland kristna ibland betraktades som något mindre värdefullt att syssla med be-känneelse och läran, och att detta att säga nej till något, att avgränsa sig mot det som är falsk lära, inte är riktigt rumsrent. (Sidenvall 2000:33)

Av hans resonemang framkommer tydligt, menar jag, att han ändå ger tanken och intellektet företrädesrätt före känslan. Emotioner kan fylla en riktig funktion – om de är underordnade trospektivet – men de riskerar samtidigt att få ett för stort inflytande i relation till tanken. Jag förstår detta som ett uttryck för känslans okontrollerbarhet, dess ovilja att lyda och underordna sig. Denna dess egenskap i kombination med att den är synnerligen mångtydig, gör den i Sidenvalls perspektiv sammantaget mindre önskvärd eller rent av suspekt. I analysen och tolkningen av Sidenvalls textmassa konstaterade jag också att han med hänvisning till Luther varnar för sentimentalitet – ”svärmeriet”<sup>652</sup> (Sidenvall 2000:16). Emotioner ligger också till grund för en avsevärd del av kritiken mot den moderna teologin, i det att den ger känslan företräde ”före det historiska skedets verklighet” i bibeltolkningsprocessen (Sidenvall 2000:45).

Synen på känslor och känslomässiga uttryck är i kristen teologi om möjligt lika komplicerad som synen på människokroppen<sup>653</sup>, oaktat vilken fromhets-tradition som står för teologin. Vissa känslor accepteras, särskilt om de uttrycks i en spiritualiserad form. Somliga känslor får komma till uttryck, bara vad avser den ena av polerna. Andra känslouttryck avfärdas som diaboliska. Inspirationen är här ett intressant exempel som också behandlas mycket av Braw. Den konservativt kristne kan med fördel vara inspirerad, om det handlar om Guds skapande och livgivande ande (*in spiritus*). Den mer dionysiska inspirationen, entusiasmen<sup>654</sup>, brännmärks däremot, då den ses som en inspiration

<sup>652</sup> Till dem som Luther kritiserade för svärmeri hörde representanter för radikalreformationen, t ex Thomas Müntzer, som kom att leda bondeupproret (Christensen och Göransson 1969:142f). Också när detta av furstarna blodigt hade slagits ner och Müntzer tagits till fånga och dödat, vidhöll Luther kritiken. I Luthers fall var det kanske ändå inte känslan – svärmeriet – som var det egentliga problemet, utan bristen på pragmatism och realpolitiskt taktiskt tänkande (Christensen och Göransson 1969:127).

<sup>653</sup> Se t ex Moltman-Wendel 1994 respektive Armour och St. Ville 2006.

<sup>654</sup> Gr ενθουσιασμός av εν, θεος och -ιασμος.

av en felaktig eller ond och destruktiv ande.<sup>655</sup> De rationaliserande dragen i de analyserade texterna kan till viss del förstås som ett uttryck för att värja sig mot icke kontrollerbara känslor. Se avsnittet 9.2 om rationaliserande uttryck.

### 9.1.2 Kärlek

Braw är av den uppfattningen att ordet kärlek har förlorat sin ursprungliga – läs riktiga – betydelse i det moderna Västerlandet, men med hjälp av Guds ord som är kärlekens ord kan ordets betydelse återerövas.

Med denna insikt som utgångspunkt kan vi också återvinna ordet kärlek. I det moderna Västerlandet har det snarast kommit att betyda könsdrift, samlag eller tolerans och eftergivenhet. Men kärlekens sanna väsen är livsförmedlande självutgivelse. (Braw 2001a:75)

Det råder med andra ord olika syn på vad kärleken är bland representanter för klassisk kristen tro, å ena sidan, och i det moderna samhället, å den andra, menar han: kärleken ses i det förra sammanhanget som ”en människans grundläggande livsinriktning”, i det senare sammanhanget som ”varma känslor och sentimentalitet” (Braw 2001a:104).

Med kärlek avses i Bibelns sammanhang inte varma känslor eller eftergivenhet utan vilja att göra så att andra får det bra, en vilja som är styrd av insikt om det goda och är så djupt allvarlig att den kan offra allt. [/] Där Guds godhets utstrålning har fått förvandla människor, där finns ljusets barn. Därför skall också den som söker Gud eller kämpar med anfäktelser söka sig till dem. Där ljusets barn är, där är härligheten. [...] I den kärlek, dvs. i den sakliga omsorg om nästans väl, som de utstrålar, kan man möta det gudomliga ljuset på ett sätt, som är möjligt för en människa att ta emot. (Braw 2001a:109f)

Braws syn på vad som är kärlek<sup>656</sup> – i kontrast till ”varma känslor” eller ”sentimentalitet” eller ”eftergivenhet” – är mycket viktig i förståelsen av hur han själv tänker och känner, menar jag. Det finns här en viss ”hårdhet” i Braws tänkesätt och uttryckssätt. Jag menar inte att Braw som person skulle vara ”hård” och det är det för mig inte heller min uppgift att ta ställning till om så nu till äventyrs skulle vara fallet. Jag kan bara uttala mig om det som för mig tycks avspegla sig i hans texter. Mot den emotionella och sentimentala sidan av kärleken, ställer Braw det han kallar för ”den sakliga, självupppoffrande omsorgen om människor man

<sup>655</sup> Savita Dhawan har i ett opublicerat psykodramaarbete, *Trauma und Psychodrama*, 1993, vid Svenska Morenoinstitutet, behandlat entusiasmen ur ett mer psykologiskt perspektiv. Det kan diskuteras om det dionysiska mer står för lidandesaspekten av *passio* än för lidelsen. Det skulle också göra Dionysosgestalten mer till en lidande än en lidelsefull gudom. Jfr här också Schlesier 2008.

<sup>656</sup> Jfr också utsagor om kärleken i de tidiga romanerna, skrivna under pseudonymen F J Nordstedt.

möter” (Braw 2001a:110).<sup>657</sup> Kärleken får hos Braw nästan ett rationellt drag. Det blir för mig tydligt att den mer har med tanke och vilja än med känsla att göra. Braws syn på och definition av kärleken har idémässigt uttalat förromantiska drag, vilket jag fö tror att han också själv skulle bejaka som en riktig karaktäristik. Tålmod är enligt Braw också ett uttryck för sann kärlek (Braw 2001a:109).

### 9.1.3 Äktenskap

Braws utsagor om hans syn på äktenskapet ger intressant information om hans värdekonservativa hållning. När han skriver om den moderna tidens hot mot grundläggande ordningar nämns särskilt familjen och äktenskapet. Äktenskapet har en parallell i Kristi relation till och förening med kristenheten på jorden.

Kristi närvaros mysterium är inte endast individuellt. Det är förbundet med hans förening med hela kristenheten, en samhörighet som avspeglas i mannens och hustruns gemenskap, där de blir 'ett kött', dvs. en organism. (Braw 2001a:22)

Ett sätt att belysa Braws värdering av äktenskapet är att se på hans uppfattning om vad det innebär att bryta äktenskapsrelationsband. Att begå äktenskapsbrott innebär att leva i dödssynd, skriver han.

De romerska teologerna avsåg med tro en historisk kunskap (notitia historiae) om uppenbarelsens fakta. Denna tro innebär att människan är intellektuellt övertygad om allt vad trosbekännelserna innehåller. En sådan intellektuell övertygelse kan finnas samtidigt som människan medvetet och aktivt lever i dödssynd, t.ex. äktenskapsbrott. (Braw 2001a:38)

Jag frågar mig, varför just äktenskapsbrottet har blivit exemplet på en dödsynd, och noterar också att äktenskapsbrottet betraktas och betecknas som dödsynd av Braw. Han utvecklar äktenskapssynen ytterligare i det att han talar om bilden av kyrkan som jungfrun i kontrast till skökan. Denna diskussion berör också *kyskheten*.

En bild av Kyrkan som blivit mycket bortglömd är bilden av jungfrun, dottern Sion. Det höga värde som Skriften ger kyskheten är sannolikt också bortglömt. Vi måste våga börja tala om detta. Ty kyskheten, jungfruns kyskhet, ger också ett viktigt tolkningsmönster för Kyrkans väg. Jungfrun är obunden av män, orörd. Hon bevarar sin kyskhet som en skatt. Hon väntar på sin brudgum. Med honom ensam vill hon förena sig. Ty hängivelsen, att ge sig helt åt en annan, detta som får sitt konkreta uttryck i det sexuella samlivet, det är inte något som kan ske åt många håll. Ge sig helt kan man bara i en riktning. Motsatsen är skökan, som ju också är bilden av det avfälliga folket. Hon har

<sup>657</sup> Jfr också Braw 2008, där i en del av författarporträtten denna ”saklighet” eller ”hårdhet” också tittar fram. Se också min recension av Braw 2008, Berger 2009.

gett ut sig själv så många gånger att hon är ur stånd att hänge sig. Hennes inre är förött. [/] Att Kyrkans väg är jungfruns väg, kyskhetens väg, betyder att hon inte låter någon annan ta makten över sig. [...] Hon vet att skökan endast blir utnyttjad och alltid föraktad av dem hon gett sig åt. (Braw 2001a:163)

Här kommer den traditionalistiska trostolkningens konservativa drag tydligt fram. Oavsett om jungfrun och skökan används som bibliska bilder för Gudsfolket som troget eller avfälligt, blir fixeringen vid sexualitetens etiska dimension ett tecken på värdekonserveratism och rent av ett auktoritärt drag. Jag vill här också anföra att det hos Braw saknas varje antydning till situationsanalys i avslutning till denna jungfru- och skökoutläggning. Skrivningen tyder snarare på en *tillskrivning till personen* från Braws sida. Skökan är en karaktärsmissigt tvivelaktig kvinna som inte förstår bättre än att ge ut sig till höger och till vänster, med resultatet att hon till sist inte längre kan ge sig hän. Jungfrun är däremot en kvinna som vet värdet av att bevara sin kyskhet. Männens roll i detta skeende lyser också med sin frånvaro. Jag tolkar denna tillskrivning till personen som ett uttryck för "the fundamental attribution error"<sup>658</sup>, en kognitiv tendens som visat sig mer utpräglat förekommande bland konservativa.<sup>659</sup>

De texter som är föremål för analys ligger i tiden före år 2009, då den svenska riksdagen fattade beslut om en ny äktenskapslag att gälla från den 1 maj. Denna nya äktenskapslag<sup>660</sup> innebär att också samkönade par kan ingå äktenskap. Förarbetet till lagen omfattade bl a en remissrunda, i vilken också Svenska kyrkan och andra samfund var delaktiga. Svenska kyrkans remissvar till staten, vilket skrevs av Kyrkostyrelsen, var att äktenskapsbegreppet bör förbehållas relationen mellan man och kvinna. När det blev klart för Kyrkostyrelsen att staten inte skulle komma att ta hänsyn till kyrkans eller de andra samfundens hållning, började en skyndsamt omorienteringsprocess. Kyrkostyrelsen skickade i januari 2009 ut ett förslag till förändrad vigselordning och förändringar i Kyrkoordningen på remiss till stiftet och Församlingsförbundet. Förslaget innebar att också Svenska kyrkan skulle införa ett äktenskapsbegrepp som inkluderade samkönade par. Alternativet – att Svenska kyrkan skulle avstå från vigselrätten – fanns inte presenterat utan betraktades som en orimlig möjlighet bl a säkerligen för att en stor kontaktyta från kyrkans sida i relation till dess kyrkotillhöriga då skulle gå förlorad. På kyrkomötet i oktober 2009 fattades av en klar majoritet beslut om en för Svenska kyrkan förändrad eller utvidgad äktenskapssyn. Ca hälften av biskoparna – vilka inte har rösträtt i kyrkomötet – hade skrivit reservationer mot Läronämndens yttrande<sup>661</sup> över Kyrkostyrelsens slutliga förslagsskrivelse<sup>662</sup>, som kan sägas tagit hänsyn till remissvaren bara i någon liten mån.

<sup>658</sup> Jfr t ex Tetlock 1985.

<sup>659</sup> Se vidare avsnittet 9.3 om kognitiva mönster.

<sup>660</sup> SFS 1987:230 har i 1 kap, 1 §, fått ett tillägg, Lag 2009:253, som innebär att lagstiftningen blivit könsneutral.

<sup>661</sup> Kyrkomötet, Läronämndens yttrande 2009:12y, Vigsel och äktenskap.

<sup>662</sup> Kyrkomötet, KsSkr 2009:6.

Det hade varit intressant att analysera texter skrivna av konservativa företrädare i anslutning till detta beslut<sup>663</sup>, men egentligen skulle det inte tillföra något nytt utöver vad som redan framkommit. Konservativ kristen äktenskaps-syn hänvisar till den grundläggande skapelseordningen och till bibeltexten – inklusive Jesu ord om äktenskapet. Den ser sig som oförenlig med den syn på äktenskapet som Sveriges nya äktenskapslag<sup>664</sup> ger uttryck för och det förändrade äktenskapsbegreppet i enlighet med Kyrkomötets beslut. Uttrycket ”grundläggande skapelseordning” kan behöva förtydligas. Det innebär en syn på människan som identitetsmässigt definierad antingen som man eller som kvinna och som kallad att genom fortplantningen fortsätta Guds skaparverk. I den unga kyrkan möter vi begreppet komplementaritet som i sitt resonemang uppvisar likheter med bilden av de i halvord klivna människorna i Platons *Gästtabudet* (Aristofanes tal). Människan blir inte hel, förrän hon funnit sin ”äkta hälft”; hon är kluven itu och söker i det motsatta könet möjligheten att gestalta en fullhet. De argument som förs fram mot en förändrad syn på äktenskapet är både bibliska, skapelseordningsförankrade och ekumeniska. Därutöver hänvisar de också till bekännelseskriterierna, t ex Luthers stora katekes (Sidenvall och Svensson 2009).

I nära anslutning till synen på äktenskapet står synen på den mänskliga *sexualiteten* som något som bara har sin plats inom äktenskapet och som uteslutande syftar till ”barnalstring” (Sidenvall och Svensson 2009), och *fördömandet av utlevd homosexualitet* som ett uttryck för omoraliska eller syndiga handlingar, vilka fördöms i bibeltexten. Bibelns utsagor om samkönade relationer<sup>665</sup> tolkas i den konservativt kristna utläggningen utan hänsyn, vare sig till kontexten eller till en överordnad skrifttolkningsprincip, där en skillnad kunde göras mellan centralt och perifert. Också i ett icke kyrkligt konservativt eller reaktionärt sammanhang på den interlationala arenan kan ett resonemang återfinnas som i synen på äktenskap och könsroller, värnandet om den traditionella familjen och fördömandet av homosexualitet uppvisar stora likheter med den klassiskt kristnes uppfattning.<sup>666</sup>

---

<sup>663</sup> Kyrklig samling uttalade sig tidigt i ett dokument, Kyrklig samling om vigsel och äktenskap, 2008, (<http://kyrklig.samling.se/aktenskapet.htm> [2009-04-21]), och det skrevs flera motioner till kyrkomötet: 2009:26 (Dag Sandahl och Bertil Murray), 2009:27 (Lennart Sacrédeus och Karl-Gunnar Svensson), 2009:28 (Lennart Sacrédeus och Karl-Gunnar Svensson), 2009:34 (Bertil Murray och Jan-Anders Ekelund), 2009:39 (Nils Gårder), 2009:40 (Torbjörn Lindahl och Jan-Anders Ekelund), 2009:44 (Erna Arhag), 2009:50 (Fredrik Sidenvall och Joakim Svensson), 2009:72 (Carina Elander Hagberg) och 2009:95 (Ola Isacson).

<sup>664</sup> Den nya äktenskapslagstiftningen gäller från och med den 1 maj 2009.

<sup>665</sup> Begreppet homosexualitet förekommer som bekant inte i bibeltexterna, utan är ett under den senare delen av 1800-talet skapat begrepp (Norrhem, Rydström och Winkvist 2008:100).

<sup>666</sup> Jfr t ex med Vladimir Putins nu aktuella uttalanden och agerande vid tiden strax före de olympiska vinterspelen i Sotji i Ryssland i februari 2014, se t ex <http://www.theguardian.com/world/2013/dec/12/vladimir-putin-defends-russia-anti-gay-conservatism> (2013-12-15), <http://www.mz-web.de/politik/rede-zur-zukunft-russlands-putin-setzt-auf-verteidigung-traditioneller-werte,20642162,25603400.html> (2013-12-15) och <http://www.mz-web.de/meinungen/kommentar-zur-putin-rede-der-populist,20641344,25608332.html> (2013-12-15).

### 9.1.4 Dikotomier

Dikotomier, polariseringar och dualistiska tänkesätt förekommer frekvent i Braws texter. Det kanske tydligaste av dessa motsatspar är *gott* och *ont*. Braw talar bl a mycket om att den vilseledande föreställningen om människans godhet är ett grunddrag i den moderna tidens tänkesätt (2001a:32). Det förefaller troligt att Braw i denna sin uppfattning låtit sig influeras av Tage Lindbom.<sup>667</sup> Ett närliggande motsatspar som också ständigt är närvarande i Braws formuleringar är den etiska motsvarigheten till gott och ont, som kan ses som mer ontologiska kvaliteter, nämligen *rätt* och *fel*. I ett epistemologiskt men också mer vardagsepistemologiskt perspektiv är sant och falskt eller *sanning* och *lögn* ytterligare en av dessa dikotomier. Detta motsatspar har för Braw också en ontologisk dimension. Det skulle, utan att göra våld på hans texter, kunna sättas ett likhetstecken mellan gott, rätt och sant. Sanningen står i hans resonemang också i nära förbindelse med gudsbilden och bibelsynen. På ett samhälleligt plan förekommer *enhet* respektive *splittring* såväl som *likhet* och *olikhet*. Som mer ideologiska motsatspar förekommer *monism* eller *materialism*, å ena sidan, och *idealism*, å den andra, i Braws texter.<sup>668</sup>

<sup>667</sup> Jfr Braw 2008:124ff och Lindbom 1999.

<sup>668</sup> Ytterligare dikotomier som gör sig gällande i texterna är t ex trohet – otrohet, tro – förnekelse, ordning – kaos, jungfru – sköka, frihet – fångenskap, kvalitet – kvantitet, identitet – identitetslöshet, helgon – syndare, det bestående – det föränderliga, salighet – förtappelse, Gud – den onda makten, evighet – tid, gamla vär[ld]den – moderniteten, det religiösa – det sekulariserade, kyrka – stat, gudstro – gudlöshet, tro – tvivel, andlig – demonisk, tillbedjan – synd, absolut – relativt, tradition – nymodighet, värde – värdering, dissident – politiskt korrekt, man – kvinna, hemma – i exil, vän – fiende, Guds rike – människoriken, försvar – angrepp, uppbyggande – förfall, bekännelse – avfall, resten – majoriteten, mottagen – avvisad, få – många, uppenbart – fördolt, levande – död, vädja till och böja sig inför – diskutera med, vertikalitet – inomvärldslighet, ödmjukhet – högmod, äkta kärlek – totaltolerans, saktmodig – stridsberedd, förlåtelse – straff, sund självkänsla – egoism, kropp och materia – själ och ande, ljus – mörker, godhet – hat, mening – meningslöshet, sammanhang – förvirring, oföränderlighet – tillväxt, åldrande och förfall, helig – profan, bibelns egen bibelsyn – historisk kritisk bibelsyn, Guds ord – mänskliga språket, objektiv verklighet – subjektiv föreställning, Kristus-präglad – dödsmärkt, bestämma – lyda, leda – följa, mottagen – förkastad, gudsfuktan – narcissism, äkta – falskt, vilja – känsla, kärlek – känsla eller sentimentalitet, aktivitet – passivitet, gemenskap – övergivenhet och isolering, frihet – tvång eller hot, dygd – dödssynd, samt många andra. Dessa dikotomier måste betraktas som ett karaktistikum för Braws texter. Det skulle naturligtvis gå att hävda att varje skriftstälare med en kristen livssyn med nödvändighet kommer att använda sig av många dikotomier som avspeglar en dualistisk syn på världen och på människan. (Det kan naturligtvis diskuteras om den kristna världsbilden är monistisk eller dualistisk. Gud ses som allsmäktig och alltings skapare, vilket skulle tyda på en grundläggande monism. Det dualistiska perspektivet kommer in i bilden genom det onda och Guds kamp mot den onda. Frågan har dock inte i första hand ett religionspsykologiskt intresse. Indirekt uppstår dock den religionspsykologiskt mycket intressanta frågan vad som händer med gudsbilden, om den inkluderar också det onda i gudomens "skuggsida", såsom i vissa östasiatiska religioner, eller om det onda hålls tydligt åtskilt från den skapande gudomen.) Jag vill ändå hävda att klassisk kristen trostolkning resulterar i ett flitigare användande av de motsatspar som avspeglar detta dualistiska synsätt och i ett unikt användande av vissa av dikotomierna. Bland de ovan uppräknade märks här särskilt tro – tvivel eller förne-



*Tvivel* förtjänar att särskilt kommenteras, då det i klassiskt kristet trossammanhang ses som något negativt, närmast besläktat med otro och förnekelse, vars konsekvenser i ett salighetsperspektiv står klara. I mer ”liberalteologiska” sammanhang värderas däremot tvivlet eller tvekan som något nödvändigt eller t o m positivt och önskvärt. Här är det också adekvat att göra en jämförelse med Allports begrepp *intrinsikal* (1950) samt Batsons och Ventis s k *Quest*-position (1982). Att det är den senare hållningen som hyllas i huvudföreläsningen av Svenska kyrkan av idag framgår tydligt, t ex i *Befrielsen. Stora boken om kristen tro* (Lind, Block, Larsson och Åkesson 1993) och genom den förre ärkebiskopens KG Hammars uttalanden. Därmed är inte någonting sagt om hur det egentligen ser ut i de svenskkyrkliga folkdjupen. En mer konsekvent genomförd tvivlande hållning tycks förutsätta en specifik kognitiv motivation som en majoritet vare sig inom eller utanför kyrkan knappast torde uppvisa. Psykologiskt kan Questhållningen närmast jämföras med den kognitiva stil som i *Uncertainty Orientation Theory* benämns *Uncertainty Oriented* men specifikt applicerad på det kognitiva område som utgörs av trosfrågor och existentiella frågor. Enligt teorin blir den kognitiva stilen tydlig bara på områden som är personligt viktiga för individen ifråga. Tro och existentiella frågor får anses vara ett sådant viktigt område. Tvivlet hotar det som för den som är kognitivt visshetsorienterad är högst eftersträvanvärt, nämligen en upplevelse av tydlighet och säkerhet kring hur självet och omvärlden är beskaffade. Det kan troligen sägas vara den psykologiska förklaringen till dess negativa laddning bland klassiskt kristet troende. Därtill kommer den teologiska och trosrättsliga aspekten: den som tvivlar, har inte en tillräckligt stark eller förankrad tro, ja, han ifrågasätter ytterst Gud. Tvivlets eller tvivlandets etymologi belyser också tydligt den bekännelsestrognas avståndstagande hållningen till fenomenet. Ordet är – som jag redan påpekat – i svenskan inlånat från tyskans *Zweifel*[n], av *zwei* och *fallen*, via medellågtyskans *twivel*. I fornsvenskan finns formen *tvifl* med betydelsen tvehågsenhet eller tvivel. Ett sätt att tolka denna kluvenhet är att förstå den i linje med det som i den nytestamentliga litteraturen ses som den diaboliska kraften i tillvaron, allt det som representerar upproret mot Gud, det som förstör, splittrar och trasar sönder.<sup>669</sup> Parallellen mellan tvivla och *tvivelaktig* bör här också noteras (<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/> [2013-12-15]). Ordsammansättningen *förtvivla* kan ytterligare belysa klassisk kristen trostolkningens motstånd mot tvivlet. Den som förtvivlar är på något sätt helt utan hopp och saknar därmed både tillit till eller tro på Gud och en förhoppning om evig salighet. Ja, han blir en förtappad och en som blir dömd till den eviga döden.

---

kelse, det bestående – det föränderliga, salighet – förtappelse, gamla världen – moderniteten, gudstro – gudlöshet, andlig – demonisk, absolut – relativt, tradition – nymodighet, Guds rike – människoriken, försvar – angrepp, uppbyggande – förfall, bekännelse – avfall, resten – majoriteten, vädja till och böja sig inför – diskutera med, oföränderlighet – tillväxt, åldrande och förfall, bibelns egen bibelsyn – historisk kritisk bibelsyn, objektiv verklighet – subjektiv föreställning, bestämma – lyda, leda – följa, äkta – falskt, vilja – känsla, kärlek – känsla eller sentimentalitet.

<sup>669</sup> Gr. *diabállein* och därifrån *Diábolos*.

### 9.1.5 Paradoxer och liknelser

Braw beskriver det religiösa språket som med nödvändighet präglad av paradoxer och liknelser, eftersom den gudomliga verkligheten inte låter sig fångas i det mänskliga språkets och tänkandets logiska kategorier. Så långt förstår jag mig att han kunde vara överens med företrädare för en ”ultraliberal” teologi. Samtidigt förefaller det mig som om Braw inte låter de spänningar som dessa paradoxer innebär göra sig gällande på troslärans alla områden. Vissa av dessa till synes inbördes motsägande bilder får stå kvar i sin ambiguitet, t ex att frukta och att älska Gud, eller att människan har en fri vilja att säga ja till Gud, samtidigt som allt är förbestämt. Braw skriver här att dessa paradoxer inte går ihop med det mänskliga förnuftet och dess logiska tänkande men att de tillhör den gudomliga sanningen.

Det är en felaktig föreställning att tro att det bland klassiskt troende inte skulle finnas utrymme för symboliska eller allegoriska tolkningar av bibeltexten, även om bibelsynen skulle kunna beskrivas som bokstavstrogen eller av verbalinspirationskaraktär. I allmänhet finner man inte den av framför allt amerikansk väckelsekristendom präglade mer renodlade bokstavstron bland bekännelsestroarna inom Svenska kyrkan. Jag kan till och med få intrycket att det är som om de lutherska bekännelseskriterierna blir mer bokstavstroget lästa och utlagda än bibeltexten. Detta gäller i särskild grad i de små lutherska frikyrkobildningar som blivit resultatet av utbrytningar ur Svenska kyrkan.<sup>670</sup> Andra gånger förefaller det mig som om Braw klart undviker ambiguiteten och dess emotionella konsekvens, ambivalensen, genom att hävda det absoluta i en eller annan form, t ex som den *enda sanningen*, *det oföränderliga* eller *den sanna identiteten*.

### 9.1.6 Arkaiserande språk

Ett arkaiserande språk är inte ett tydligt drag i Braws skrivsätt. Ändå finns några få exempel, t ex *himmelen* i stället för den moderna formen himlen. Hans uttalade språkkänsla förefaller mig vara ett skydd mot att han oreflekterat skulle hamna i ett arkaiserande språk som annars kan vidhäfta vissa konservativa framställningar.<sup>671</sup> Bland romanerna Braw skrivit under pseudonymen F. J.

<sup>670</sup> Så är det t ex också i mer fundamentalistiskt präglade trostraditioner, såsom Amish, där rörelsens tradition – ”the charter and Ordnung” – får ofelbarhetsstatus. Se Hood, Hill och Williamson 2005:135.

<sup>671</sup> Motståndet mot förändring i konservativt tänkande gäller även språket. Vad beträffar det fenomenet att vissa av de konservativa grupperingarna föredrar äldre bibelöversättningar, måste motstånd mot språkets förändringsprocess ses som en väl så viktig förklaringsfaktor, som den motivering som de ofta själva framför, nämligen att den äldre översättningen skulle vara mer trogen originaltexten. Med hänsyn tagen till allt mer förfinade språkvetenskapliga metoder torde det generellt sett egentligen tvärt om vara så att de senaste översättningarna skulle vara de mest texttroga. Är översättningen gjord i en kyrklig eller församlingsskontext kan dock en modern textversion vara styrd av över filologin överordnade principer och överväganden, t ex ett inkluderande språk eller ett bekännelsestroget språk; det senare kommer till uttryck i den s k *Folkbibeln*, som publiceras av Stiftelsen Biblicum.

Nordstedt finns dock ett exempel på ett medvetet arkaiserande språk, nämligen i *En syrisk saga*<sup>672</sup>. I Sidenvalls text finns knappast heller några exempel på vad som får betecknas som ett arkaiserande språk. Det kan också konstateras, vad beträffar Kalins rundbrev.

### 9.1.7 Ironiskt språk

I analysen i kapitel 7 ovan av Kalins texter har jag lyft fram exempel på ett ironiskt språk särskilt i hans bekskrivningar av den ”sönderfallande” Svenska kyrkan som enligt honom på flera sätt befinner sig i en svår kris. Ur ett kognitivt perspektiv kan det ironiska språket tolkas som ett sätt att – enligt etablerad socialpsykologisk syn på gruppens dynamik – i rollen av *egengrupp* nedvärdera *främlingsgruppen*. Mot bakgrund av att de konservativt troende inom Svenska kyrkan av idag är i minoritet, blir denna tendens än mer förståelig. Utöver sakliga argument mot mainstreams trostolkning och praxis, blir ironierna ett sätt att ytterligare framställa motsändarsidans hållning som orimlig. Det går dock inte heller att helt bortse från ett bakomliggande aggressivt drag, när det ironiska språket träder fram. Ytterligare kan det enligt min mening tolkas som ett uttryck för en känsla av att kampen och motståndet från de bekännelsetrognas sida sker ur ett underläge.

### 9.1.8 Ordvalsproblematik

Braws val av terminologi i vissa textpassager är problematiskt men måste nog ändå förstås som ett olycksfall i arbetet. Hans ”*rum att leva*” (2001a:62) liksom det snarlika ”*livsrum*” (2001a:122) är helt i linje med Kalins lika olyckligt valda ”*livsrum*” (2004d, 2005a). Braw har dessutom valt ”*Kamp för rum att leva*” som rubrik på avsnittet ifråga. Mot bakgrund av Europas och särskilt Tysklands 1900-talshistoria är ett sådant ordval dock mycket olyckligt, även om jag inte på något vis skulle vilja hävda eller ännu mindre tror att det skulle finnas någon koppling till det historiskt extremt belastade ”*Lebensraum*”, vare sig från Braws eller Kalins sida. Vad beträffar Braw är det dock tydligt att han är synnerligen väl insatt i det tyska språket, såväl som i den tyska kulturen och historien,<sup>673</sup> och därför ger ändå ordvalet ett minst sagt ovarsamt intryck.<sup>674</sup> Ett likartat använ-

---

<sup>672</sup> Romanens stilgrepp är – om än inte konsekvent och systematiskt genomfört – den främre orientalistiska historiska krönikan, interfolierad med ett bibliskt språk. Bland vacklande språkbruk märks här av Braw bara ibland använda specifika pluralformer av finita verb.

<sup>673</sup> Utan att vara närmare bekant med hans studiepensum framgår det indirekt på flera sätt bl a av hans intresse för Thomas Mann under gymnasietiden, hans tyska romanmiljöer och hans resonemang om Tysklands naturrätt. F ö använder han gärna tyska ord och uttryck i sina texter.

<sup>674</sup> Detta skriver jag i Tyskland, vilket kanske gör att jag blivit överkänslig för terminologin i fråga. I dagens Tyskland skulle ”*Lebensraum*” i den här använda bemärkelsen vara ett omöjligt och politiskt totalt inkorrekt uttryck.

dande av belastad terminologi finner man i Braws första essäsamling (Nordstedt 1980)<sup>675</sup>. Han skriver:

Det finns en inre dynamik i det folksuveräna samhället, liksom i det despotiska. Det är en strävan mot konformitet. Därför måste alla uppkommande 'judefrågor' föras till *en slutgiltig lösning, die Endlösung* [min kursivering]. När det gäller de bekännelseetrognas ställning i statskyrka och samhällsliv hade man litat på att tiden och döden skulle utföra denna slutgiltiga lösning. (Nordstedt 1980: 76f).

Med tanke på Braws uppvisade goda insikter i det tyska språket och i Tysklands kultur och historia, är jämförelsen mellan de bekännelseetrognas utsatta situation i Svenska kyrkan efter 1958 års beslut att öppna möjligheten också för kvinnor att bli präster och judiska trosbekännares situation i framför allt Tyskland under 1930-talet och fram till andra världskrigets slut, såväl som ordvalet "*slutlig lösning*", olyckligt på gränsen till omdömeslöst. Att Braw kopplar begreppet "*livsrum*" till det judiska folkets behov, vilka under nazisternas tal om germanernas krav på ytterligare livsrum kränktes och skändades, gör inte denna användning mer legitim.<sup>676</sup> En välvillig tolkning av Braws språkbruk

<sup>675</sup> Här används begreppet "slutgiltig lösning", i och för sig med en medvetet avståndstagande anspelning på Tredje riket, vilket inte gör ordvalet mindre olämpligt. Jag kan inte förstå annat än att Braw var medveten om att uttrycket skulle väcka anstöt men att det valdes just för att söka uppmärksamma och visa på den extremt svåra situation präster i Svenska kyrkan som är kvinnoprästmotståndare befinner sig i.

<sup>676</sup> Bara en kort titt på begreppets uppkomst och användning i Tyskland vid det förra sekelskiftet och under nazitiden visar detta tydligt. Se t ex <http://www.dhm.de/lemo/html/weimar/wegbereiter/lebensraum/index.html> (sökdatum 2009-10-12): „Der Geopolitiker Friedrich Ratzel (1844-1904) verbreitete in seinen wissenschaftlichen Werken „Politische Geographie“ (1897) und „Der Lebensraum“ (1901) erstmals den Begriff Lebensraum. Wenngleich er Geschichte als „permanenten Kampf um Lebensraum“ auffaßte, so war seine Lebensraum-Theorie zunächst ohne direkten politischen Gehalt. Der Terminus Lebensraum wurde in der Publizistik des Alldeutschen Verbands häufig im Zusammenhang mit der Forderung nach ausgreifender deutscher Weltpolitik benutzt. Die geographische Schule von Karl Haushofer führte die expansionistische Linie der Alldeutschen mit wissenschaftlichem Anspruch teilweise unscharf und phrasenhaft, aber mit weitreichender Wirkung in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg fort.

<sup>1n</sup> i seiner Schrift "Mein Kampf" (1924, Erster Band) knüpfte Adolf Hitler an die Thesen Haushofers und anderer Geopolitiker an, unterschlug dabei allerdings die bei Haushofer vorhandene "friedliche" Komponente einer gewaltlosen und maßvollen Ausdehnung des Deutschen Reiches nach Osteuropa und Übersee. An ihre Stelle trat ein rassistisch begründetes Feindbild, das die Überlegenheit der germanischen Rasse und die bedingungslose Unterwerfung der slawischen Völker postulierte. 1926 erschien der Roman "Volk ohne Raum" von Hans Grimm, in dem der Autor für eine klassische Kolonialpolitik eintrat. Die Nationalsozialisten nutzten den Titel schon bald als propagandistisches Schlagwort für den "gerechten" Kampf des deutschen Volks um Raum und Boden. Die rassenbiologisch begründete Vorstellung vom Lebensraum wurde zum Zentralbegriff der nationalsozialistischen Expansionsideologie. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten sprach Hitler in seiner neuen Funktion als Reichskanzler am 3. Februar 1933 vor Offizieren der Reichswehr erstmals über die Gewinnung von "Lebensraum im Osten" und dessen Germanisierung. In der Außenpolitik des NS-Regimes nahm das Lebensraum-Konzept

härvidlag är att han inte heller i sitt språk vill vara opportun eller politiskt korrekt, utan fullt ut förblir den dissident han är.

Löfteslandets världshistoriska uppgift var ju att bli den plats, där hela världens frälsare skulle födas. Det skulle ge livsrum och livsuppehälle åt det folk, ur vilket han skulle gå fram. (Braw 2001a:122)

En liknande omedvetenhet eller tanklöshet, vad gäller ”livsrum”, förekommer i prästkollegan Yngve Kalins texter.

Vi tänker hålla alla dörrar öppna för att fortstätta att ställa krav också på kyrkoledningen om *livsrum* [min kursivering] och handlingsutrymme i vår kyrka. (2004d)

De trosuppfattningar, som är en del av det allmänkyrkliga arvet och som delas och upprätthålls av grupper inom Svenska kyrkan och ekumeniska partners måste erkännas som legitima och ges *livsrum* [min kursivering] också i Svenska kyrkan. (2005a)

En annan gång, när Braw använder ”*genetisk laddning*”, ett begrepp som också på samma sätt kan ge associationer till Tredje riket och till andra totalitära regimer, reserverar han sig dock med ”om nu uttrycket tillåts”.

Också om folken gäller, att det är en motsägelsefull verklighet. Deras skiftande språk har sin grund i försöket att bygga Babels torn [...], men sitt upphov har de i Noas söner och deras olika genetiska laddning, om uttrycket tillåts. (Braw 2001a:132f)

Det är nu ändå så att Braw använder de nu nämnda uttrycken med deras ”laddning”. Jag vill åter peka på den konservativa traditionens betoning av folknationaltiteten och vikten av det egna landets gamla traditioner och historia<sup>677</sup>, som skulle vara en nyckel till varför åtminstone det sistnämnda uttrycket förekommer. Ett

---

eine zentrale ideologische Stellung ein. Gestützt auf die völkisch-sozialdarwinistische Überzeugung von der Überlegenheit des deutschen Herrenvolks sollte die Ausdehnung deutscher Siedlungsgebiete und der Aufbau einer autarken Wirtschaft einher gehen mit der rücksichtslosen Ausbeutung und Dezimierung der slawischen “Untermenschen”.

<sup>lm</sup> Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion fand die Lebensraum-Ideologie ab 1941 ihre grausame Verwirklichung. Entsprechend dem Kriegsziel, Osteuropa bis zum Ural als deutsches Siedlungsgebiet in Besitz zu nehmen, sah der von Heinrich Himmler in seiner Funktion als Leiter des “Reichskommissariats für die Festigung des deutschen Volkstums” in Auftrag gegebene und am 15. Juli 1941 in der ersten Fassung vorgelegte Generalplan Ost nach der Vertreibung von über 30 Millionen Einheimischen die Besiedelung mit Deutschen vor. Entsprechende Planungen wurden auch dann noch vorangetrieben, als sich der Kriegsverlauf bereits eindeutig zuungunsten Deutschlands verschoben hatte. Hitler hielt in seinem Wahn bis zuletzt an seiner Ideologie vom “Lebensraum im Osten” fest. Während bereits die Schlacht um Berlin heftig tobte, versuchte Hitler am 29. April 1945, einem Tag vor seinem Selbstmord, der Wehrmacht in seiner letzten Botschaft aus dem Führerbunker noch einmal deutlich zu machen, daß es noch immer die Aufgabe der Armee sei, “für das deutsche Volk Raum im Osten zu gewinnen.”

<sup>677</sup> Jfr 6.1.1.8, 6.2.1.6, Braw 2001a:134 och 2008:82f. Se också t ex Altemeyer 1996:126f.

annat sätt att belysa, varför konservativt troende kan använda uttrycken, är för att de vill understryka att det historiska skeende som beskrivs i bibeltexten är en korrekt beskrivning av hur Gud handlar i och ingriper aktivt och konkret i historien. Det måste också påpekas att Braw använder uttrycken i en ”omvänd” bemärkelse. Just det folk, det judiska folket, och den grupp trosbekännare som ansågs som ett av de största hindren för nazistregimens anspråk på mer livsrum, är nu det folk som Braw sätter i samband med begreppet, med tillämpning på frälsningshistorien. För Guds människoblivande fordrades det att det folk i vilket han skulle inkarneras hade utrymme för att leva. För undvikande av varje eventuellt missförstånd vill jag åter med eftertryck påpeka att jag inte för ett ögonblick tror eller på något sätt vill antyda att Braw skulle ha några som helst tvivelaktiga ideologiska ambitioner med sina uttryck. Detta behöver särskilt påpekas, med tanke på att vissa ultrakonservativa eller ultratraditionalistiska företrädare för reformatorisk och katolsk kristen tro, visat prov just på en extrem och makalös ideologisk grumlighet på denna punkt.<sup>678</sup> Kalin använder ytterligare ett problematiskt begrepp: ”*etnisk rensning*”. Det är så värdeladdat och har en så pass specifik betydelse att det enligt min mening inte kan användas för att söka beskriva en upplevelse av åsiktsförföljelse eller utstötning ur Svenska kyrkan på grund av en konservativ trostolkning som inte delas eller accepteras av den majoritet som där har makten, oaktat denna utstötning kan upplevas som väl så smärtsam och hotfull.

Vad det handlar om är inte bara v[å]ra vanliga utstötningsmekanismer, någon slags ”*etnisk rensning*” [min kursivering; citationstecken av Kalin] av en minoritetsgruppering. (Kalin 2004e)

Vad jag just påpekat om Braws texter gäller också Kalin. Jag har ingen som helst anledning förmoda att Kalin skulle ha en grumlig ideologi men språket är å andra sidan viktigt. Politisk korrekthet, inte heller i språkbruket, strävar uppenbarligen vare sig Braw eller Kalin efter. Dissidentrollen ges konsekvent företräde. Dessa mina just gjorda anmärkningar måste förstås i ett mer europeiskt snarare än det begränsat svenskt perspektiv. Särskilt i Tyskland är det idag omöjligt och politiskt totalt inkorrekt att använda något av de begrepp som genom nazismen blivit särskilt laddade i något annat sammanhang. Den som ändå gör det blir kraftigt kritiserad och kommer i det lindrigare fallet undan med karaktäristiken en språklig ursparning<sup>679</sup>. En sådan ursparning menar jag att man också i mina källtexter på ett sätt kan tala om.

---

<sup>678</sup> När detta skrivs, är den engelske katolske ultratraditionalistiske biskopen Richard Williamson, som offentligen förnekat förintelsens omfattning, ett aktuellt exempel. Jfr t ex <http://www.dn.se/nyheter/varlden/fornekelse-av-forintelsen-pressar-paven/> (2013-12-16).

<sup>679</sup> A propos ”Entgleisungen” i relation till förintelsen och Nazityskland, jfr t ex <http://www.derwesten.de/staedte/duisburg/sued/huehner-kz-nazi-vergleich-empoert-duisburger-buerger-id8587189.html> (2013-12-16), <http://www.berliner-zeitung.de/archiv/fuer-die-meisten-angehoerigen-der-juengeren-generationen-ist-der-holocaust-und-nicht-der-nationalstaat-der-bezugspunkt-ihrer-politischen-bewusstseins-erinnerung-und-selbstverstaendnis,10810590,9590112>.

I min strävan efter ett inifrånperspektiv måste dock ytterligare ett påpekande göras. Det kan på goda grunder antas att både Braw och Kalin är väl medvetna om de här diskuterade ordvalens konotationer men att de trots det ändå använder dem. Att som dissident vara obekymrad om vad andra ska tycka och tänka om dessa ordval torde inte heller kunna ge någon uttömmande förklaring till att de ändå används. Inte heller är kontakterandet att uttrycken förekommer bland vissa extrema ultrakonservativa till någon större hjälp. Min tolkning är slutligen istället den att ordvalen återspeglar *en inre upplevelse av en mycket hotfull extremsituation* hos både Braw och Kalin liksom för de klassiskt kristet troende de skiver sina texter till. Den liberalteologist dominerade modernistiskt orienterade Svenska kyrkan av idag, med dess brist på en, ur de bekännelsetrognas perspektiv, riktig kristen förkunnelse, äventyrar den troendes möjlighet att vinna evig salighet. Bakom användningen av de historiskt laddade begreppen anas med andra ord en emotionell upplevelse av ett hot mot möjligheten till ett evigt liv i gemenskap med Gud. Det är, som jag redan flera gånger sökt visa, ytterst en fråga om ett hot mot den egna existensen och en upplevelse av en extremt allvarlig risk för ett totalt utslocknande. Vid ett sådant ”undantagstillstånd” blir till och med historiskt laddade begrepp användbara. Genom deras alldeles speciella laddning, med associationer till genocid och till försöken att bokstavligen utplåna en hel trosgemenskap och eller etnisk grupp, blir uttrycken paradoxalt nog än mer lämpliga, för att försöka förmedla den subjektiva känslan av ett extremt alarmtillstånd för den klassiskt och bekännelsetroget kristet troende inom Svenska kyrkan av idag.

## 9.2 RATIONALISERANDE DRAG

Braws skriv- och uttryckssätt uppvisar många rationella eller rationaliserande drag, vilket måste kontrasteras mot att han ger uttryck för en mycket skeptisk och kritisk hållning till den mänskliga rationaliteten. Man kunde kanske hävda att Braw menar att människan är skapad som en rationell varelse och att det är något gott, så länge det rationella tänkandet håller sig inom sina gränser eller inom den ordning som Gud gett oss. Det är bara när rationaliteten gör anspråk på primat på områden som ligger utanför dess kompetens som förnuftet blir destruktivt.<sup>680</sup> Ett annat sätt att se på de rationella och rationaliserande vändningarna är att betrakta dem som rent språkliga eller retoriska stildrag som inte nödvändigtvis avspeglar Braws ideologiska eller trosmässiga övertygelse. Min

---

html (2013-12-16) och [http://www.tu-chemnitz.de/phil/leo/rahmen.php?seite=r\\_pol/marschalek\\_pc.phpv](http://www.tu-chemnitz.de/phil/leo/rahmen.php?seite=r_pol/marschalek_pc.phpv) (2013-12-16). Exempler skulle kunna mångfaldigas.

<sup>680</sup> Den jungianska psykologen Hans Schär lyfte också fram det *rationella* och *rationaliserande* draget i den frälsningsväg han kallade *Gehäuse*, som fö uppvisar drag som liknar konservativ trostolkning. "[...] die Ansprüche des Denkens müssen wenigstens teilweise befriedigt werden. In einem bestimmten Rahmen will die Ratio Raum haben, wenn sie auch nicht über die letzten Fragen zu entscheiden begehrt." (1950:289; jfr 310)

huvudsakliga tolkning avviker från dessa båda möjligheter: det förefaller mig som om det handlar om mer omedvetna kognitiva yttringar, vilka förekommer parallellt med ett medvetet avståndstagande från att rationaliteten får en för stor och självständig plats i det mänskliga tänkandet.

Det finns ytterligare sätt att se på rationaliserande och rationalitet bland konservativt troende. Det har redan i de ovan gjorda analyserna framkommit – och det kommer tydligare att ledas i bevis nedan – att konservativa ofta har ett speciellt förhållande till emotioner. Emotioner spelar för dem på ett medvetet plan en mindre viktig roll – ur deras eget perspektiv – vilket med *Uncertainty Orientation Theory* låter sig förklaras av att känslor sällan är entydiga och konstanta. En stor ovisshetsfaktor vidhäftar dem med andra ord. Rationaliserande kan i detta sammanhang därför ses som ett slags skydd mot icke greppbara eller okontrollerbara ambivalenta känslor.<sup>681</sup> Relationen mellan tanke och känsla är central i varje strävan efter förståelse av människan. Det gäller i synnerhet i ett försök till en förståelse av konservativt troendes tänkesätt och handlingsmönster.<sup>682</sup> Nils G. Holm formulerade det sålunda: ”De konservativt kristna argumenterar rationellt men har en känslomässig laddning i relation till diskuterade frågeställningar.”<sup>683</sup>

Jag kommer nu att se närmare på ett antal rationaliserande uttryck i källtexterna. Braws utläggning av vad Paulus menar med ”ljusets barn” får tydligt rationella eller rationaliserande drag i det att han jämför med ”det fysiska ljuset” och ”ett ultraviolett ljus”. Det handlar inte bara om bilder, utan bilderna får i Braws framställning också göra tjänst för att söka *förklara* hur det förhåller sig med det gudomliga ljuset (Braw 2001:106f). Ordet ”förklaring” i dess olika varianter är för öflitigt förekommande:

Detta är också *förklaringen* [min kursivering] till, varför man inte på tankens väg kan nå fram till Gud. Gud stänger dörren för den forskande tanken för att människan inte skall krossas eller brännas sönder av det gudomliga ljuset. [/] Det är som om det outhärdligt starka ljus, som är Gud, först måste transformeras ned, innan vi kan möta det. Denna nedtransformering av det gudomliga ljuset är inkarnationen. (Braw 2001a:107)

Inom teologins område skriver Braw ofta att ”det förhåller sig på ett visst sätt” eller liknande. Min poäng är den att vändningen, som uttrycker något bestämt och tydligt och därför närmast hör hemma inom den naturalistiska sfären, av Braw används för att uttala sig om den transcendentia verkligheten.

När Guds Son kallas Ordet, ger det en blick in i förhållandet mellan Fadern och Sonen. Sonen föds av Fadern som ett ord föds på våra läppar. Vi bär ordet i vårt inre, det stiger upp ur vårt inre och formas av stämband, tunga

---

<sup>681</sup> Jfr den djuppsykologiska teorins syn på rationaliseringen som en försvarsmekanism (jfr t ex Freud 1936/1980, Mangs och Martell 1976).

<sup>682</sup> Jfr 9.1.1. Emotioner ovan.

<sup>683</sup> Yttrande av Holm i handledningssituation, återgivet med tillstånd.



och läppar för att lämna oss som ljudvågor. Och där ljudvågorna träffar en trumhinna skapar de något, t.ex. glädje eller sorg. Samtidigt har vi hela tiden detta skapande ord inom oss. *På ett liknande sätt förhåller det sig* [min kursivering] med Sonens födelse av Fadern. Sonen är Faderns skapade Ord, ett Ord som åstadkommer mer än vibrationer. Det skapar liv: 'Det som blivit till i honom, det ägde liv, och livet var människornas ljus.' (Joh.1:4) [/] Liv och ljus hör alltså samman som olika aspekter av samma verklighet. (Braw 2001a:107f)

Andra rationaliserande språkliga vändningar är ”hör samman med”, ”är nämligen” och ”vad som sker är att”.

Att många av Ordspråksbokens insikter är gemensamma för hela mänskligheten *hör samman med* [mina kursiveringar] Sonens allestädesnärvaro. [...] Sonens allestädesnärvaro är nämligen [markerat här] en fördold närvaro. *Vad som sker*, när Sonen blir människa är att det gudomliga ljuset förenar sig med en mänsklig kropp och med det icke-materiella hos människan, som vi kallar själ: 'Och Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss.' (Joh.1:14) Det gudomliga ljuset transformeras ned till en frekvens, där det kan uppfattas av människor utan att skada dem: 'Vi skådade hans härlighet, härligheten som den Enfödde fått av sin Fader, full av nåd och sanning.' (Joh.1:14b). (Braw 2001a:108)

Fysikens bilder förefaller vara mer än bara bilder; de gör i Braws texter anspråk på att peka hän mot en *entydig och sann beskrivning* också av den andliga världens funktionssätt.

När denna utstrålning tagit gestalt i en levande människa, Jesus Kristus, är inte mötet med Gud farligt. Det är som när högspänningsledningens energi transformerats ner till hushållsström och ger värme och ljus i vanliga hem. (Braw 2001a:109)

Vi kan inte se in i solen utan att bländas, men vi känner på havets vatten, om solen har lyst på dess yta. Vi kan inte heller möta den oerhörda intensiteten i Guds godhet och sanning utan att förintas, men vi kan märka på kristnas inbördes relationer, att Gud har påverkat dem. Det allra tydligaste tecknet är tålmodet. Där har kärleken nått mycket långt. (Braw 2001a:109)

Att i egenskap av präst och teolog tala om vad som ”är innebörden i orden” kan förfalla vara oproblematiskt men vid ett närmare betraktande förutsätter det en verklighetsuppfattning och en bibelsyn som antar existensen av en för människor *gripbar absolut sanning* och något som är *absolut och entydigt*.

Grundregeln för vandrigen i ljuset är: 'Min är hämnden, jag skall vedergälla det, säger Herren.' (Rom.12:19) Hans kärlek har blivit kränkt av det inträffade, långt mer än vår rätt. Rätt skall skipas, men inte självtagen rätt utan den högste Domarens. Därför kan vi avstå från vårt krav på gottgörelse. Det är förlåtelse. Det är detsamma som eftergift. Vi avstår från vårt rättmätiga

krav och överlämnar hela saken åt Gud. *Det är innebörden i* [min kursivering] orden: '... såsom ock vi förlåta dem oss skyldiga äro.' (Braw 2001a:111f)

Formuleringen ”på detta område finns det” tyder också på ett uttryck för visshet, rationalitet och förnuftsmässighet.

*På detta område finns det* [min kursivering] en kamp inom ljusets barn, men det är en kamp, där avgörandet har skett. [...] Synden finns alltså kvar i den kristna gemenskapen, om än på återtåg, och den visar sig bl.a. i oförrätter och maktkamp med hämndlystnad som gensvar. (Braw 2001a:112)

”På ett liknande sätt” ger intryck av att vara mer än bildspråk – den andliga sanningen ges ett mer entydigt drag. ”Det handlar om”, ”det faktiska förhållandet” respektive ”det hör samman med” understryker det definitiva anspråket i beskrivningen.

Under DDR-tiden hände det, att Förbundsrepubliken betalade betydande summor för att befria fångslade medborgarrättskämpar i östra Tyskland. *På ett liknande sätt* [mina kursiveringar] är Jesu blod en lösepenning för den som är fångslad i skulden och i syndens vana och makt. [...] *Det är hela tiden viktigt att här hålla i minnet, att det handlar* både om befrielse från syndens konsekvens – skulden – och från syndens makt. (Braw 2001a:112)

Att Kristus vunnit frihet från syndens makt är *det faktiska förhållandet* [mina kursiveringar]. En annan sak är att det kan vara svårt att själv upptäcka i hur hög grad syndens makt är bruten i det egna livet. *Det hör samman med* att samvetet blir allt känsligare på vandrigen mot målet i himmelen. (Braw 2001a:113)

Här gör Braw inte någon hänvisning till paradoxen, liknelsen eller symbolen som han tidigare talat om (Braw 2001a:24). En sådan hänvisning skulle nämligen riskera att öppna för flertydigheten – vilket ur Braws perspektiv inte är önskvärt. Ett annat av Braws flitigt förekommande rationaliserande uttryck är ”*grundläggande faktum*” med variationer som t ex ”*grundläggande problem*” (Braw 2001a:145, 173, 203, 212). Ytterligare några exempel på uttryckssätt som ger ett rationellt och eller entydigt intryck är:

Utgångspunkten för den bibliska synen på egendomen finns i *det faktum, att* [min kursivering] Gud har absolut äganderätt till hela universum [...] (Braw 2001a:121)

*Uppenbarligen* [min kursivering] är det så [...] (Braw 2001a:58)

*I själva verket* [min kursivering] är bristen på frihet människans grundläggande problem. (Braw 2001a:116)

*En sak måste man emellertid göra klart för sig* [min kursivering] innan man börjar granska alternativen [...] (Braw 2001a:128)

'Mänskligt sett' betyder *i själva verket* [min kursivering] 'utan Gud'. (Braw 2001a:139)

Det som gjort att apologetiken och även rationalismen och liberalteologin kommit fel, är att man bortsett från *det grundläggande faktum att* [min kursivering] människan av sig själv inte kan tro på Gud. (Braw 2001a:145)

Själva *det faktum att* [min kursivering] man börjar tala om etik visar på att människan inte längre är sig själv nog. Man behöver vägledning utifrån. (Braw 2001a:203)

*Det hör samman med* [min kursivering] [...]

*Det är i detta perspektiv* [min kursivering] [...]

[...] *i detta sammanhang* [min kursivering] [...]

När jag här gör halt i exemplifieringen, gör jag det i en full medvetenhet om att t ex mitt eget språk skulle kunna tolkas uppvisa liknande rationaliserande tendenser. Min poäng är att de rationaliserande dragen måste ses tillsammans med andra kognitiva drag, som jag behandlar i det följande, för att man ska kunna tala om dem som karaktäristiska för konservativt troende. Det är också den *sammantagna*<sup>684</sup> förekomsten av dessa vändningar hos Braw som får mig att dra slutsatsen att hans språk och kognitiva tänkesätt uppvisar rationaliserande drag.

Kalin använder ett språk som liknar Braws vad gäller anspråk på rationalitet. Ordet fakta – också i dess latinska varianter faktum, de facto – förekommer flitigt och är resonemangsmässigt kopplat till den för konservativa karaktäristiska föreställningen om en absolut sanning, vilken inte alltid behöver vara bibelordet eller uppenbarelsen. Också beträffande den sekulära världen uppvisas en kunskapsyn som ligger långt bort från det tentativa och hypotetiska.

Missionsprovinsens bas är för smal och det är *ofrånkomligt att* en biskopsvigning *de facto innebär* [min kursivering] en ny kyrkobilddning i Sverige – även om man från Missionsprovinsens sida ser sig som en fri rörelse inom kyrkan på Svenska kyrkans grundval. (Kalin 2004c)

Det är *uppenbarligen* [min kursivering] så att trosuppfattningar, som är en del av det allmänkyrkliga arvet och som delas och upprätthålls av stora delar av kristenheten, och som erkänns och bärs upp av många fromhetsriktningar också i Sverige steg för steg ska malas ned. (Kalin 2004e)

Men *faktum är* [min kursivering], som också skrev i uttalandet, att Missionsprovinsens företrädare inte har lyckats övertyga den överväldigande delen av den bekännelse trogna rörelsen att deras biskopsvigning i konflikt

---

<sup>684</sup> Det förklarar också den för läsaren säkerligen långgrandiga och kanske övertydliga uppräkningsningen och de många citaten.

med Svenska kyrkan är den rätta vägen att bevara den apostoliska tron i vår kyrkoprovins. (Kalin 2005b)

Det är *de facto* [min kursivering] ett ateistiskt förhållningssätt – för det räknar inte med Gud, hans plan och för oss ofta dolda avsikter. (Kalin 2005c)

*Vi måste säga som det är* [mina kursiveringar] för att rädda vad som räddas kan. *Fakta talar sitt tydliga språk*. (Kalin 2006)

Nu måste vi agera och *säga som det är* [min kursivering] och peka på orsakerna och utforma handlingsplaner. (Kalin 2006)

Hur länge ska denna parodi få fortsätta? Ska vi ha en separation mellan kyrka och stat? Eller? Ett uns av *konsekvens* [min kursivering], tack! (Kalin 2007c)

*Det är självklart att* [min kursivering] en fortsatt medlemsminskning underminerar församlingarnas ekonomi. (Kalin 2008)

*Av ovanstående står det helt klart* [min kursivering] att Svenska kyrkans nuvarande verksamhet inte kommer att kunna upprätthållas. Den kyrka som jag vill kalla folkhemskyrkan är mycket snart historia. (Kalin 2008)

I den nuvarande formen finns ingen framtid, stordriften fördröjer endast den yttre ekonomiska kollapsen. *Siffrorna talar sitt tydliga språk* [min kursivering]. Folkhemskyrkan är ett passerat stadium. (Kalin 2008)

Men det förändrar inte *det faktum att* [min kursivering] det i Bibeln finns ett definitivt budskap från Gud [...]. (Kalin m fl april 2006)

Man kunde naturligtvis också hos Kalin begränsa tolkningen av dessa språkliga vändningar till retorik. Även om det nog är så att både Braw och Kalin låter ”otvetydiga fakta” tala särskilt i argumenterande textavsnitt, menar jag att en sådan tolkning skulle vara alltför begränsad och ytlig. Här rör vi oss på en djupare analysnivå som strävar efter att finna både kognitiv motivation och – i det kommande kapitlet – möjliga bakomliggande djuppsykologiska förklaringsmöjligheter. Kalin skriver också uttryckligen om att *kyrkokampen ska föras med rationaliteten som vapen* (Kalin 2004b, 2004c, 2004e). De bekännelsetrognas måste rusta sig, för att än bättre kunna ”ge skäl för” sina trosuppfattningar. Kalin avkräver också av motståndarsidan att de ska ”argumentera” för sina synsätt.<sup>685</sup>

Analysen av Sidenvalls text bekräftar det iakttagna rationaliserande mönstret. För att kunna följa hans framställning måste man t ex ”göra klart för sig” hur det ur hans perspektiv förhåller sig. Att detta skulle vara ett av flera möjliga perspektiv är det däremot inte fråga om.

---

<sup>685</sup> Jfr Sundéns karaktäristik av Gehäuse-mentaliteten, som jag menar har tydliga drag av konservativ trostolkning: ”Hon kan bevisa allt, tyda allt, det är t.o.m. ett typiskt drag för Gehäuse-människan att hon visar stark lust att dryfta allsköns frågor.” (1959:193) Sundén bygger framställningen tydligt på Schär 1950:281ff.

Det är nödvändigt att *göra klart för sig* [min kursivering] [...] (Sidenvall 2000:75, 103f).

På flera håll i Sidenvalls text förekommer begreppet *teser*; Sidenvall ställer t ex upp ett antal *teser* (Sidenvall 2000:102f). Sådana språkliga vändningar kan dels tolkas som rationaliserande, dels som arkaiserande med avsiktliga eller omedvetna associationer till Luther och reformationstiden. Begreppet skulle i det senare fallet fungera legitimerande och för att ge Sidenvalls tankegångar en tyngd av luthersk auktoritet. Sidenvalls närhet till *Kyrkliga förbundet för evangelisk luthersk tro* förefaller bekräfta denna tolkningslinje.

Det måste dock framhållas att grundhållningen från de konservativt kristnas sida gentemot förnuftet eller rationaliteten ändå är kritisk. Förnuftet får i relation till uppenbarelsen en klart underordnad roll. När förnuftet inte håller sig inom sina av de klassiskt troende tilldelade ramar kritiserar det. Det gäller t ex i kritiken mot den moderna universitetsteologin (Sidenvall 2000:14).

### 9.3 KOGNITIV STRUKTUR, STIL OCH MOTIVATION

Utifrån karaktäristiska drag i de av mig i kapitlen 6 till 8 analyserade och tolkade källtexterna vad avser kognitiv processande och kognitiv motivation, kommer jag i det följande att pröva huruvida det kan vara rimligt att anta att representanter för konservativt eller klassiskt kristet troende inom Svenska kyrkan – vilka själva också beskriver sig som tillhöriga den bekännelsestroga rörelsen – i stor utsträckning eller företrädesvis uppvisar en visshetsorienterad kognitiv stil (och därmed är *Certainty Oriented*), i enlighet med Sorrentinos m fl *Uncertainty Orientation Theory* (Sorrentino och Roney 2000). Jag har utförligt presenterat denna motivationella kognitionsteori i teoriavsnittet ovan men kommer här att fokusera på det som i det kognitiva processandet värderas positivt (9.3.1), på vad som undviks därför att det värderas negativt (9.3.2), liksom på skönjbara kognitiva mönster (9.3.3).

Det förtjänar åter påpekas att den kognitiva motivationsanalysen av mitt källmaterial med hjälp av *Uncertainty Orientation Theory* inte syftar till att på något sätt söka ”diagnostisera” eller kategorisera Braw, Kalin eller Sidenvall som personer. Jag studerar deras texter, vilka de genom publicering lämnat till offentligheten, inte dem som privatpersoner. Jag söker förstå, varför texterna ser ut som de gör, och postulerar att där finns gemensamma kognitiva drag, mot bakgrund av att de alla är skrivna av präster som tillhör den bekännelsestroga rörelsen inom Svenska kyrkan. Gränsen mellan text och författare är viktig och det är min strävan att i möjligaste mån söka upprätthålla den. Samtidigt är upphovsmannen ofrånkomligen en del av sin text oavsett textens karaktär, vilket betyder att den i något avseende kommer att avspegla upphovsmannens

tankar, känslor, drömmar, längtan, förhoppningar, glädje, rädslor, fruktan och farhågor.<sup>686</sup> Att denna textens speglingsförmåga – i all synnerhet då den kan vara för författaren omedveten – innebär ett krav på varsamhet i mitt analysarbete, har jag framhållit redan i metoddiskussionen. Å andra sidan innebär det, som Hanna Arendt påpekade, alltid en risk att lämna det privata (οἶκος) och t ex genom publicering kliva ut på torget, ut i det offentliga rummet (πόλις) (Arendt 1967). I den mån balansen mellan respekt och varsamhet, å ena sidan, och ogenerad analys och tolkning, å andra sidan, inte lyckats upprätthållas, är ansvaret helt och hållet mitt eget. Till mitt försvar kan jag då bara peka på att den goda viljan alltid varit för handen, om än kanske till äventyrs ändå inte förmågan, vilket torde vara ett existentiellt och mänskligt dilemma, med vilket också klassiskt kristet troende torde vara väl förtrogna.<sup>687</sup>

I min här presenterade *kognitiva analys* av texter skrivna av Braw, Kalin och Sidenvall i rollen som företrädare för konservativ trostolkningstradition inom Svenska kyrkan kommer jag att pröva möjligheten att finna *uttryck för en visshetsorienterad kognitiv stil och struktur (Certainty Oriented)* så som jag utförligt beskrivit denna stil i teorikapitlet. Det som här sker är med andra ord en transponering av *Uncertainty Orientation Theory* till en form som metodiskt lämpar sig för en kvalitativ hermeneutisk kognitiv textanalys av mina källtexter.

Jag börjar med att undersöka om jag i källtexterna kan finna spår av *det som den visshetsorienterade strävar efter*, dvs positiva värden. Den visshetsorienterade vill, som framgår av redogörelsen i teorikapitlet, hålla fast vid det som är visst, bekant, redan känt och förutsägbart. Det betyder också att han är *restaurativt* inriktad i synen på samhället och institutioner. Han vill reparera modernismens skador och återinföra de gamla och väl beprövade brukena, vanorna och tänkesätten. Det är något alldeles visst och tydligt med seder och tänkesätt som människor haft ”sedan urminnes tider”.

Strävan efter visshet gäller först och främst det egna självet. Det innebär att *självbekräftelse* – att få det man redan vet eller tror sig veta om sig själv bekräftat – är eftersträvansvärt, medan självvärdering eller självreflektion – som kommer att leda till ny kunskap om vem man är och hurudan man är och i förlängningen kanske också till en revidering av personligheten – anses som något icke önskvärt.

Som en direkt följd av denna strävan efter tydlighet kring det egna självet strävar den visshetsorienterade efter en *tydlig identitet*. Det kunde ifrågasättas, om inte denna strävan gäller alla människor, men poängen, när det gäller en karaktärisering av den visshetsorienterade, är här att hans identitet måste vara både tydlig och entydig. En tänjbar, utbytbar eller multipel identitet är något för honom uteslutet. Det finns också en stark önskan om att självbilden och identi-

---

<sup>686</sup> Som jag påpekat redan i det ovan gjorda inledande analys- och tolkningsarbetet, uttrycker åtminstone Braw explicit också en sådan textförståelse: texten säger mer om upphovsmannen än vad denne kanske är medveten om (Braw 2008:9).

<sup>687</sup> Jfr Rom 7:18b och mina kommentarer i 9.3.1.3.4 nedan.

teten inte ska förändras över tiden. Ett av de kanske tydligaste uttrycken för den oföränderliga och tydliga individuella identiteten är *könsidentiteten*. Sorrentino m fl har i sin forskning belagt att ovisshetsorienterade personer uppvisar fler androgyna eller icke könsspecifika drag, medan den visshetsorienterade är tydligt könsspecifika. Sorrentino m fl menar också att den visshetsorienterade som regel inte förändras över tiden, men om det ändå skulle ske en förändring, så handlar det om en mycket plötslig, våldsam och totalt genomgripande sådan. Den totala omvändelsen<sup>688</sup> är med andra ord undantaget som bekräftar huvudregeln.

Till sin hjälp i sin strävan efter en tydlig identitet har den visshetsorienterade gruppen. I jämförelse med den ovisshetsorienterade är *grupptillhörigheten* och gruppidentiteten viktigare för den visshetsorienterade. Nationen och den *nationella identiteten* är därmed också viktig för honom. Det betyder att mångkulturalism blir ett hot, bl a på grund av fenomenets mångtydighet och svårgräpbarhet.<sup>689</sup> Men också *världsbilden* eller samhällsuppfattningen blir för den visshetsorienterade föremål för strävan efter visshet. Den ska vara klar och tydlig. Av detta framgår att modernismens pluralism och relativism ses med oblidiga ögon. Till den tydliga världsbilden hör vissa karaktäristiska gruppfenomen, bland vilka främst märks ett tydligt kategoriserande i egen- och främlingsgrupper. Detta kategoriserande kan beskrivas som en *stereotypisering* av främlingsgruppens medlemmar och en motsvarande *prototypisering* av egen gruppens medlemmar. Det betyder att grupper som den visshetsorienterade tillhör av honom ses som internt konsistenta. Den visshetsorienterade är relativt sett mer beroende av gruppen än den ovisshetsorienterade. I förlängningen av detta gruppberoende, där strävan är att gruppen ska vara tydlig och förutsägbar, finns det en tydlig önskan att dess *ledare* ska vara tydliga, entydiga och direktiva. Auktoritära ledarmetoder föredras framför utdragna och med ovisshet förknippade demokratiska processer. I undervisningssammanhang föredrar den visshetsorienterade en traditionell sk *katederundervisning* och skyr moderna pedagogiska grepp som gruppinläring etc.

Om man istället väljer att betrakta den visshetsorienterade utifrån vad han *undviker*, måste man först nämna *det ovissa och okända*. Ny kunskap och ny information är i för honom personligt relevanta situationer inte intressant eller ens önskvärt. Men inte bara ny kunskap kan skapa förvirring och osäkerhet. Allt som kan förknippas med eller riskerar att leda till emotionell *ambivalens*

<sup>688</sup> Jfr Geels och Wikström 2006:102ff, 120ff, Spilka et al 2003:341ff, Paloutzian 2005:331ff.

<sup>689</sup> Läsaren kunde här erinra sig drag också hos mer utpräglad eller ultrakonservativa rörelser, både i Skandinavien och på den internationella arenan, om vilka forskningen är relativt ense. Ofta syns moderata konservativa drag tydligare, om de mer extrema formerna också finns med i blickfältet. Restaurativa drag kombinerat med ett kraftigt hävdande av den nationella identiteten och ett om möjligt än mer kraftigt motstånd mot mångkulturalism kunde då konstateras både i politiska, nationalistiska och religiöst ultrakonservativa rörelser (se t ex Lodenius och Larsson 1994, Griffin 1998, Liponnen 2004, Hagerman 2006, Blomquist och Bjurwald 2009, Wippermann 2009, Art 2011, Bjurwald 2011, Linton 2012, Motgift 2012).

och kognitiv *ambiguitet* eller *mångtydighet* är något hotfullt. Det gäller t ex inkongruent information, dubbelsidiga argument, att reflektera kring självet liksom att försöka förändra självet. Det finns ju ingen garanti om ett lyckat – i betydelsen av tydligt – resultat. Sorrentino m fl har också i sin forskning tydligt visat att *oviljan att reflektera över sig själv* kommer till uttryck, både i debriefingsammanhang, där den visshetsorienterade kommer att må sämre, och i sammanhang som har att göra med den egna hälsan.

Om den visshetsorienterade personen skulle beskrivas mer strikt i kognitiva strukturkategorier, kunde följande bild tecknas. De kognitiva strukturerna är *distinktiva*, särskiljande och specifika. Man kunde säga att det råder vattentäta skott mellan olika kognitiva områden. Så kallad överlappning förekommer bara i en mycket liten grad. Man kunde fundera över, om det också betyder att den visshetsorienterade, i för honom relevanta situationer, mer sällan ägnar sig åt ett holistiskt eller helhetstänkande, utan snarare tänker sektoriserat och specialiserat.<sup>690</sup> I vissa lägen tycks de distinktiva kognitiva strukturerna bli än mer tydliggjorda genom *svartvita kategorier* och uttalade *dikotomier*. Distinktioner förekommer i allt mänskligt kognitivt processande, särskilt i den vetenskapliga världen, men för den visshetsorienterade måste dessa dikotomier och distinktioner ses som en viktig beståndsdel av ett större kognitivt mönster. När den visshetsorienterade i för honom personligt relevanta situationer värderar argument, tycks det ske på ett karaktäristiskt sätt. *Ensidiga argument* föredras framför tvåsidiga argument, dvs sådana som presenterar synpunkter både för och emot. *Gruppargument* föredras, liksom *den direktiva ledarens eller expertens uppfattningar*. Argument som inte stämmer överens med den visshetsorienterades *förförståelse*, ges mindre betydelse eller negligeras helt. Här kunde hävdas att sådana tendenser finns hos flertalet personer, men åter måste detta drag ses tillsammans med andra karaktäristika, för att man ska kunna tala om ett visshetsorienterat drag. Eftersom den visshetsorienterade strävar efter tydlighet och visshet i för honom viktiga situationer, kommer där en *heuristisk informationsbehandling* att dominera över ett mer systematiserat processande. Det betyder, för att åter understryka det, inte att den visshetsorienterade alltid skulle processa heuristiskt. I sammanhang som inte har en hög personlig relevans kan processandet systematiseras. Det heuristiska processandet, såväl som flera av de andra diskuterade kognitiva mönstren, bidrar till en mer *effektiv informationsprocess*. Distinktiva strukturer, dikotomier och ensidiga argument snabbar på informationsbehandlingen och gör den mer effektiv. I många sammanhang har denna kognitiva effektivitet ett stort egenvärde. Sorrentino m fl kontrasterar också denna effektivitet mot den ovisshetsorienterades i teorin i alla fall i det oändliga utdragna argumenterande. Effektiviteten – att snabbt

---

<sup>690</sup> Vid sidan om uncertainty orientation theory kan också Arie Kruglanskis epistemologiska forskning sägas ha kommit fram till mycket snarlika resultat vad beträffar personer som söker ett *snabbt avslut på kognitiva processer* (2004).



subjektivt kunna bestämma sig för ”hur det i själva verket ligger till” – förefaller också vara *hälsobefrämjande*, vilket jag redan diskuterat i teorikapitlet.

Efter denna redogörelse av hur jag transponerat *Uncertainty Orientation Theory* för att metodiskt kunna använda den i min fortsatta kognitiva analys och tolkning av källtexterna beskriver jag i det följande denna teorianvändning.

### 9.3.1 Det som värderas positivt

Som jag visat redan i teoriavsnittet<sup>691</sup> ovan räknar *Uncertainty Orientation Theory* med två olika kognitiva stilar som särskiljer sig inte bara kvantitativt utan också kvalitativt, emedan de motivationella faktorerna för kognitivt processande ser diametralt olika ut i de båda stilarna. Dessa motivationella faktorer utgör inte de två polerna i samma dimension, utan representerar två olika motivationella dimensioner. Den ena dimensionen i teorin avspeglar graden av motivation att möta ett tillstånd av ovisshet eller osäkerhet, genom att skaffa sig ny information eller kunskap. Den kognitiva stil som i denna dimension ligger högt kallas *Uncertainty Oriented* (ovisshetsorienterad). Den andra dimensionen i teorin uttrycker strävan efter [/motivationen att sträva efter] att i varje läge söka behålla en känsla av *tydlighet, visshet och säkerhet*. De som ligger högt på denna variabel, det vill säga de som präglas av denna kognitiva stil, vill till varje pris undvika ett tillstånd som innebär osäkerhet eller ovisshet – särskilt i situationer som har en hög personlig relevans. Dessa som enligt teorin är *Certainty Oriented* (visshetsorienterade) kommer därför att orientera sig i riktning mot det som är tydligt, entydigt, förutsägbart och bekant. Det måste påpekas att strävan efter tydlighet, förutsägbarhet, visshet och säkerhet i sig uttrycker ett *trygghetssökande*. Jag kommer i den följande djuppsykologiska applikationen söka påvisa att detta är av avgörande betydelse.

Det skulle vara ett fatalt misstag att tolka teorin som att den uttalade sig om kognitiv förmåga eller begåvningsnivå hos representanter för de båda stilarna. Så är inte fallet.<sup>692</sup> Både de som är ovisshetsorienterade och de som är visshetsorienterade söker ny kunskap men de gör det i olika situationer. I personligt relevanta situationer är upplevelsen av tydlighet och klarhet mycket viktigare än kunskapssökande för de visshetsorienterade. Man skulle också kunna formulera det som att tydlighet, klarhet och visshet för *Certainty Oriented* ur ett

<sup>691</sup> Där finns också relevanta litteraturreferenser (4.2).

<sup>692</sup> Detta påpekades redan av Rokeach (1960) – vars teori om det slutna medvetandet (*the closed mind*) kan ses som en föregångare till *Uncertainty Orientation Theory* – även om han fann en skillnad mellan personer med ett ”öppet medvetande” och ett ”slutet medvetande”, som kom till uttryck i skillnader vad beträffar analytisk respektive syntetisk förmåga. Den analytiska förmågan skilde sig inte mellan grupperna men däremot visade det sig i Rokeachs forskning att personer med ett ”slutet medvetande” hade större svårigheter med syntesen – den representerar ju något nytt, ett nytt synsätt eller betraktelsesätt, eller ett annorlunda sätt att ställa samman det kognitiva materialet. Sorrentino och Roney hänvisar f ö också till Rokeach i sin forskning, särskilt vad angår de etiologiska frågorna (Sorrentino och Roney 2000:157).

motivationsperspektiv är klart överordnat sökandet av ny kunskap i för dessa personer viktiga situationer. Människors religiösa tro och fromhet får ses som ett personligt viktigt och relevant område – i synnerhet för dem som är aktiva fromhetsutövare – där den kognitiva stilen enligt *Uncertainty Orientation Theory* torde visa sig särskilt tydligt.

### 9.3.1.1 Det bekanta, redan kända, förutsägbara, vissa och säkra

I de av mig i kapitlen 6 till 8 analyserade texterna finner jag en omisskännlig orientering mot det som är bekant och känt och därför också förutsägbart och säkert ur informationssynpunkt. Detta gäller i såväl Braws som Kalins och Sidenvalls texter. Det är självfallet inte så att t ex Braw inte skulle ge uttryck för sökandet efter ny kunskap i sin textproduktion. Ett sådant påstående skulle falla på sin egen orimlighet. Men när personligt relevanta teman behandlas – och till dessa hör allt det som har att göra med den kristna tros läran i allmänhet och dess specifikt klassiskt kristna accenter i synnerhet – tycks det som om kunskapssökandet vore underordnat en stark motivation att söka behålla tydligheten och därmed den egna säkerheten och vissheten. Det betyder att det i personligt relevanta situationer finns en tendens till – eller risk för – att kunskapssökandet blir selektivt. Den nya kunskap som inte bekräftar det redan kända eller passar in i dess ramverk – i detta sammanhang närmast den klassiskt kristna tros läran och traditionen – riskerar att få mindre tyngd eller att negligeras. Det måste påpekas att denna värdering av kunskapen, i relation till det som redan är känt, antas ske på ett omedvetet sätt och plan. Jag tror inte heller för ett ögonblick att klassiskt troende skulle vara unika i att väga ny kunskap olika mycket beroende på om den bekräftar eller dementerar det redan bekanta och kända. Särskilt i forskningssammanhang måste det ständigt finnas en medvetenhet om denna omedvetna tendens i det mänskliga psyket. Men jag har inte heller ambitionen att söka visa på att klassiskt troende skulle vara särskilt unika i sitt sätt att fungera kognitivt i allmänhet. Jag vill snarare söka peka på att det finns sådant som tyder på att de i mycket uppvisar en visserligen *specifik men inte unik kognitiv stil*. Här finns ingen som helst värdering eller dold agenda från min sida.<sup>693</sup> Konservativt kristna har inte ett kognitivt

---

<sup>693</sup> I teoriavsnittet har jag berört frågan om funktionalitet i relation till de båda kognitiva stilarna *Uncertainty Oriented* och *Certainty Oriented*. Sorrentino och Roney pekar själva i princip endast på ett drag av ”missanpassning” vad beträffar *Certainty Oriented*, oviljan att ta till sig ny kunskap i relation till en letal sjukdom (om nu den säkerhetsorienterade riskerar att drabbas av eller lider av en sådan), en kunskap som kanske skulle kunna motivera till ett förebyggande levnadssätt eller innebära en bättre terapeutisk prognos (Sorrentino och Roney 2000:152). När de båda kognitiva stilarna ställs bredvid varandra är det snarast så att den visshetsorienterade tycks uppvisa de flesta fördelarna: en större kognitiv klarhet, en större ekonomi i informationsprocessandet (2000:71), en mer enhetlig självbild och fler känslor av lugn, harmoni och tillfredsställelse. Den ovisshetsorienterade får – liksom den som intar Batsons och Ventis *Quest*-hållning (1982:149ff) – betala ett högt pris för sitt kunskapssökande bl a i form av en förhöjd ångestnivå. Detta har

funktionssätt som skulle vara diametralt motsatt hur de flesta människor fungerar, men de kanske har vissa funktionssätt i en betydligt mer utpräglad grad.<sup>694</sup> Dessa funktioner tycks aktiveras bl a på det trosrättiga området, då det är av stor personlig relevans<sup>695</sup> för dem. Däremot har de, enligt min arbetshypotes, ett kognitivt funktionssätt som väsentligen skiljer sig från den begränsade mindre grupp<sup>696</sup> som kognitivt kan betecknas uttalat *Uncertainty Oriented*.

En i det här sammanhanget mycket intressant frågeställning är huruvida den religiösa ”motpolen” till de konservativt kristna inom Svenska kyrkan, de som kanske skulle kunna betecknas som ”ultraliberala” eller ”postteistiska”<sup>697</sup>, också uppvisar specifika kognitiva karaktäristiska. I förstone kunde man kanske frestas föreställa sig att de kanske är *Uncertainty Oriented*, i all synnerhet som de samtidigt också uppvisar flera av *Quest*-hållningens drag (Batson och Ventis 1982). Men det kanske inte är så att dessa är motpolen, även om de ofta och gärna framställs så i kristet konservativa sammanhang. Om vi för ett ögonblick lämnar religionens område och jämför med den politiska ideologiska kartan, kan vi konstatera att höger och vänster, åtminstone i sina mer utpräglade och renodlade former, inte alls avspeglar två diametralt olika kognitiva funktionssätt, utan tvärtom båda tycks tillhöra de visshetsorienterade.<sup>698</sup> Går det utifrån denna omständighet att dra några slutsatser kring olika fromhetstraditioner inom kristenheten i allmänhet och Svenska kyrkan i synnerhet? Kanske gruppen ultraliberala måste beskrivas och kategoriseras på ett tydligare sätt? Den kan tänkas vara sammansatt av två olika grupperingar med diametralt olika kognitiv motivation. Den ena av dessa skulle vara ”kristen vänster” som liksom konservativt kristna kunde tänkas uppvisa visshetsorienterade kognitiva drag. Den andra skulle vara de som representerar en *Quest*-hållning, t ex den förre ärkebiskopen KG Hammar<sup>699</sup>, vilka kunde postuleras tillhöra de ovisshetsorienterade.<sup>700</sup> Bland kritiska hållningar gentemot kristen trosuppfattning, t ex Hu-

---

visats i olika studier av relationen mellan religiös tro och mental hälsa (jfr t ex Batson och Ventis 1982:170, Pargament 1997, Wulff 1997:238-250.).

<sup>694</sup> Forskare som har kritiserat försök till förståelse av mer utpräglat konservativa fromhetsriktningar med hjälp av teorier om den auktoritära personligheten eller andra personlighetsdrag är ändå införstådda med att det här torde handla om *skillnader i kognitiva funktionssätt* (jfr t ex Savage 2002 och mitt kapitel om tidigare forskning ovan).

<sup>695</sup> Den personliga relevansen handlar i detta fall inte bara om en ”nitälskande” tro i största allmänhet, utan har mycket specifika kopplingar till frågan om människans yttersta bestämmelse, så som den besvaras av klassisk kristen teologi, vilket jag antytt redan i det ovan gjorda analysarbetet och ytterligare kommer att utveckla i det djuppsykologiska avsnittet.

<sup>696</sup> Man kunde spekulera kring huruvida de med en mycket öppen, tentativ troshållning, och som skulle erhålla höga *Quest*-poäng, också kunde antas tillhöra gruppen *Uncertainty Oriented*. Detta kunde vara en mycket spännande forskningshypotes i ett kommande forskningsprojekt.

<sup>697</sup> Jfr Spong 2001.

<sup>698</sup> Altemeyers RWA-forskning understryker detta än tydligare än *Certainty Orientation Theory* (Altemeyer 1996).

<sup>699</sup> Jag diskuterar Hammars teologi i relation till Sidenvall i analysen av dennes texter.

<sup>700</sup> Detta resonemang på det religionsvetenskapliga området är en parallell till vad Altemeyer visat på det politiska området, vad avser ”vänstern” (Altemeyer 1996).

manisterna<sup>701</sup>, kunde man också tänka sig finna en visshetsorienterad kognitiv stil, mot bakgrund av att de inte representerar en tentativ och förutsättningslös t sökande hållning i relation till frågan om det transcendenta, utan tvärtom a priori utesluter både transcendensens möjlighet och Guds existens.<sup>702</sup>

Denna kognitiva orientering mot det bekanta, redan kända, förutsägbara, vissa och säkra märks i texterna särskilt genom det intresse Braw, Kalin och Sidenvall visar för ”det klassiska” i olika bemärkelser, dels för det som kan förknippas med ”klassisk kristen tro” och dels för det som kan sägas stå för en ”klassisk” eller traditionell syn på samhället och människan. I vissa avseenden blir därför detta liktydigt med det konservativa – men inte i första hand nödvändigtvis i en snävt politisk eller ännu mindre partipolitisk mening<sup>703</sup>, utan mer som ett uttryck för en allmänt konservativ livssyn och värdekonservativ hållning. Sidenvall ser med stor oro hur traditionen ifrågasätts i den moderna tiden och hur särskilt den kyrkliga traditionens betydelse avtar (2000:59, 60). Han vänder sig mot det moderna argumentet att Jesus skulle stå fri gentemot och bryta med sin religiösa tradition. Det handlar snarare om att Jesus ”återknyter [...] till den ursprungliga traditionen, till det som var av begynnelsen, (Matt 19:4) och korrigerar det i traditionen som förfallit på grund av människans svaghet och anpassning till tidsandan” (2000:64). Jesus bryter inte med traditionen, enligt Sidenvall, utan restaurerar den enligt ”den reformatoriska principen” (2000:64). När Kalin som en av punkterna på Kyrklig samlings handlingsprogram för att ”möta utmaningarna i kampen för vår kyrka” skriver

---

<sup>701</sup> Jfr organisationens hemsida <http://www.humanisterna.se/> (2013-12-18).

<sup>702</sup> En annan eller kompletterande möjlighet vore att söka efter gruppen utpräglat visshetsorienterade inom mainstream, t ex bland många av dem som har politiska uppdrag i församlingarna, i stiftet och på kyrkans riksnivå. De särskilt under det senaste årtiondet (sedan kyrkans ändrade relationer med staten år 2000, vilka bl a innebar väsentligen ändrade och förändrade förhållanden när det gäller vem som är prästernas arbetsgivare) flitigt förekommande djupa konflikterna mellan kyrkoråd och representanter för vinningstjänsten kunde ge ett visst stöd för en sådan hypotes. Resonemanget är då att många bland dem med ett kyrkligt politiskt uppdrag kan antas uppvisa ett extrinsikalt religiöst förhållningssätt (Allport 1966), samtidigt som de ängsligt håller fast vid sin ursprungliga ståndpunkt, utan någon beredskap till ett perspektivbyte på områden, som utvecklats till allvarliga konflikthårdar i vissa församlingar. En visshetsorienterad kognitiv stil håller ju i personligt viktiga situationer fast vid den ursprungliga förhandenvarande kunskapen och är inte beredd att vidga kunskapsfältet. Att vaka över sin maktfunktion i ett kyrkoråd kan antas vara personligt relevant. Här behövs dock en omfattande forskning, som inte rymmes i detta mitt projekt.

<sup>703</sup> Att politisk och kristen konservatism inte alltid nödvändigtvis behöver gå hand i hand bekräftas t ex av prästen Dag Sandahl (Braw 2008:57). Å andra sidan finns det både hos Braw, Kalin och Sidenvall formuleringar och uttryck för en stark kritik av drag i det svenska samhället, som de uppfattar som tillhörigt det socialdemokratiska arvet, även om inte det alltid sägs rakt ut. Kalin skriver t ex: ”Folkhemskyrkan är ett passerat stadium.” (Kalin 2008). Jfr Braw 2001a:190 och Sidenvall 2000:71ff. Om denna kritik nödvändigtvis ska tolkas som ett uttryck för en politisk konservatism som ligger till höger om socialdemokratien, kan naturligtvis diskuteras. Mitt sammantagna intryck är ändå att kristen konservatism går hand i hand med en politisk uppfattning som ligger uttalat högerut. Det omvända förhållandet råder emellertid inte lika entydigt: politisk konservatism och kristen teologisk radikalitet förekommer ofta hos samma person.

om "[b]eredskap för det oväntade" (2007b), tolkar jag det inte som en öppenhet för det oväntade som någonting helt utanför ramarna. Tvärtom är det tydligt att det oväntade är väl inramat och dokumenterat i den bibliska historien och i kyrkohistorien på ett sätt som gör att detta oväntade ändå blir något som är väl så möjligt att förvänta.

Betoningen av det bekanta och säkra betyder att allt som kan förknippas med "nymodigheter" och snabba, kanske ogenomtänkta eller på icke beprövad erfarenhet byggda förändringar undviks eller fördöms som felaktiga, hotfulla eller förkastliga. Det betyder att fenomen som förknippas med modernism och än mer med postmodernism kritiseras. Detta motiveras på ett rationellt plan utifrån trosläran, särskilt utifrån bibelsynen och gudsbilden, men också utifrån etiken och samhällssynen. Bibeltexten ses som en gång för alla given och uppenbarelsen som avslutad och färdig. I gudsbilden betonas det oföränderliga: Gud är den som är, sådan han alltid har varit, redan före tidens början. Det finns en absolut och oföränderlig sanning som också har implikationer på det moraliska området. Denna sanning kommer till uttryck i skapelseordningen som har bärlighet också på grundläggande samhällsordningar.<sup>704</sup>

Jag tolkar det som att den teologiska motiveringen utifrån klassisk kristen troslära – ur ett psykologiskt perspektiv – utgör en sekundär nivå som rör sig på det rationella, kognitiva planet. Den primära nivån menar jag är emotionell och kan i linje med *Uncertainty Orientation Theory* tolkas som strävan efter klarhet, tydlighet och säkerhet. Den emotionella nivån kan inte bara betraktas ur ett kognitivt motivationsperspektiv, utan måste också söka förstås med hjälp av ett mer djuppsykologiskt betraktelsesätt. Detta söker jag visa i det kommande djuppsykologiska kapitlet.

### 9.3.1.2 Att reparera eller återinföra "den gamla goda tidens" vanor

Det har redan tidigare i forskningssammanhang påpekats att traditionalistiska<sup>705</sup> och klassiskt kristna fromhetstraditioner tydligt kan uppfattas som *restaurativa*.<sup>706</sup> Kyrkohistoriskt finns här likheter med de skilda epokenas reformrörelser. Bekännelsetrogna inom Svenska kyrkan hänvisar gärna själva också tillbaka till reformationstiden, både vad avser själva läroinnehållet och beträffande behovet av en ny kyrklig reformation. Vad själva vokabulären angår görs en anknytning till reformationstiden i det att man t ex ställer upp ett antal "teser" som ska bidra till att ånyo reformera kyrkan. Det är av intresse att lägga märke till att denna strävan ibland får resultatet att den ifrågavarande restaurationsrörelsen i dagens Svenska kyrka tycks bli mer evangelisk-luthersk än Luthers egen tid. *Kyrkliga för-*

<sup>704</sup> Resonemangen är tydliggjorda i min analys och tolkning av respektive författares texter, ovan.

<sup>705</sup> Begreppet *traditionalistisk* används företrädesvis om konservativ katolsk tradition och syftar på den kyrkliga traditionens tyngd, också i relation till Bibeln som uppenbarelse, i det katolska tänkandet.

<sup>706</sup> Se t ex Frieling 1984.

*bundet för evangelisk-luthersk tro* och dess gammalkyrkliga företrädare är tydliga exempel. I dessa sammanhang försvaras en trostolkning som har mer med luthersk 1600-talsortodoxi än med reformationsårhundradets teologi att göra.<sup>707</sup> Upplevelsen hos de klassiskt troende uppvisar drag som påminner om situationen för representanter för de historiska reformrörelserna. Den officiella kyrkan och dess företrädare upplevs ha blivit förvärldsligade och därmed fördärvade. De förmår inte längre eller är inte längre intresserade av att försvara och upprätthålla den rätta och sanna kristna tron. De har ingen djupare andlig förankring och tron har blivit blott en förevändning för världsliga strävanden och maktambitioner.<sup>708</sup>

Vad beträffar försvarandet av och viljan att söka återinföra de ”gamla goda sedvänjorna” i det svenskkyrkliga sammanhanget, ger Sidenvall och Kalin i de av mig analyserade texterna mest uttryck för kritik av kyrkans nuvarande tillstånd. Det är mitt intryck att Braw anknuter till det gamla på en bredare samhällslig front, med ambitionen att vilja restaurera, inte bara Svenska kyrkan, utan också det svenska eller rent av hela det västerländska eller västeuropeiska samhället. Denna skillnad låter sig närmast kanske förklaras av Braws professionella relation till ett brett teologi- och idéhistoriskt perspektiv. Ytterligare en aspekt ligger säkerligen i skillnader i synsätt på relationen mellan kyrka och samhälle i gammal- respektive högkyrklig tradition. Det starka intryck som den gammalpietistiska traditionen gjort på Braw kan här också spela en viss roll. Pietismen och herrnhutismen hade redan från början ett tydligt socialt engagemang<sup>709</sup> med inrättandet av skolor, sjukhus och socialinrättningar.<sup>710</sup> Kanske det också är så att Braws bredare samhällsperspektiv är något han har med sig från sitt hem. Båda föräldrarna var journalister och vad beträffar modern berättar Braw om drag av politisk radikalism och Sovjetsympatier (Braw 2008:43). Ytterligare ett inslag i moderns samhällsengagemang är pacifism (Braw 2008:77).<sup>711</sup> Det kanske är här Braws uppbrott (Braw 2008:162) ligger:

<sup>707</sup> Evangelisk-lutherska utbrytargrupper, som bildat egna små frikyrkor, illustrerar detta fenomen om möjligt än tydligare. Det gäller *Lutherska bekännelsekyrkan*, *Evangelisk-Lutherska bekännelsekyrkan*, *Lutherska konkordiekyrkan* och *Evangelisk-lutherska kyrkan i Sverige*. Se för mitt kommande ännu opublicerade arbete om Svenska kyrkans och henne närstående bekännelse-trogna, evangelikala, karismatiska och konservativa grupperingar och riktningar.

<sup>708</sup> Skulle de ha använt sig av Allports klassificeringssystem och *Religious Orientation Scale* (ROS), skulle de kanske ha beskrivit dem som uttalat *extrinsikalt* religiösa (Allport 1966).

<sup>709</sup> I Braws fall kommer det sociala engagemanget tydligt till uttryck bl a i hans kärlek till de baltiska folken.

<sup>710</sup> Jfr Speners mer än mer Franckes och Zinzendorfs insatser, se t ex Christensen och Göransson 1969:342ff.

<sup>711</sup> Om kombinationen av sovjetsympatier och pacifism skriver Braw: ”Det var lika förvirrat som det framstår i efterhand”, men liksom för att försvara moderns hållning fortsätter han, ”men man skall veta att det var en hållning som omfattades av flera av tidens tongivande författare” (Braw 2008:77). Nästan som en motreaktion mot hemmets ”förvirrade” uppfattningar kommer Braw själv att stå för en skarp kritik av Sovjetstaten och kommunismen, å ena sidan, och en positiv hållning till försvarsmakten, å den andra. Båda dessa teman bearbetar han tidigt i skönlitterär form under pseudonym, det förre i romanen *Revolutionen i Sattland* (Nordstedt 1971), det senare i den redan nämnda, samt i romanerna *Resa i tjänsten* (Nordstedt 1969) och *Caporetto* (Nordstedt 1972).

en resa, inte bort från det sociala perspektivet och från samhällsengagemanget, men från vänster och högerut vad angår politik och ideologisk hållning. Braw nämner att han redan under gymnasietiden var medlem i en konservativ studentförening (Braw 2008:91f). Bland hans förebilder finns – som jag visat vid analysen av Braws texter ovan – också flera som själva gjort en ideologisk resa från vänster åt höger. Tage Lindbom är här bara det tydligaste exemplet. Men inte bara reformationen utan också väckelserörelserna<sup>712</sup> är i detta sammanhang en viktig parallell och tydlig inspirationskälla för de bekännelsetroga, vad gäller det restaurativa draget. Braw har – vilket jag just påpekat – utöver sin högkyrkliga hållning, som ju också kan förstås i väckelsertermer<sup>713</sup>, dessutom en förankring i gammalpietismen som han skattar mycket högt<sup>714</sup>.

Restaureringssträvandena gäller med andra ord inte nödvändigtvis bara *Svenska kyrkan*, kristen tro och praxis, utan i hög grad också *samhället*. I Braws texter uttrycks tydligt vad som närmast måste beskrivas som en stark längtan tillbaka till en svunnen tid och till en samhällsform som inte längre finns. Han skriver, med en stark längtan som emotionell klangbotten, om det gamla ”Sverige, fullständigt överväldigande” (Braw 2008: 182f). Också i Braws roman konst återkommer temat, t ex i Sandmantrilogins<sup>715</sup> tredje del:

Han ville få oss att lyssna till klangen från det gamla Sverige. Och kanske någon av oss kommer att kunna göra klangen levande igen. Jag minns att Sven-Åke sade, att man ofta talar om fattig-Sverige, men man skall veta att det också var gemenskaps-Sverige. (Braw 2002:341)

Sidenvall ger uttryck för en likartad strävan. *Familjen* är en grundenhet i samhället vilket medför att strävan efter att återinföra gamla goda ordningar också påverkar synen på familjen. Den är i det klassiskt kristna sammanhanget antingen den traditionella kärnfamiljen, sammanhållen av äktenskapets band, med givna roller för mannen, kvinnan och barnen, eller möjligen också den ensamstående. Vad därutöver är, t ex samkönade parrelationer eller storfamiljer, ses som uttryck för moderniteten och därmed för pluralism och relativism, vilket inte är önskvärt. Utifrån klassisk kristen bibelsyn görs f ö också tolkningen att homosexualitet eller ”homosexuell utlevnad” är emot Guds vilja och skapelseordning (Sidenvall 2000:15, 58). Mot den moderna tidens försök att ”splittra familjen, splittra

<sup>712</sup> Det fornkyrkliga arvet måste också nämnas i detta sammanhang. I frikyrkliga kretsar hävdas f ö också ofta att de förvaltar det fornkyrkliga arvet eller den nytestamentliga församlingens liv. Särskilt tydligt är detta kanske i pentekostala sammanhang.

<sup>713</sup> Han fanns med i den högkyrkliga kretsen kring Gunnar Rosendal (Braw 2001a:231 och 2008:53, 67). Gunnar Rosendals gärning kan ses som en högkyrklig väckelse, som i stor utsträckning påverkade också Svenska kyrkans huvudfåra. De som tillhör mainstream är idag till stor del omedvetna om eller vill inte kännas vid detta högkyrkliga inflytande. Det omskrivs eller omtalas gärna som ett återvändande till det fornkyrkliga eller allmänkristna arvet. Eller också lyfts bara vissa aspekter av denna väckelse fram i form av ”liturgisk medvetenhet eller förnyelse”.

<sup>714</sup> Braw 2001a:236, 2008:246.

<sup>715</sup> I trilogin ingår *Till minnet* (1991), *Vid tidens hjärta* (2001b) och *Släktresan* (2002).

generationerna och förhindra traditionsöverföring” (Sidenvall 2000:23) ställer Sidenvall värnandet om den gamla tron och en traditionell samhällsordning. Det handlar om att restaurera ”sådana ordningar som verkligen är självklart givna utifrån naturen, eller Skapelsen” (Sidenvall 2000:58).

Det särskilt hos Braw tydligt artikulerade *historiska intresset* ser jag delvis också som ett uttryck för dessa restaureringssträvanden. Historiska skeenden och epoker – som per definition befinner sig i dåtid och därmed inte längre kan förändras – kan ur ett psykologiskt perspektiv också lättare betraktas som tillhörande det bestående och oföränderliga, jämfört med det som hör nutiden eller framtiden till. Braw menar t ex att vi måste veta någonting om Augustinus för att kunna förstå vår egen tid (Braw 2001a:237).<sup>716</sup> Förståelsen av intresset för, kärleken till eller dragningen till ”den gamla goda tiden” hamnar fel, om det tolkas som uttryck för auktoritetstro eller uppfattas som ett auktoritärt drag i sig därigenom att det äldre västerländska samhället var hierarkiskt och auktoritärt. Det äger sin riktighet att goda auktoriteter skattas högt av konservativt orienterade, men det gör de inte för att auktoritära eller hierarkiskt uppbyggda system i sig skulle vara värdefulla. Auktoriteternas eller det hierarkiska systemets värde ligger i att de kan fungera som en garant för bevarandet av det gamla och relativt entydiga och därför också vissa och säkra. De kan med andra ord förhindra en omotiverad och som direkt hotfull upplevd förändring. På trosområdet står de som garantier för att den sanna och rätta läran inte förändras.<sup>717</sup> Ett hierarkiskt system erbjuder därutöver ytterligare en fördel – rollerna är givna och därmed tämligen fasta och fixerade, vilket i sin tur skapar en tydlig identitet på det individuella planet. En förutsättning för att de gamla goda vanorna eller traditionen ska kunna bevaras är just *traditionsöverföringen*, vid vilken särskilt Sidenvall lägger en stor vikt (2000:59, 63, 71). Behovet av en restauration av Svenska kyrkan beskrivs stundom både av Braw och Kalin som att ”[v]i lever i en sållningstid” (Kalin 2005b).

### 9.3.1.3 Behålla en upplevelse av tydlighet kring självet

Den visshetsorienterade strävar enligt teorin i för honom personligt relevanta situationer efter ett kognitivt processande som gör det möjligt att behålla tydligheten och en entydig bild inte bara av omvärlden, utan också av sig själv. Entydigheten befrämjar i sin tur en upplevelse av säkerhet på en emotionell nivå. Här ligger troligen motivet till den kognitiva hållningen i fråga. Forskningsuppgiften gäller här huruvida det finns stöd för mitt antagande att det finns en koppling mellan en visshetsorienterad kognitiv stil och en konservativt kristen troshållning utifrån synen på självet.

---

<sup>716</sup> Det är tydligt att Braw sätter ett stort värde på Augustinus tänkande. Han ses som en reformator och Braw hänvisar ofta till honom i sina texter. Se fö också hans arbete om Augustinus (Braw 1994). Här finns dock också en kritisk hållning: ”Men jag upptäcker också i hans tänkande brister, som fått ödesdigra följder i Europas historia.” (Braw 2001a:237).

<sup>717</sup> Se 9.3.1.4.4 Expertuppfattningar, nedan.



### 9.3.1.3.1 Tydlig identitet

Det tycks mig som om en tydlig identitet är något synnerligen viktigt i de analyserade källtexterna. Detta kommer särskilt starkt och tydligt till uttryck i Braws formulering om det ”fasansfulla” i att vara utan identitet, vilket jag visat i den ovan gjorda analysen. I sin samling författarporträtt tecknar Braw också bilden av Olle Nivenius, biskop emeritus i Lund. Braw lyfter fram formuleringar som handlar om tvehågenhet och kluvenhet hos Nivenius.

Han kämpar hela tiden med en inre kluvenhet, som är att tro och ändå inte tro fullt ut. Det handlar inte om intellektuella svårigheter. Det handlar om de förfärande konsekvenserna av att både tro fullt ut och handla i tro. (Braw 2008:41)

Braw menar samtidigt att det ”egentligen alltid [är] så att författaren skriver om sig själv” (Braw 2008:50). Jag antar att det också gäller Braw själv, även i de fall han beskriver sina författarvänner.<sup>718</sup> Det som Braw har fastnat för i skildringen av deras författarskap står givetvis i relation till Braws egna tankar, känslor, upplevelser och erfarenheter. Att bära på en inre kluvenhet är förvisso också för Braw ”förfärande”. Att vara kluven, att tvivla, är ett hot mot en tydlig, entydig och säker identitet och upplevs som något icke önskvärt. Prästkollegan Folke T. Olofsson är också föremål för Braws beskrivning och analys. Han tar upp den- nes bok *Vart är Svenska kyrkan på väg?*<sup>719</sup> till diskussion och skriver:

Det var en beställning från Verbums förlag, och titeln är egentligen för trång för bokens innehåll. Det är inte i första hand en bok om kyrkliga förhållanden. Det är en djupborrande analys av det västerländska samhället i det tjugonde århundradets sista decennium. Vad Folke T. Olofsson skriver om sekulariseringen är djupt tänkvärt: ’Sekulariseringens perspektivism innebär paradoxalt nog en *upplösning av identiteten* [mina kursiveringar], d.v.s. den som betraktar. Eftersom det inte finns någon eller något absolut att relatera till, finns det inte heller något som förlämnar den enskilda individen en förblivande identitet.’ Det är *denna fasansväckande förlust av identiteten*, som den moderna konsten och den absurda teatern gestaltar. (Braw 2008:209)

Jag kan inte förstå annat, än att Braw identifierar sig med denna Folke T. Olofssons formulering. Det betyder i sin tur, dels en stark upplevelse av hot mot identiteten genom sekulariseringen<sup>720</sup>, dels en skarp kritik av pluralismen och dess, enligt det konservativa synsättet, ofrånkomliga relativism, här uttryckt

<sup>718</sup> Braw för ett liknande resonemang och menar till och med att ”porträtten tillsamman- tagna” kan ses som ”en liten levernesbeskrivning [ - här gör Braw en anspelning på Jesper Svedberg - ] av [honom] själv” (Braw 2008:10).

<sup>719</sup> 1993

<sup>720</sup> Jag har redan påpekat att det kan diskuteras huruvida vi egentligen kan tala om en sekularisering i det moderna västerlandet. Kanske handlar det snarare om att spiritualiteten och de religiösa behoven delvis tar sig icke traditionella uttryck. Det måste under alla omständigheter klargöras vad vi i så fall menar med sekularisering. Jfr t ex Rieger 2009.

som "sekulariseringens perspektivism". Att säga att mitt betraktelsesätt eller min troshållning bara är ett av många olika perspektiv, det upplevs som början på en identitetsupplösning. Här har mångtydigheten eller ambiguiteten, såväl som dess emotionella konsekvens, ambivalensen, ingenting att hämta. Det är av värde att reflektera över vad detta synsätt på olika perspektiv som ett identitets-hot måne kunna betyda för synen på självet. Inom socialpsykologin brukar självet anses bestå av den enskilda människans rolluppsättning, både de privata och de sociala rollerna (Mead 1967). Braws ordval "fasansväckande" kan inte förstås som annat än som ett uttryck för en verklig och djupt liggande rädsla som måste respekteras och tas på största allvar. Kan det sägas tydligare: att som människa förlora sin identitet är för Braw något fruktansvärt och djupt hotfullt. Den "fasansväckande" förlusten av identiteten tolkar jag upplevelsemässigt som mycket närbesläktad med en upplevelse av hot om destruktion eller total förintelse.<sup>721</sup> Identitetsförlust är givetvis inte skrämmande bara för konservativt troende eller för personer med en förmodad säkerhetsorienterad kognitiv stil, utan torde vara en allmänmänsklig erfarenhet. Min poäng är att konservativt orienterade tycks uppleva att moderniteten och postmoderniteten med dess pluralism, relativism och "perspektivism" medför att identitetsförlusten kommer hotfullt nära. Braw skriver också starkt bejakande om "människans obotliga längtan efter stabilitet", med hänvisning till Augustinus bild av "det oroliga hjärtat" (Braw 2008:153).<sup>722</sup> Denna längtan efter det fasta och hela kan ses som motpolen till identitetsupplösningen.

Identiteten berör många områden och flera plan i personligheten. Den nationella identiteten och könsidentiteten behandlas under egna rubriker, nedan. Vikten av klarhet rör inte bara den individuella, utan också den kollektiva identiteten. Det är viktigt att veta vem man är, t ex att man är man, att man är kristen, ja, klassiskt eller bekännelsetroget kristen, att man är svensk och att man är vigd till präst. Kalin uppehåller sig vid *prästidentiteten* som han menar består även om man som bekännelsetrogen skulle komma att stötas ut ur Svenska kyrkan (Kalin 2005c). Samtidigt ser han identiteten i vigningstjänsten inom Svenska kyrkan som hotad, i det att det inte längre finns något "oberoende ämbetsansvar" kvar. När han pekar på att ansvaret i vigningstjänsten är kringskuret av de politiska organen i kyrkan, tolkar jag det som ett upplevt hot också mot den individuella identiteten som präst eller biskop, emedan ansvar måste betraktas som en omistlig del av en tydlig identitet.<sup>723</sup> I likhet med Braw är han också mycket kritisk till modernismens tro på det ständiga framåtskridandet, "en ständigt fortgående förändring", som innebär att allt blir

<sup>721</sup> Fruktan för destruktionen, utslocknandet eller den eviga döden behandlas utförligare och mer djupgående i det djuppsykologiska kapitlet, nedan.

<sup>722</sup> Jfr Augustinus bön: "[...] Ty du, o Herre, har skapat mig till dig, och mitt hjärta är oroligt, till dess det finner vila i dig" Se t ex Dalman et al 2003:307.

<sup>723</sup> Man kan säga att en fri identitet medför ansvar. Det är med andra ord inte långsökt att tolka det upplevda kringskurna "oberoende ämbetsansvar[et]" som ett tecken på en bristande frihet, ja rent av som en direkt ofrihet, eller, annorlunda uttryckt, en fångenskap.

relativt. När Braw talar om tron på människans godhet som grundbulten i vår tids verklighetsuppfattning, menar Kalin att relativismen och den ständiga förändringen, liksom tron att det blir bättre dag för dag (positivism) tillhör vår tids ”älsklingsdogmer” (Kalin 2004b). Det finns ingenting fast och tydligt och oförändrligt att hålla sig till. Även om han i de av mig studerade texterna inte uttrycker det explicit, drar jag av sammanhangen den slutsatsen att Kalin också värjer sig mot en förändring av identiteten. Modernismen präglas inte bara av en tro på den ständiga förändringen, utan rent av av ett förändringstvång. Detta tvång har inte bara drabbat det sekulära samhället, utan också smittat av sig på tankestrukturerna inom Svenska kyrkan (Kalin 2004b). Sidenvall behandlar *Svenska kyrkans identitet* och hennes roll som identitetsbevarare. Det skulle ha varit möjligt för henne att stå för en fast, tydlig och trygg kristen identitet, om hon bara tagit sin traditionsförmedlande uppgift på allvar, men hon gav vika för moderniteten.

Kanske hade Svenska kyrkan haft stora möjligheter att bli en viktig roll i ett samhälle där människor blivit rotlösa genom de snabba förändringar som urbaniseringen och den stora invandringen skapat. Den hade kunnat bli ett tryggt hem som förenat generationer och förmedlat den *trygghet och kontinuitet* [min kursivering] som finns i ett gott hem. Men istället svek vår kyrka vårt folk genom att bli en spegel av sin allt mer vilsna samtid. (Sidenvall 2000:23)

På det individuella planet anar jag hotet mot identiteten i Sidenvalls formulering ”[v]i som inte fick finnas” (Sidenvall 2000:80). Att beskriva sig själv och sin egen grupp som ”överlevare efter ett förödande andligt kärnvapenkrig under 1900-talet” (2000:80) understryker med all önskvärd tydlighet bilden av en upplevelse av ett extremt starkt hot, inte bara mot den egna tron, utan också mot den personliga identiteten och mot *själva existensen*. Kalin ägnar i rollen som ordförande i Kyrklig samling kring Bibeln och Bekännelsen mycken kraft åt beskrivningar av hot mot den individuella identiteten som klassiskt kristen. De bekännelsetrognna känner sig ovissa, osäkra, utsatta, illa sedda och rent av hotade eller förföljda. De stängs ute ”från reellt inflytande. Handlingsutrymmet blir allt mindre och många av det allra trognaste kyrkfolket känner sig alltmer främmande i sina församlingar och den förkunnelse de får höra. Situationen är mycket allvarlig.” (2004b). Enligt Kalin m fl befinner sig de bekännelsetrognna ”i en tid av stor nöd i vår kyrka” (2006a). Det är en ”bedrövelsens tid” (2006a).

De som vi[ll] hålla fast vid den gamla bekännelsen känner sig hotade och ifrågasatta. Många vittnar om uppgivenhet, sorg och maktlöshet och känner sig alltmer hemlösa. De *känner inte igen sig* [min kursivering] i sin Herres hus, i det samfund där de kom till tro, där de döptes och konfirmerades och ur vars rika traditioner de öst. (2004b)

En parallell till betoningen av en tydlig identitet respektive självbild finns i den tydliga gudsbilden. På samma sätt som Braw upplever mänsklig identitetslöshet som något skrämmande, beskriver han upplevelsen av en *otydlig och icke definierad gudsbild* som något mycket hotfullt.

Bilden av den Ansiktslöse är förskräcklig för mig. (Braw 2008:216)

Samtidigt vore det fel att beskriva Braws eller andra klassisk kristet troendes gudsbild som entydig eller enbart oproblematiskt tydlig. Guds dolda sida har i deras föreställningsvärld en självklar plats, han är ”tremendum und Fascinans”, för att nu använda Ottos formulering (Otto 1963). Det är däremot inte fråga om en dualistisk gudsbild som innebär att Gud uppvisar både goda och onda egenskaper, så som i österländska religionsformer eller i viss postmodern kristen teologi. Psykologiskt menar jag att det här finns en enorm spänning. Man kan jämföra med resonemang om att en mogen människa kan se på andra på ett nyanserat sätt som innebär att de tillerkänns både goda och dåliga sidor. Somliga teologer, själavårdare och psykoterapeuter menar att detta synsätt kan tillämpas också på gudsbilden. Så menar jag att klassiskt troende inte skulle resonera. Guds godhet är inte föremål för diskussion, men denna godhet rymmer också krav och stränghet som fyller människan med gudsfuktan och i förlängningen en renodlad naken fruktan. I ett evighetsperspektiv går det inte heller att komma ifrån att detta drag också rymmer en destruktiv förmåga, en förmåga att destruera – alla Guds fiender kommer att förintas. Liksom Braw, oroar sig också Sidenvall över modernismens många olika gudsföreställningar.

Det märkliga är att det kan råda en förunderlig tolerans bland det *virrvarr* [mina kursiveringar] av gudsföreställningar som människor gjort sig själva. [/] I den *nyhedendom* som nu allt mer framträder på nytt i västerlandet under namn av schamanism kan människor från helt olika kultiska sammanhang och som åkallar olika gudomar umgås till synes friktionsfritt. (Sidenvall 2000:12)

Virvarret av gudsföreställningar som han skriver om måste associeras till Gen. 1:2 och det hebreiska uttrycket *tohu wa bohu* med den konkreta betydelsen ”huller om buller” eller ”i total oordning”. Det råder kaos och är kaosmakternas tid. Det betyder i sin tur att Sidenvall betraktar denna ”nyhedendom” som något diaboliskt. Inte bara gudsbilden, utan hela tros läran är stadd i upplösning, vilket betyder att Svenska kyrkan är på väg, både mot sin andliga och organisatoriska kollaps (Sidenvall 2000:102). I ett sådant tillstånd, när hennes egen identitet är stadd i upplösning, förmår hon inte vara identitetsskapare eller identitetsbevarare.

#### 9.3.1.3.2 Konstant självbild

En *konstant* självbild hör också till arsenalen för att söka behålla en upplevelse av tydlighet kring självet och den egna personen. Braw låter den positiva vär-

deringen av att en människa inte förändras, utan förblir den hon är, komma till uttryck på ett indirekt sätt i ett av sina författarporträtt (Braw 2008). Porträttet av Gemma Snellman avslutar Braw med ett citat från ett av hennes brev, där hon uttrycker en önskan att han ska ”förbli [...] som förut” (Braw 2008:111). Att Braw valt ut just denna formulering tolkar jag som att den kanske återspeglar hans egen önskan att inte vara föränderlig. För konservativ livssyn i allmänhet och kanske för kristen konservativ livssyn i synnerhet är föränderlighet stundtals till oftast något negativt.<sup>724</sup> Det gäller både kyrkan, samhället och enskilda personer. I framhållandet av det oföränderliga som någonting förebildligt finns ett starkt drag av längtan – längtan efter att allt ska förbli så som det alltid varit eller efter att allt till sist äntligen ska kunna bli så som det tyvärr aldrig var.<sup>725</sup> Att förändra sin självbild förutsätter *självreflektion* eller *självskattning*. Jag kommer nedan att diskutera huruvida detta undviks av bekännelsetrogna, vilket kognitivt motivationellt skulle motsvara den visshetsorienterades (*Certainty Oriented*) hållning enligt teorin. I flera av sina romaner<sup>726</sup> återkommer Braw till en bild av det oföränderliga eller konstanta självet som han lånat av Hjalmar Gullberg nämligen strandtistel.

Strandtistel, du som låter vinden storma  
utan att ryckas med och brytas av,  
lär mig att vara sällsynt och att forma  
stjärnor på gränsen mellan jord och hav.<sup>727</sup>

Strävan efter att inte låta självet förändras har fler aspekter än den att inte genom en psykologisk självreflekterande process söka förändra sig. En av dessa handlar om att inte låta sig påverkas av tidsandan eller av tillfälliga nycker eller värderingsskiftningar bland människor i samhället eller kyrkan. Vindflöjeln eller kameleonten är ingen förebild, inte heller den politiskt korrekta. Rollen som *dissident* kan ses som ett sätt att vara ”strandtistel”, att inte låta sig ryckas med av tidsandan utan att ha kraft och mod att våga gå sin egen väg och hävda sina egna övertygelser. För Braw är säkerligen också rollen som ”bekännelsetrogen präst”<sup>728</sup> ett sätt att söka bevara sitt själv oförändrat. Till dessa fasta och tydliga roller kunde nog också både de gammalpietistiska inslagen och de högkyrkli-

<sup>724</sup> Förändring är önskvärd bara i betydelsen av *μεταβολή*, att ändra sitt sinne och sin livsriktning, så att människan kan bli den hon är ämnad att vara, se nedan.

<sup>725</sup> Här ligger något av längtan tillbaka till det förlorade paradiset (existentiellt sett) eller till föreställningen om den lyckliga barndomen (psykologiskt betraktat). Jag kommer att diskutera detta mer ingående i det djuppsykologiska kapitlet.

<sup>726</sup> Det gäller romanerna Braw 2001b:92, 287, 288 respektive 2002:37. Jag får intrycket att Braw identifierar sig med Gullberg som ”outsider”. Gullbergs livshistoria ser helt annorlunda ut än Braws men där finns tillräckligt många drag av utanförskap och en viss Kristusidentifikation, som gör att tanken inte förefaller särskilt långsökt.

<sup>727</sup> Den fjärde och sista strofen av Hjalmar Gullbergs dikt ”Strandtistel”, ur samlingen *Kärlek i tjugonde seklet* (1933).

<sup>728</sup> Braw använder uttrycket ”bekännelsetrogen präst” som självbeteckning vid sidan av ”dissident” (Braw 2008:194).

ga dragen hänföras. Sidenvall förhåller sig liksom Braw synnerligen kritiskt till den moderna tidens förändringstvång som han menar särskilt tar sig uttryck vad gäller den enskildes identitet och självbild.

Det finns i vår kultur i dag ett ideal för hur man skall vara som människa till psyket. Det säger oss att man skall vara öppen och flexibel [mina kursiveringar], bejaka och vara positiv. 'Blott i det öppna finns det'<sup>729</sup> en möjlighet' (Sv Ps 90) står det i en av de nya psalmerna, och i en annan 'Krossa vårt skal av värdighet och blyghet' (Sv ps 288:2)<sup>730</sup>. Så kan det låta när *tidens bild av idealmänniskan* lyfts in [i] vår psalmbok. Så kan ingen bedja som vet att vi har en kamp att utkämpa mot en värld som vill beröva oss vår allra heligaste tro. (Sidenvall 2000:21)

Att idén om förändring som någonting både gott och nödvändigt upplevs som ett hot av konservativt troende och samtidigt väcker motreaktioner som handlar om att värna och bevara det bestående, tillhör de karaktäristiska kännetecknen för konservativas kognitiva funktionssätt. Förändring är något hotfullt, eftersom det innebär ett ifrågasättande av och en relativisering av det som tidigare ansetts självklart och entydigt. Förändring är med andra ord ett *hot mot upplevelsen av världen och människan som entydig* och därmed ett hot mot den subjektiva upplevelsen av trygghet och säkerhet. Kalin delar Braws och Sidenvalls kritik av den moderna tidens vurm för förändringen. Till den konstanta självbilden hör för honom beredskapen till rannsakan och syndabekännelse (2005b). Jag kommer nedan i avsnittet självbekräftelse diskutera, huruvida rannsakan snarare innebär självbekräftelse än självreflektion. Det betyder i så fall att rannsakan och syndabekännelse bidrar till en konstant självbild. Att ge upp, modlöshet och hopplöshet, tillhör enligt Kalin (2004e) de frestelser som hotar den klassiskt kristne – i dennes försvar av en konstant självbild kunde jag tillägga.

I avsnittet 9.3.1.3.1, Tydlig identitet, har jag diskuterat olika sidor av identiteten som klassiskt kristet troende. En sida av identiteten får sin näring i upplevelsen av att *vara i minoritet*, illa sedd och icke önskvärd. Samtidigt framhöll jag vikten av att se den mer odelat positiva identiteten. Kalin talar mycket om identitetens båda sidor och ser den ur både det negativa och det positiva perspektivet. Här följer ett exempel på en mer tveklöst positiv upplevelse av identiteten och därmed också av *självbilden som bekännelsetrogen* inom Svenska kyrkan:

<sup>729</sup> Sidenvall gör anspråk på att försvara texttroheten som en viktig hållning. Därför måste jag konstatera att han citerar den svenska psalmen nr 90 fel. I dess vers 1 är lydelsen: "Blott i det öppna *har du* [mina kursiveringar] en möjlighet." I vers 2 är lydelsen: "Blott i det öppna *ligger din* möjlighet." Sidenvalls växling till formuleringen "finns det" ger Britt G Hallqvists text en annan betydelse, som gör anspråk på ett entydligt svar. Hennes formulering får enligt mig dock ses som ett mycket individuellt tilltal.

<sup>730</sup> Hade Sidenvall här citerat nästa versrad i psalmen, hade hans argumentation gått om stöpet: "Lös oss från jaget...". Den som likt Britt G. Hallqvist skriver så, är nog mycket medveten både om människan inkräkthet i sig själv och om hennes skuggsida.

Vi är många – men vi måste finna varandra och fördjupas i vår egen identitet och kunna vår andliga historia. Vi måste bygga informella nätverk både nationellt, regionalt och lokalt – en sann kyrklig samling som motvikt till de plattformar som i allt raskare takt tas ifrån oss. Vi behöver allt mer mötas från olika fromhetstraditioner, som vill stå fasta på den gamla grunden och fördjupa oss i Guds ord och uthållig bön för vår kyrka. (Kalin 2004b)

#### 9.3.1.3.3 Gruppidentitet och nationell identitet

Motivationen till en upplevelse av säkerhet på det kognitiva området, som den visshetsorienterade (*Certainty Oriented*) enligt teorin har, tar sig konkret uttryck i kognitiva strävanden att söka behålla eller återfinna det entydiga. Jag har redan diskuterat implikationerna för dessa strävanden vad gäller den personliga identiteten och självbilden. Men inte bara på den individuella nivån finns det en stor motivation att hålla fast vid en enhetlig och tydlig identitet; den kollektiva nivån är föremål för samma förväntningar. Det betyder att kognitivt visshetsorienterade föredrar en tydlig och homogen gruppidentitet. Konservativt kristna grupperingar uppvisar ofta också en homogen gruppidentitet i större utsträckning än de som tillhör mainstream. Detta skulle naturligtvis kunna förklaras på annat sätt än med *Uncertainty Orientation Theory*, t ex med mer allmänt hållna teorier om grupprocesser eller med *Social Identity Theory*. I det förra fallet kan en mer homogen bild (*prototyp*) av egengruppen sägas stå i relation till en i motsvarande grad entydig bild (*stereotyp*) av främlingsgruppen. Ju mer främmande och hotfull främlingsgruppen upplevs, desto mer ses dess individer i stereotypa termer, vilket i sin tur befrämjar egengruppens prototyp. Egengruppsprototyper kan sägas uttrycka eller förmedla en entydig och tydlig gruppidentitet. *Social Identity Theory* skulle kunna sägas hävda det samma men också understryka att egengruppens medlemmar kan stärka sin självkänsla genom tillhörigheten till en homogen grupp där de ges en tydlig social identitet. Utifrån *Uncertainty Orientation Theory* låter sig den homogena gruppidentiteten förklaras som ett uttryck för behovet av säkerhet och visshet på personligen väsentliga områden för den som är visshetsorienterad, förmedlat genom entydiga och tydliga kategorier, i detta fall en tydlig gruppidentitet.

Hur ser det ut enligt de av mig gjorda textanalyserna? Hos både Braw, Kalin och Sidenvall har jag pekat på det bibliska begreppet *resten* som en identifikationspunkt och en självbeteckning. Här ligger upplevelsen av en tydlig gruppidentitet: de bekännelsestroga är en liten, illa sedd grupp, både i kyrkan och i samhället. Man uttrycker en upplevelse av att redan vara eller bli utstött, utesluten eller rent av förföljd och föremål för allehanda invektiv eller pejorativa beteckningar eller benämningar. Alla de begrepp som de konservativa grupperingarna använder som självbetecknande tyder egentligen på strävan efter en enhetlig gruppidentitet, t ex klassiskt kristet troende, bibeltrogen eller bekännelsetrogen. Särskilt i Kalins texter finns, utöver en väl utmejslad teologi om *resten* (se min Kalinanalys i kapitel 7), också lidandet som ett ut-

tryck för gruppidentiteten. Han skriver t ex om begreppet ”infrysning” som jag behandlat i analysen av hans texter. Men genom att resten i biltexten har en avgörande frälsningshistorisk betydelse, får appliceringar av terminologin på de klassiskt kristna också mycket positiva konnotationer. Kalin beskriver också dagens Svenska kyrka som ockuperad, vilket betyder att de som har makten i kyrkan är en blandning av liberalteologer och partipolitiker (Kalin 2004b, 2007c, jfr Braw 2001a:160). Vid sidan av begreppet ockupation använder Kalin sig också av fångenskapen, fastlåsningsen, förmyndariet och kontrollen, för att söka fånga upplevelsen av Svenska kyrkans prekära läge ur identitetssynpunkt (Kalin 2004b, 2007b, 2007c). Detta innebär ett mycket konkret hot, både mot kyrkans identitet, mot identiteten som svenskkyrkligt kristen och mot den klassiska kristna eller bekännelsestroga identiteten. Att identitetshotet är allvarligt framkommer bl a av följande formulering:

Problemet är att hela grundvalen raseras – i praktiken uppstår en ny slags kyrka, ja t.o.m. en ny religion i de gamla kläderna. (Kalin 2004e)

Än tydligare och explicit formuleras hotet mot kyrkans identitet, när förändringen av dess budskap eller läroinnehållet diskuteras. Det handlar ”om det som är kyrkans mest centrala budskap, det som ger henne hennes djupaste identitet – evangeliets innehåll” (2006a).

Kalin pekar särskilt på sambandet mellan Svenska kyrkans beslutsordning kring lärofrågor i kyrkomötet som ett problem i relation till hennes djupaste identitet (2005d, 2006a, 2006b, 2007c). Ordningen är den att biskoparna, som bl a ska fungera som garant för den rätta läran, har yttranderätt men inte beslutsrätt i kyrkomötet. Han för ett mycket intressant resonemang kring en process som innebär att församlingarna, stiftet och Svenska kyrkans nationella nivå av kyrkomötet genom denna beslutsordning förvandlas från subjekt till objekt. Själva sakfrågan är inte föremål för mitt studium men ur en psykologisk synvinkel är *upplevelsen av objektifiering* ett tydligt uttryck för ett hot mot identiteten – oavsett man nu strävar efter en entydig eller mångtydig sådan. Också genom att Svenska kyrkan förlorar allt fler av sina medlemmar, genom att hastigheten på denna medlemsförlust tilltar över tiden liksom genom att en allt mindre grupp av dess tillhöriga firar gudstjänst, ser Kalin ett hot mot kyrkans identitet (Kalin 2004b, 2006a). ”Svenska kyrkan håller på att implodera.” (2006b) Hon är i sönderfall och upplösning (2004e, 2005b, 2005c, 2006a, 2006b). Han drar sig inte heller, särskilt med tanke på hans syn på den fortgående negativa lärofrågeförändringen, för att kalla henne avfällig eller heretisk (Kalin 2004c).

Samtidigt skapar – paradoxalt nog – upplevelsen av kyrkan som ockuperad eller i fångenskap, liksom synen på henne som i sönderfall och upplösning, förutsättningar för en förstärkt identitet hos den bekännelsestroga gruppen som rest eller en förföljd och illa sedd minoritet av den sanna trons försvarare. Med hjälp av den bibliska traditionen kring den babyloniska fångenskapen och



begreppet resten kan en meningsfull reattribution<sup>731</sup> ske, som skapar mening mitt i det som tycks meningslöst och mycket hotfullt både mot den individuella och kollektiva identiteten såväl som mot existensen (Kalin 2004b). Till de klassiskt troendes gruppidentitet hör också bilden av *gästen och främlingen* (Kalin 2005c, Braw 2001a:136ff)<sup>732</sup>.

Psykologiskt menar jag att det är av största vikt i förståelsen av den bekännelsestroga gruppen att de, liksom Kalin, samtidigt som mycket är bedrövelse också menar att det alljämt finns öar av individer och grupperingar som hävdar och personligen har tillägnat sig en klassiskt kristen trostolkning:

Det finns fortfarande motbilder och platser där kyrkans bekännelse om 'en helig allmänlig och apostolisk kyrka' ljuder och gestaltas. Människor som står fasta i denna bekännelse, i dogmatiska eller etiska frågor och som menar att denna bekännelse väger mer än de politiska majoriteter som iklätt sig rollen som Svenska kyrkans läromyndighet. (Kalin 2006b)

En identitet som bara bygger på den negativa bilden riskerar att inte hålla stånd i längden. Utöver reattributionerna av det högst prekära läget för de bekännelsestroga är därför också de positiva bilderna väsentliga. I Kalins skriftväxling med intressenterna inom Kyrklig samling är det därför mycket förståeligt att dessa positiva glimtar också ges utrymme. Men för att denna reattribution ska kunna ske, tycks det som om bilden av den egna gruppen som hotad, förföljd eller inte tagen på allvar, också måste upprätthållas och fördjupas. Ännu en i raden av de formuleringar som Kalin själv då använder sig av är den om den betydande minoriteten som "kördes över" (2007a). Därutöver förekommer formuleringar om "påhopp" (2004c), "att löpa gatlopp i lokalpressen eller i nationella media" (2004e) respektive "mediadrev" (2004e). Gruppidentiteten som förföljd och utmattad på gränsen till total kollaps kommer särskilt till uttryck i begreppet "infrysning" som Kalin jämför med utbrändhet eller ett psykovegetativt utmattningssyndrom.

Infrysning beskrivs som en paralyserande känsla av utmattning och lamslagning och drabbar människor som inte erkänns och kan förändra sin situation men samtidigt utnyttjas. Man är fastfusen i ett skeende man inte kan kontrollera. Det låser fast en person till händer och fötter, tanke och sinne och mal sakta ner henne. (2004e)

Formuleringarna är mycket allvarliga och i tolkningen av dem pendlar jag mellan retoriska uttryck för reattribution och fördjupning av gruppidentiteten som en lidande och förföljd "biblisk rest", å ena sidan, och en högst konkret beskrivning av en upplevelse av stora svårigheter och direkta hot mot identiteten

<sup>731</sup> Beträffande begreppet reattribution, se t ex Försterling 2001, Spilka 2003 och den översiktliga sammanfattningen i Geels 2006:117-120.

<sup>732</sup> Hos Sidenvall kommer synsättet fram genom de ofta förekommande hänvisningarna till människans eviga väl det vill säga till salighetsfrågan.

och själva existensen, å den andra. Jag menar att båda tolkningarna rymmer något väsentligt. I det djuppsykologiska kapitlet får jag anledning att återkomma till ”infrysningen”. En djuppsykologisk tolkning inbjuder också Kalins formuleringar om att kyrkan ”förnekar somliga av sina egna barn” (2005c) eller ”stöt[er] bort sina egna” (2005a)<sup>733</sup>.

Kopplingen mellan gruppidentiteten som klassiskt kristen rest inom Svenska kyrkan och Kalins ständiga uppmaningar till intressenterna inom Kyrklig samling att ”stanna kvar” (Kalin 2004c, 2005a, 2005b, 2005c, 2006b) är tydlig. Vid en sammantagen analys av meddelandena eller breven till intressenterna blir just tröstfunktionen och uppmaningarna att vara uthållig, att inte ge upp utan förbli Svenska kyrkan trogen, ett av huvudbudskapen. Liksom argumentationen för identiteten som rest, får också uppmaningen att inte ge upp stöd i den bibliska traditionen. Gruppidentiteten som bekännelsetrogen är dock inte någon garanti för entydighet och tydlighet. Särskilt Kalin bekymrar sig över den ”inre splittring” som han menar ligger som ett hotande moln över gruppen klassiskt troende (2005b). Han har här särskilt den s k Missionsprovinsen<sup>734</sup> i tankarna.

Sidenvall nämner ”fientlighet, sorger, hat och förföljelser” som något som oundvikligen drabbar dem som håller fast vid Kristus i den klassiska kristna tronens tappning (2000:39). Braw skriver också om den bekännelsetrognes lidande, men hos honom är det mer individuellt, något som mest drabbar de ”sällsynta personligheterna”. Dessa är enligt Braw just som Gullbergs bild av strandtisteln, diskuterad ovan, de som vågar stå upp och hävda sin egenart och sina egna uppfattningar och värderingar, utan att påverkas av tidsandan, majoritetens uppfattning eller det som för tillfället anses var politiskt korrekt. Samtidigt karaktäriseras de enligt Braw av en betydande intelligens eller begåvning som skiljer dem från det stora flertalet.

Och vad kan man dra för slutsats från de av mig analyserade texterna beträffande den *nationella identiteten*? Både Braw och Sidenvall kan sägas hävda den nationella identiteten som något viktigt. Braw kopplar samman den nationella identiteten med den enskilda nationens historia som ett uttryck för Guds outgrundliga ledning och kallelse, inte bara av varje enskild människa, utan också av de olika folken (Braw 2001a:131, 132, 133). Jag pekade i tolkningen av Braws texter också på ett närmast nationalistiskt drag, en nationalistisk tendens eller åtminstone en stark känsla för den egna nationen, dvs för Sverige. Det bör dock påpekas att Braw menar att den sunda självkänsla som stoltheten över den egna nationen ”med rätta” väcker, måste knytas till Guds avsikt med skapelsen. Man

---

<sup>733</sup> Vad beträffar förnekandet eller bortstötning av somliga av de egna barnen, som Kalin skriver om, kan jag inte låta bli att samtidigt associera till avvisandet av sonen eller dottern i den konservativt kristna troende familjen, som en dag kommer hem och berättar att han eller hon är homosexuell. Förmågan till inlevelse hindras nog här av den allt övergripande frågan, den om den eviga saligheten. Se det djuppsykologiska kapitlet.

<sup>734</sup> Se kapitel 7 ovan.

skulle kanske kunna uttrycka det så att nationalkänslan för Braw förutsätter en kristen tro om den ska förbli sund (2001a:134). Sidenvall ger enligt min tolkning ett klart uttryck för värnandet om den nationella identiteten i en mångkulturell tid. Som ett värn mot eller en motbild till pluralism och mångfald efterlyser han t ex någonting som skulle vara ett för ”hela det svenska folket” utmärkande drag. I traditionen finner han att Katekesen har fyllt och åter skulle kunna fylla denna roll och därigenom kunna ”skapa en grundläggande folk-gemenskap” (2000:86, 87). Katekesen har för Sidenvall emellertid inte bara en roll som stärkare av den nationella identiteten, utan kan också överbrygga eller upphäva klass- eller sociala motsättningar (2000:87). Jag vill inte göra Sidenvall *skyldig genom association* men i detta sammanhang tjänar det att nämna något om den gammalkyrkliga traditionens historiska relation till mer utpräglat nationalistiska tendenser. Teologiskt kunde dessa kanske få sin förklaring därigenom att tvåregementsläran blivit överbetonad. Det har också bland historiker ivrigt diskuterats huruvida vissa av gammalkyrklighetens massmediala organ, t ex den alltjämnt mycket konservativa *Göteborgs Stiftstidning*, under 40-talet var pronationalsocialistiska.<sup>735</sup>

#### 9.3.1.3.4 Självbekräftelse

Enligt teorin skattas självbekräftelse högt medan däremot självvärdering undviks bland dem som har en visshetsorienterad kognitiv stil. Spänningen mellan dessa båda, att bekräfta det man redan känner till om sig själv, sina egenskaper och handlingsmönster framför allt på ett mer ytligt plan och när det gäller positiva egenskaper och framgångar, å ena sidan, och att reflektera över sig själv, också över sina tillkortakommanden och sin skuggsida, med ökad självkänedom som en önskvärd effekt, å andra sidan, kommer tydligt till uttryck särskilt i Braws skrivelser.

De bekännelseetrognas upplevelser av att bli motarbetade av majoriteten inom Svenska kyrkan kan ses i ljuset av ett behov av självbekräftelse. Upplevelsen av att bli marginaliserad förvandlas genom en reattribution (Försterling 2001) till en positiv identitet. Kommunikation inom den bekännelseetrogna rörelsen fyller också ofta denna funktion av självbekräftelse. Det märks mer tydligt i Kalins och Sidenvalls texter än i Braws. Kalins texter utgör ju också uppmuntrande och modingivande brev eller e-postmeddelanden till sympatisörer eller intressenter inom *Kyrklig samling kring bibeln och bekännelsen*. Han

<sup>735</sup> *Göteborgs Stiftstidning* har trots namnet ingenting med Göteborgs stifts officiella kyrkliga organ, såsom domkapitel eller stiftsstyrelse, att göra. Tidningen kom första gången ut år 1789 och ges sedan 2011 ut av Lutherstiftelsen. Tidigare utgjorde tidningen ett aktiebolag. ([www.goteborgsstiftstidning.se](http://www.goteborgsstiftstidning.se), <https://sites.google.com/site/lutherstiftelsengbg/goeteborgs-stifts-tidning>, nedladdad 2013-08-31). Jag behandlar frågeställningen utförligare i mitt kommande deskriptiva arbete om de konservativa, bekännelseetrogna, evangelikala och karismatiska grupperingarna i Svenska kyrkan. I detta sammanhang måste det påpekas att det under krigsåren fanns en stor grupp bland Svenska kyrkans präster, vilka var protyska och inte såg den nationalsocialistiska ideologin som ett hot, utan tvärtom som en tillgång.

arbetar där mycket med identiteten som bekännelseetrogen och marginaliserad. Det går inte att komma ifrån att det här till stor del sker en bekräftelse av den självbild Kalin och hans mottagare har. Det jag skrivit om upplevelsen av att tillhöra resten, ovan, fyller också en självbekräftande funktion vid sidan om att vara identitetsstärkande. Det kan också diskuteras om inte upplevelsen av ”majoritetskyrkans” pejorativ och invektiv riktade mot de bekännelseetrogna, fyller en självbekräftande roll. Om detta skriver särskilt Kalin. En mycket viktig aspekt av självbekräftelsen menar jag ligger i de bekännelseetrognas människosyn och i det dualistiska betraktelsesättet, både på världen och på människan.

I praxis kommer deras troshållning här bli till uttryck i syndamedvetande och syndabekännelse. Jag postulerar att viljan till bekännelse *inte* är ett uttryck för självreflektion, utan snarare just för självbekräftelse.<sup>736</sup> En fokusering på synder, underlåtelser, fel, brister och tillkortakommanden – i tanke, ord och handling – och på människans existentiella situation som en ständig kamp mellan ont och gott kan säkerligen lyfta fram mycket av de destruktiva tendenser både mot medmänniskan och mot självet som vi alla bär på. Men den avgörande och väsentliga frågan är här om detta verkligen inte snarare är ett uttryck för en bekräftelse av den självbild som redan är för handen och väl etablerad än ett tecken på en djupare självreflektion. Mallen som kommer att bekräftas finns redan i de olika formulerade syndabekännelserna och i de nytestamentliga hus-tavlorna liksom fö i hela traditionen, både i bibelberättelserna och i andaktsliteraturen. Visserligen sker här en växelverkan mellan inre och yttre, men i sitt ritualiserade kulturella sammanhang förefaller syndabekännelsen vara den mall mot vilken personligheten speglas. Detta kan givetvis fylla en högst väsentlig självavvärdande och terapeutisk funktion men i längden kommer det inte per automatik nödvändigtvis att leda till ytterligare och fördjupad självkänedom.<sup>737</sup>

#### 9.3.1.3.5 Könstereotyper

Det kunde vara naturligt att här först behandla det bland många klassiskt troende starkt förankrade *motståndet mot kvinnliga präster* som ett exempel på könstereotyper. Samtidigt är det då viktigt att erinra sig den bakomliggande starka drivkraften till detta kvinnoprästmotstånd. Det handlar, hävdade jag redan i det ovan gjorda analys- och tolkningsarbetet, inte i första hand om en kvinnosyn som kanske av det moderna samhället skulle kunna betraktas som föråldrad och fördomsfull, utan om människans yttersta bestämmelse. För att

<sup>736</sup> Tidigare forskning har också pekat på konservativ fromhets tendens att snarare bekräfta en redan given självbild, snarare än att kritiskt betrakta sig själv och därmed öka självkänndomen (Sundén 1959:193, jfr Schär 1950).

<sup>737</sup> Detta mitt resonemang kunde sägas få bekräftelse av de erfarenheter jag berättat om i rollen som förkunnare. Bekännelseetrogna, som lyssnat till förkunnelse, där jag arbetat med Paulus formulering om ”den goda viljan”, brukar utan undantag efteråt bekräfta, hur starkt de blivit berörda och just *känt igen sig själva* i Rom. 7. Paulus ord har fyllt en självbekräftande funktion i det att de tänker, ja, just sådan är jag, ”Jag förstår inte mitt sätt att handla. [...] Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag”.

människans möjlighet till evig salighet inte ska äventyras, måste vissa ”grundläggande ordningar” iakttas och upprätthållas, till vilka enligt de bekännelse-trogna hör just fördelningen av roller mellan könen. Det är inte enbart så att de menar att Gud inte kallar kvinnor till vigningstjänsten som präst – själva talar de oftast om ”prästämbetet” – oaktat de nu i första hand stöder sig på bibel-, traditions- eller ekumeniska argument.<sup>738</sup> Det är ännu mer så att traditionsförmedlingen och den rätta utläggningen av den sanna kristna tros läran blir hotad om inte den ”grundläggande ordningen” upprätthålls, vilket får farliga följder för människan i hennes strävan efter evig salighet (Sidenvall 2000:25). Den sk kvinnoprästfrågan är därför ytterst en fråga om den eviga bestämmelsen: väntar mig evig förtappelse eller evigt liv och salighet vid den biologiska dödens port.<sup>739</sup> Ytterligare en viktig psykologisk belysning av frågan om kvinnor som präster rör den konservativa världsbilden som är präglad av en dualitet mellan gott och ont, mellan Gud och den onda makten. Sidenvall uttrycker att den destruktiva makten i tillvaron här har ett finger med i spelet (Sidenvall 2000:25). Kalin är tydlig med att det inte är den bekännelse-trogna rörelsen inom Svenska kyrkan som har drivit frågan om motstånd mot kvinnliga präster, men han menar att mainstream har använt sig av frågan, för att söka omforma kyrkan och för att söka driva ut de klassiskt troende (2004e).

När detta nu är sagt, kan jag övergå till könsstereotyper i allmänhet, utan att mer behöva fokusera på kvinnoprästfrågan.<sup>740</sup> De klassiskt troendes syn på *rollfördelningen mellan män och kvinnor* påverkar synen på familjen och äktenskapet. *Feminismen* i dess olika schatteringar kommer med nödvändighet att betraktas med stor skepsis, eftersom den just upplevs ifrågasätta de traditionella könsrollerna och andra skapelse-givna ordningar som de bekännelse-trogna värnar.

I Braws texter skymtar hans syn på könsrollerna ibland fram liksom i förbigående, t ex när han skriver om vad ”en riktig karl” är (Braw 2001:100) eller när han beskriver en manlig författar- och prästkollegas lyrik som annorlunda än Ylva Eggehorns, nämligen som ”manligt kraftfull” (Braw 2008:210). I sina

---

<sup>738</sup> Man kan notera en viss utveckling eller förskjutning, när det gäller den teologiska argumentationen mot kvinnor som präster. Tidigt användes olika bibelcitat som argument för att visa att kvinnor inte var kallade till präster. Senare började man mer och mer peka på den kyrkliga traditionen utanför den bibliska ramen. Under kyrkans hela hittillsvarande historia har det inte förekommit kvinnor som präster, menade man, och att nu plötsligt låta kvinnor vigas till präster, skulle vara ett brott med denna tradition. Det ekumeniska argumentet pekar på att samarbete i en mer kvalificerad bemärkelse är uteslutet, både med den ortodoxa och den katolska kyrkotraditionen, i och med att kvinnor börjar vigas till präster.

<sup>739</sup> Se det djuppsykologiska kapitlet.

<sup>740</sup> Jag delar de bekännelse-trogna uppfattning att de framställs på ett missvisande sätt, t ex i massmedia, om frågan om kvinnliga präster alltid sätts i förgrunden. Inställningen till kvinnors och mäns uppgifter och kallelser är bara en liten del av ett större trossystem, som syftar till att värna om gamla goda ordningar, för att genom den upplevda kognitiva tydligheten kunna bli något litet mer viss om en än mer eftersträvanvärd säkerhetsupplevelse – möjligheten till evig salighet.

romaner, t ex i Sandmanserien (Braw 1991, 2001b, 2002), kontrasterar han den emanciperade familjen mot den klassiska familjen. I den senare är rollerna tydliga och givna. I den förra råder rollförvirring och oklarhet. I samma trilogi förekommer också diskussioner mellan de förekommande personerna om bl a könsroller. Jag har fö noterat att den enda gång Braw skriver något om sin hustru i sin samling författarporträtt – som han samtidigt menar är något av hans egen levnadsbeskrivning – är när han nämner hennes omtänksamhet, vilket i och för sig inte behöver tolkas som ett uttryck för en uppfattning om att det skulle vara en kvinnlig egenskap men i Braws text tolkar jag det ändå så.

Min omtänksamma hustru hade sänt med mig kaffe till sådana som kunde sätta värde på det, och jag gav ett paket till Jaan Kiivit. (Braw 2008:308)

Synen på *homosexualitet*, *kyrklig välsignelse av registrerat partnerskap* och nu senast *vigsel av samkönade par*<sup>741</sup> visar mycket tydligt på de bekännelsetrognas intresse för tydliga och avgränsade könsroller. Man kunde här, precis som när det gäller frågan om vem Gud kallar till präst, säga att de klassiskt troende har en bibelsyn som medför att de förhåller sig avvisande till utlevd homosexualitet.<sup>742</sup> Man kunde också uppehålla sig vid ett traditionsargument eller ännu tydligare vid frågor kring Svenska kyrkans ekumeniska åtaganden och förpliktelser.<sup>743</sup> Det är emellertid, både ur ett kognitivt motivationsperspektiv och ur

---

<sup>741</sup> Sveriges riksdag fattade beslut om en förändring av äktenskapslagstiftningen till förmån för vigsel också av samkönade par (en könsneutral äktenskapslagstiftning) att gälla från och med den 1 maj 2009. På hösten 2009 beslutade Kyrkomötet att kyrkan ska ansöka om att få behålla vigselrätten och därmed också erbjuda samkönade par ett kyrkligt vigselalternativ. Detta har jag redogjort för ovan i anslutning till analysen av Sidenvalls text. Då de av mig analyserade texterna i tiden ligger före detta kyrkomötesbeslut, kommer jag inte närmare att behandla just samkönad vigsel. Å andra sidan skulle en sådan behandling inte tillföra någonting nytt. De bekännelsetrognas uppfattning framgår klart och tydligt redan av en diskussion kring välsignelse av registrerat partnerskap.

<sup>742</sup> Även om man inte nödvändigtvis menar att den homosexuella personligheten skulle vara ett aktivt val – som skulle kunna vara föremål för en etisk eller moralisk bedömning – är tankegången den att människan kan välja om den homosexuella ”bøjelsen” ska få förbli blott karaktärsdrag eller dessutom omvandlas i praxis. Denna distinktion har gjorts också av kyrkoledningen, t ex av förre ärkebiskopen Bertil Werkström, vilket kom till uttryck i hans råd till homosexuella i kyrkan att leva i celibat (Werkström 1988:7). Samma resonemang förs av organisationen *Medvandrarerna*, en ekumenisk gruppering, som vill verka för att stödja människor som ”kämpar” med sin homosexualitet och deras anhöriga. De har inte avprogrammering på sitt program men betonar kraftigt skiljelinjen mellan karaktär och ett aktivt homosexuellt liv. Den svenskkyrkliga prästen Erik Johansson är aktiv i organisationen och har officiellt berättat om sitt eget ställningstagande: han lever som homosexuell i celibat. Det får tolkas som att han ser detta som förebildligt. (<http://www.medvandrarerna.se>, nedladdad 2006-07-06).

<sup>743</sup> Det ekumeniska argumentet ser här dock annorlunda ut i jämförelse med kvinnoprästfrågan. Svenska kyrkan har slutit ekumeniska avtal (Borgåöverenskommelsen samt avtal med Metodistkyrkan och Svenska missionskyrkan) och utfärdat förpliktelser om att inte förändra sin äktenskapssyn (Kyrkomötet, Läronämndens yttrande 2009:12y, Reservation 3, Avstyrkande av Kyrkostyrelsens skrivelse 2009:6), utan föregående samtal och samråd med sina ekumeniska kontakter. Kritikerna av beslutet, inte bara bland de bekännelsetrogna, pekar på att dessa förpliktelser nu har förbigåtts.

en djuppsykologisk synvinkel, min explicita tolkning att bibelsynsfrågan, tros-  
läran och ekumeniken här är sekundär. Homosexualitet bryter mot de klassiskt  
troendes uppfattning om grundläggande ordningar och hotar därför på ett av-  
görande sätt möjligheten till upplevelsen av klarhet och tydlighet. Enligt *Un-  
certainty Orientation Theory* är därmed ytterst möjligheten att känna sig viss,  
säker och trygg hotad för dem som är visshetsorienterade (*Certainty Oriented*).  
Det behöver inte tolkas som ett uttryck för en egen bortträngd osäkerhet kring  
sin sexuella identitet, så som det ofta på ett tendentiöst och generaliserande sätt  
framställs bl a inom den prohomosexuella rörelsen, utan kan istället ses som  
ett uttryck för att människans sexualitet, såväl som hennes identitet, generellt  
sett för den enskilda individen måste betraktas som högst personligt relevanta  
områden, vilka *aktiverar den dominerande kognitiva stilen*. Därtill kan samma  
resonemang fogas som gäller synen på kvinnliga präster. Den som lever ut sin  
homosexualitet *förlorar möjligheten till evig salighet*, varför homosexuell praxis  
måste bekämpas. Detta gäller i all synnerhet som det bland värdekonserva-  
tiva finns föreställningar om att den ”homosexuella livsstilen” har en inbyggd  
förmåga att sprida eller smitta av sig.<sup>744</sup> Denna tankegång ligger också bakom  
den sk förförelseteorin.<sup>745</sup> En kristen har också – oavsett fromhetstillhörighet  
– ett ansvar för sin medmänniska. Att reagera mot den homosexuella livsstil  
som enligt klassisk trostolkning anses leda till evig förtappelse blir därför –  
paradoxalt nog kan det tyckas – ett uttryck för den kärleksfulla omsorgen om  
medmänniskan.

Braw, Kalin och Sidenvall visar här en gemensam hållning som i enlighet  
med resonemanget ovan innebär ett avvisande av homosexuell praxis. Braw  
har också behandlat frågan i många av sina romaner. I enlighet med hans egen  
uppfattning att verket säger mer om författaren än han själv vet eller förstår  
(2008:9) kan något av följande, menar jag, ge vägledning om Braws hållning. I  
romanen *En syrisk saga*<sup>746</sup> finns en i detta perspektiv intressant skildring av en  
tilldragelse mellan ”två unga män” på ett hustak som av en tillfällighet kommer  
att bevitnas av kungen i staden Urhai,

den ene var skattmästarens son, vilken länge vistats hos grekerna i Efesus,  
den andre var en kringvandrande sångare av jonisk börd. Och de var båda  
nakna, och de gjorde med varandra såsom en man gör med en kvinna. Men  
medan en man viskar kärleksord till sin kvinna och hon svarar med suckar  
och leenden, så ropade den ene av dessa skändligheter till den andre och

<sup>744</sup> I det nu i Ryssland aktuella förbudet mot att propagera för en homosexuell livsstil kan på  
ett motsvarande sätt ”förförelseteorin” sägas spöka i bakgrunden. Se t ex <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/russia/10151790/Vladimir-Putin-signs-anti-gay-propaganda-bill.html>, nedladdad 2013-08-31.

<sup>745</sup> Ett icke vetenskapligt försök till en etiologisk förklaring av homosexualiteten, som menar att  
unga människor blir ”förförda” till homosexualitet (Norrhem, Rydström och Winkvist 2008:126,  
133, 149).

<sup>746</sup> Utgiven under pseudonym, Nordstedt 1973. Bygger enligt författaren på flera kyrkohistoriska  
dokument, vilka berättar om staden Edessas (syr. Urhai) kristnande.

han svarade med gälla skratt och än värre skamligheter, sådana som man inte ens bör nämna, än mindre skriva ned, ehuru vi väl vet att det bland de avfälliga och gudlösa finns många som sätter en ära i att både säga och skriva sådant, varigenom deras förvändhet endast framstår så mycket tydligare. [/] Och istället för de smekningar med vilka en man och en kvinna gläder varandra, så gav dessa varandra häftiga slag med flata handen under det att de sammanslingrade rullade fram och tillbaka, skrikande och skrattande. Ja, de var så hängivna åt sin förvändhets skamliga lustar, att de icke blev varse att konungen betraktade dem, de hetsade varandra till än värre ting, allt under det att de i fräcka och grova ordalag betygade varandra än sin kärlek, än sitt förakt. (Nordstedt 1973:149)

Braw (Nordstedt) fortsätter skildringen med beskrivningen av kungens reaktion, vilken, vad beträffar den känslomässiga delen om än inte den påföljande handlingen, ger uttryck också för Braws egen hållning, enligt min tolkning.

Men när konungen såg detta invid den plats där han själv njutit så många fröjder, då vämjdes han i sitt hjärta över denna skändliga och förvända avbild av förhållandet mellan en man och hans kvinna, och hans inre kom i uppror över deras hädelsers tal och gärningar, hans vrede upptändes [...] Och [...] han ropade med väldig röst ned till soldaterna ur livvaktens, och han befallde dem att de skulle gå in i skattmästarens hus och döda de avskryvda och därefter bränna huset. (Nordstedt 1973:150)

Det kan naturligtvis i en historisk roman diskuteras, om den kraftigt avståndstagande och minst sagt hårda reaktionen är ett uttryck för ett försök till återgivande av en gången tids värderingar och synsätt, men även i några av Braws nutidsromaner dyker temat upp, skildrat med samma bakomliggande grundinställning.<sup>747</sup> Romanens formuleringar återspeglar något av Paulus begreppsapparat i Romarbrevet (1:24–32). Det skulle i romanen teoretiskt sett också kunna handla om de historiska förlagorna men om scenen nu till äventyrs skulle ha funnits i någon av dem, vilket är föga sannolikt, återstår ändå frågan, varför Braw har valt att ta med den i sin roman. Annars undrar man ändå, varför Braw skildrar denna scen. Över huvud taget noterar jag en påfallande fixering vid den homosexuella problematiken bland konservativa och evangelikal kristna grupperingar. Detta märks t ex också i den vuxenpedagogiska och evangeliserande metod, *Alpha-grupper*, som utvecklats i den karismatiska och evangelikala anglikanska Londonförsamlingen *Holy Trinity Brompton*.<sup>748</sup> F ö

<sup>747</sup> En annan intressant fråga är varifrån Braw låtit sig inspireras till skildringen av ”denna skändliga och förvända avbild av förhållandet mellan en man och hans kvinna”.

<sup>748</sup> Alpha-grupper förekommer också på många håll i svenskkyrkliga församlingar och i många fall verkar de ansvariga vara fundamentalt omedvetna och okunniga om detta pedagogiska programs teologiska hemvist som utpräglat evangelikal. Många menar att de bara använder sig av metodens yttre ramar, men också en hastig genomläsning av det material som erbjuds – också i översättning från det engelska originalet – ger vid handen en tydligt konservativ och evangelikal kristendomsförståelse. I ett material avsett för gruppleddare för de samtal i smågrupper, som är tänkta att äga rum vid varje Alpha-gruppsammanskomst, *Brännande frågor & Raka svar*, Gumbel



brukar inte konservativa vad gäller synen på homosexualitet tillämpa en kontextuell tolkning som t ex skulle kunna ta fasta på att äldre tiders kunskap om homosexualitet var högst begränsad och på att homosexualitet som ett genuint och djupt liggande personlighetsdrag inte (liksom inte heller själva termen<sup>749</sup>) var bekant.<sup>750</sup>

I *Släktresan* får också skildringen av homosexualiteten sin beskärda del av Braws kraftiga kritik och avståndstagande, uttryckt genom gestalten medicinprofessor Ruben van Meer:

Jag minns det där året vi hade en homosexuell amerikan som Nobelpristagare. Jag röstade mot honom, för jag visste hur det skulle gå. I våras fick jag reda på att det var en process på gång mot honom i Amerika, han hade tagit dit småpojkar [<sup>751</sup>] från Nya Guinea. Då fick jag rätt. Det kändes bra. Men det hade varit mycket bättre att han inte alls gjort det, det hade varit bättre än att jag fick rätt. (Braw 2002:303)

Braws roman *Vid tidens hjärta* berör homosexualiteten och feminismen, liksom i förbigående, vid sidan av en indirekt skarp abortkritik och en föreläsning om den traditionella kvinnorollen. Den kvinnliga prästen Mikaela befinner sig på sjukhus och har fått morfin mot sina smärtor. Hon har tidigare i sitt liv gjort en abort och nu fått smärtor och balansrubbingar. Den behandlande läkaren kan inte finna någon medicinsk förklaring till henne tillstånd. ”Det kan ha med aborten att göra. Den kan få de mest oväntade följder.” (Braw 2001b:151). Sedan följer, på Mikaelas fråga, en mycket klinisk och ”saklig” beskrivning av hur en abort går till. ”Vi kopplade på undertryck och fostret sögs mot den skarpa kanten och kom ut stycke för stycke. [...] Det är bland allt annat humanbiologiskt avfall som blir till på ett sjukhus.” (2001b:151). Mikaela tycks i detta skede ångra och ifrågasätta sitt tidigare abortbeslut och förebrår läkaren att aborten blev utförd. Han svarar:

[...] du är en vuxen, myndig människa, som har eget ansvar för dina handlingar och kan ta reda på saker och ting själv. Du vet mycket väl att hela din kropp är uppbyggd för att föda barn. Det är därför ditt bäckenben ser ut som det gör, det är därför ditt underliv är som det är. Det är därför du har

---

1996, presenteras homosexualitet som en av sju viktiga existentiella frågeställningar för dagens människor, vid sidan om lidandet, icke kristna religioner, föräktenskaplig sexualitet, New Age, tro och vetenskap samt treenigheten. Att ge frågan denna tyngd verkar något märkligt. Sidenvall värjer sig för i sin text också mot att frågan får för stor plats (se min analys i kapitel 8 ovan). Det måste sägas att behandlingen av ämnet i Gumbels bok dessutom är högst problematisk och färgad, inte av en evangelisk men av den evangelikala grundtonen.

<sup>749</sup> Jfr Norrhem, Rydström oc Winkvist 2008:100).

<sup>750</sup> Här kan man tänka sig att det moderna biologiska och psykologiska synsättet på homosexualitet av konservativt kristna ses som ett exempel på modernismens pluralism och relativism.

<sup>751</sup> Nu riskerar jag åter frångå min princip att inte diskutera själva sakfrågan, men här kan jag inte låta bli att påpeka att pedofili inte har mer med homosexualitet än med heterosexualitet att göra. Påpekandet är viktigt, då det tyder på inte bara en viss slapphet i det kognitiva processandet att utan vidare reflektion likställa pedofili och homosexualitet. Se fö 9.3.2 nedan.

bröst, för en enda saks skull: att du skall bli mor. Varenda cell hos dig är könsbestämd. Nu hade din kropp helt och hållet ställt om sig för det som du är byggd för, men du gick in och avbröt processen. Du måste inse att det har följder. Du tror att du har fått ditt utseende för att du ska bli snygg på i bild, men jag skall säga dig vad som är meningen med ditt utseende: biologisk attraktion, för att en man skall göra dig gravid. Du är inte till för dig själv, du är till för det nya livet. Det är livet som är din huvudsakliga uppgift som kvinna, har du inte begripit det?

Jag är väl medveten om att detta inte är Braws ord, utan ett yttrande av en romangestalt som känner förtvivlan över att behöva medverka i sjukvårdens abortpraxis och sedan få motta förebråelser och anklagelser från ångerfyllda kvinnor. Men romangestalten är Braws och jag menar att det här åtminstone går att ana något av inriktningen på Braws uppfattning om mäns och kvinnors könsroller.<sup>752</sup> Morfinet försätter Mikaela i ett hypnosliknande tillstånd, där hon ser tillbaka på sitt tidigare liv.

[...] hon ser sig själv i kvinnogruppen. Hon är yngst, nästan alla de andra kunde vara hennes mamma. De kramas och kysser henne. Hon tycker det är äckligt och undrar om de är lesbiska allihop. (Braw 2001b:149)

Konservativ kristendomstolkning uttrycker ofta en mycket kritisk hållning till feminismen som upplevs hota de traditionella könsrollerna och samhällets grundläggande värderingar. I analysen av Braws texter ovan, visade jag på att Braw ser feminismen som en manifestation av modernism och relativism och dessutom som ett exempel på de moderna ideologier eller ”ismer”, mot vilka Braw förhåller sig extremt kritisk. (Både nazismen, kommunismen och liberalismen hör också hit.) I detta exempel är feminismen dessutom förknippad med kvinnlig homosexualitet, i ett försök att visa på de båda fenomenens absurditet.<sup>753</sup>

I något fall får en maximalt fördomsfull hållning mot homosexuella en nästan karikatyrliknande framställning i Braws romanproduktion. Den alkoholiserade Egon, far till taxibolagets nuvarande ägare, där den unge Jakob – högkyrklig f d teologie studerande som blivit stoppad av biskopen – arbetar extra som nattchaufför, kommer i ett överförfriskat tillstånd i den sena timmen på besök till taxistationen. Jakob har för tillfället ingen körning och läser därför en medhavd bok. Egon har redan uttalat sig både föraktfullt och fördomsfullt om färgade – i det att han bl a talat om dem som negrer. Han säger:

<sup>752</sup> F ö hänvisar jag till metodkapitlet för en diskussion om olika litteraturgenrer, som källor och som föremål för textanalys.

<sup>753</sup> Här kunde samma påpekande göras, som tidigare beträffande pedofili och homosexualitet. Kvinnorörelse och feminism har naturligtvis inte mer med kvinnlig homosexualitet att göra, än andrism och homosexualitet. Ur ett kognitivt processperspektiv förefaller det som om behandlingen av fenomen som tycks hota entydigheten – i detta fall de traditionella könsrollerna – blir summarisk och bristfällig. Det kan också ses som ett uttryck för en kognitiv *compartmentalisation*.

Vad är det du läser förresten? Ge hit boken! [...] Hammarskjöld! Han var bög. Det måste han vara. Han var inte gift när han var femtio, då måste han vara bög. (Braw 2001b:40)

Detta exempel kan få belysa att det naturligtvis inte är så att det i Braws texter inte skulle finnas uttryck för förståelse för vad som kan ses som en fördömsfull och klandervärd hållning mot homosexuella, men det förtar ändå inte det huvudintryck texterna ger av att homosexualitet ses som någonting moraliskt högst problematiskt och i sin praxis som ett brott mot Guds uttalade vilja. Det framgår av min ovan genomförda analys av Braws huvudtext.

I sina rundbrev till Kyrklig samlings intressenter diskuterar Kalin frågan om välsignelse av registrerat partnerskap, där hans syn på homosexualitet kopplat till en tänkt given skapelseordning också kommer till uttryck. Han menar att beslutet att erbjuda kyrklig välsignelse över registrerat partnerskap innebär ett brott med ”kyrkans förpliktande bundenhet till den bibliska uppenbarelsen, äktenskaps- och skapelsesynen [samt] de ekumeniska relationerna” (Kalin 2005d). Här visar sig, menar jag, Kalins önskan och uppfattning om att uppenbarelsen, liksom de givna skapelseordningarna, t ex äktenskapssynen, ska betraktas som entydiga och en gång för alla givna. Välsignelse av registrerat partnerskap är en ”nyordning” som strider mot den gamla och väl beprövade läran och dess praxis. Kyrklig samlings medlemmar uppmanas här till motstånd och uppror.

Men vi kommer att göra motstånd mot nyordningen. Vi erkänner den inte. Vi tror inte på den. Vi kommer inte att följa den. Vi kommer inte att försvara den. Vi kommer att berätta hur den kommit till. Vi kommer att verka för att förändra den. Vi kommer att söka stöd hos ekumeniska partners här hemma och utomlands. [Nytt stycke.] Vi kommer att fortsätta att avslöja på vilken bräcklig grund den vilar genom att uthålligt visa på hur Guds ord skall läsas, förstås och uttolkas så som kyrkan alltid har läst den Heliga Skrift under den helige Andes ledning och förmått uttolka vad som är centralt och perifert, förpliktande och adiafora. För här handlar det inte om en isolerad etisk fråga, utan om den grundläggande skapelseordningen: Guds skapelse av människan som man och kvinna och hans avsikt med detta. (2005d)

Frågeställningen behandlas också av Sidenvall i det att han använder den omdiskuterade fotoutställningen *Ecce homo*<sup>754</sup> – ursprungligen visad i Uppsala domkyrka – som ett exempel på en av modernismen initierad förändring och uppluckring av Kristusbilden i Sverige (Sidenvall 2000:43). Han finner det både anstötligt och ovärdigt att Kristus i mänsklig gestalt framställs som homosexuell, HIV-positiv och en de homosexuellas vän, som jag visat i analysen och tolkningen av hans text. Detta exempel visar på betydelsen, både av specifika könscategorier och av att Kristi mänskliga sida får förbli entydig och tydlig. Ett större problem än framställningen av honom som en heterosexuell man, (vil-

<sup>754</sup> Av fotografen Elisabeth Ohlson Wallin.

ket det egentligen inte heller finns någon anledning att ifrågasätta från ett mer liberalteologiskt håll), torde dock det faktum vara att han i den västerländska konsten – och därmed också i teologin – kommit att förvandlas från en främre oriental eller semit till en västeuropeisk, snarast germansk gestalt.

I sin behandling av frågan framhåller Sidenvall också att ”hans tillbedjare såras i djupet av sina hjärtan” när ”Jesus kläds av offentligt” (2000:43). Det är för honom av yttersta vikt att Jesu mänskliga sida, hans mänskliga identitet, förblir tydlig och entydig, till vilket hör att han är en heterosexuell man som lever i celibat. Samtidigt ser han ett allvarligt hot mot möjligheten till frälsning och därmed till evig salighet, om Jesu mänskliga sida överbetonas. Sidenvall menar att ”den konkreta teologiska bakgrunden till den hädiska utställning som flera biskopar har givit sitt stöd” är ett försök att legitimera en homosexuell livsstil genom en mytologisk överbyggnad, som Jesusgestalten tvingas lämna sitt bidrag till. Jesus är inte ”en syndare som vi” (2000:49). Vore han det, skulle vi alla, med Sidenvalls resonemang, vara förlorade.<sup>755</sup> Som synes, och som påpekat redan i den inledande analysen av Sidenvall, är den bakomliggande och avgörande frågan, när det gäller hans inställning till homosexualitet, den om människans eviga bestämelse. Vissa grundläggande ordningar – i kognitiva termer – en viss grundläggande tydlig och entydig struktur, måste iaktas, för att frälsningen och den eviga saligheten över huvud taget ska vara möjlig. Det tycks som om frågan om kyrkan och homosexualiteten i viss mån besvarar Sidenvall. Han framhåller frågans litenhet. Samtidigt menar han att kyrkan inte kan väja undan, eftersom frågeställningen uppenbarligen berör trons grundläggande sanningar. Frågan är också ett uttryck för kampen mellan sanning och lögn, både inom och utanför kyrkan (2000:15, 33). Sidenvall ger uttryck för en uppfattning likartad Braws, beträffande rollfördelningen mellan könen och könsroller i allmänhet. I Svenska kyrkans strävanden efter ett inklusivt språk kommer, menar han, den moderna strävan, inte bara efter ”jämlighet, utan likhet mellan könen” (2000:51). Det behöver knappast påpekas att han menar att denna strävan står i en bjärt kontrast till ”den bibliska uppenbarelsen”.

#### 9.3.1.4 Behålla en upplevelse av tydlighet kring världen

Enligt *Uncertainty Orientation Theory* strävar den visshetsorienterade efter att i möjligaste mån kunna behålla en intakt och oförändrad bild av hur världen är beskaffad. Den bestående världsbilden som inte förändrar sig skänker visshet och säkerhet. Jag vill i enlighet med min hypotes nu pröva, om det i de av mig

---

<sup>755</sup> Det förefaller som om Sidenvall här glömt den möjliga tolkningen av Elisabeth Ohlson Wallins bild av en HIV-positiv Jesusgestalt, nämligen att det symboliskt uttrycker att Jesus solidariserar och identifierar sig med trasiga och sargade människogestalter, såsom publikaner, leprasjuka, skökor, syndare och t ex också HIV-positiva som redan befinner sig i ett tillstånd av förvärvat immunförsvarsdefekt och dess i vanliga fall opportuna följdinfektioner, som nu visar sig letala (jfr 2 Kor 5, 21).

studerade texterna finns drag som pekar i riktning mot en tydlig världsbild och entydig omvärldsuppfattning.

#### 9.3.1.4.1 Entydig världsbild

Ur konservativ synvinkel är det bäst att inte bara självet förblir som det är och alltid har varit, utan också att individens omvärld förblir oföränderlig och entydig. Klassisk kristen tro erbjuder här vissa redskap redan i sin grundläggande troslära. Världsbilden är först och främst idealistisk<sup>756</sup> i motsats till materialistisk eller naturalistisk<sup>757</sup>, som Braw menar är den moderna tidsålderns uppfattning. Paradoxalt nog tycks därför i förstör den modernistiska världsbilden, som oftast är naturalistisk eller materialistisk, erbjuda mer tydlighet och entydighet är den klassiska kristna synen på tillvarons beskaffenhet. Vid ett närmare betraktande framgår emellertid tydligt att klassiskt troende utgår från det andligas existens och transcendenten närmast som ett axiom och inte som något enbart dunkelt anat.<sup>758</sup> Att tillvaron inte bara består av materia, utan också av själ och ande, upplevs därför inte som en flertydighet, utan snarare som en grundläggande dualitet eller dikotomi, även om man inte bland klassiskt troende kan tala om en platonisk eller rent av gnostisk syn på världen som uttryck för en rangordning mellan materia och ande eller för en direkt motsättning mellan dem.<sup>759</sup> Jag har redan på annat ställe diskuterat den kristna världsbildens grundläggande monism.

När vi går från teori till praxis blir dock den idealistiska synen mer komplicerad. Även om inte kroppen och materien nedvärderas, är den i praktiken ändå behäftad med många problem och utgör allt som oftast en börda. Detta gäller förvisso inte bara klassisk kristen trostolkning, utan kan sägas gälla om all kristen tro.<sup>760</sup> Förutom att kroppen förknippas med den för människor svårkontrollerbara sexualiteten, vill jag särskilt peka på dess förgänglighet. Kroppen blir en ständig påminnelse om människans dödlighet och om den totala destruktionens hot.<sup>761</sup> Kroppen är också hemvist för människans sinnen, vars

---

<sup>756</sup> Med en idealistisk världsbild menar jag en uppfattning om världens beskaffenhet, som säger att den inte bara består av inomvärldslig materia, utan också av själ/ande och en transcendent verklighet (Lübcke 1988:251f, Foulqué och Saint-Jean 1969:335f, Lalande 1976:435ff).

<sup>757</sup> En materialistisk eller naturalistisk världsbild innebär att man bara räknar med materia som tillvarons byggstenar. Allt är inomvärldsligt och det existerar ingenting transcendent i yttre bemärkelse (Lübcke 1988:358:385, Foulqué och Saint-Jean 1969:425, 472, Lalande 1976:591ff, 666f).

<sup>758</sup> Beträffande det dunkelt anade, jfr 1 Kor 13,12 och Pruyser 1968:339.

<sup>759</sup> Braw värjer sig tydligt mot platonismens syn på relationen mellan ande och materia (Braw 2001:96). Jfr Sidenvall 2000:49, där ändå en nedvärdering av kroppen med dess "driftsliv" skymta fram. I nästa andetag brännmärker han här gnosticisomens förändligande av Kristi mänskliga sida (2000:50).

<sup>760</sup> Jfr Spong (t ex 1988) och Moltmann-Wendel 1997, som båda på sitt sätt söker bryta den kristna traditionens högst ambivalenta förhållande till det somatiska.

<sup>761</sup> Också i bibeltexterna finns en motsvarande spänning, mellan en värdering av den skapade kroppen som god, å ena sidan, men samtidigt injicerad med "förgängelsens frö". Se t ex Paulus formuleringar om "förgänglighetskroppen" i kontrast till uppståndelse- eller "härlighetskroppen".

funktioner blivit skadade eller begränsade som en följd av syndafallet (Sidenvall 2000:11). En följd av de skadade sinnesfunktionerna och den onda maktens spel är också att människans kunskap är ett styckverk (Sidenvall 2000:11, 49).

Detta generella resonemang skymtar enligt min tolkning också fram i de av mig studerade texterna. Till den klassiskt kristna världsbilden som Braw framställer den hör *idealismen*, vilket innebär att också människan är mycket mer än summan av ett antal fysiologiska processer. Han pekar bl a på det ansvar människan har i relation till den gudomliga verkligheten (Braw 2001a:86).

Till denna syn på världen hör *Guds existens* som en grundläggande självklarhet (2001a:25, 46, 47) och en objektiv verklighet. I klassisk kristen tro är frågan om Guds existens en icke-fråga, då det ses som ett axiom att Gud finns. Att Gud är den oföränderlige, har jag redan berört ovan, i avsnittet Tydlig identitet. Världsbilden är *hierarkisk*. Det finns redan en inomvärldslig hierarki mellan människor i olika avseenden, bl a därigenom att de anförtrotts olika omfattande ägodelar att förvalta (Braw 2001a:124) och på så sätt att de utrustats med olika mycket begåvning (Braw 2001a:126).<sup>762</sup> Detta är för Braw inte något rättviseproblem. Om möjligt än tydligare visar sig det hierarkiska draget i relationen mellan Gud och människa. Gud är den upphöjde under vilken människan ytterst bara har att böja och underkasta sig (Braw 2001a:33). Den naturliga reaktionen från människans sida vid mötet med Gud är fruktan (Braw 2001:25), en känsla som för den som är Guds motståndare övergår i skräck (Braw 2001a:27).

Sidenvall för ett likartat resonemang, där han understryker att kyrkan, enligt klassisk kristen trostolkning, måste ses som underordnad gudsordet (Sidenvall 2000:29). På ett liknande sätt är barn underordnade sina föräldrar (2000:72). Från hemmet går detta mönster av över- och underordning vidare till församlingen, där dess präster och lärare är överordnade lekfolket (2000:73). Dessa system av över- och underordning fyller en viktig funktion i den rätta och sanna traditionsförmedlingen (2000:23), utan vilken det inte finns någon möjlighet för människan att finna evig salighet. Det är viktigt att i ett försök till förståelse av det konservativa synsättet inte tappa bort denna centrala och allt annat överordnade fråga, den om *människans eviga bestämmelse*. En sådan betoning av frågan om människans yttersta bestämmelse ligger helt i linje med en inifrånläsning och en strävan efter en inifrånförståelse, samtidigt som jag menar att den erbjuder en viktig förståelsenöckel i relation till här använd kognitiv motivationsteori, såväl som i relation till i det följande behandlade djuppsykologiska aspekter. Sidenvall skriver: ”Vi måste hela tiden ställa *salighetsfrågan* [min kursiveing] i centrum [...]” (Sidenvall 2000:104).<sup>763</sup>

<sup>762</sup> Dessa tolkningar och förhållningssätt kan i och för sig föras tillbaka till en bestämd exegetisk tolkning av vissa bibeltexter, t ex liknelsen om talenterna (Lk 19,11ff). Min tolkning är dock den att den konservativa hållningen här får vara vägledande, som en förförståelse i det exegetiska arbetet.

<sup>763</sup> Sidenvall refererar här och så till och citerar Bo Giertz roman *Stengrunden* (1941).

Braw ser också *Guds rike* som en omistlig del av en (klassisk) kristen världsbild. Guds rike innebär för honom ett tillstånd, där Gud har makten. Samtidigt är det präglad av paradoxer, t ex i det att kallelsen till detta rike å ena sidan gäller alla människor, samtidigt som å andra sidan bara några få kommer att få del av det (Braw 2001a:20). Detta drag av *predestination* i världsbilden måste kopplas till Braws likaledes starka betoning av den dubbla utgången (2001a:140). Jag skulle här också, som ett uttryck för en entydig världsbild, kunna peka på Braws *historiesyn*, som innebär en kraftig betoning dels av att Gud handlar i historien, dels av att varje land och folk har en unik kallelse och uppgift i Guds plan med sin skapelse (Braw 2001a:24, 133). Till denna plan hör frälsningen. All historia är därför ytterst frälsningshistoria. Jag har behandlat detta tema utförligare under rubriken Gruppidentitet och nationell identitet (9.3.1.3.3) ovan. Det är intressant att lägga märke till ett entydigt dikotomt drag som skymtar fram i Braws *historiesyn* också såtillvida att han ser historien nästan dialektiskt. Den präglas av perioder, där människan tror på sig själv och har högtflygande planer, vilka abrupt avbryts av och övergår i katastrofer<sup>764</sup> (Braw 2001a:134). Det handlar emellertid inte om en renodlad dialektisk *historiesyn*, eftersom Braw bara räknar med tesen och antitesen, däremot inte med syntesen. Han talar om historien som ”historien om det goda och det onda” (Braw 2001a:85). Det blir inte, enligt honom, ”bättre och bättre dag för dag”. Tvärtom syftar hela historien fram emot ett mål, den stora κρίσις, då Gud till sist och slutgiltigt ska upprätta sitt rike och göra slutgiltig åtskillnad (Braw 2001a:134, 172, 180, 189, 227) mellan gott och ont, en vändpunkt som ofrånkomligen också kommer att innebära en åtskillnad<sup>765</sup> mellan människor. Braws syn på eskatologin är med andra ord präglad av en uttalad betoning av den dubbla utgången. Också i Sidenvalls text uttrycks tydligt att Gud är en Gud som handlar i historien (2000:26, 62). Det är som kristen viktigt att tradera och memorera de berättelser, den bibliska historien, som handlar om dessa Guds ingripanden.

Klassisk kristen världsbild påverkas också väsentligen av synen på *sanningen* som en garant för tydlighet. Sanningen är inte något relativt eller förhandlingsbart, utan något klart, fast och tydligt. Den är dessutom en gång för alla given. Sanningen står inte i något slags relativistiskt eller pluralistiskt beroendeförhållande till vår egen tid (2001a:85). Denna objektivt definierbara sanning kommer till uttryck i Guds uppenbarelse, dels i bibeltexterna, men ännu mer i det levande gudsordet, Kristus själv (Braw 2001a:19). Sanningen är inte något som gäckar människan; det är i klasiskt kristet tänkande tvärtom av yttersta vikt att understryka sanningens tillgänglighet, för den som är beredd att öppna sig för den och villig att ta emot den. Kalin vänder sig också mot att sanningen relativiseras och exemplifierar bl a med att Svenska kyrkans läronämnd kan uttala sig på ett sätt som innebär att ”all hänvisning till den bibliska uppenba-

<sup>764</sup> Jfr den ordagranna betydelsen av gr καταστροφή, vändning, av καταστρέφω, vända, vrida.

<sup>765</sup> Den dubbla utgången, evig salighet eller evig förtappelse, får ses som en omistlig del av klasiskt kristet tänkande.

relsen och kristen skapelsetro avvisas som biblicism” (2005d). Den klassiskt kristet troende har, enligt Kalin, att i alla lägen hävda den absoluta sanningen (2004b). Gudsordet fungerar menar han som en skarp skiljelinje mellan sanningen och lögnen (2004c). Att hävda sanningen innebär också att ”fortsätta att berätta hur det är” (2006b) – bortom den modernistiska teologins försök att lägga ut dimridåer. Det betyder med andra ord att hävda en entydig och tydlig världsbild. I likhet med Sidenvall är Kalin också mycket kritisk mot det fortgående uppenbarelsbegreppet (2006b). Därigenom hotas den tydliga gudsbilden och sanningsbegreppet.

[...] denna teologi som förlorat tron på det Uppenbarade ordet gör *Gud okänd för oss* [min kursivering] och Jesus till en intressant person att inspireras av eller ta spjörn emot. (2006b)

Men Gudsordet hotas inte bara av omtolkning, utan också att bli bokstavligen stympat. Det känns som om Kalin haft bilden av Occams rakkniv i tankarna, även om denna filosofiska argumentationsprincip egentligen borde tilltala dem som söker tydlighet och klarhet:

Vågar vi tolka vår egen situation i dessa ord när vi ser att de som har makten i vår kyrka, med sina knivar skär bort stycke efter stycke av Guds ord, så att det till slut inte finns något kvar? När något tas bort förändras ju innebörden och meningen i det andra går förlorad. Har vi Guds ord i minne, som det är oss givet, när allt håller på att skövlas? (2007b)

Sidenvall skriver om behovet av en entydig världsbild, där det finns givna sanningar, i en tid av upplösning, fragmentisering och sektorisering. Denna entydiga bild karaktäriseras av ett sammanhängande mönster (Sidenvall 2000:6). Också för Sidenvall är den materialistiska eller naturalistiska världsuppfattningen ett hot mot den kristna tron som förutsätter en – i teorin i och för sig lika entydig men i praktiken snarast kämpande dualistisk – idealistisk syn på tillvaron, där det transcendenta och andliga har sin givna och självklara plats vid sidan om den skapade materien (Sidenvall 2000:12). Klassiskt troende värnar en kristen troslära som karaktäriseras av entydiga begrepp och utsagor, som kan föras tillbaka på den likaledes entydigt uppfattade bibeltexten. Sidenvall vänder sig därför med kraft mot liberalteologins relativisering av de klassiskt kristna begreppen och dogmerna.

De akademiska teologerna har utvecklat en lysande skicklighet i att fylla klassiska kristna begrepp med ett nytt innehåll som är djupt främmande för allt vad Bibeln lär. (Sidenvall 2000:5)

Den bibelsyn Sidenvall ger uttryck åt tolkar jag psykologiskt som en strävan efter entydighet. En liberalteologisk bibelsyn och ett öppet uppenbarelsbegrepp blir problematiska ur ett bekenntroget perspektiv framför att därför att ”den öppning mot det gudomliga som Gud har öppnat i Bibeln och i sin kyrkas be-



kännsel” (2000:52) därigenom hotas av att bli grumlad eller igenstängd, vilket ytterst betyder att också salighetsfrågan riskeras. Detta illustreras tydligt också i hans syn på evangeliet.

Evangelium är för dem inte *svaret på det hot mot vår evighet som lagens dom över vår synd är* [mina kursiveringar], evangeliets grund är för dem inte Jesu ställföreträdande död på korset i vårt ställe, evangelium är för dem inget som behöver tagas emot i tro. [/] Evangelium är för dessa Guds kravlösa kärlek som fullt ut bejakar alla människor och skänker dem alla evigt liv. Någon själafiende finns inte, någon Guds vrede över synden finns inte, någon *risk att gå evigt förlorade* finns inte heller, menar man. (Sidenvall 2000:34)

Sidenvall menar med andra ord att den klassiskt kristna världsbilden innehåller att antal omistliga beståndsdelar som alla har med varandra att göra och utan vilka hela bygget rasar samman. Jag vill än en gång särskilt peka på den onda makten (Sidenvall 2000:10, 12), Guds vrede och ett av de två möjliga svaren på frågan om människans eviga bestämelse – att gå evigt förlorad. För Kalin är det tydligt att kyrkan är ”på glid bort från den gamla lärogrunden” (2004b). Samtidigt menar han (m fl) att gudsordet är bärare av en absolut och tidlös sanning. Det är ett ”faktum att det i Bibeln finns ett definitivt budskap från Gud: en sanning som gör att vi ända från nytestamentlig tid i den världsvida kyrkan har en tolkningsgemenskap att pröva våra tolkningar gentemot” (2006a).

#### 9.3.1.4.2 Tydligt kategoriserande i egen- och främlingsgrupper

Under rubriken *Gruppidentitet och nationell identitet*, 9.3.1.3.3 ovan, pekade jag på betydelsen av en entydig och tydlig gruppidentitet, också bland klassiskt kristna, vilket bekräftades i de studerade texterna. Gruppidentiteten fyller bl a funktionen att stärka den individuella identiteten. Den tendens till kognitivt processande i dualiteter eller dikotomier jag funnit hos Braw, Kalin och Sidenvall får en specifik illustration i deras tydliga *definition* av och *gränsdragning* mellan den egna gruppen bekännelsestroga å ena sidan, och mainstream inom Svenska kyrkan som enligt dem är präglad bl a av liberalteologi, feminism, sekularisering och politisering å andra sidan. Jag noterar dock att gränsdragningen ibland inte är enbart entydig. I Braws diskussion om Kristi sanna kyrkas närvaro i olika kyrkor och samfund med sina olika fromhetstraditioner förekommer ett resonemang som innebär en gräns mellan sann tro och icke tro som inte bara handlar om Svenska kyrkan. Samtidigt skymtar ett synsätt fram som jag tolkar som att den sanna eller äkta tron när den är som bäst ändå finns i en apostolisk kyrklig tradition. Det innebär ytterligare gränsdragningar mot ex mer karismatiska fromhetsuttryck (Braw 2001a:206).

Det tydliga kategoriserandet märks i beskrivningen av de egna leden som ”klassiskt troende”, ”bekännelsestroga” eller ”bibeltroga”. Upplevelsen av att tillhöra resten eller utgöra en illa sedd eller rent av förföljd minoritet, som har

till uppgift att uthålligt kämpa vidare utan att frestas att ge upp<sup>766</sup>, ger också tydligare yttre konturer åt den egna gruppen eller de egna grupperingarna. Inom socialpsykologin är det allmänt känt att grupperingar som ligger nära varandra kan ha ett särskilt behov av att markera skillnader som ett uttryck för att värna den egna gruppidentiteten. Vid ett gemensamt yttre hot, brukar emellertid detta behov avta. Det bekräftas av Kalins formuleringar visavi närstående kristet konservativa grupper:

Vi försöker skapa nätverk i det lokala och regionala för att finna varandra – vi börjar inte med överbyggnader som leder till kyrkosplittring. (2004d)<sup>767</sup>

Vi behöver varandra i en utsatt tid. (2005c)

Vi är inte ensamma – vi står tillsammans med många andra kristna i andra samfund och måste bedja oss samman. På detta område har något stort redan börjat – många har upptäckt att skiljelinjerna inte går där man tänkte sig. (2007b)

Kravet på *egengruppens entydighet* kan med andra ord variera. Mot bakgrund av det upplevda hotet från den avfälliga majoritetskyrkan, utkristalliserar sig en mer begränsad och hanterlig ”minsta gemensam nämnare”. Om vi för ett ögonblick ser på svensk kyrklighet också utanför Svenska kyrkan, kan boken *Jesusmanifestet* (Arborelius och Hedin 2003) vara ett tydligt och intressant exempel, där den katolska trostraditionen i Sverige och pingströrelsen ingått en teologisk ”allians” eller kanske ”mesallians”, om man så vill. Det yttre hotet i det fallet var deras upplevelse av att bilden av Jesus i Sverige allvarligt hotades av otydlighet och profanering, framför allt kanske genom förre ärkebiskopen KG Hammars i deras tycke alltför tentativa uttalanden på vissa trosläroombåden.<sup>768</sup>

*Främlingsgruppen* eller främlingsgrupperna uppvisar också karaktäristiska och specifika drag i de klassiskt troendes texter. Främlingsgruppen är egentligen ytterst karaktäriserad genom en enda egenskap eller ett utmärkande förhållningssätt, nämligen *otro* eller *förnekelse*. Men riktigt så enkelt eller entydigt är det ändå inte. Både Braw, Kalin och Sidenvall kan snarast sägas beskriva främlingsgruppen som på olika sätt *präglad av modernism och liberalteologi*. Braw lyfter särskilt fram föreställningen om människan som i grunden enbart god, Kalin pekar särskilt på politiseringen av de kyrkliga makthavarna och Sidenvall framhåller främlingsgruppens omtolkningssträvanden. Sammantaget får jag intrycket att bilden av dem som står de klassiskt troende emot ändå är förhållandevis entydig, om än med visa nyanser och betoningar. Sidenvalls skrivning om ett omtolkningsarbete, som strävar efter att ”så diskret som möjligt” ge den kristna dogmatiken ett nytt innehåll, kan som jag påpekat tolkas som en konspirationsteori. I så motto blir *konspirerandet* ett stereotyp drag

<sup>766</sup> Temat förekommer särskilt flitigt i Kalins texter.

<sup>767</sup> Detta skriver Kalin a propos bildandet av den s k Missionsprovinsen.

<sup>768</sup> Jfr min beskrivning i analysen av Sidenvalls text.

som utmärker främlingsgruppen (Sidenvall 2000:47). Liknande resonemang om konspiration eller illasinnad sammansvärjning förekommer hos Kalin.

De klassiskt troendes beskrivning av spänningsfältet mellan klassisk kristen tro och modernistisk liberalteologi som en kamp, *kyrkokampen*, och den på detta begrepp följande militära terminologin, kan i kognitiva termer också ses som uttryck för ett tydligt kategoriserande i egen- och främlingsgrupper. Den *militära terminologin* har dock också sin bibliska parallell<sup>769</sup> och kan kanske ytterst ses som uttryck för *terror management*, enligt min framställning i det djuppsykologiska kapitlet.

#### 9.3.1.4.3 Stereotypisering

Sorrentino m fl menar enligt *Uncertainty Orientation Theory* att visshetsorienterade personer i affekt, eller när de befinner sig i för dem själva personligt viktiga situationer, tenderar att informationsbehandla på ett *heuristiskt* sätt. Heuristiskt kognitivt processande leder bl a till stereotypisering. Med utgångspunkt i hypotesen om klassiskt kristna som i stor utsträckning visshetsorienterade, frågar jag här efter hur det ser ut i de analyserade texterna. Jag har ovan redan behandlat och sökt visa på förekomsten av *könsstereotyper*, men specifika, tydliga och till synes väl definierade kategoriseringar av grupper, individer och fenomen kunde tänkas förekomma i alla sammanhang som är personligt viktiga. Det redan diskuterade tydliga kategoriserandet i *egen- och främlingsgrupper* innebär en stereotypisering – eller man kanske, när det gäller egengruppen, föredrar att tala om prototypisering<sup>770</sup>.

---

<sup>769</sup> Arbetet med bibliska paralleller rör sig åt båda hållen. Det är inte bara så att situationen för de klassiskt troende och den sekulariserade kyrkan beskrivs med hänvisning till den bibliska historien. Det görs också försök att teckna en upplevd nutida situation i en biblisk språkdräkt. Kalin skriver om Birgitta Ohlson Wallins fotoutställning *Ecce homo* i Uppsala domkyrka och om kyrkomötets beslut om en ordning för välsignelse av ingången registrerat partnerskap med den gammaltestamentliga texten (Krön) som mall – kursiveringarna är mina: ”Om vår tids kyrkokamp skulle beskrivas på bibliskt språk t.ex. i Krönikeböckerna, är jag övertygad att det kanske blivit högst fem-sex verser. [/] 34. När folkviljan segrat upphöjdes en ny ärkebiskop. Rikshelgedomen skändades och *bilder av allehanda mänskliga skändligheter, som när män ligger med män*, exponerades inför allas åsyn. [/] 35. Tillsammans med landets styresmän ingicks en allians om att folket[s] vilja skulle vara kyrkans lag och *i Guds namn välsignades det som Guds ord förbjuder*. [/] 36. Präster, både män och kvinnor, insattes i hela riket för att nyordningen skulle genomföras. Påbud utgick från kyrkmötet *att ingen som stod fast vid kyrkans gamla tro skulle längre få iklädas prästämbetet*. Man drev bort dem från deras tjänster. Också många andra som tjänade Herren drevs ut. [/] 37. Men många av prästerna och de stilla i landet vägrade att vika sig, även om många föll undan. [/] 38. Sorgen och oron bland *dem som vill hålla fast vid den lära som Gud en gång för alla har uppenbarat för sina heliga* var stor och på många platser hölls inte länge gudstjänst. Kyrkorna tömdes och många *färdades från plats till plats för att höra Guds ord men kunde inte finna det*. Men de gamla ledarna manade till besinning och uthållighet och att var och en på sin plats förblev trogen och i ödmjukhet sökte sin näring och sitt hopp i Guds ord och löften. [/] 39. Bedrövelsen varade i .... år. Då ingrep Gud och ...”. (Kalin 2005c)

<sup>770</sup> Särskilt inom *Social Identity Theory* föredras för egengrupsstereotyperna begreppet *prototyp*.

Braws, Kalins och Sidenwalls beskrivningar av det som ofta kallas mainstream inom Svenska kyrkan tolkar jag i vissa avseenden som tydliga exempel på stereotypisering. Kalin menar t ex att den majoritet inom Svenska kyrkan som har makten är maktfullkomlig och strävar efter en likriktning vad gäller trossuppfattningar och åsikter (2005d, 2006b). Bland de beteckningar han ger denna majoritet förekommer ”poliskyrka” (2005b). Kyrkan riskerar genom denna maktfullkomliga majoritet att förvandlas till ”en kyrka för särintressen” (2004b). Han har här t ex de som i kyrkan verkar för homosexuellas särfrågor och de kvinnliga prästernas situation i tankarna.

Tvärt emot vad de hävdar går det dock att finna exempel på företrädare med en liberalteologisk eller postmodern teistisk teologi som samtidigt förhåller sig lika kritiska som de klassiskt troende till Svenska kyrkans partipolitiserings<sup>771</sup>. Det är också fullt möjligt att företräda en teologi som värnar om homosexuellas likaberättigande i kyrkan och i vigningstjänsten, utan att man för den skull avsagt sig några av de grundläggande elementen i den kristna tron. Det handlar inte om tro kontra förnekelse, utan om att tron ges olika accenter med bl a olika gudsbild, bibelsyn och människosyn. Också i de mer teologiska översvägandena i de studerade texterna uppfattar jag resonemang t ex kring bibelsynen, gudsbilden samt parusin och den ”yttersta domen” som präglade av heuristisk informationsbehandling och därmed av stereotyper. Jag menar att konservativ bibelsyn är ett uttryck för en förenklad syn på bibeltexternas tillkomstprocesser och för att det inte görs någon åtskillnad mellan *uppkomst-* och *giltighetsfrågorna*. De inre spänningarna i gudsbilden – oaktat Rudolf Ottos fenomenologi – är inte heller tillräckligt problematiserade. Vad gäller parusin och domen håller klassisk tro ensidigt fast vid läran om den dubbla utgången, fastän både *ἀποκατάστασις-* och *κένοσις-*tanken också finns representerade inom ramen för de nytestamentliga texterna. Den tidiga kyrkans ställningstaganden för läran om den dubbla utgången och mot t ex Origenes är här naturligtvis av betydelse. Relationen mellan *sola scriptura* och den kyrkliga traditionen torde dock kunna problematiseras mer. Det av mig i enlighet med teorin beskrivna värnandet om ”den gamla goda tiden” kan också ses som uttryck för heuristisk informationsbehandling. Det kognitiva funktionssättet påminner här om det mänskliga minnets tendenser att i vissa avseenden bara vilja minnas det positiva i en gången tid, vare sig det nu handlar om att vintrarna alltid var vita när vi var barn eller att vi hade en alltigenom lycklig barndom.<sup>772</sup>

<sup>771</sup> Jag vill här understryka att jag delar de klassiskt troendes skarpa kritik av det tilltagande partipolitiska inflytandet i Svenska kyrkan och dess beslutande organ. Men jag menar samtidigt att vi måste akta oss för att kasta ut barnet med badvattnet. När vi använder oss av stereotypen ”den partipolitiserade kyrkan” tror jag att vi riskerar att använda en alltför förenklad och schablonarad argumentation, vilket i och för sig kunde tyda på en visshetsorienterad kognitiv stil.

<sup>772</sup> Denna minnets selektiva tendens kan å ena sidan ses som något mer allmänmänskligt, å andra sidan i sin mer utpräglade och renodlade form, möjligen som ett uttryck för en specifik anknytningsstil (insecure avoidant) enligt attachment- eller anknytningsteorin (Broberg et al 2008:144f).

I diskussionen om stereotypisering vill jag också ta upp Kalins resonemang om att mainstream inom Svenska kyrkan – främlingsgruppen ur de bekännelseetrognas perspektiv – behöver den klassiskt troende minoriteten, för att kunna använda den som *fientlig motbild*. Detta menar han är nödvändigt för att kunna hålla ihop den oheliga alliansen av partipolitik och modernistisk teologi inom majoritetsgruppen (2004e). För mig blir detta på ett motsvarande sätt ett tydligt exempel på en stereotypisering av främlingsgruppen från de bekännelseetrognas sida. Det är emellertid viktigt att notera att de analyserande texterna inte alltid i behandlingen av sina teologiska motståndare, liberalteologerna, uttrycker stereotyper. De liberala eller modernisterna inom kyrkan kan betraktas inte bara som en entydig fiende utan också *på ett nyanserat och inkännande sätt*.

Det är som den amerikanske teologen David Mills konstaterar inget fel på deras [de modernistiska teologernas] uppriktighet och övertygelse. (Kalin 2004e)

Betoningen av människan som präglad inte bara av godhet utan också av det destruktiva eller av ondska är utmärkande för klassiskt kristna. Just därför måste skrivningar som nyanserar och problematiserar skuggsidan också med emotionella förståelsegrunder sägas bryta den stereotypiserande tendensen. Ja, både den egna gruppens och människans svaghet och sårbarhet förs på tal med den största ömhet och inkännande, om än med den klassiska trostolkningens förtecken, vilket betyder att utgångspunkten är människans bortvändhet från Gud.<sup>773</sup>

I denna uppenbarelse finns nämligen det enda budskap som mitt i vår sårbarhet, mitt i det sönderbrutna, mitt i våra olika läggningar och drifter – med vilka vi kämpar och brottas på olika sätt – möter oss med en hälsning om nåd, förlåtelse och upprättelse. Där finns inte enbart bekräftelse, utan först får vi se oss i Guds ljus, se vår synd och bortvändhet från honom. Detta för att vi ska få vända om, få förlåtelse och upprättelse och så få Andens hjälp att söka Guds vilja. (Kalin 2006a)

Ibland visar den sekulära världen större förståelse och empati än kyrkan, framhåller Kalin i anslutning till det presenterade förslaget om en könsneutral äktenskapslagstiftning. Kanske formuleringen avspeglar Jesu formulering om

<sup>773</sup> Det följande citatet – som utgör en del av ett yttrande med anledning av kyrkans beslut om ordning för en välsignelseakt efter ingånget registrerat partnerskap – är bland flera andra undertecknat också av Kalin och återgivet på Kyrklig samlings hemsida som ett ”påskbrev” till dess sympatisörer. Av formuleringarna sluter jag mig till att Kalin har haft ett avgörande inflytande på utformningen av texten i detta påskbrev och innehållsmässigt finns stora likheter med de övriga texterna av Kalin i källmaterialet, varför också denna text fått komma med bland de källtexter, som jag hänför till Kalin. Möjligen kunde dock formuleringarna i det just anförda citatet om människans sårbarhet ha fått en mildare eller varsammare språkdräkt än vad som annars kännetecknar Kalins stil beroende på att inte enbart han hållit i pennan. Avgörande är här dock att också han satt sitt namn under dokumentet och skickat ut det som ett rundbrev till intressenter inom Kyrklig samling.

”världens barn” som klokare än ”ljusets barn” i liknelsen om den ohederlige förvaltaren.<sup>774</sup>

Men det är värt att notera den respekt han [den statliga utredaren] visar trossamfundet”, skriver Kalin, ”med hänvisning till religionsfriheten och den lyhörddhet han visar den stora folkmajoritet som vill kunna viga traditionellt i sin församling. Inget samfund eller någon individ skall tvingas förrätta en vigselakt enligt den nya ordningen. (2007a)

#### 9.3.1.4.4 Expertuppfattningar

*Certainty Orientation Theory* beskriver visshetsorienterade som personer med en större benägenhet att sätt tilltro till *expertuppfattningar* i situationer som de upplever som viktiga. Den gammalkyrkliga traditionen att ”befråga sin lärare” särskilt i salighetsfrågan kunde här, enligt min hypotes, sägas bekräfta tilltron till experter i viktiga frågor. Man måste emellertid komma ihåg att den rätta läraren i den gammalkyrkliges ögon bara ges ledarskap och auktoritet så länge som hans<sup>775</sup> svar överensstämmer med den gammalkyrkliga bibelutläggningen. Expertuppfattningar efterfrågas, men de ses som expertuppfattningar bara så länge som de överensstämmer med ett hos den troende redan befintligt läroschema eller kognitivt mönster. Experten är en expert med förbehåll. En variant på detta tema är fenomenet att somliga klassiskt troende inte erkänner den officiella Svenska kyrkans ledare, utan räknar med en separat andlig ledare som är någon annan än t ex den formelle biskopen. Detta kan exemplifieras med synen på biskop emeritus Lars Eckerdal i Göteborgs stift, Bertil Gärtners efterträdare. Många bekännelsetroagna fortsatte att betrakta Bertil Gärtner som andlig ledare för Göteborgs stift efter det att han gått i pension. Hans efterträdare Lars Eckerdal uttalade att en sådan distinktion mellan formellt och andligt kyrkligt ledarskap skulle vara främmande för en luthersk kyrkosyn.<sup>776</sup> Jag vill inte närmare gå in i den teologiska diskussionen, utan här mer betrakta ledarskapet ur ett kognitivt psykologiskt perspektiv.

I vissa avseenden visar både Braw, Kalin och Sidenvall stor tilltro de rätta experterna, sådana som i ett eller annat avseende är att betrakta som klassiskt kristna. När det gäller Braw kunde man peka på den stora betydelse som Johann Arndt och [*Om*] *Den sanna kristendomen* har i dennes tänkande och texter (2001a:236). Augustinus skulle här också kunna ses som en sådan teologisk expert. Jag har redan påpekat att Braw också är kritisk mot honom, vilket inte

<sup>774</sup> Lk 16,1-12.

<sup>775</sup> I princip är ”den rätta läraren” en man; om det är en präst är det defintivt så. Jag är dock medveten om att kvinnor i *Stengrunden* vid några tillfällen får fungera som ”den rätta lärarinnan”, som ska få en präst att bli ”den rätta läraren”. Jfr t ex Giertz 1941:32ff, där kvinnogestalten Katrina får fylla denna funktion. En del av detta avsnitt citeras också av Sidenvall (2000:19).

<sup>776</sup> I den nyligen bildade s k Missionsprovinserna har spänningen mellan formellt och andligt ledarskap lösts genom att i praktiken sjösätta en ny kyrkobilddning – även om de själva vill beskriva sig som en del av Svenska kyrkan.

skulle dementera utan snarare tvärtom bekräfta hypotesen. Experten förblir expert bara så länge han håller sig till det förutsatta schemat. Det får nog sägas att Braw också själv går in i rollen som expert i denna specifikt motivationellt kognitiva betydelse. Det märks inte bara i rent teologiska avseenden, utan också i t ex ledarskapsfrågor<sup>777</sup> och när det gäller uttalanden om militär aktivitet<sup>778</sup>. Braw har t ex också fungerat som sakkunnig i idéhistoria vid en disputation i datorvetenskap vid Lunds Universitet. Till viss del går hans roll här naturligtvis tillbaka på hans docentur vid Åbo Akademi, men det i sammanhanget intressanta är att disputanden i sin avhandling ungefär till halva textens omfång skrivit en slags apologetik för just klassisk kristen tro.<sup>779</sup> För Kalins del kunde kopplingen till Bo Giertz (Kalin 2004b), Axel B. Svensson (Kalin 2004d), G. A. Danell (Kalin 2004d) och ”vår biskop” Bertil Gärtner (Kalin 2005b) nämnas. Det är inte så att en referens till en teolog, biskop eller prästkollega, av mig genast tolkas som en stor tilltro till expertuppfattningar, men jag menar att de, i de sammanhang de förekommer, används för att ge tyngd åt argumentationen och för att kunna hålla fast vid det tydliga, vad avser klassisk kristen tro. Sidenvall står genom den gammalkyrkliga förankringen i traditionen att ”befråga sin lärare”, som jag diskuterade inledningsvis. Han skriver också uttryckligen om för honom och för kyrkan viktiga auktoriteter, såsom ”Augustinus, Martin Luther, Henric Schartau och Bo Giertz” (2000:64), åberopar sig på prästen Tom G A Hardt i frikyrkobildningen Evangelisk-Lutherska kyrkan i Sverige<sup>780</sup> (2000:52) och känner stark trosförmåga gemenskap med L M Engström<sup>781</sup> (2000:80).

#### 9.3.1.4.5 Direktiva ledare

Utöver att i viktiga situationer mer tendera att lita till expertuppfattningar vid det kognitiva processandet, menar Sorrentino m fl att visshetsorienterade också föredrar den *direktiva* ledarstilen före en mer demokratiskt präglad stil. Tillämpat på klassiskt troende torde detta gälla bara så länge den tydliga ledaren håller sig till den givna agendan. Det handlar här inte – som antytts eller speci-

<sup>777</sup> Jfr vad Braw skrivit just om bl a militärt ledarskap (2001c), som han fö uppfattar som förebildligt. Jfr också Braw 2001c.

<sup>778</sup> Jfr artiklarna Kosovos frihet innebär stora risker, Dagen, [http://www.dagen.se/Article\\_Print.aspx?ID=150665](http://www.dagen.se/Article_Print.aspx?ID=150665) (nedladdad 2008-11-14), En alltför riskabel försvarspolitik, Dagen, [http://www.dagen.se/dagen/Article\\_Print.aspx?ID=98803](http://www.dagen.se/dagen/Article_Print.aspx?ID=98803) (nedladdad 2008-11-14), och Några kommer hem i kistor, SvD, 12 dec 2007, [http://www.svd.se/7op9inion/brannpunkt/artikel\\_678701.svd](http://www.svd.se/7op9inion/brannpunkt/artikel_678701.svd) (nedladdad 2009-01-21).

<sup>779</sup> Erik Persson (2002), *Shadows of cavernous shades: Charting the chiaroscuro of realistic computing*, diss, Lund: Lund University. Jfr Braws presentation av avhandlingen, [http://www.svd.se/kultur/understreckt/tro-tvivel-och-datavetenskap\\_101426.svd](http://www.svd.se/kultur/understreckt/tro-tvivel-och-datavetenskap_101426.svd) (nedladdad 2013-12-20).

<sup>780</sup> Detta borde egentligen vara problematiskt, eftersom Hardt de facto representerar en luthersk frikyrka, men å andra sidan ser nog Sidenvall just den lutherska förankringen som det i sammanhanget viktiga. Jfr på tyskt område SELK, *Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche*, i relation till EKD, *Evangelische Kirche in Deutschland*, och dess landskyrkor, där på motsvarande sätt betoningen av det som tolkas som det sant lutherska blir den avgränsande brytpunkten.

<sup>781</sup> Jfr Engström 1986.

fikt hävdats i tidigare forskning – om auktoritära personer eller personligheter. *Uncertainty Orientation Theory* erbjuder en annan förklaring till att experters uppfattningar och en tydlig och direktiv ledarstil föredras, nämligen *strävan efter klarhet och tydlighet*. Det kognitiva processandet kan bli mer koncentrerat och effektivt när det kan luta sig mot expertuppfattningar och ett direktivt ledarskap. Det innebär en ekonomisk vinst i processandet, vilket är något eftersträvarsvärt för den som i viktiga situationer snabbt söker visshet och klarhet.

Att det gamla västerländska samhället var mycket hierarkiskt uppbyggt, vilket också har bäring på de kyrkliga strukturerna och sammanhången, har här sin givna betydelse. Men jag är inte i första hand fokuserad på den historiska förklaringsnivån, utan den motivationellt kognitiva. Synen på hierarkier kunde bland klassiskt troende förklaras med hänvisning till att det gamla goda och eftersträvarsvärda samhället och den gamla goda tiden var hierarkisk, men den förklaringen kommer inte åt den motivationellt kognitiva nivån som har att göra med tydlighet och klarhet. Icke hierarkiska organisationer inbjuder till diskussioner som ibland blir mycket långdragna, och därmed medför de ett stort mått av oklarhet, ambiguitet och ambivalens. Det är inte alls säkert att man kommer fram till konsensus. Den kognitiva processen kommer dessutom, med nödvändighet, att bli utdragen. Hierarkiska system däremot ger tydliga, det vill säga entydiga och säkra besked. Den kognitiva processen blir också mer effektiv och tidsmässigt komprimerad.

Sidenvall ser mycket kritiskt på den *moderna pedagogiken* i det kristna västerlandet, där han menar att auktoriteter och traditionen sågs som den goda pedagogikens fiender (Sidenvall 2000:72). Också i *gudsbilden* och i synen på Kristus kommer längtan efter det direktiva ledarskapet fram. Man kunde invända att Gud och Guds son alltid har vissa auktoritära och upphöjda drag – det hör till deras roller. Men hos Sidenvall blir ordvalet i beskrivningen av Kristus, menar jag, ett tecken på en stark betoning av det direktiva och auktoritära. Om Gud skriver han:

Den rättfärdighet som *Gud kräver* [mina kursiveringar] av oss får sin detaljerade beskrivning i dessa budord. Kärleken till Gud som litar på hans nåd och *fruktan för Gud som är medveten om att han står fast vid sin[a] hotelser*, är det som skulle präglade en människa helt och hållet i varje stund, i varje möte med människor. (Sidenvall 2000:84)

Om Jesus heter det också att han kräver något: ”Jesus *avkräver* sina lärjungar ett svar. Han *förväntar sig* att de skall kunna uttala en bekännelse.” (Sidenvall 2000:26). När gudsbilden rymmer formuleringar om att hota och om att avkräva människorna något, då kan jag inte annat än se det som något mycket direktivt och auktoritärt. *Tremendum* i gudsbilden har fått en slagsida. Också Kalin talar om gudsordets auktoritet (2004e m fl ställen). Ordet kan givetvis, enligt kristen troslära i allmänhet, ses som nära allierat med den andra personen i treenigheten. Det kraftfulla hävdandet av den apostoliska auktoriteten



(Kalin 2005c, 2005d) hör, menar jag, också till det som psykologiskt kan tolkas som uttryck för en dragning både till expertuppfattningar och till det direkta ledarskapet.

#### 9.3.1.4.6 Internt konsistenta grupper

Det finns flera sätt att få en grupp internt konsistent. I mer extrema fall upprätthålls disciplinen och likriktningen, inte bara genom undervisning, utan också genom olika sanktioner. Amish är t ex kända för den sociala utstötningen, *shunning*, av den som inte följer Amish troslära (Hood, Hill och Williamson 2005:146ff). På svenskkyrkligt håll fanns tidigare också officiellt den s k *kyrkotukten*, vilken Sidenvall fortfarande tycks vurma för. Han talar om vikten av enhet på ett sätt som samtidigt understryker behovet av en mycket tydlig gränsdragning mot det som inte är rätt lära (2000:38, 80, 98, 99, 102). Han skriver också om traditionen av det rena nattvardsbordet (2000:97). Om kyrkotuktens återinförande skriver han uttryckligen: ”Här ställs vi inför utmaningen att förnya kyrkotukten.” (2000:103).

Braw talar om den internt konsistenta gruppen på ett annorlunda sätt. Han skriver t ex om en levande enhet som karaktäriseras av en gemensam tro, en gemensam bekännelse, ett gemensamt lidande, ett gemensamt mål och en gemensam livsstil (2001a:210ff). Jag har inte heller hos honom funnit samma uttryck för rättning i ledet som hos Sidenvall.

Kalin har i rollen som ordförande i Kyrklig samling uppgiften att främja sammanhållning och enhet. Det har i de redan framförda exemplen framgått med stor tydlighet. Å andra sidan tycks det mig som om han ser en fara med kravet på en alltför stor intern konsistens. Hans kraftiga kritik av bildningen av Missionsprovinsen understryker detta intryck. Han inbjuder också till samarbete mellan de olika bibeltrogna kristna samfundet och grupperingarna i Sverige (2004b). Kyrklig samling rymmer för övrigt intressenter med olika fromhetsbakgrund, om de än alla kan beskrivas som bekenntsetrogna klassiskt kristna.

#### 9.3.1.5 Sammanknypning av tydlighetsavsnittet

Strävan efter en upplevelse av tydlighet kring självet och omvärlden påverkar synen på sanningsbegreppet och etiken. Oaktat vilken roll sanningen har i den kristna traditionen och hur en kristen etik ser ut, är det i överensstämmelse med *Uncertainty Orientation Theory* att kognitivt säkerhetsorienterade personer utifrån sin kognitiva motivation kommer att hävda en tydlig och absolut sanning såväl som en klar och entydig etik. Det får för dem inte råda någon tvekan, vare sig kring vad som är sant eller rätt.

Dikotomisering är ett uttryck för strävan efter kognitiv tydlighet. Det finns inte utrymme för tvekan, utan saken är antingen – eller, vilket betyder nödvändigheten av en tydlig kategorisering för att säkert kunna veta vart, det vill säga till vilken kategori, saker, företeelser eller personer hör.

Det kunde här vara belysande att göra en bildlik jämförelse med skillnaden mellan analoga och digitala system. Det analoga systemet återger hela skalan av flertydigheter, medan det digitala systemet reducerar alla möjligheter till ett val mellan ”antingen-eller”, det vill säga till ett eller nollor.<sup>782</sup> Detta medför en bättre ekonomi i systemet, vad avser informationsbehandlingen.

### 9.3.2 Vad som undviks, ignoreras eller undflys

Allt som hotar en upplevd klarhet, tydlighet, visshet och säkerhet kring det egna jaget (självet) och omvärlden undviks enligt *Uncertainty Orientation Theory* av den kognitivt visshetsorienterade. Detta gäller i all synnerhet i för den visshetsorienterade viktiga eller personligt relevanta situationer. I det följande kommer jag att söka peka på drag av undvikande av ny information i de studerade texterna. Ett särskilt fokus kommer att läggas vid texternas syn på ambivalens eller ambiguitet, självreflektion och förändring.

#### 9.3.2.1 Det okända och ny information

Förhållningssättet till ny information är grundläggande i *Uncertainty Orientation Theory*. Den ovisshetsorienterade är motiverad att i personligt viktiga situationer sträva efter att öka sin kunskapsmängd genom att söka ny information. Den visshetsorienterade söker självfallet också ny kunskap men i situationer som upplevs som personligt relevanta är inte kunskapssökande prioriterat, utan motivet att sträva efter att behålla tydlighet och entydighet. Visshet och trygghet är i de väsentliga situationerna viktigare motivationella krafter än kunskapssökande.

En tendens som jag finner i de studerade texterna är att i frågor som för den kristna tron upplevs som centrala provas inte nya tolkningsmöjligheter och förhållningssätt, utan i första hand upprepas och återges istället den ”klassiskt kristna” traditionen. När det gäller t ex bibelsynen kunde här en jämförelse med en *intratextuell* läsning göras. Ny kunskap, t ex från andra texter eller från andra forskningsområden, såsom naturvetenskap och psykologi, tillåts inte bidra till texttolkningen eller till dess utläggning (Hood, Hill och Williamson 2005:22ff). Jag har sökt visa att detta gäller särskilt tydligt vad beträffar de bekännelseetrognas syn på och förhållningssätt till homosexualitet och de specifika följdfrågor för kyrkan som detta tema aktualiserar, såsom välsignelse eller vigsel av samkönade par.

---

<sup>782</sup> Sorrentino och Roney frågar sig vilken kognitiv stil som har framtiden för sig (2000:160f). I osäkra tider kommer kanske efterfrågan på tydliga svar att öka. De berör dock inte den vidare koppling som jag menar kan ses mellan digitalt processande och säkerhetsorienterad kognitiv stil. Ur ett informationsbehandlingsperspektiv handlar det i båda fallen om en kognitiv effektivitet. Den filosofiska och existentiella frågan blir emellertid om och i så fall när denna kognitiva effektivitet hotar att bli en alltför förenklad bild av den komplexa verkligheten.

I vissa avseenden kan också de klassiskt troendes kritiska hållning mot *moderniteten* och dess *pluralism* ses som ett uttryck för ett motstånd mot ny information, inte generellt, men just på de områden som hotar ifrågasätta eller påverka den klassiska trosutläggningen och dess praxis.<sup>783</sup>

Även i *ordvalet* visar sig motståndet mot ny kunskap och nya bruk och traditioner. Kalin talar t ex om ”nymodigheten”. Det handlar om gudstjänstordningen för välsignelse av registrerat partnerskap. Det nya bruket ges en ifrågasatt status också genom att Kalin antyder att välsignelseordningen innebär ”[e]n ändring i kyrkans lära, eller om man så vill en ny trossats” som ”har smugits in bakvägen” (2005d). Det nya har drag, både av konspiration och av list, vilket osökt för tankarna till den destruktiva makten i tillvaron, den som inte står för rätt och sanning, utan för list, svek och lögn, ja, bokstavligen någonting ormlikt.

Det är av största vikt att i studiet av de klassiskt troendes kritik av modernismen särskilt notera ett drag av *selektivitet*. Det är mer de nya idéerna och de nya tänkesätten som kritiseras och betraktas som icke önskvärda. Nya tekniska och informationstekniska landvinningar – som kanske också snarare kan sägas höra till moderniteten<sup>784</sup> än till modernismen – avvisas nödvändigtvis inte, utan kan tvärtom bejakas med stor iver. Detta kommer till tydligt uttryck i Kalins skrivningar.<sup>785</sup>

Låt oss bli nyfikna på varandra, läsa varandras tidningar och medlemsblad och *ta vara på internets möjligheter* [min kursivering] att kommunicera, stötta och hjälpa varandra. (Kalin 2004b).

Det är därför inte heller förvånande att Kalin, i rollen som ordförande för Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen, använder Internet och en hemsida för att skriva brev och meddelanden.<sup>786</sup> Med ett stort intresse har jag också noterat att också Göteborgs Stiftstidning, under tiden för detta avhandlingsarbete, frångått principen att bara ges ut som papperstidning och numera också publi-

---

<sup>783</sup> Jfr Savage 2002.

<sup>784</sup> Ibland möter man distinktionen mellan *modernitet* och *modernism*. Moderniteten skulle motsvara den moderna tiden och det moderna samhället i dess yttre, materiella bemärkelse, med dess tekniska och informationstekniska landvinningar. Modernismen och än mer postmodernismen är då den moderna tidens ideologiska eller idémässiga innehåll.

<sup>785</sup> En jämförelse med laestadianerna och med Amish – vilket dock skulle föra utöver det svenskkyrkliga perspektivet – skulle visa på att inom dessa båda konservativa trostolkningstraditioner är också modernitetens landvinningar selektivt värderade. Se t ex Hood, Hill och Williamson 2005, vad gäller Amish.

<sup>786</sup> Det är tydligt att de konservativa riktningarna in Svenska kyrkan idag är väl så bra representerade på Internet, som mainstream och mer liberalteologiska riktningar. Ett undantag var härvidlag Göteborgs stiftstidning och laestadianerna är det alljämt. De sistnämnda kunde tänkas ha invändningar mot Internet som medium, lika väl som de sedan TVs barndom varit kritiska mot televisionen. De lågkyrkliga visar å andra sidan en mycket stor förtjusning inför ny informationsteknologi, vilket kommer väl till pass med tanke på det särskilda intresset för och odlandet av kristen populärmusik, t ex av gospelkaraktär.

ceras på Internet (www.goteborgsstiftstidning.se, nedladdad 2013-09-01). Det bästa exemplet på ett motstånd mot nya tekniska landvinningar bland mycket konservativt kristna kan annars hämtas från Amish-folket (Hood, Hill och Williamson 2005:151ff). Det är tydligt att det dock inte är så enkelt att vara en konsekvent motståndare till det moderna. Det är inte tillåtet att äga en bil, men däremot att vara medpassagerare. I relation till telefonen råder ett liknande förhållningssätt:

[...] a compromise has been reached. The Amish are forbidden to *own* phones in their homes or places of business (though some settlements allow phones in business settings) but are permitted to use 'community phones' (or what we might call 'pay phones'). Indeed, community phones have been established in many Amish settlements, and individuals are encouraged to use them for emergencies, but not for 'small talk'. (Hood, Hill och Williamson 2005:152)

I den svenskkyrkliga eller skandinaviska kristenheten kunde den laestadianska traditionen<sup>787</sup> här vara ett bra exempel på en utpräglat tvehågsen hållning till den moderna tidens teknik.

### 9.3.2.2 Ambiguitet, förvirring och osäkerhet

Modernismen, just i dess pluralistiska skepnad, och än mer den relativism som denna pluralism i många fall gör anses föra med sig, antingen explicit eller implicit, kommer på ett psykologiskt plan att för de flesta väcka känslor förbundna med kognitiv ambiguitet och emotionell ambivalens, vilket kan komma att innebära en åtminstone viss förvirring. Vad är det egentligen som är sant? Vad kan man överhuvudtaget tro på? Hur ska jag kunna förhålla mig till den eller den frågeställningen? Går det alls att definiera vad som är rätt och fel, gott eller ont? Detta gäller oavsett vilken kognitiv motivation vi har. Den *ovisshetsorienterade* tycks dels ha ett större mått av tolerans för ambivalens<sup>788</sup> men tacklar dels också förvirringen, genom att söka ny information, i förhoppningen att den ska kunna kasta nytt ljus över det mångtydiga. Den *visshetsorienterade*, å andra sidan, söker komma bort från förvirringstillståndet – och de med detta tillstånd förknippade känslorna av obehag eller ångest genom att hålla fast vid eller söka sig tillbaka till det som är mer entydigt, tydligt och säkert. Den *ambivalensintolerans*<sup>789</sup> som tidigare forskning talat om, får här i *Uncertainty Ori-*

<sup>787</sup> På grund av obefintliga kunskaper i finska – som jag menar är en förutsättning för den som vill studera laestadianerna också i Sverige – har jag dock inte närmare behandlat dem i detta forskningsprojekt, även om de till stor del kunde ses som en inomkyrklig konservativ gruppering.

<sup>788</sup> Toleransen kanske inte gäller ambivalensen eller ambiguiteten i sig, utan på ett djupare psykologiskt plan snarare den ångest som det mångtydiga skapar. Se vidare et djuppsykologiska kapitlet.

<sup>789</sup> Jfr Frenkel-Brunswick 1948 och 1949b.

tation Theory sin belysning och förklaring.<sup>790</sup> Det måste åter påpekas att dessa skillnader i kognitiv motivation i första hand framträder i personligt relevanta sammanhang, till vilka trosfrågor antas höra.

I texterna finns många exempel på uttryck för att *mångtydighet* ses som någonting negativt och icke önskvärt. Det sätt som förespråkas, för att komma bort från ambiguiteten, tycks mig i de allra flesta fall inte vara ytterligare kognitivt processande eller kunskapssökande, utan just *hävandet av det entydiga*, t ex den enda sanningen, den klassiskt kristna tron eller den gamla, välbeprövade samhälls- och könsordningen. Modernismens ambiguitet visar sig, enligt de klassiskt troende, också i deras upplevelse av könsrollernas uppluckring.<sup>791</sup> Braw uttrycker tydligt att *sanningens relativisering* är ett icke önskvärt uttryck för modernismen.

Man ger upp själva sanningsbegreppet. [...] Men i och med att man ger upp sanningen, blir allt lika sant. (2001a:18)

Uppfattningen att allt är lika sant skapar förvirring och otydlighet – relativismen står för dörren. Allt blir oskarpt och varseblivs, liksom i en dimma. Ambiguiteten och ambivalensen firar hotfulla triumfer.

Har man en gång gett sig ut i de *gränsområden*, där *allt beslöjas av en tät mystik* [min kursivering], ligger det också i sakens natur att man har svårt att finna ord för det man endast anar. (Braw 2001a:18)

I Braws texter kommer också hans avståndstagande från *relativiseringen på det etiska området* till uttryck. Tidigare fanns det ett självklart medvetande om vad som är rätt och fel men denna insikt börjar nu mer och mer att lösas upp, för att ersättas av ett inre förvirringstillstånd, ”ett inre kaos”.

Detta har fört fram till ett inre kaos, där ingen längre vet vad som egentligen är rätt, i samhällsliv och näringsliv, i politik och forskning. (Braw 2001a:86)

En analys av Braws skönlitterära produktion förstärker bilden av det otydliga, odefinierade och tvehågsna som något oönskat, ja rent av hotfullt. Den som har en otydlig identitet och som inte så lätt låter sig definieras är ingen, ja närmast icke existent. Att vara kluven är lika förödande och kopplas av Braw direkt till en möjlighet för den onda makten att utöva sin påverkan (2002:297, 298).

Kalin är mycket kritisk mot den moderna tidens hävdande av att *allt är relativt*. Detta tidens synsätt, menar han, innebär ett hot mot etablerade trosföreställningar och sedan långa tider allmänt accepterade etiska synsätt (Kalin 2004b). När han skriver om att ”modernistiska teologiska strömningar [...] får fritt spelrum” (2004b), tolkar jag det som ett tydligt uttryck för att dessa strömningar står för en pluralism, relativism och otydlighet eller mångtydighet som icke är önskvärd. Både trosläran och den tidigare allmänt accepterade etiken

<sup>790</sup> Jfr Sorrentino och Roney 2000.

<sup>791</sup> Se 9.3.1.3.5 ovan.

riskerar eller kommer oundvikligen genom dessa strömningar att förändras (2004b). Den följande formuleringen tyder på att det som rymmer fler- eller mångtydighet undviks:

Först och främst vill vi påminna om att Jesu Kristi verklighet och härlighet inte står och faller med kyrkopolitiska beslut, luddiga utsagor eller förnekelse – även om de kommer inifrån en kyrka. (Kalin 2006a)

Det mångtydiga är något ”luddigt”<sup>792</sup> och associeras direkt till det som har att göra med icke tro eller förnekelse. När Kalin diskuterar möjliga insatser och åtgärder för att möta den upplevda krisen inom Svenska kyrkan, ger han i en och samma formulering, uttryck både för en kritik av den missionssyn som företräds av dagens officiella kyrka och som närmast innebär religionsdialog, såväl som för en kritik av den moderna tidens tendens att relativisera språket: ”Vad sägs om mission, i ordets egentliga mening?” (2008).

Sidenvall beskriver den postmoderna tiden, med dess relativism och subjektivism som något både hotfullt och icke önskvärt. Det framgår tydligt att ambiguitet och en kunskap, som i sig bär på motsägelser och flertydigheter, bör undvikas.

Ni får idag möta unga människor som lever i en kultur och i en tid där *all kunskap tycks falla sönder i småbitar och alla värden blir trasor* [min kursivering]. Också de moderna visionerna trasas idag sönder. Man brukar kalla vår tid för en postmodern tid. (Sidenvall 2000:89)

Samtidigt lever vi i en postmodern kultur där *alla sammanhängande system har slagits sönder* [mina kursiveringar] under trycket av en enorm informationsflod eller kanske snarare en slags inlandsis som omformar allt på sin väg. *Relativismen och subjektivismen* har blivit en sådan vardagsmat att många människor börjar tröttna på den. (Sidenvall 2000:102)

Ja, det är tydligt att Sidenvall söker se den moderna tidens förvirring och sönderfall också som en ny möjlighet för den kristna tron i dess klasiska form, i det att den hävdar ”en sammanhållen helhet” (Sidenvall 2000:80, 103). Han pekar här på vad många forskare också menar är en stark lockelse för vilsna nutidsmänniskor i konservativa och auktoritära religiösa trossystem – erbjudandet om tydliga kategorier som kan leda bort från förvirringen och känslan av obegriplighet samtidigt som de erbjuder en tydlig identitet.<sup>793</sup> Sidenvall är mycket kritisk till *förnuftets primat* över den i bibelordet uppenbarade sanningen. För honom innebär det dels ett uppror mot Gud och dels ett införande av en icke

<sup>792</sup> Utan någon större risk för övertolkning kan det ”luddiga” ses som något som hör till samma kategori som det ”ludna”, det vill säga står i förbindelse med den onda eller destruktiva makten i tillvaron. I några av Braws romaner beskrivs den onda makten som en närmast ovärdad, orakad sjömansliknande gestalt med ett oborstat sätt, ”långa oklippta naglar med svarta ränder” och en dålig andedräkt eller illaluktande kroppsdöd (t ex 2002:130, 182, 296)

<sup>793</sup> Detta har hävdats både av sociologer, socialpsykologer och av individualpsykologer av olika schatteringar. Jfr min översikt av forskningsfältet ovan.

önskvärd mångtydighet<sup>794</sup> (Sidenvall 2000:13, 14). Liberalteologin står för en omtolkning som relativiserar sanningen och skapar förvirring och otydlighet.

Låt oss bara göra den iakttagelsen att de som under nödortfigt kamouflage av klassisk kristendom *omtolkar* tron, *ofta uttrycker sig mycket dunkelt och kryptiskt* [mina kursiveringar]. (Sidenvall 2000:14)

När det gäller undvikandet av icke entydiga begrepp eller mångtydiga synsätt, vill jag också peka på den koppling som här finns till föreställningen om *kroppens och sinnenas opålitlighet*. Sidenvall uttrycker tydligt uppfattningen att ”vad ögonen ser och köttet begär” (2000:15) är något som står i en skarp kontrast till den klassiska teologins sanningar. Kognitivt kan vidare ett öppet uppenbarelsbegrepp uppfattas som att det ger utrymme för fler- eller mångtydighet. Det är en förklaring till varför det öppna uppenbarelsbegreppet kritiserats av de bekännelsestroga. Om den uppenbarade sanningen i gudsordet, skriver Sidenvall, ”skall sättas i skuggan av människors upplevelser idag så har vi till slut inget fast att hålla oss till” (2000:16). Det finns då inget beständigt och fast att hålla sig till och människorna ”utlämnas [...] åt sin egen förvirring” (Sidenvall 2000:16). Tage Lindbom, som Braw i mångt och mycket inspirerats av, uttrycker sig enligt Braw på ett liknande sätt avståndstagande i relation till att ”det vegetativa nervsystemet måste sättas i ständig dallring” (Braw 2001a:70). Sidenvall uttrycker klart att den moderna tidens förvirring också visar sig i att *språket* riskerar att förlora sin entydiga betydelse. I det moderna teologiska projektet kan detta ses i den sk *omtolkningsteologin*, vars ”enda bidrag man ger till mänskligheten riskerar att bli ett förstört språk där ingen till slut vet vad orden betyder” (Sidenvall 2000:47). Sidenvall för också ett resonemang som har mycket av common sense över sig och som handlar om att antingen måste hela trosläropaketet köpas i dess helhet eller också luckras allt upp i en otrons och svekets nedåtgående spiral (Sidenvall 2000:20). Tvivel eller ifrågasättande är med andra ord uteslutet och kan inte tillåtas på en enda punkt. Tvivlet när mångtydigheten och ifrågasätter den absoluta sanningen liksom Guds och gudsordets auktoritet. Det egna tvivlet och invändningarna mot tron måste därför bekämpas (2000:20).

### 9.3.2.3 Inkongruent information

För den som är inställd på att hålla sig till det redan bekanta, blir inkongruent information problematisk, emedan den hotar den upplevda vissheten. Detta gäller enligt *Uncertainty Orientation Theory* den som är visshetsorienterad. Den inkongruenta informationen uppvisar likheter med det som inom moder-

---

<sup>794</sup> Upproret mot Gud och mångtydigheten är två sidor av samma mynt och ett uttryck för den onda makten, Διάβολος, som ju kännetecknas av att vilja skapa otydlighet, splittra och söndra (jfr διαβάλλω, kasta isär).

nismen upplevs som ambiguitet eller ambivalens: den är inte entydig, utan flertydig eller rent av mångtydig, och gränsar därmed till ett kaotiskt tillstånd<sup>795</sup>.

I de studerade texterna finner jag drag av *undvikande av inkongruent information* på några av de områden som upplevs som personligt viktiga. Vad t ex gäller synen på frågor som rör *homosexualitet*, har jag redan sökt visa på en viss selektivitet i informationsbehandlingen. Klassiskt troende uppvisar en förkärlek för den etiologi som fokuserar på den sexuella inriktningen som ett medvetet personligt val, snarare är som ett givet och knappast förändringsbart personlighetsdrag. Här passar också föreställningen om att en ung människa kan förföras till att utveckla en homosexuell tendens in i bilden. De exegetiska aspekterna av frågan om homosexualiteten tappar lätt bort det kontextuella. Det görs ingen tydlig åtskillnad mellan vad vi idag utifrån ett psykologiskt perspektiv skulle kalla en djupt förankrad oföränderlig homosexuell personlighet, å ena sidan, och kultiska fenomen, såsom tempelprostitution (läs: avgudadyrkan)<sup>796</sup> eller det under antiken förekommande säkerligen ojämlika vänskapsförhållandet mellan en vuxen gift man och en yngling<sup>797</sup>, å andra sidan. Den inkongruenta informationen på detta område skulle avsevärt försvåra ett entydigt avståndstagande till homosexuell utlevnad som ett uttryck för brott mot det skapelsegivna, och skulle avsevärt komplicera ett enkelt etiskt fördömande ställningstagande. Inkongruent information skapar mångtydighet och pluralism.

Ett mer inomteologiskt exempel är synen på *eskatologin, parusin och den yttersta domen*. Bibelexegetiken pekar tydligt på flera olika hållningar och tolkningsmöjligheter, vad avser människans yttersta bestämmelse, vilket jag redan

---

<sup>795</sup> För att på ett djupare psykologiskt plan kunna förstå varför ett kaotiskt tillstånd upplevs som ett hot, måste också den teologiskt-exegetiska kopplingen mellan kaos och *kaosmakten* eller det onda hållas i minnet. Jfr 8.1.1.3, 8.1.2.3 och 10.3.

<sup>796</sup> Klassiska religionshistoriska och religionsfenomenologiska framställningar beskriver uteslutande kvinnlig tempelprostitution i Främre Orienten, jfr t ex Brandon 1970:512, van der Leeuw 1970:224ff och Heiler 1961:217f, 415, men historikern Charles Hupperts anför också exempel på manlig tempelprostitution (2007:29ff). Jfr också t ex beskrivningen av Josias utrensning av hedniska kultbruk och kultföremål från templet i Jerusalem, bl a också tempelprostitutionen, 2 Kung 23:7. Att del handlar om tempelprostituerade framgår tyvärr inte av den svenska översättningen Bibel 2000, "kulttjänarnas byggnader". 1917 års översättning talade om "tempelbolarhusen". Å andra sidan kommenteras "kulttjänare" i notapparaten till Bibel 2000 sålunda: "Den hebreiska beteckningen har maskulin form ('den helige'). Det är möjligt att den avser både män och kvinnor och att den antyder ett samband med den kultiska prostitution som kan ha förekommit som inslag vid fruktbarhetsriter i främreorientaliska religioner." I nästa andetag reserverar Bibel 2000 sig för denna möjliga tolkning, se noten till 1 Mos 38:21 a propos ordet "tempelflicka". Den franska översättningen TOB tvekar inte om vad det handlade om: "les maisons des prostitués sacrés". Jfr översättningens not till 1 Kung 14:24. Den tyska ekumeniska översättningen talar också om tempelprostituerade, "die Gemächer der Hierodulen". Detta är inte en exegetisk studie, varför jag inte konsulterar Biblia Hebraica, men de olika nämnda översättningarna och översättarnas kommentarer visar just på frågans komplexitet, vilket inte kommer till uttryck i Braws, Kalins eller Sidenvalls behandling av sexuella handlingar mellan personer av samma kön i bibeltraditionen.

<sup>797</sup> Jfr t ex Hupperts 2007:34ff. Detta förhållande implicerade också en sexuell relation.



flera gånger kommenterat. Inte bara den syn som bekännelsestrogn håller fast vid, läran om den dubbla utgången, finns representerad i de nytestamentliga texterna. Föreställningar om att allt skapat en gång också kommer att återvända till skapelsens källa, uttryckta i form av apokatastasis- eller kenosistanken<sup>798</sup>, lämnas som jag redan diskuterat ovan utan vidare problematisering därhän.

#### 9.3.2.4 Reflektion kring självet eller självvärdering

Psykologin gör en tydlig åtskillnad mellan självbekräftelse och självvärdering. *Självbekräftelse* innebär att söka information som styrker och bekräftar den självbild som personen ifråga redan har. Det handlar oftast om positiva föreställningar men kan teoretiskt också röra sig om att få negativa självbilder bekräftade. Självbekräftelse ger inga incitament till en förändring av självet eller personligheten, utan syftar snarare till att konsolidera eller bättra på befintliga uppfattningar om vem man är och hurudan man är. Jag har ovan visat att självbekräftelse, som är utmärkande för den visshetsorienterade, kommer till uttryck i de analyserade texterna.<sup>799</sup> *Självvärdering* innebär däremot ett aktivt utforskande av och en reflektion kring vem man är och hur man fungerar i olika situationer. Självvärdering medför en beredskap och möjlighet till förändring, genom nya insikter och efter en period av bearbetning på sikt förändrade förhållningssätt och handlingsmönster. Den ovisshetsorienterade strävar enligt teorin efter självreflektion, något som den visshetsorienterade däremot till varje pris söker undvika. Visshetsorienterade avbryter de kognitiva processerna i personligt relevanta situationer. Det gäller inte bara kognitiva processer i största allmänhet, utan särskilt också kognitiva processer, riktade mot det egna jaget och det inre av personligheten. I det studerade materialet kommer detta undvikande av självvärdering tydligt till uttryck.

Braw skriver om livet i prästgården på ett sätt som får läsaren att förstå att han också uttrycker egna erfarenheter. Det är ”i högsta grad strävsamt och kampfyllt”. Han menar att det inte utgör en tillflykt från den hårda verkligheten, utan tvärtom är en plats för en kamp ”mot de onda makterna” (2001a:128f). Min tolkning är den att vi här snarare har att göra med självbekräftelse än med självreflektion (självvärdering). Detta är i linje med mitt ovan förda resonemang om att den klassiska fromhetens beredvillighet till ständig syndabekännelse också snarare måste tolkas som bekräftelse av än som reflektion kring självet. I Braws olika texter finns ett rikligt material att ösa ur, vad angår självbekräftelse, självvärdering och självkritik. Braw får utgöra ett exempel på att mallen inte alltid stämmer. Hos honom finns uttryck för åtminstone en begynnande vilja till självvärdering (självreflektion), samtidigt som denna erfarenhet också tycks skrämmande för honom, så som upplevelsen kan förstås utifrån hans texter. ”Egentligen”, skriver han, ”måste vi lära känna Augustinus om vi

<sup>798</sup> Jfr kapitel 10 och 10.3.1.

<sup>799</sup> Se 9.3.1.3.4.

vill förstå oss själva” (2008:151). Om en av sina författarkollegor skriver Braw att denne också har ”rader av skakande självkänedom” (Braw 2008:218) i sina verk. Jag tror inte för ett ögonblick att en på djupet ökad självkänedom för någon enda människa, oavsett kognitiv stil, är lätt eller oproblematiske, utan tvärt om ofta både skrämmande och skakande. Men poängen i distinktionen mellan de båda kognitiva stilarna i *Uncertainty Orientation Theory* ligger i om denna skakande upplevelse befrämjar eller tvärtom förhindrar eller åtminstone försvårar en fortsatt inre resa<sup>800</sup>. Sorrentino m fl har i sin forskning tydligt visat att personer med en uttalat visshetsorienterad stil inte vill undersöka sina inre processer. De kommer t ex inte att må bättre efter s k *debriefing*, om de varit med om en traumatisk händelse, utan deras ångestnivå kommer därefter snarast att öka (Sorrentino och Roney 2000, jfr Kruglanski 2004).<sup>801</sup>

Braw talar också om Ylva Eggehorn som ”symbolgestalten för ett av 1960-talets stora uppbrott: Jesusrörelsen”. Sedan refererar han till sitt eget liv: ”jag hade själv gjort ett annat uppbrott” (2008:162). En formulering om ett uppbrott tyder på mer av värdering av självet än på enbart bekräftelse. Om detta uppbrott inte handlar om uppbrottet från föräldrarnas eller moderns sovjetsympatier, som jag tidigare antytt som en möjlighet<sup>802</sup>, kunde en annan eller åtminstone kompletterande tolkning vara att det handlar om en omvändelse till kristen tro. *Omvändelsen* är i detta sammanhang ett intressant fenomen. För klassiskt eller konservativt troende är förändring av självet egentligen något icke önskvärt. Omvändelsen kan ses som det stora undantaget. Det gäller också enligt *Uncertainty Orientation Theory*. Visshetsorienterade personer är inte benägna att förändra sitt själv men när det sker, sker det på ett totalt genomgripande och omvälvande sätt. Samtidigt ligger redan i omvändelsens etymologi att den inte handlar om någonting nytt utan om ett återvändande till den ursprungliga och sanna personligheten eller till den omvändes ursprung och sanna eller äkta sinnelag, på samma sätt som katastrofen leder tillbaka till historiens ursprungliga

---

<sup>800</sup> Bilden av självkännedsprocessen som en inre resa är ofta förekommande men kommer särskilt tydligt till uttryck t ex hos Dag Hammarskiöld i dennes *Vägmärken*, som tjänat som en inspirationskälla bl a också för förre ärkebiskopen KG Hammar (2005). Hammar, som i sina publikationer och i sin förkunnelse visat ett stort intresse för självkänedom och självreflektion, har jag redan diskuterat, som en möjlig representant för den kognitiva stilen *Uncertainty Oriented*.

<sup>801</sup> Mina egna erfarenheter under min teologiska studietid vid Uppsala universitet under 70- och 80-talet kan indirekt bekräfta detta motstånd mot självskattning, självvärdering eller självreflexion bland mer konservativt orienterade teologer. Ett ämnesövergripande tematiskt studium under en universitetstermin som skulle genomföras som ett team work ingick på den tiden som ett obligatorium i teol kand-examen. Utöver att åstadkomma ett teoretiskt resultat, som skulle redovisas i en skriftlig rapport, ingick bl a också att arbetsgruppen skulle medvetandegöras om och fokusera på gruppdynamiken. Detta ägde rum genom en gruppstiftning varannan eller var tredje vecka med en av Teologiska institutionen anställd psykolog. De som högljutt protesterade mot denna sakens ordning utgjorde till den allra största delen just de studenter som tidigare genom åren gjort sig kända som klassiskt kristet troende.

<sup>802</sup> Se 9.3.1.2.

mening, syfte och mål.<sup>803</sup> Braw ger emellertid i sina texter också många exempel på formuleringar som snarare associerar till självkänedom och självkritik än till självbekräftelse. Det är mitt intryck att rörelsen från självbekräftelse i riktning mot en viss självvärdering blir tydligare i de senare publicerade texterna. Det har i Uncertainty Orientation theory diskuterats hur stabil en viss kognitiv stil är över tiden. Sorrentino och Roney hävdar att stilen är stabil. I Braws texter finner jag ändå en viss öppning mot självvärdering över tiden, något som inom en analytisk psykologisk tolkningsram skulle kunna förstås som en först i mogen ålder begynnande individuationsprocess (Jung 1972/1:138ff och 1972/13).<sup>804</sup>

### 9.3.2.5 Förändring av självet

Förändring av självet kan ses som en möjlig – om än inte självklar – följd av självreflektion. Av formuleringar i Braws texter framgår tydligt som jag visat ovan att det upplevs som någonting negativt att förändras över tiden. Braw strävar efter att kunna förbli den han är vilket också bekräftas av hans omgivning (2008:111).

Vad gäller motståndet mot förändring bland bekännelsestroga – både förändringar av kyrkliga såväl som samhällliga ordningar och förändringar av självet eller identiteten – är *μετάνοια* (omvändelse, ändrat sinnelag) dock ett undantag som får tolkas som ett återvändande till personens ursprungliga och äkta identitet. Därför innebär omvändelseprocessen mer en restauration än en förändring till något nytt. I liknelsen om den förlorade sonen (Lk 15, 11-32) ”kom [den yngste sonen] till besinning” (15, 18), vilket också rent språkligt visar att omvändelsen innebär att ”komma till sig själv”, till sitt själv, vilket samtidigt innebär att ”ge sig av hem till [sin] far”. Självet förändras inte, utan återfår sin centrala plats i personligheten, och människan blir den hon är ämnad att vara. Inte en förändring, men väl en restaurering har ägt rum.

### 9.3.3 Kognitiva mönster

*Uncertainty Orientation Theory* handlar om att det finns två helt olika dimensioner av kognitiv motivation. Personer strävar efter att komma ur ett oviss-hetstillstånd, *dels* genom att söka ny och kompletterande information eller kunskap, *dels* genom att söka tydlighet och visshet, vilket i personligt viktiga situationer innebär att kunskapssökandet avbryts eller i avsevärd grad föränd-

<sup>803</sup> Ur ett psykologiskt perspektiv är en jämförelse med *krisen* intressant. Psykodynamiskt ses krisens risk som ett återvändande till eller ett krampaktigt förblivande i det icke förändrade, medan dess potential eller möjlighet ligger just i förändringen. Jfr t ex Cullberg 1975. Jag är dock medveten om att synen på krisens förlopp och dynamik har förändrats under de dryga 30 åren sedan Cullberg publicerade sin text.

<sup>804</sup> Den jungianska teorin menar emellertid att det inte till kommer alla att bli föremål för denna process, som fötänks påbörjas först under den senare delen av en människas livscykel.

ras. De båda kognitiva motivationella stilarna, ovisshetsorienteringen och visshetsorienteringen som kännetecknas av att ligga högt på den ena respektive den andra av de båda dimensionerna, karaktäriseras samtidigt just därför av olika kognitiva mönster.

Den först mest framträdande skillnaden i mönster mellan de båda kognitiva stilarna har med kognitiv komplexitet att göra. I allmänhet tycks det, enligt teorin, vara så att visshetsorienterade – i för dem personligt relevanta kognitiva situationer – uppvisar en *lägre kognitiv komplexitet*. Detta har ingenting med begåvning eller kognitiv förmåga att göra, utan låter sig helt förklaras utifrån det motivationsmotiv som kretsar kring visshet, klarhet, tydlighet och säkerhet. Redan Rokeach (1960) forskning visade att personer med ett slutet medvetande hade större svårigheter, inte i analysmomentet, men i syntesen, i jämförelse med personer med ett mer öppet kognitivt medvetande. Det slutna medvetandet, så som Rokeach definierar det, uppvisar vissa likheter med Sorrentinos m fl visshetsorienterade personer.<sup>805</sup> För personer, där klarhet och tydlighet prioriteras högre än ny kunskap, kommer i personligt relevanta situationer vissa karaktäristiska kognitiva mönster att framträda. Den lägre graden av kognitiv komplexitet är här en gemensam nämnare. En lägre komplexitet innebär givetvis en möjlighet till upplevelsen av en större tydlighet och säkerhet. Det emotionella och motivationella *behovet* tränger sig före det intellektuella. Den *intellektuella förmågan* har som sagt emellertid ingenting med saken att göra.

Mitt antagande eller min arbetshypotes är att klassiskt kristet troende i Svenska kyrkan uppvisar kognitiva mönster som pekar i riktning mot en visshetsorienterad kognitiv stil. Vilka kognitiva mönster kan jag finna i de studerade texterna? Om jag först kort får uppehålla mig vid den lägre graden av kognitiv komplexitet, har jag redan ovan visat att texterna – när frågor om t ex grundläggande ordningar, såsom könsroller och som en konsekvens därav synen på homosexualitet, behandlas – uppvisar ett tydligt drag av lägre komplexitet. Frågeställningarna är inte problematiserade på ett mer djupgående eller genomgripande sätt. Samma iakttagelse har jag gjort, vad gäller vissa teologiska frågor, såsom synen på parusin och den yttersta domen, det som med andra ord handlar om människans yttersta bestämmelse. Den negativa värderingen av tvivel bland klassiskt troende skulle också kunna belägas utifrån en lägre kognitiv komplexitet. Tvivlets nödvändighet och möjligheter framträder möjligen först vid en djupare penetration och problematisering, som i sin tur förutsätter åtminstone en period av eller kanske ett mer konstant tillstånd av oro och ångest<sup>806</sup>. En sådan mer komplex behandling av tvivlet ur ett både kognitivt och

---

<sup>805</sup> Som jag redan påpekat, bygger också *Uncertainty Orientation Theory* i vissa avseenden på Rokeachs tidigare forskning.

<sup>806</sup> Kritiker av Allports Religious Orientation Scale och särskilt av Quest-konceptet, som utvecklats av Batson och Ventis, har också hävdats att personer, som får höga Quest-poäng i testet, skulle vara neurotiska eller ångestbenägna (Wulff 1997:239ff). Kanske det är det som är själva poängen, att tvivel och ångest med nödvändighet går hand i hand.

emotionellt perspektiv förutsätter en beredskap, förmåga eller vilja att kunna härbärgera denna ångest, ambivalens och ambiguitet.<sup>807</sup>

### 9.3.3.1 Distinkta och särskiljande kognitiva strukturer

Till de kognitiva strukturer som bidrar till en större tydlighet och klarhet hör de som är *distinkta* och *särskiljande*. Detta gäller allt kognitivt processande, oavsett kognitiv motivation och innebär en lägre grad av kognitiv komplexitet. Allmänt sett kan det sägas att distinktioner är nödvändiga, för att över huvud taget kunna tillägna sig vissa kunskapsmängder. Ett grundläggande karaktäristikum för allt vetenskapligt arbete är också just distinktioner. Vid sidan av distinktioner hör också bortsorterandet av – till synes – icke relevant material till ett allmänt förhandenvarande kognitivt funktionssätt. Här handlar det dock inte om dessa de mer generella och allmänt förekommande särskiljande begreppen eller informationsurvalsprocesserna – som för övrigt också utgör grunden för varje språk – utan om det mer specifika. Visshetsorienterade uppvisar på för dem personligt relevanta områden distinktioner och särskiljande kategorier som går långt utöver det generellt förekommande. Dessa kategorier är distinkta kognitiva strukturer som i princip inte överlappar varandra. Man skulle kunna säga att det råder vattentäta skott mellan de olika kognitiva områdena hos den visshetsorienterade. Inom både den djuppsykologiska och den kognitiva forskningen talar man här ofta också om så kallad *compartmentalisation*. Djuppsykologiskt tolkas de ”vattentäta skotten” mellan olika avdelningar i minnet som en försvarsmekanism besläktad med rationaliseringen. Den minnesneurologiska forskningen har också antagit att det då finns färre fysiologiska förbindelser mellan de lagrade informationsgrupperna.<sup>808</sup>

Det distinkta och särskiljande bidrar i en avsevärd grad till klarhet och *tydlighet*. Därför undviks kognitiva processer som innebär en noggrann prövning av alternativa eller motsatta argument, eftersom ett sådant processande inte har några garantier om att resultera i en högre grad av visshet och klarhet. Resultatet av det kognitiva processandet – när olika argument ställs mot varandra – kan lika gärna innebära en större förvirring, genom att de ursprungligen särskiljande begreppen problematiseras och blir mindre tydliga. Distinkta och särskiljande kognitiva kategorier försvårar eller hindrar, när de som ett varseblivningsmönster används för att söka tolka och förstå verkligheten, en upplevelse av mångtydighet, vilket också för den visshetsorienterade i för denne

<sup>807</sup> Djuppsykologiskt finns här ett kompletterande synsätt, som har med principen om ”*mera av samma*” att göra. Den ångest, som en mer intensiv informationsbehandling av mer komplexa och varandra motsägande kognitiva strukturer och enheter innebär för den som är ovisshetsorienterad, är inte nödvändigtvis ett önskat eller eftersträvanvärt, men väl ett mycket förtroget kognitivt tillstånd. Jfr den psykoanalytiska termen ”upprepningsångest”, ”repetition compulsion”, se t ex Egidius 2005.

<sup>808</sup> Jfr här också den kognitiva dissonansteorin, som ser compartmentalization som ett sätt att undvika den kognitiva dissonansen (Festinger 1978).

personligt relevanta situationer är ett önskvärt resultat av det kognitiva processandet.

I de analyserade texterna förekommer sådana distinkta och särskiljande kategorier flitigt. De finns redan inbyggda i den klassiskt kristna trosläran men förs också vidare i den bekännelsestroga traditionen. Dikotomierna och det duala tänkandet utgör här en specialform av de särskiljande kategorierna och kommer att behandlas i det kommande avsnittet. Men även om inte dikotomier alltid är för handen, uppvisar framställningssätten och resonemangen klart särskiljande drag. Det handlar oftast om tydliga definitioner, där utrymmet för nyanser eller tveksamhet blir högst begränsat eller helt obefintligt. Min tolkning är den att det särskiljande visar sig tydligast på de områden som tycks ha personlig relevans för respektive textförfattare. I Braws text märks detta, t ex i hans behandling av den beskärda delen. Braw visar ingen som helst tveksamhet kring att den till människan av Gud tilldelade delen är olika stor, och utifrån denna tveklöshet ser han inte heller någon direkt rättfärdighets- eller rättviseproblematik i omständigheten att jordens resurser är högst ojämnt fördelade mellan människor och länder. Sidenvall vill hålla fast vid den klassiska definitionen av tro och otro. Att tro är för honom ”ett personligt fasthållande vid Guds löften” som kommer till uttryck i konkreta trosutsagor, vilka har att bejakas och betraktas som eviga sanningar. Han vänder sig med kraft mot synen på tron som förtröstan eller tillit som han menar tillhör det moderna synsättet (Sidenvall 2000:30).<sup>809</sup> Han tycker sig se att det växer fram en ”längtan [...] efter något som hänger samman, efter kunskap och sanningar som hänger samman i mönster som tanken kan vila i” och ”sammanhang där man kan få dela tydliga värden och sanningar” (2000:89) parallellt med den pluralism och relativisering som präglar det modernistiska samhället. Jag tolkar det som ett uttryck för hans egen längtan efter och tydliga behov av tydliga, distinkta och särskiljande kognitiva strukturer.

### 9.3.3.2 Svart-vita kategorier och dikotomier

Annars är det i de svart-vita kategorierna, det duala språket och dikotomierna som det särskiljande draget tydligast visar sig i de analyserade texterna. Braw försöker nyansera det dikotoma tänkandet i det att han laborerar med begreppet paradox, men resultatet blir inte flertydighet, utan snarare en för människor inte helt begriplig entydighet som rymmes i spänningen mellan t ex en kärleksfull respektive vredgad eller nitälskande Gud eller människans fria vilja å ena sidan och predestinationen å andra sidan. Må vara att Braw därigenom på ett filosofiskt plan löser dessa paradoxer. Psykologiskt blir min tolkning ändå att det dualistiska bidrar till en för de bekännelsestroga eftersträvnsvärd klarhet. Både Braw och Sidenvall betonar *människans dualism* i

<sup>809</sup> Jfr också min behandling av Sidenvalls syn på tro respektive förtröstan eller tillit i kapitel 8, där jag mer ingående analyserar och tolkar hans text.

betydelsen av att hon bär på både gott och ont (Braw 2001a:17, 32, Sidenvall 2000:72). De vänder sig därför också mot den moderna tidens försök att se på människan som enbart god. För Braw är detta synsätt ”grundbulten” i den moderna människouppfattningen. Egentligen är det inte tillräckligt att säga att människan är både god och ond. Sidenvall framhåller särskilt att människans hjärta framför allt är präglad av hårdhet och otro (2000:26), i linje med den gammalkyrkliga traditionen.

Jag har ovan redan diskuterat de klassiskt kristet troendes syn på *människans yttersta bestämmelse* som är av en grundläggande betydelse i deras tros-system. Salighetsfrågan var f ö inom både gammal- och lågkyrkligheten den allt avgörande frågan, också ur ett mer kyrkohistoriskt perspektiv. Här blir kategorierna utpräglad dikotoma: antingen kommer människan att bli räknad till skaran getter eller att som ett får bli förklarad evigt salig. Bilden i Matt 25 kring den yttersta domen problematiseras inte, utan uppfattas i sina svartvita kategorier som absolut och därmed viss. Jag menar att man kan se det tydligt hos Braw (2001a:50), där redan hans begrepp ”åtskiljandet” exemplifierar tänkandet i särskiljande och svartvita kategorier. Särskiljandet eller den hos både Braw, Kalin och Sidenvall tydliga gränsdragningen mellan de bekännelsetrogn inom Svenska kyrkan och dem som tillhör huvudfåran av avfalliga, kan också ses som ett uttryck för denna dikotomisering. Även här blir dess yttersta konsekvens frågan om människans yttersta bestämmelse.

### 9.3.3.3 Värdering av argument

Eftersom det konservativa kristna tänkandet utgår från vissa axiom, t ex om den otvetydiga uppenbarelsen i bibelordet och om en absolut sanning, betyder det att det råder en *tydlig hierarki bland argumenten*. När t ex frågan om synen på homosexualitet behandlas, blir det tydligt att en specifik exegetisk tolkning av vissa bibeltexter, där den kontextuella dimensionen i princip lyser med sin frånvaro, ges företräde före den moderna människokunskapens och mediciners teorier och forskningsresultat.

Ett annat sätt att betrakta denna värdering av argument bygger på att visshetsorienterade, enligt teorin, i för dem personligt viktiga situationer, *inte gör någon åtskillnad mellan tungt och lätt vägande argument*. Det skulle utifrån ett modernt människovetenskapligt perspektiv kunna hävdas att de biologiska och psykologiska argumenten kring frågor om homosexualitet har en större tyngd och relevans än t ex exegetiska aspekter. Denna skillnad upphävs i det bekännelsetrogn tänkandet och i de klassiskt kristna resonemangen.

Oavsett hur resonemanget kring värderingen av argumenten ser ut – hierarki eller likartad värdering av olika tunga argument – framstår ett kognitivt mönster, där argumentens tyngd avviker, både från den ovisshetsorienterades och från till kognitiv stil mer odifferentierade personers kognitiva processvä-

gar. Både hos Braw, Kalin och Sidenvall märks detta som jag också sökt visa i analysen och tolkningen av deras texter ovan.<sup>810</sup>

#### 9.3.3.4 Heuristisk informationsbehandling

Den heuristiska informationsbehandlingen tillhör de kognitiva processer som förekommer hos alla individer. Den har ett överlevnadsvärde i situationer där individen snabbt måste komma till ett beslut som t ex leder till handling. Bland visshetsorienterade framträder detta kognitiva mönster särskilt tydligt enligt *Uncertainty Orientation Theory* i personligt relevanta situationer. Det innebär att en djupare och mer grundläggande kognitiv process inte ges utrymme. Det sker t ex inte någon omsorgsfull värdering av olika arguments tyngd och relevans. Istället löper de kognitiva processerna utefter inövade och mer ytliga banor som uppvisar likheter med ”common sense” eller ”sunt förnuft” eller rent av ett mer fördomsfullt tänkande.

Synen på homosexualitet är åter ett tydligt exempel i Braws, Kalins och Sidenvalls texter, då t ex de synnerligen komplicerade etiologiska frågeställningarna<sup>811</sup> förbigås, till förmån för populära föreställningar om att man i någon slags olydnad eller moraliskt förfall ”väljer” en homosexuell livsstil eller, enligt en likaledes allmänt förekommande populär uppfattning, ”förförts” till homosexualitet (Norrhem, Rydström och Winkvist 2008:126, 133, 149).

När Sidenvall understryker bibelordets inre överensstämmelse (2000:32, 37), uppfattar jag det också som ett uttryck för heuristisk informationsbehandling och för att olika tungt vägande argument behandlas lika.

#### 9.3.3.5 Kognitiv effektivitet

Människans kognitiva funktionssätt är generellt sätt inriktat på att vara effektivt, vilket bl a har ett rent överlevnadsvärde. Detta kan man hävda, utan att nödvändigtvis utgå från en evolutionistisk syn. I det moderna samhället är det t ex nödvändigt att snabbt kunna ta in och bearbeta information om vad som händer i trafiken, för att så snabbt som möjligt kunna bli handlingsbenägen. Kognitiv effektivitet kan därför sägas ha ett egenvärde. Heuristisk informationsbehandling är bara ett av fler möjliga sätt att åstadkomma kognitiv effektivitet. De distinktiva och särskiljande kognitiva kategorierna, liksom dikotomierna, bidrar också till kognitiv effektivitet.

Inom *Uncertainty Orientation Theory* har det också påpekats att de visshetsorienterades kognitiva effektivitet ska ses som en värdefull kvalitet (Sorrentino och Roney 2000). Den ovisshetsorienterade, som ständigt är beredd att och

---

<sup>810</sup> Också i andra teoribildningar än *Uncertainty Orientation theory* finns iakttagelsen att de kognitiva argumenten värderas olika. Jfr t ex Altemeyer 1996 och hans RWA-konstrukt, som laborerar både med *compartmentalization*, *cognitive inconsistency* och *double standards*.

<sup>811</sup> Moderna vetenskapliga förklaringsförsök finns både inom biologin och psykologin.



strävar efter att noggrant pröva olika alternativ, riskerar en utdragen och komplicerad kognitiv process som inte heller ger några som helst garantier om att komma till något resultat eller alls bli färdig.

Men det är här också viktigt att notera att den kognitiva effektiviteten är proportionell mot en lägre kognitiv komplexitet. I vissa lägen, när det gäller att snabbt komma i handlingsberedskap, är det en fördel. När det gäller existentiella frågor och trosfrågor kan det emellertid diskuteras om den kognitiva effektiviteten är det väsentligaste. Ur ett copingteoretiskt perspektiv leder kognitiv effektivitet och dess medföljande större visshet och klarhet till en större harmoni och troligen en lägre ångestnivå.<sup>812</sup> Å andra sidan föreligger det här också en möjlig risk för att någonting väsentligt i processandet kanske har förbigåtts.

Utifrån ett existentiellt synsätt kan frågan om kognitiv effektivitet, å ena sidan, och ett utdraget och fördjupat kognitivt processande, å andra sidan, kanske ses som en *spänning mellan mål- och processfrågor*. Den allmänmänskliga frågan om vad som är viktigast, vägen eller målet, kommer här i dagen och belyser samtidigt en skillnad mellan klassisk och postmodern kristen trostolkning. Jag har ständigt i detta analysarbete pekat på de bekännelsetrognas kraftiga betoning av just målfrågorna. Vilken är eller blir min yttersta bestämmelse, det blir den allt överskuggande problemställningen. I Braws författarskap bearbetas denna fråga ständigt. Frågan ges i hans roman *Den döde* (Nordstedt 1974), en litterär gestaltning som bygger på Dantes *Divina Commedia* och i någon mån på Goethes *Faust*.

Texterna från mina tre källor uppvisar många exempel på avsnitt, där framställningen utan problem tycks komma till ett givet och otvetydigt resultat, vilket jag också sökt visa i kapitlen 6 till 8. Jag kan dock inte komma ifrån intrycket att slutledningarna i många fall uppvisar en påfallande brist på just komplexitet och problematisering. Det skulle kunna tolkas som ett uttryck för den kognitiva effektivitetens baksida.

---

<sup>812</sup> Jfr t ex Pargament 1997.

## 10 DJUPPSYKOLOGISKA TOLKNINGSLINJER

I detta kapitel kommer den huvudsakligen med hjälp av *Uncertainty Orientation Theory* just gjorda kognitiva analysen av mina källtexter att få en djupare psykologisk och existentiell förankring i linje med den möjliga koppling mellan kognitiv och djuppsykologisk teori som beskrivits redan i teoriavsnittet och som ligger till grund för min hypotes att en framtolkad visshetsorienterad kognitiv hållning bland svenskkyrkliga konservativt troende också har specifika djuppsykologiska konnotationer. Utöver *attachmentteorin* eller i svensk översättning oftast *anknytningsteorin*<sup>813</sup> kommer också *Terror Management Theory* (TMT)<sup>814</sup> att appliceras på analysen och tolkningen i ett försök till förståelse av vissa aspekter, dels av den dokumenterade upplevda hotbilden, dels av den likaledes dokumenterade betoningen av de sidor i den kristna traditionen som handlar om den eviga saligheten alternativt den eviga förtappelsen och den bakomliggande s k läran om den dubbla utgången<sup>815</sup>.

<sup>813</sup> Jag betraktar anknytningsteorin som tydligt förankrad i den psykoanalytiska traditionen. Jfr Holmes 1993 och 2001, Fogany 2007.

<sup>814</sup> Närmare bestämt främst i den av Ernest Becker (1973 och – i viss mån – 1975) själv beskrivna ”förformen”, som har störst relevans på religiösa evighetsperspektiv respektive läror om evigt liv. Kanske kunde vi tala om en proto-TMT. I en kvalitativ studie lämpar sig också Beckers egna förform bättre som teoriarsenal, i jämförelse med den efter hans död mer ”reducerade” och kvantitativt inriktade TMT.

<sup>815</sup> Med både en exegetisk och en systematisk teologisk utgångspunkt kunde man i den kristna traditionen utan svårigheter finna också andra synsätt, vad beträffar de yttersta ting, eskatologin eller frågan om människans yttersta bestämmelse. Paulus senare brevtexter rymmer t ex både *αποκατάστασις*- och *κένωσις*-tanken. Att den officiella kyrkliga tolkningslinjen tidigt kom att föredra lära om den dubbla utgången före föreställningen om alltings återställelse eller återvändande till Gud, som allting ursprung, är jag samtidigt givetvis medveten om. (Detta arbete är religionspsykologiskt men för att underlätta för den läsare, som inte är teolog, vill jag är kort, utan något som helst anspråk på någon fullständighet eller vetenskaplig exakthet, ange följande internetreferenser för apokatastastanken: <http://en.wikipedia.org/wiki/Apocatastasis> [2013-07-31], <http://www.newadvent.org/cathen/01599a.htm> [2013-07-31], <http://orthodoxwiki.org/Apocatastasis> [2013-07-31]. En mer skolad läsning vore t ex (1) More, Edward, *Origen of Alexandria and apokatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion*, i: *Quodlibet Journal: Volume 5 Number 1*, January 2003 [<http://www.quodlibet.net/articles/moore-origen.shtml/>] [2013-07-31] eller ett ännu ej publicerat arbete (2) Ramelli, Ilaria, *The Christian doctrine of apokatastasis. A critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill [<http://www.brill.com/christian-doctrine-apokatastasis> [2013-07-31]]. Vad på samma sätt gäller *kenosis*-tanken kan det, i enlighet med Fil 2:5-11, sägas att detta att Jesus ”utblottade sig själv” eller ”avstod från allt”, gr. *ἐαυτὸν ἐκένωσεν*, är förutsättningen för att alla ”i hela världssalltet” – NT 81 – ska bekänna Kristus.)

<sup>U</sup> en religionspsykologisk betraktelsevinkel går det emellertid inte att komma ifrån ett icke obetydligt drag av kompensation eller projicerad aggressivitet i de huvudsakligen mer fridsstiftande religionernas helvetesföreställningar – som förutsätter två totalt olika slutliga bestämmelser för människan efter döden, såsom t ex i kristendomen och i vissa former av buddism. Jag har re-

Det är viktigt att komma ihåg att denna djuppsykologiska tolkning av kognitiva data ur de analyserade texterna, utifrån begreppet *tillit*<sup>816</sup> ur ett både existentiellt och egopsykologiskt perspektiv samt utifrån *anknytningsteorin* och *Terror Management Theory*, inte ska förstås på ett sätt som skulle innebära att jag i djuppsykologiska termer ville uttala mig om de enskilda källtexternas författare som personer. Både den kognitiva och den djuppsykologiska framställningen är medvetet gjorda på ett sätt som vill komma bort från betraktandet av den enskilda författaren, genom att de tre textmassorna i denna del av forskningsuppgiften betraktas och diskuteras gemensamt. Det handlar å andra sidan inte heller om att försöka aidentifiera vad som kommer från respektive upphovsman. En textanalys av publicerade texter måste få förbehålla sig rätten att tolka materialet med utgångspunkt från läsaren, i detta fall utifrån mig som forskare, med min personliga förståelse och med de teorier och metoder jag utrustat mig med. När jag gör djuppsykologiska kopplingar och söker förklaringar och förståelse på denna psykiska nivå, gör jag det utifrån vad som finns i den till offentligheten givna texten. Jag har redan tidigare påpekat att min forskningsuppgift kräver en stor varsamhet och detta gäller kanske allra främst i denna del av mitt arbete. Det är min strävan att inte heller i diskussionen om djuppsykologiska aspekter tappa bort min grundhållning som innebär respekt och ett försök till ett inifrånperspektiv. När jag i denna del av mitt arbete söker göra ett rollbyte<sup>817</sup> med klassiskt kristet troende inom Svenska kyrkan, finner jag att analysen inte är kränkande eller respektlös. Jag inser dock att andra kan uppfatta framställningen annorlunda, men det är viktigt att påminna sig min utgångspunkt som är en ständig strävan efter ett inkännande inifrånperspektiv. Också för mig är ”memento mori” en grundläggande och viktig existentiell såväl som psykologisk insikt som jag har att förhålla mig till, psykologiskt och trosfäst.<sup>818</sup>

---

dan på ett annat ställe i avhandlingstexten också pekat på de synnerligen utförliga ikonografiska framställningar som den sakrala konsthistorien kan visa upp, vad gäller den dubbla utgångens konsekvenser. Dantes litterära framställning av samma grundtema i *Divina commedia* uppvisar för samma detaljrikedom och utförlighet. Freskerna i Mariadomen i Florens, som härvidlag måste sägas vara extremt ”mustiga” eller rent av ”sadistiska”, såväl som mosaikerna i dopkapellet är också att betrakta som illustrationer till Dantes diktverk (jfr t ex Carniani 1992:12, 16, 22). För den tidiga kristendomens del kunde den projicerade aggressionen t ex kunna ha de redan under kejsar Nero påbörjade förföljelserna som grund. Här kunde ett resonemang föras, som har likheter med försök till förklaringar av de starka bilderna i Johannes uppenbarelse.

<sup>816</sup> Jag är dock mycket medveten om att synen på tron som en tillitsfråga för klassiskt troende inte är ett tillfyllest perspektiv, jfr Sidenvall 200:30: ”Idag möter vi runt om i våra luthersta kyrkor en teologi som säger: *tron är bara en förtröstan, en existentiell tillit till Gud. Sanningsfrågorna är helt oviktiga, ja oandliga. Huvudsaken är att en människa litar på att hon är älskad av Gud.*”

<sup>817</sup> Med rollbyte menar jag här att med hela sin varelse med utgångspunkt i en känsla av djup empati – tele enligt moreniansk terminologi – söka se på den andre, utifrån dennes perspektiv eller med dennes ögon. Jfr Moreno 1977 och Berger 2005.

<sup>818</sup> Jag vill också erinra om vad jag tidigare – i förordet – skrivit om min egen bakgrund, med min mormor förankrad, åtminstone med ena foten i den laestadianska traditionen och mina många också nära möten med personer, vilka representerar en klassisk kristen trostolkning. Personer förankrade i klassisk kristen trostolkning är för mig därför inte några främlingar, utan nära vänner och bundsförvanter, vars djupaste trostolkning jag dock kanske inte till fullo förmått eller förmår dela.

Den teoretiska arsenalen och metodologiska tankelinjen kunde det här vara på sin plats att än en gång aktualisera och precisera. Den konservativt kristna traditionen inom Svenska kyrkan av idag antas på goda grunder stå i en växelverkanrelation, både till församlingar respektive församlingstillhöriga som på ett eller annat sätt aktivt bejaktar en konservativ tolkning och förståelse av svenskkyrklig tradition och fromhet, och till nu aktiva präster inom Svenska kyrkan som också sympatiserar med klassisk kristen eller bekännelsetrogen trostolkning. Den präst som bejaktar klassisk kristen fromhet är med andra ord påverkad av och står under ett traditionens inflytande från det sociala sammanhang där denna tradition odlas och utvecklas. Men samtidigt är den aktive prästen en kristen individ som antas ha kommit till tro på eller antas ha kommit att omfatta den klassiska kristna traditionen av olika skäl. En direkt traditionsöverföring från det egna ursprungliga sociala sammanhanget, närmast den egna familjen, vore en möjlighet som dock ur ett religionspsykologiskt perspektiv enligt mitt menande egentligen är mindre intressant.<sup>819</sup> Ett eget och i relation till ursprungsfamiljen självständigt mer eller mindre medvetet val<sup>820</sup> av denna konservativa tolkningstradition är också en given möjlighet, oavsett trosövertagandet antas vara momentant och totalt genomgripande (närmast i form av en omvändelseupplevelse) eller beskriver en process över en längre tid. Det är min bestämda uppfattning att det konservativa traditionsövertagandet inom den svenskkyrkliga ramen i första hand sker som en gradvis förändring över tiden. Här antas både kognitiva motivationselement, såväl som djupt liggande emotionella motiv, spela en avgörande roll.

I texter skrivna av nu aktiva klassiskt kristet eller bekännelsetroende präster inom Svenska kyrkan antas, mot bakgrund av ovanstående resonemang, kognitiva och emotionella motiv kunna skönjas som inte bara eller nödvändigtvis ens i första hand behöver tillskrivas dessa präster som enskilda individer, utan fastmer ger uttryck för kognitiva och emotionella processer, behov och motiv som kan anses föreligga i den större gruppen klassiskt kristet troende eller bekännelsetrogna inom Svenska kyrkan. Redan en författare som skriver skönlitteratur eller essäer antas ge uttryck inte bara eller inte ens i första hand bara för sina egna kognitiva och emotionella mönster, utan antas vara en mer eller mindre inkännande uttolkare av en grupp människors föreställningar, behov och känslor. Präster inom Svenska kyrkan i aktiv tjänst, som dessutom i det offentliga rummet publicerat sig i skrift, får på motsvarande sätt anses ge uttryck för kognitiva och emotionella strukturer, både som de själva bär på

---

<sup>819</sup> Jfr mitt resonemang nedan om den s k *korrespondenshypotesen*. Vad gäller åtminstone Christian Braw är så inte heller fallet. Jag har redan lyft fram att han beskrivit åtminstone sin mor som vänsterradikal, alltså långt bort från en konservativ livssyn i allmänhet och följaktligen från en klassisk kristen troshållning i synnerhet.

<sup>820</sup> En variant på det egna självständiga valet av kristen fromhetstradition vore att betrakta det som en profilering eller protesthandling mot ursprungsfamiljen eller de viktigaste signifikanta andra, oftast föräldrarna. Hur pass *psykologiskt* självständigt ett sådant val är kan dock diskuteras.

och som de tolkat in i sin egen bekännelsestroga grupp.<sup>821</sup> Min egen analys och tolkning ger tydligt vid handen att deras texter avspeglar både *personliga* och *grupprelaterade* tendenser och strukturer av såväl kognitiv som emotionell karaktär. Det är de mer emotionella och i förstone inte uppenbara mönstren som jag i detta djuppsykologiska kapitel avser att söka beskriva. Tonvikten avser att ligga på de grupprelaterade aspekterna men det hindrar ändå inte att jag stundom lyfter fram den enskilda textförfattaren – i dennes offentliga och officiella roll som skribent och förkunnare<sup>822</sup> – som ett exempel på de linjer och mönster av mer djuppsykologisk karaktär som jag enligt min hypotes menar återfinns i den klassiskt kristet troende gruppen kyrkotillhöriga inom Svenska kyrkan av idag. Det sker med andra ord en växelverkan mellan (1) den yttre bekännelsestroga traditionen, (2) den aktuella tolkningen av denna tradition, (3) den bekännelsestroga församlingens och dess sympatisörers behov och (4) de bekännelsestroga prästernas egna inre existentiella och psykologiska behov.

## 10.1 TILLIT

Både inom psykologin och i religionens värld har begreppet tillit en avgörande och grundläggande betydelse. Inom egopsykologin är Erik Homburger Eriksons (1977, 1981, 1985) beskrivning av det första av de av honom tänkta åtta psykologiska utvecklingsstadierna i termer av motsatsparet *tillit* eller *misstro* det kanske tydligaste exemplet. *Uncertainty Orientation Theory* kunde också på ett sätt sägas röra sig mellan polerna tillit och misstro. Som jag redan i teoriavsnittet framhållit ses den säkerhets- eller *visshetsorienterade* på det kognitiva planet, ur ett etiologiskt perspektiv, möjligen som en person som uppvisar vissa brister i grundtilliten (Sorrentino och Roney 2000:157). Att kognitivt försöka hålla sig till det som ur ett subjektivt perspektiv kan betraktas som visst och säkert i situationer och sammanhang som är för individen personligt viktiga blir då ett sätt att söka kompensera för felande pusselbitar av grundtilliten. Här befinner vi oss med andra ord på ett emotionellt plan. Också inom *anknytningsteorin* kunde det sägas att detta begreppspar är centralt. En person med en trygg anknytningsstil förutsätts uppleva en grundläggande tillit till omvärlden och till sina medmänniskor. Personer med en otrygg anknytningsstil däremot kunde sägas uppleva en sviktande eller instabil tillit till omgivningen, i det fall

<sup>821</sup> Detta gäller i all synnerhet som det homiletiska uppgiften också hadlar om att applicera bibeltexten på dessa strukturer.

<sup>822</sup> I rollen som förkunnare, dvs präst verksam inom Svenska kyrkan, och som skribent, har de präster, vars texter ligger till grund för min analys och tolkning, i linje med Hanna Arendts (1986) betraktelsesätt, tagit steget ut ur *oikos*, det privata, och tagit plats på den offentliga scenen, *polis*. Det betyder också att de måste vara beredda, både att bli tolkade och ifrågasatta. Ifrågasättandet tillhör inte detta forskningsprojekt, tvärt om försöker jag att förstå och strävar stundom efter ett inifrånperspektiv, men den också utifrån ett utifrånperspektiv gjorda analysen och tolkningen måste jag samtidigt som forskare få förbehålla mig rätten till, all den stund som de analyserade texterna är offentligt publicerade. Jfr mitt resonemang i metodkapitlet.

anknytningen är motspänstig-ambivalent, och en tydligt avvisande misstro, i det fall anknytningsstilen istället ses som avvisande-undvikande (Bowlby 1988, Broberg 2006, 2008, Diamond 2004, Fonagy 2007, Holmes 1993, 2001). Detta avspeglar sig tydligt i de inre arbetsmodeller som personer med en otrygg anknytningsstil bär på. Den avvisande-undvikande har en inre arbetsmodell som säger att han har tillit huvudsakligen bara till sig själv men inte till andra. Den ambivalent-motspänstige däremot har inte tillit till sig själv men huvudsakligen tillit till andra, även om denna tillit är vacklande. Andra är närmare bestämt för honom inte alltid att till fullo lita på. Men den aspekt av tillitsbegreppet som här kanske är mest relevant är tilliten som en *existentiell* hållning. Därmed rör vi oss oundgängligen också inom den religiösa sfären av vad det innebär att vara människa. Jag kommer i min egen förståelse av tillitsbegreppet i denna analysdel att luta mig mot begreppets användning, så som man möter det bl a i Tage Kurténs (1995; 1997) texter. Jag har redan också mer detaljerat redogjort för hans synsätt i teoriavsnittet ovan.<sup>823</sup>

Hur ska den hos de konservativt troende tydligt dokumenterade *hotupplevelsen* tolkas – i enlighet med vad mina källtexter vittnar om? Är den blott en naturlig reaktion på yttre omständigheter, t ex att Svenska kyrkan och det svenska samhället radikalt har förändras, framför allt sedan riksdagen beslutade om en ny religionsfrihetslag år 1951, kyrkomötet öppnade möjligheten också för kvinnor att bli präster år 1958 och därefter genom alla ytterligare förändringar fram till början av det 21 århundradet? Eller finns här möjligen också mer djupt liggande drag av en sviktande eller bristande tillit eller grundtillit?<sup>824</sup> Djupläsningen av mitt källmaterial pekar entydigt på en strävan efter att söka återerövra något som tycks ha gått förlorat eller som möjligheten *aldrig har varit för handen*. Denna strävan, förefaller det mig, har sin grund i en djupt liggande *längtan*. I det konservativa tänkesättet handlar det på ett medvetet kognitivt plan t ex om en gången tid i Sverige då katekesen och Bibeln hade sina naturliga platser i den offentliga skolundervisningen, eller mer allmänt om en tid då klassiskt kristna värden och traditioner aktades av både kyrkan och samhället. Denna tid var också en tid då allt var mer entydigt, män var män och kvinnor kvinnor. Präster var män och kvinnor på sin höjd diakoner, nej, diakonissor. Det kan också skymta fram föreställningar om en tid då Sverige också som nation var stort. Konservativ fromhet handlar alltså inte bara om synen på kyrkan, utan ger oftast också uttryck för en specifik samhällssyn. Det är nog inte fel att mina associationer här osökt går till den svenska nationalsångens nationalromantiska text:

---

<sup>823</sup> Göran Bergstrands behandling av tilliten (1984:46ff2, jfr Bergstrand 1987) kan här med fördel också jämföras med Kurténs synsätt.

<sup>824</sup> Den föreliggande djuppsykologiska analysen har inte för avsikt att uttala sig på individplanet, utan strävar snarare efter att förstå konservativt troende som grupp. Samtidigt måste stundom det individuella exemplet få belysa analysresultatet. De individuella exemplen kommer alltid från material, som lämnats till offentligheten, aldrig från individuella förtroendefulla samtal.

Du gamla, Du fria, Du fjällhöga nord  
Du tysta, Du glädjerika sköna!  
Jag hälsar Dig, vänaste land uppå jord,  
Din sol, Din himmel, Dina ängder gröna.  
Din sol, Din himmel, Dina ängder gröna.

Du tronar på minnen från fornstora dar,  
då ärat Ditt namn flög över jorden.  
Jag vet att Du är och Du blir vad du var.  
Ja, jag vill leva jag vill dö i Norden.  
Ja, jag vill leva jag vill dö i Norden.

För att hela bilden av denna konservativa och nationalromantiska föreställningsvärld ska bli tydlig, kan med fördel också de två sista av Louise Ahlén<sup>825</sup> tillfogade verserna från 1910 till Richard Dybecks text från år 1844 (Holmström 2013) citeras:

Jag städs vill dig tjäna mitt älskade land,  
din trohet till döden vill jag svära.  
Din rätt, skall jag värna, med häg och med hand,  
din fana, högt den bragderika bära.  
din fana, högt den bragderika bära.

Med Gud skall jag kämpa, för hem och för härd,  
för Sverige, den kära fosterjorden.  
Jag byter Dig ej, mot allt i en värld,  
Nej, jag vill leva jag vill dö i Norden.  
Nej, jag vill leva jag vill dö i Norden.<sup>826</sup>

Föreliggande studie är religionspsykologisk, inte historisk, och därför kan vi lämna de yttre förändringarna i det svenska samhället sedan det en gång var en på kontinenten fruktad stormakt därhän. I den kognitiva analysen har jag redan t ex pekat på ett avsnitt i en av Braws texter där en närmast lyrisk vördnad för och samtidigt *djup längtan* till ett svunnet, ”ursprungligt”, oförändrat Sverige kommer till uttryck (Braw 2008:82f). Sidenvall talar sig varm för Bibeln och katekesen som läromedel också för skolan av idag (Sidenvall 2000:72, 79ff). Detta gäller också Braw (2001:73ff). Jag har också pekat på utsagor i källmaterialet som postulerar att Gud har en särskild, djupare plan med eller *kallelse för landet och nationen Sverige* (Braw 2001:131ff).<sup>827</sup>

<sup>825</sup> Textkritiken får för mitt religionspsykologiska vidkommande här anses mindre viktig. Jag vill snarare med hjälp av de fyra verserna söka förmedla en emotionell laddning kring en svunnen tid, då nationen Sverige visade sig i en annan glans.

<sup>826</sup> Texten hämtad från <http://www.dugamladufria.se/songs/se/> (nedladdad 2013-05-18).

<sup>827</sup> Det finns också mer utpräglat högeradikala krafter i Sverige, som vad avser nationens kallelse hävdar något liknande. Det är intressant att notera att dessa högeradikala krafter också gör bruk av det lutherska arvet för att frammana bilden av ett gammalt och äkta Sverige, som nu anses allvarligt hotat (Lipponen 2004). För undvikande av varje missförstånd vill jag med bestämdhet

Men vad skulle det ur ett mer psykologiskt perspektiv kunna handla om som har gått förlorat eller möjligen aldrig varit förhanden? Vad är det som den djupt liggande längtan gäller? I religiösa termer tycks det som om de konservativt troende återupplever att människan en gång blivit fördriven ut ur paradiset. Det är nu en gång utifrån en kristen livssyn människans lott att leva *East of Eden*<sup>828</sup>. På ett sätt ger den framtolkade upplevelsen också associationer till den *förföddes* existentiella och psykologiska grunddilemma (Martensen-Larsen 2008, Prekop 2000). Det ursprungliga paradiset har gått förlorat, jag fick inte arva hela kungariket, utan måste dela det med ett eller flera syskon. Man kan här tala om en ”detronisering” eller – i den mån det yngre syskonet verkligen blir favoriserat – om ett förnekande eller rent av en bortstöttningsmekanism. Men givetvis blir inte alla som har det äldsta syskonets eller den förföddes roll konservativa i sin fromhet eller livssyn. Samtidigt har den psykologiska forskningen visat att den äldste ofta får överta rollen som värnaren av familjens traditioner och värderingar. I s k hederskulturer blir detta om möjligt än mer uppenbart. Oavsett kultur övertar det äldsta syskonet oftast tydligast rollen som just traditionens förmedlare och försvarare. Den förföddes problematik i relation till syskonskaran finns för övrigt som bekant också behandlad på flera ställen i Bibelns texter, t ex i berättelserna om Kain och Abel respektive Esau och Jakob (Genesis kap 4 och 27) där syskonrivaliteten kulminerar i brodersmord respektive förfödsrättssvek. Det kan här vara intressant att notera att den förföddes roll inte bara är av godo. Den förfödde är också den som som offras till gudomen.<sup>829</sup>

I teoriavsnittet har jag redan framhållit hur Erik H Erikson (1981:87f; 1977:226) kopplar sitt tillitsbegrepp till upplevelsen av att något grundläggande har gått förlorat, både till förlusten av den *prenatala tryggheten* och värmen i moderlivet och fostervattet såväl som till upplevelsen just av ett *förlorat paradis*. I den mån längtan tillbaka till ett svunnet, ofördärvat Sverige och en svensk kyrka som stod på reformationstidevarvets och den lutherska ortodoxins grund mer kan förmodas vara kopplad till något som ur ett psykologiskt perspektiv *aldrig varit för handen*, skulle en möjlig förklaring kanske kunna anas i anknytningstermer. Till detta återkommer jag nedan. Vare sig längtan gäller något som gått förlorat eller aldrig varit för handen måste kopplingen till konservativa värden och traditioner ses som en *förskjutnings-* eller *överförings-*process i relation till vad längtan ursprungligen gäller. Den emotionella laddningen ger dock en fingervisning om det ursprungliga sammanhanget, nämligen

---

understryka att jag inte menar att dessa neonationalistiska politiskt högerradikala krafter tillhör samma ideologiska grupp som konservativt kristna inom Svenska kyrkan. Eventuella likheter, vad avser synen på Sverige som nation och det lutherska arvets betydelse, betyder inte nödvändigtvis att kristet konservativa respektive neonationalistiskt untrakonservativa fiskar i samma ideologiskt grumliga vatten. Här finns avsevärda gradskillnader. Vad gäller eventuella etiologiska och djuppsykologiska likheter måste ytterligare forskning göras.

<sup>828</sup> Jfr John Steinbecks roman.

<sup>829</sup> Jfr t ex Heiler 1961:206ff.



gen i relationen till de viktigaste signifikanta andra eller vårdgivarpersonerna, i de flesta fall föräldrarna.

De väl dokumenterade kognitiva strukturer jag visat på i källtextmaterialet antyder att vi kan ha att göra med en grupp personer som är *certainty oriented*. Också i fasthållandet vid det vissa och säkra, det som är entydigt, det som inte är kontaminerat av en emotionell ambivalens och eller kognitiv ambiguitet, samtidigt som ny och per definition osäker kunskap på för personen väsentliga områden avvisas, kan en sviktande tillit anas. Sorrentino m fl har också tydligt angivit detta som en mycket trolig bakomliggande etiologisk förklaring till den ifrågasvarande kognitiva orienteringen (Sorrentino och Roney 2000:157). Världen och därmed också andra människor är inte att lita på. Det gäller därför att förhålla sig avvaktande och tillbakadraget, för att skydda sig själv och inte utsätta sig för onödig fara. Fasthållandet vid det vissa, säkra och tydliga såväl som längtan efter det bestående och oföränderliga tolkar jag på en djupt emotionell nivå som ett uttryck för ett *grundläggande trygghetsökande*.

Också när jag betraktar tillitsbegreppet ur det i teoriavsnittet skisserade sociologiska perspektivet ges möjliga infallsvinklar på mitt källmaterial. Jag har tydligt visat att modernismen är en styggelse för och något som upplevs som ett hot av de konservativt troende. Att människan i modernismens tidevarv erfar världen som både oförståelig och okontrollerbar får sägas gälla än mer de konservativt orienterade, även om det delvis också kan sägas gälla generellt (Giddens 1990). Samtidigt uppvisar de klassiskt konservativt troende moderna drag, t ex tilltron till experter. Konservativa eller bekännelseetrogna präster får för de bekännelseetrogna lekmännen fungera närmast som *access points* i Giddens bemärkelse (1990:83ff). Behovet av experten kan alltså härledas ur ett stegrat behov av att avvärja det hot som utgår från den moderna värld som vare sig går att förstå eller kontrollera. Men jag har också visat att detta behov av experter som uttalar sig säkert, klart och tydligt, utan minsta spår av tvivel eller tvekan är kopplat till en framtolkad visshetsorienterad kognitiv hållning. Därför ser vi att inte bara de konservativa lekmännen, utan också prästerna i mitt källmaterial har sina experter, t ex i form av biskop Bo Giertz (jfr Imberg 2005) eller den med tiden mycket värdekonservative filosofen och skriftställaren Tage Lindbom (Nordstedt 1980:107ff, Braw 2001, 2008). Modernismen är för den klassiskt troende ett uttryck för förändring, utveckling, ambivalens, ambiguitet och mångtydighet. Det föränderliga och mångtydiga blir ett hot mot den trygghet som annars kan förknippas med det bestående och entydiga. Men det mångtydiga blir emotionellt hotfullt också på ytterligare sätt: det ambivalenta och ambiguiteten är för den konservativt troende något som är närbesläktat med *kaos*, som i sin tur står i en nära förbindelse med *kaosmakterna* eller annorlunda uttryckt det diaboliska som syftar till splittring, oordning och uppror. Denna mångtydighetens nära relation till kaos och kaosmakterna ger för den konservativt troende direkta konsekvenser också vad gäller salighetsfrågan på så sätt att kaos hotar möjligheten

att ställa in den rätta kompassriktningen mot målet för livsvandringen – evig salighet i Guds omedelbara närhet.<sup>830</sup>

## 10.2 ANKNYTNING

Det är inte min primära uppgift att utifrån mitt källmaterial söka tolka fram någon specifik anknytningsstil för var och en av de tre analyserade källtextgrupperna. Samtidigt går det, enligt min mening, inte att komma ifrån att bilden av vissa gemensamma drag tycks peka hän mot en anknytningsproblematik<sup>831</sup>. I den mån längtan tillbaka till ett svunnet, ofördärvat Sverige och till en svenskkyrklig kristen tradition som står på reformationstidevarvets och den lutherska ortodoxins grund mer kan förmodas vara kopplad till något som ur ett psykologiskt perspektiv *aldrig varit för handen*, kan ett möjligt svar anas i anknytningstermer. Redan kyrkohistoriskt måste det konstateras att den föreställning om det lutherska arvet som kultiveras inom vissa grupperingar av svenskkyrklig konservativ fromhet, och för övrigt också än tydligare bland de grupper lutheraner som brutit sig ur och bildat frikyrkor, är en föreställning om något som historiskt aldrig har varit för handen. Grupperingarna föreställer sig en lutherdom som visar sig vara t o m mer ortodox än den historiskt belagda lutherska ortodoxins fromhet, tänkesätt och trosinnehåll.<sup>832</sup>

I linje med anknytningsteorin föreställer jag mig här att det kan föreligga brister av en psykologisk art som har att göra med upplevelsen av den tidiga vårdgivarens närvaro, tillgänglighet, tillvändhet, förutsägbarhet, konstans och eller pålitlighet. Att dessa stipulerade brister kommer till uttryck just på religionens och den personliga fromhetens område är inte att förvåna. Man behöver inte omfatta en freudiansk eller psykoanalytisk syn på religionens kompensatoriska aspekt (Freud 1991, 1994, jfr Wulff 1997:276ff, Heine 2005:145ff, Rizuto 1979) för att man ska kunna finna ett möjligt samband mellan en psykologisk brist å ena sidan, och en specifik religiös fromhets- och uttrycksform å andra sidan. Också attachmentteoretiska religionsmodeller pekar i denna riktning (Kirkpatrick 2005, Granqvist 2002, Granqvist och Kirkpatrick 2008). Se nedan.<sup>833</sup>

<sup>830</sup> Detta utvecklas ytterligare i avsnittet om *Terror Management*, 10.3 nedan.

<sup>831</sup> I detta avsnitt har jag låtit mig inspireras av framställningsformen i Nynäs 2007, ssk s 175ff, där olika former av reception av radioandakter försiktigt och respektfullt kopplas till de olika anknytningsstilarna.

<sup>832</sup> Detta menar jag får också sägas gälla *Kyrkliga förbundet för evangelisk luthersk tro*, om än kanske inte lika uttalat.

<sup>833</sup> Jfr också Nynäs 2007:183. I skandinavisk kvalitativ religionspsykologisk forskning finns här också en lång tradition av att söka påvisa ett samband mellan tidiga personliga erfarenheter och religiös orientering, jfr Holm 2002:17ff, ssk 19f, Geels 2006:43ff med relevanta hänvisningar. Illman 1992 och 2002 samt Sundén 1973 har direkt inspirerat mig i mitt arbete. Vad gäller min metod, jfr också Illman 1997.

### 10.2.1 Olika anknytningsstilar: trygg eller otrygg anknytning

Utan att utifrån källtextmaterialet närmare kunna precisera möjliga mer specifika brister i anknytningen, tycks den uttalade *upplevelsen av ett hot* och det påvisade *behovet av säkerhet eller visshet*, såväl som *fasthållandet vid det bestående* eller oföränderliga, tyda på en möjlig otrygg anknytning under de tidiga viktiga åren. Omgivningen beskrivs av de bekännelsestroga som *sveckfull* eller *icke pålitlig*. Det gäller för både det moderna eller postmoderna samhället med dess ”ismer”, t ex socialismen, feminismen och liberalismen, och den av det moderna tänkandet och de politiska partierna ockuperade, liberalteologiskt präglade ”majoritetskyrkan”. Det ligger nära till hands att av det sluta sig till att många av de konservativt klassiskt kristet troende kunde förmodas ha en inre arbetsmodell som säger att *andra inte är att lita på*. Det skulle i sin tur peka i riktning mot en anknytningsstil av det undvikande slaget (*dismissing/avoidant*)<sup>834</sup>. Vissa drag som betonas i den gudsbild som bekännelsestroga kristna uppvisar kunde också användas som argument för denna tolkningslinje. Gudsbilden har inte bara ett drag av *extrem stränghet*, utan i förlängningen också av en *oförutsägbarhet* eller paradoxalt nog till och med av en ”opålitlighet”. Detta är naturligtvis inte explicit uttalat, utan ligger mer som en antydning mellan raderna. De gammalkyrkligas mycket frekventa och energiska sysselsättning med frågan om den eviga saligheten<sup>835</sup> och om man kan finna nåd inför denne mycket stränge och fordrande Gud eller inte, (närmast en ”besatthet” av eller ”fixering” vid frågan<sup>836</sup>), antyder att inte ens Gud – ur ett mänskligt perspektiv – är helt och fullt att lita på eller åtminstone inte helt förutsägbar. Här handlar det inte om pålitlighet i någon moralisk bemärkelse, utan mer om den aspekt av tilliten som innebär en försägbarhet, att man från gång till gång kan förvänta sig samma förhållningssätt och reaktion från den andre och att detta förhållningssätt därmed är åtminstone i någon mån förutsägbart och förståeligt. Den gängse formuleringen att ”Herrens vägar äro outgrundliga”<sup>837</sup> förändrar i sak här ingenting. Ur en psykologisk aspekt blir relationen till Gud här inte annorlunda än relationen till medmänniskan, oavsett vad som deklarerats som en dogmatisk läroutsaga, t ex att Gud alltid är att lita på.

<sup>834</sup> När det gäller min syn på de olika anknytningsstilarna tillhör jag dem som ser dem som relativa och som föreställer sig en glidande övergång från en stil till en annan. Mot detta synsätt finns det de attachmentteoretiker, som menar att de olika stilarna är från varandra helt åtskilda. I det förra fallet ses de olika attachmentstilarna som *dimensioner*, i det senare däremot som specifika och varandra åtskilda typer eller *prototyper* (Fraleay och Waller 1998).

<sup>835</sup> Konsekvensen av denna *preoccupation* med salighetsfrågan behandlas av mig mer utförligt i avsnittet 10.3 nedan.

<sup>836</sup> Jfr Giertz roman Stengrunden (1941), där frågan om den eviga saligheten närmast kan beskrivas som huvudtema.

<sup>837</sup> Jfr (<http://newtonbloggen.wordpress.com/2012/09/26/herrens-vagar-aro-outgrundliga/>, nedladdad 2013-08-08. Den utförliga internettexten är för överskrivet av en konservativt klassiskt kristet troende person, <http://newtonbloggen.wordpress.com/om-bloggaren/>, nedladdad 2013-08-08.

Guds bristande förutsägbarhet, inte som en dogmatisk utsaga, men väl som en framtolkad psykologisk erfarenhet i den konservativa gruppen, kan också beskrivas i identitetstermer. En persons identitet handlar ju bl a också om just detta att det finns drag i personligheten som visar sig och kan upplevas som likartade från gång till gång och därmed också över tiden. I den mån som konservativt troende upplever en betydande oförutsägbarhet hos Gud, möjligen till nöds dogmatiskt motiverad med hänvisning till Guds suveränitet och outgrundlighet, kunde det också beskrivas i termer av att de har en upplevelse av en *otydlighet* kring Guds identitet. Detta är intressant också med tanke på den ovilja till självreflexion som *certainty oriented*, och i detta fall också i enlighet med den kognitiva analysen av mina källtexter bekännelsestroga kristna, tycks uppvisa.

Det kan förmodas föreligga en parallellitet mellan synen på den egna identiteten och upplevelsen av den andres identitet. Upplever jag mig själv som på djupet otydlig och diffus, även om jag på ett ytligt kognitivt plan ser mig som synnerligen väldefinierad, t ex som en bekännelsestrogen heterosexuell man och präst, blir den mer djupt liggande bilden av den andre också diffus. Till synes desto tydligare blir däremot den ytliga kognitiva bilden med funktionen att skyla över den djupt liggande otydligheten<sup>838</sup>. Ut ett inre arbetsmodell-perspektiv innebär det, paradoxalt nog, en avsevärd tillit<sup>839</sup> till sig själv, vilket också pekari riktning mot en undvikande (dismissing/avoidant) anknytningsstil.

Det komplicerade med många konservativt troendes gudsbild kan också beskrivas som en svårighet att komma till rätta med till synes motsägande drag beträffande Guds egenskaper, såsom t ex Guds kärlek och hans rättfärdighet. I Braws texter görs tydliga försök att bearbeta dessa spänningar eller ”paradoxa” (Braw 2001:31) i gudsbilden, men jag tolkar fram att det här på ett emotionellt plan återstår en avsevärd spänning med en tydlig slagsida åt den nitälskande, outgrundlige och extremt stränge guden. Denne blir per definition psykologiskt och existentiellt sett oförutsägbar och närmast ”nyckfull”, vilket motsvarar den otruggt anknuten inre arbetsmodell av andra<sup>840</sup>.

---

<sup>838</sup> Detta resonemang kan med fördel också jämföras med det socialpsykologiska fenomenet *stereotyper*, eller om den förenklade generaliserande bilden gäller den egna gruppens medlemmar, *prototyper* (jfr Herriot 2007:24ff, Herriot 2009, Abrams och Hogg 1990).

<sup>839</sup> Denna tillit ligger på ytan men är inte på djupet förankrad enligt anknytningsteorin.

<sup>840</sup> Den inre arbetsmodellen av andra – och därmed också av Gud – förefaller mig, utifrån mina analyser, vackla mellan de båda positionerna ”opålitlig” och ”nyckfull”, vilket skulle tyda på en anknytningsstil, som ligger någonstans mellan undvikande och motspänstig. När det gäller de analyserade texterna är mitt intryck sammantaget ändock att den undvikande stilen dominerar. Denna slutsats motiveras också av att det på goda grunder kan förmodas att en konservativt troende präst måste ha en icke obetydlig *tillit till sig själv*, för att kunna gå in i den förvisso både offentliga och utsatta rollen, så som fromheten för majoriteten inom Svenska kyrkan av idag ser ut. (Det kunde däremot mycket väl tänkas att den motspänstiga stilen vore mer present i gruppen konservativt troende lekmän, i synnerhet bland mer karismatiskt eller evangelikalt orienterade. Det vore ett intressant spår att i ett annat sammanhang följa upp. Jfr avsnittet Framtida forskning.)

Även om man föreställer sig att gudstron förvisso kan fungera på ett kompensatoriskt<sup>841</sup> sätt i relation till brister i erfarenheten av förvisso i alla lägen mer eller mindre bristfälliga mänskliga relationer särskilt under de tidiga åren, kommer den grundläggande inre arbetsmodellen – i den mån den inte är bearbetad – ändå att få konsekvenser också för gudsrelationen, i all synnerhet på ett icke medvetet plan. Här ligger menar jag en förklaring till mycket av den rädsla eller ångest inför den stränge guden och hans outgrundliga beslut avseende människans eviga salighet som kan iakttas hos många bekännelsestroga kristna. Jag har i analyserna och tolkningarna ovan sökt visa på att detta också kan sägas gälla mitt källmaterial.

Ju mer det oförutsägbara draget i gudsbilden<sup>842</sup> odlas, desto mer närliggande blir också den andra möjliga intolkade anknytningsstilen, den otryggt ambivalenta eller motspänstiga hållningen (*preoccupied/ambivalent*). Frågan om huruvida jag själv som konservativt troende verkligen tillhör skaran av de evigt saliga, eller om jag hör till de förtappade, säger något om den del av den inre arbetsmodellen som uttalar sig om *den egna självbilden*. Den undvikande anknytningsstilen karaktäriseras av en hög skattning av självet; den ambivalente däremot tvivlar på sig själv och undrar om han är värd att älska och bry sig om eller inte. Detta sluter han sig till utifrån att vårdgivaren förhåller sig till honom på ett icke förutsägbart sätt. Detta sistnämnda, såväl som den tidigare framtolkade visshetsorienterade kognitiva stilen, talar dock för att det vad beträffar anknytningsstil här snarast ändå torde handla om den undvikande-avvisande (*dismissing-avoidant*) otrygga anknytningen. Ytterligare ett argument för denna anknytningsstil är den nedan presenterade kopplingen mellan vissa personlighetskaraktäristika och den inre arbetsmodell som närmast pekar på en avvisande attachmentstil. Särskilt i den mån som mitt källmaterial måste betraktas som utgående från personer inom gruppen konservativt troende inom Svenska kyrkan som av lekmännen inom denna grupp betraktas som experter – i rollen som bekännelsestroga präster – får jag ett ytterligare argument för min tolkning av attachmentstil<sup>843</sup>.

Det går givetvis inte att från källtext till källtext specificera vilken anknytningsstil som ligger närmast till hands. Inte heller är det min strävan att söka göra en dylik precisering. Det gemensamma intrycket, när jag betraktar källmaterialet sammantaget, förblir dock enligt mig att det finns *ett samband mel-*

---

<sup>841</sup> I det följande underkapitlet kommer jag att diskutera attachmentteoretikernas syn på religionens roll som överensstämmande (korresponderande) eller *kompenenserande*.

<sup>842</sup> Jag är givetvis medveten om att också t ex religionsfenomenologen Rudolf Otto (1963) arbetar med föreställningen om den outgrundliga sidan av Guds väsen, en sida som han beskriver som både i vissa avseenden skrämmande eller upprörande såväl som fascinerande eller tilldragande. Jfr min diskussion i ansnitten 6.2.1.4, 6.2.3.5, 8.2.1.4 och 9.3.1.3.1. Den springande punkten blir här närmast huruvida det skrämmande draget får slagsida eller inte.

<sup>843</sup> Jfr avsnitt 9.3.1.4.4 ovan.

lan otrygg anknytning och konservativ fromhet<sup>844</sup>. Det går inte heller i det specifika källtextfallet att peka exakt på vad det är som leder till denna tolkning. Betraktade tillsammans visar ändå texterna tillräckligt många drag som tyder på en specifik inre arbetsmodell av andra och därmed också av Gud, såväl som en lika tydlig inre arbetsmodell av självet.

Den otrygga undvikande-avvisande anknytningsstilen (dismissing-avoidant) har generellt en arbetsmodell av andra som säger att de inte är att lita på. Det finns alltså en *tidig problematik kring tillit och närhet till anknytningspersonen*, vilken kan antas avspeglade sig också i dessa personers gudsbild. Ett visst biografiskt material skymtar fram mellan raderna i källtexterna.<sup>845</sup> För Christian Braws del tycks åtminstone på det ideologiska planet en grundläggande konflikt eller motsättning ha förelegat i relation till modern, som av honom beskrivs ha haft "förvirra[de]" sovjetsympatier, pacifism och en politisk vänsterradikalitet (2008:43f och 77). För en konservativt kristen får den ideologiska eller livsåskådningsmässiga frågan anses vara så grundläggande och personligt viktig att här förmodligen döljer sig en mer djupgående konflikt mellan mor och son som jag tolkar i undvikande eller avvisande termer. Braw berättar att han tidigt var med i en konservativ studentförening (91f). Den åtminstone ideologisk djupa motsättningen till modern är därmed uppebar.<sup>846</sup> Fadern är synnerligen frånvarande i Braws texter med ett undantag. I studentexamenspresent berättar Braw att han fick en prenumeration av tidskriften Daily Telegraph av fadern (2008:91) som liksom modern arbetade i tidningsvärlden (2008:13, 27). Djup kamratlig, broderlig eller faderlig manlig vänskap kommer däremot på andra sätt tydligt och explicit till uttryck i Braws texter, särskilt i form av det militära

---

<sup>844</sup> Här måste jag dock påpeka att en konservativ fromhet också kan vara något från de signifikanta andra, de tidiga viktiga vårdgivarna, direkt övertaget. Ur ett psykologiskt perspektiv blir denna "enkla" form av traditionsförmedling och traditionsövertagande dock mindre intressant. Denna alternativa tolkningsmöjlighet får emellertid inte tappas bort – inte ens som när det gäller de tre personer, som i rollen som konservativ präst och skriftställare, står bakom de tre till offentligheten givna textsamlingar, vilka utgör mitt källmaterial. Kvalitativa forskningsresultat är inom de humanistiska disciplinerna alltid preliminära och tentativa.

<sup>845</sup> Metodiskt har jag i detta forskningsprojekt valt att uteslutande arbeta med textanalys och texttolkning. Jag har medvetet valt bort andra möjliga metoder, t ex djupintervjuer med mina tre källtextförfattare eller med andra personer som själva räknar sig till den bekännelsestroga gruppen inom Svenska kyrkan. Det är för inte säkert eller ens troligt att de skulle ställt upp på sådana intervjuer, mot bakgrund av att Uncertainty Orientation Theory (så väl som Arie Kruglanskis lekmanepistemologiska teori) visat att visshetsorienterade personer skyr självreflektion. Av mitt metodkapitel framgår att jag istället valt en hermeneutisk texttolkande djupläsningsmetod för att söka komma åt också den djuppsykologiska nivån.

<sup>846</sup> Det bör dock, för att bilden ska bli riktig, noteras att Braw tydligt från början delade moderns sovjetvänlighet, radikalism och pacifism (2008:43, 77). I vilken mån denna moderns ideologiska hållning var på djupet förankrad i Braw kan diskuteras. Braws fortsatta utveckling tyder på att förankringen inte varit djup eller på att han upplevt en omvändelse, vilket jag redan diskuterat ovan (jfr 2008:162). Ett brott med moderns ideologi är uppenbar. Någon gång framskymtar också, vad som tolkas som en kritik av omständigheterna i Braws hem: "Att växa upp i en journalistmiljö innebär bland annat att vara omgiven av påtryckningar." (2008:249).

kamratskapet som jag utan överdrift kan säga hyllas och glorifieras av honom (2008:77, 96, Nordstedt 1969 och 1971), men flera andra ”fadesfigurer” nämns också (2008:67, 124, 267) Det kunde tyda på att fadern i Braws liv får tolkas som relativt frånvarande åtminstone på ett emotionellt plan. Hans beskrivning av kärleken, värmen och den kristna medmänskligheten som jag tolkar det i hans hustrus ursprungsfamilj, såväl som ”kamratlig trofasthet” (2008:263), kunde också ge en fingervisning om en motsvarande åtminstone relativ bristsituation i hans egen ursprungsfamilj.<sup>847</sup>

Det är av en central betydelse att här erinra sig att anknytnings teorin ger utrymme för att en person kan ha eller har haft olika anknytningsstilar till olika signifikanta andra, eller med andra ord till modern och fadern eller till andra viktiga personer i familjens omedelbara närhet. När jag tentativt söker belägga karaktäristika som kan tolkas tyda på tidiga drag av otrygg anknytning hos konservativt kristna – i enlighet med vittnesbördet från mitt källtextmaterial – behöver det alltså inte gälla till exempel båda föräldrarna eller både föräldrarna och någon annan viktig tidig vårdgivare. Jag kommer strax också att diskutera en alternativ väg för att försöka applicera attachmentforskningens resultat på bekännelse trovärdiga med utgångspunkt i mitt källtextmaterial, men innan dess vill jag säga något om attachmentteorins syn på traditions- eller livssyns valet som något som sker i överensstämmelse med föräldrarnas val eller som en kompensationshandling.

## 10.2.2 Överensstämmelse eller kompensation

I mitt teoriavsnitt har jag visat att attachmentforskningen väl kan appliceras på religionspsykologiska frågeställningar. Här är möjligheten att som troende uppleva Gud som en trygg bas (*secure base*) att utgå ifrån för att utforska omvärlden och som en säker hamn (*haven of safety*) att återvända till när en fara hotar – med andra ord alltså som en viktig anknytningsperson – ett användbart betraktelsesätt.<sup>848</sup> Men i detta avsnitt ska jag nu diskutera en annan aspekt av

---

<sup>847</sup> Dessa försiktigt tentativt tolkande antaganden kan alla härledas ur Braws till offentligheten givna texter. Braw hävdar själv för övrigt också att en författare säger mer om sig själv än han är medveten om (2008:9f, 50). Det bör också noteras att Braw förmedlar en bild av en av faderns kollegor på Skånska Dagbladet, som kan tolkas i riktning mot något av ett faderssubstitut, åtminstone vad avser den kristna traditionsförmedlingen (Braw 2008:27).

<sup>848</sup> De båda redan av John Bowlby använda begreppen *secure base* och *haven of safety* (1998:216, 402, 407) – även om han snarare skiljer mellan *feeling secure* och *being safe* – har av Broberg et al 2006:330 översatts så som i min text ovan. Det blir enligt mig dock problematiskt, när den engelska distinktionen mellan *secure*, som ett emotionellt tillstånd, och *safe*, mer som ett reellt tillstånd, ska överföras till svenskan. Man kan också fråga sig, om inte både ”basen” och ”hamnen” båda lika väl kan fungera både som en både säker och trygg utgångspunkt för upptäckarsystemets behov och aktiviteter och som en på samma sätt både säker och trygg sfär att kunna återvända till, när anknytnings systemet, å andra sidan, aktiveras och kräver det. Poängen med de båda begreppen kanske ändå är att teorin vill skilja på de båda aktiviteterna att upptäcka världen, vilket innebär att upptäckarsystemet är aktiverat, och att få anknytningsrelationen bekräftad, som i sin tur innebär att anknytnings systemet är aktiverat (Broberg et al 2006:165ff).

anknytningsteorins syn på religion som delvis har med traditionsförmedlingen att göra.

I den mån en person med en trygg anknytningsstil tar över sina föräldrars religiositet och gör den till sin egen, vare sig denna till sin form nu är konservativ eller liberal, brukar det inom attachmentforskningen förklaras utifrån den s k *korrespondenshypotesen*. Personens religiösa orientering överensstämmer med andra ord med föräldrarnas. Överensstämmelsen eller korrespondensen kan ligga på två olika områden, antingen rör det sig om en *social korrespondens* eller om en *korrespondens beträffande de inre arbetsmodellerna*. Den sociala korrespondensteorin förutsäger att en person med en trygg anknytning kommer att överta föräldrarnas religiositet eller åtminstone också bli religiös om föräldrarna var det. Om denna tryggt anknuten person vuxit upp med icke religiösa föräldrar är det troligt att inte heller han blir religiös eller troende. Den aspekt av korrespondenshypotesen som tar fasta på de inre arbetsmodellerna av självet och av andra – och här också av Gud – stipulerar att en person med en trygg anknytningsstil också har en gudsbild som uttrycker att både den troende och andra är att lita på och värda att älska. I gudsbilden avspeglar det sig som en kärleksfull och nära Gud som inte är kontrollerande (Broberg et al 2008:345).

En person med en otrygg anknytningsstil förmodas inte ta över föräldrarnas livsåskådning vare sig de nu är troende eller inte, utan utvecklar möjligen en religiös hållning som tänks fungera som en kompensation för den felande trygga anknytningen. Anknytningsteoretikerna talar här om *kompensationshypotesen*. När jag – utifrån mina analyser och tolkningar av källmaterialet – tentativt sluter mig till att konservativt kristna kan antas uppvisa en otrygg anknytning, lutar jag mig mot attachmentteorins kompensationshypotes. Men självfallet – det måste tydligt än en gång framhållas – finns det också konservativt troende som i enlighet med korrespondenshypotesen i dess sociala variant tänks ha övertagit föräldrarnas konservativa troshållning. Det kan handla, både om tryggt och otryggt anknuten. Bland konservativt troende med en trygg anknytning torde gudsbilden dock inte vara så präglad av den stränge, avlägsne och oförutsägbara gudsgestalt, som jag ovan tecknat bilden av. Bland konservativt troende med en otrygg anknytning, som blivit socialiserade i sina föräldrars konservativa tro och i den mån socialisationen lyckats, torde gudsbilden dock uppvisa dessa drag. Det sistnämnda kunde sägas få stöd av korrespondenshypotesens inre arbetsmodellsvariant.

Men för att det inte ska uppstå något missförstånd om vad som ligger till grund för mina slutsatser om en stipulerad osäker anknytning hos många konservativt troende, vill jag här understryka att min slutsats har tagit omvägen över en analys av kognitiva mönster in mitt källtextmaterial. Dessa tydligt dokumenterade kognitiva mönster, som klart pekar i riktning mot en säkerhets- eller *visshetsorienterad kognitiv stil*, kräver någon form av mer djupt liggande förklaring. Hur ska dessa kognitiva mönster förstås? Här har redan den socialpsykologiska kognitiva forskningen antytt en förklaring som i sin beskriv-



ning motsvarar den inre arbetsmodell som personer med en otrygg anknytning uppvisar. Ytterligare belägg för kopplingen mellan denna inre arbetsmodell och en konservativ eller rent av i vissa avseende auktoritär livsorientering kommer jag att presentera nedan.

### 10.2.3 Upptäckarsystemet

Ytterligare ett indicium som pekar i riktning mot en otrygg anknytningsstil har med det s k *upptäckarsystemet* att göra. Ett hämmat, tillbakahållet eller ”osäkert” upptäckarsystem kan jag tolkande sluta mig till ligger som en möjlig förklaring bakom en visshetsorienterad kognitiv stil å ena sidan, och en otrygg anknytning å andra sidan. Lusten att frimodigt skaffa sig ny kunskap om världen och om sig själv, dvs om den egna personligheten, förutsätter att barnet en gång fått möjlighet att i lugn och ro kunna lämna den *trygga bas* som den signifikanta andra eller vårdgivarpersonen representerade, och erfarit samma möjlighet att kunna återvända till vårdgivaren som en *säker hamn* om en hotfull situation skulle uppstå, eller – med attachmentsteoriens terminologi – att vårdnadshavarens vårdgivarstil var sådan att upptäckarsystemet kunde få tas i anspråk och utvecklas utan att ständigt bli stört, avbrutet och tillbakahållet av att attachmentsystemet var i ett permanent alarmtillstånd (Cassidy 2008:8).

Ur ett anknytningsteoretiskt betraktelsesätt kan man med andra ord säga att attachmentsystemet och upptäckarsystemet står i ett specifikt förhållande till varandra som innebär ett ömsesidigt stöd om anknytningen är trygg. Vid trygg anknytning kompletterar de båda systemen varandra till fromma för personlighetens utveckling och förvärvande av ny kunskap om självet och omvärlden. Är anknytningen däremot otrygg, kommer de båda systemen snarare att stå i ett *konkurrensförhållande* till varandra. Lusten att upptäcka och förvärva ny kunskap kommer ständigt att bli avbruten eller störd av anknytningssystemet som oavbrutet aktiveras. Detta gäller i all synnerhet den motspänstigt eller ambivalent anknutne men har också en bärighet på den undvikande-avvisande.

På samma sätt som ovan, vad avser de inre arbetsmodellerna, är bryggan som leder till den framtolkade slutsatsen att konservativa i stor utsträckning uppvisar en otrygg anknytning här att konservativa skyr ny och för dem osäker kunskap, också om den egna personligheten på för dem personligt viktiga områden till vilka religiositeten och fromheten också hör. Personligt relevant kunskapssökande är med andra ord ett minerat område.

En kognitiv analys kan emellertid aldrig till fullo förklara en människa. En mer genomgripande förståelse förutsätter ett djuppsykologiskt eller psykodynamiskt perspektiv. Men detta djupare betraktelsesätt, kan aldrig hoppa över den kognitiva nivån. Tvärtom ger den kognitiva nivån oundgängliga nycklar (Miller 1988) eller pusselbitar till den djuppsykologiska nivån, som vi för bara kan komma åt på ett indirekt sätt eller med andra ord tentativt tolkande sluta oss till.

## 10.2.4 Inre arbetsmodeller i relation till kognitiv struktur och kognitiva mönster

För att ytterligare söka underbygga mitt antagande att mitt källmaterial tyder på att konservativ trostolkning uppvisar drag som pekar hän mot en mer otrygg anknytningsstil, närmast av det undvikande eller avvisande slaget (*dismissing-avoidant*), kommer jag här att hänvisa till den kvalitativa skattningsmodell kopplad till egenskaper och personlighetskaraktäristika för de fyra vuxna anknytningsstilarna jag nämnt redan i teorikapitlet (Klohn och John 1998:136ff). Denna modell<sup>849</sup> har som sin förutsättning den inom anknytningsforskningen väletablerade tesen att det råder en regelbunden och förutsägbar parallellitet mellan specifika inre arbetsmodeller avseende synen på självet och andra i form av inre mentala representationer, å ena sidan, och de olika anknytningsstilarna, å andra sidan (Brennan 1998, Broberg et al 2008:129ff, Breher-ton 2008).

Jag finner en slående överensstämmelse mellan egenskaper och personlighetskaraktäristika som jag tolkande kan sluta mig till i mitt källmaterial å ena sidan, och motsvarande egenskaper och karaktäristika som kopplas till en otrygg anknytningsstil – närmast av det avvisande slaget – enligt Klohnens och Johns expertskattningsmodell<sup>850</sup> å andra sidan. Jag ska här bara exemplifiera med ett urval av de slående likheterna. Jag nöjer mig med exempel kopplade till *dismissing* som otrygg anknytningsstil<sup>851</sup>. Expertgruppens genomsnittliga skattning av karaktäristiska deskriptorer för den avvisande (*dismissing*) anknytningsstilens inre arbetsmodeller (Klohn och John 1998:136ff [Appendix 5.1]) ger följande bild: Den avvisande är i en extremt hög grad *autonom* (autonomous), *oberoende* (independent) och *självsäker* (self-reliant). Han värdesätter också *självständighet* (autonomy) mycket högt. Detta passar som hand i handske, vad avser av mig i källmaterialet framtolkade karaktäristika. En hållning som går tvärt emot majoriteten, t ex den svenskkyrkliga, förutsätter autonomi, oberoende och en hög grad av tillit till sig själv och sina egna positioner. Rollen som dissident, gammalkyrklig, beaktelsesrogen eller ”klassiskt kristet troende” skulle knappast kunna upprätthållas utan dessa ”basegenskaper”, särskilt inte om man samtidigt har del i vinningstjänsten, här närmast i betydelsen av att vara präst i aktiv tjänst. Till rollen som dissident kunde också egenskaperna *självständig* (detached), *stabil* (stable), *stark* (strong), *envis* (headstrong)

<sup>849</sup> Modellen utgår från synen på de olika attachmentstilarna som *prototyper* men jag menar att det inte hindrar att man skulle kunna föra ett snarlikt resonemang även om man ser på dem som *dimensioner*.

<sup>850</sup> Denna expertskattningsmodell stipulerar alltså att det föreligger en koppling mellan vissa personliga egenskaper, beskrivna som adjektiv, å ena sidan, och attachmentstil, å andra.

<sup>851</sup> De av expertgruppen skattade egenskaper, som kopplas till den *ambivalenta* anknytningsstilen är uppenbarligen inte tillämpliga på mitt källmaterial. Däremot ges här ytterligare stöd för den av mig ovan antydda hypotesen att karismatiska och evangelikala, som kan förmodas vara mer emotionella, kunde återfinnas bland personer med ambivalent anknytningsstil. Den stil som brukar kallas *fearful* är alltför speciell, för att kunna beaktas i denna kvalitativa studie.

och *individualistisk* (individualistic) knyts. På något sätt manas bilden fram av Hjalmar Gullbergs strandtistel, den som Christian Braw så många gånger återkommer till i sina texter.

Den avvisande ser sig vidare och upplevs också som *kapabel* (capable), *kompetent* (competent), *trygg* (confident) och *ambitiös* (ambitious). Höga skattningspoäng har också egenskaper som *orubblig* (tough), *rationell* (rational) och *påståelig/bestämd* (assertive) fått. Dessa karaktäristika, vad beträffar självbilden, får också starkt stöd i mitt källmaterial. Det rationella och orubbliga draget kan inte nog understrykas. Egenskapen trygg syftar naturligtvis inte på en trygg anknytning, utan är snarare ett uttryck för en mer ytligt förankrad bild av sig själv som den som har en kognitiv tillit till sina övertygelser och uppfattningar.

Ytterligare karaktäristika, som av experterna får höga poäng och som dessutom avspeglar sig i de av mig analyserade texterna, är att den avvisande *inte visar några känslor* (doesn't show feelings), är *avvisande* (dismissive), *distanserad* (distant) och *oberörd* (unemotional). Den konservatives närmast negativa relation till känslor i allmänhet och till att visa känslor i synnerhet har jag diskuterat i tidigare analys. Vid sidan om drag som *självbehärskad* (self-controlled), *reserverad* (reserved), *otillgänglig* och den som *skyddar sig själv* (self-protective) ger det en sammantagen bild av en person som inte är beredd till självreflektion eller till att bättre lära känna sig själv, särskilt inte vad avser det mer känslomässiga planet. Detta stämmer också mycket väl med de i källmaterialet framtolkade drag jag redan har kopplat till en kognitiv *certainty orientation*.

Det nämnda rationella draget kan också sammanföras med karaktäristika, såsom *förständig* (sensible), *självständig* (detached), *realistisk* (realistic), *kritisk* (critical) och *praktisk* (practical). Det förnuftiga, förståndiga, rationella och realistiska synsätter skymtar ständigt fram i källmaterialet, oaktat det till den största delen handlar om texter med trosmässiga teman. Det drag av *common sense* som jag tidigare diskuterat passar här väl in.

Ytterligare två av expertgruppens karaktäristiska deskriptorer för avvisandes inre arbetsmodeller är här av stor betydelse. Det gäller först det *sarkastiska* (sarcastic) draget. Nära det sarkastiska ligger också det *cyniska* (cynical). Särskilt när den s k partipolitiserade och av liberalteologin ockuperade ”majoritetskyrkan” behandlas i källmaterialet skymtar detta sarkastiska drag mer än väl fram. Man kan visserligen hävda att det skulle vara ett uttryck för en närmast desperat känsla av katastrof för Svenska kyrkan och att det därför lätt blir ironiskt eller sarkastiskt, när man upplever sig argumentera ur ett underläge och för till synes döva öron. Men det är min bestämda uppfattning att det resonemanget inte fullt ut kan ge en förklaring till det uttryckligen sarkastiska språkbruket. Mer djupt liggande är den förklaring som kopplar draget till en avvisande anknytningsstil.

Vidare tänker jag på vad expertgruppen beskriver som *maskulin* (masculine). Det skulle kanske kunna kompletteras med dragen *dominant* (dominant),

*kallsinnig* (cool), *kraftfull* (forceful), *aggressiv* (aggressive), *envis* (stubborn) och *stolt* (proud). Min avsikt är här inte att ge mig in i någon genderdebatt som jag varken behärskar eller särskilt intresserar mig för, utan snarare att peka på de närmast stereotypa könsroller jag mött i källmaterialet. Jag har också pekat på vad som närmast kunde beskrivas som en rädsla för varje form av otydlighet, vad avser manligt och kvinnligt. På ett sätt kan debatten kring kvinnliga präster belysa detta men än tydligare blir det i den bland bekännelseetrogna kritiska hållningen mot homosexualitet och i förlängningen mot välsignelse av eller äktenskap för samkönade par. Kritiken mot feminismen, som också är belagd i källmaterialet, kan nog också till stor del förstås utifrån ett behov av en tydlighet kring könsrollerna. Alla kategorier, har jag fö funnit, måste vara särskiljande och tydliga. Detta är också ett tecken på en *certainty oriented* kognitiv stil.

Sammantaget är flertalet av de ovan nämnda egenskaperna också lämpade för den som befinner sig i en minoritetsposition. Den socialpsykologiska forskningen har redan understrukt att en tillhörighet till en minoritetsgrupp de facto ger en tydlig gruppidentitet som också förmodas kunna ge ”styrka” (Abrams och Hogg 1990).

För att ge rättvisa åt expertgruppens skattning av den avvisandes inre arbetsmodeller är det av vikt att också nämna något om de *inte* alls karaktäristiska deskriptorerna. Längst ner på listan, vilket också har relevans i mitt källmaterial, kommer det att personen *söker återförsäkring* (seeks reassurance) och *behöver bifall* eller erkännande (needs approval). För den som är dissident eller går mot strömmen vore dessa egenskaper en stor belastning. Relationen till känslor och uttryckande av känslor har vi redan berört, varför det inte förvånar att den undvikande inte heller är *känslösam* (emotional).

I linje med att tvivel, tvetydighet, ambivalens och ambiguitet undflys är den undvikande vid sidan om *ambivalent* (ambivalent) eller *tvivlande/tvehågen* (doubting) inte heller *förvirrad* (confused), *vankelmodig* (unstable), *sammansatt/komplicerad* (complex), *inkonsekvent* (inconsistent) eller *grubblande* (ruminative).

Den som har en kognitiv stil som tyder på att han är *certainty oriented* är som jag visat inte heller öppen om sig själv (self-revealing), särskilt *medveten om sig själv* (self-conscious), *självreflekterande* (introspective), *introvert* (introverted) eller *lättillgänglig* (responsive to others).

Det tydliga rationella draget jag diskuterat ovan ligger också helt i linje med en avsaknad av beteendet *handla först och tänka sedan* (acts without thinking), karaktäristika som *livlig* (exitable), *otvungen* (unrestrained), *impulsiv* (impulsive), *passionerad* (passionate), *uttrycksfull* (expressive), *temperamentsfull* (temperamental), *suggestibel* (suggestible), *djup* (deep) och *spontan* (spontaneous). Dessa egenskaper förutsätter en personlighet som är mer emotionell än rationell och kognitiv.

I källmaterialet har jag ofta fått bilden av den konservativt kristne som en person med en viss ”hårdhet” eller ”ökänslighet” eller ”karghet”. I linje med

denna min iakttagelse förvånar det inte att expertgruppen föreställer sig den avvisande anknytne som en person som inte är *tillgiven* (affectionate), ömsint/deltagande (soft-hearted), *förlåtande* (forgiving), *tillmötesgående* (obliging), *idealistisk* (idealistic), en *sällskapsmänniska* (likes to be with others), *kärleksfull* (loving), *vänlig* (gentle), älskvärd (agreeable, kind), *sällskaplig* (sociable), ömmande (sympathetic), *tolerant* (tolerant) eller *uppskattande* (appreciative). Dessa av mig som hårda drag upplevda karaktäristika skulle jag utan problem också kunna beskriva som att de här uppräknade egenskaperna förefaller vara mindre framträdande.<sup>852</sup>

Den av Klohnen m fl redovisade expertgruppskattningen av karaktäristika som kan kopplas till – respektive inte alls är utmärkande för – den undvikandes inre arbetsmodeller är av ett *kvalitativt* snarare än ett kvantitativt slag, även om resultatet av skattningen presenteras i form av en skala från -2.00 till +2.00, alltså från *inte alls karaktäristiskt* till *helt karaktäristiskt*, för var och en av de totalt mer än 150 egenskaperna (Klohnen och John 1998:136ff).

Sammantaget konstaterar jag alltså att denna expertgruppskattning relaterat till de inre arbetsmodellerna för den avvisande attachmentstilen – vid en jämförelse med tolkningen och analysen av mitt källmaterial – bekräftar mitt antagande att det bland konservativt kristna inom Svenska kyrkan av idag finns många med egenskaper och förhållningssätt som pekar hän mot en *undvikande anknytningsstil*<sup>853</sup>. Detta förefaller hur som helst särskilt gälla bekännelsetrogn i vigningstjänsten. Författarna till mitt källmaterial tillhör som bekant denna grupp.

### 10.3 TERROR MANAGEMENT

I de först gjorda separata analyserna och tolkningarna av Braws, Kalins och Sidenwalls texter fann jag som ett gemensamt drag en uttalad upplevelse av ett föreliggande *hot* med utgångspunkt i upplevelsen av ett *kris- och osäkerhetstillstånd* i samhället, i kyrkan och på det individuella planet. Jag fann också uttryck för *motstånd* mot och försök att söka avvärja de upplevda hoten. Motståndet skulle – på en kognitiv nivå – kunna beskrivas som en strävan efter *entydighet* och *visshet* och som ett fasthållande vid det som är mer *oföränderligt*.

---

<sup>852</sup> Jag vill här med andra ord självfallet alltså inte påstå att de personer, som står bakom mina tre källtextcorpusar inte skulle ha några av dessa egenskaper. Av mina analyser och tolkningar får jag däremot en tydlig bild av att dessa egenskaper förefaller vara mindre accentuerade. När jag hävdar detta, är det ändå på intet vis en bedömning eller värdering av dessa personer i termer av positiva eller negativa egenskaper. Vad som här intresserar mig är fastmer att söka finna drag i de inre arbetsmodellerna hos den med en avvisande anknytningsstil, som i någon mån kan kopplas till en visshetsorienterad kognitiv stil och en konservativ livssyn, troslära och fromhet.

<sup>853</sup> Tidigt i min forskningsprocess gjorde jag också en indexering av, med avseende på konservativ trostolkning, relevanta sökord i Kalins textcorpus. Dessa sökord återfinns intressant nog till stor del också bland de egenskaper och karaktäristika, som Klohnen kopplar till den otrygga anknytningsstilen *dismissing*.

Men i texterna kommer också uttryck för ett aktivt motstånd i form av en *kamp* till uttryck. Den förekommande *militära* terminologin är bara en av flera fingervisningar som styrker denna läsning av källmaterialet. Kampmotivet kan betraktas både på en existentiell eller trosmissig och på en djuppsykologisk nivå.

Den djuppsykologiska nivån återkommer jag strax till i nästa delkapitel nedan. Den *existentiellt trosmissiga* nivån har en direkt parallell i den klassiskt kristna traditionen. Genom hela Bibeln går kampmotivet liksom en röd tråd som ett tema. Gud kämpar mot den motspänstiga människan som vill gå sin egen väg i högmod eller uppror och därigenom förstör ett rätt eller rättfärdigt gudsförhållande i enlighet med förbundet med Gud. Detta störda gudsförhållande kommer allt eftersom allt mer att beskrivas i termer av synd. Människans uppror mot Gud ses också i ett kosmiskt perspektiv och Guds fiende kommer därmed mycket tidigt<sup>854</sup> in på arenan. *Dödens verklighet* är redan från början i bibeltexterna kopplad till detta människans uppror eller ses uttryckligen som en följd av denna hennes olydnad.

För den klassiskt troende är frågan om den individuella döden och vad som sedan händer av en avgörande betydelse. Därför kommer det eskatologiska perspektivet och föreställningen om parusin att spela en stor roll, både i tros-läran och i praxis.

Den klassiskt troende har att föra en daglig kamp mot det som hotar eller vill förstöra hennes rätta gudsförhållande. Det gäller kampen mot synden och mot frestelserna. Men här ges Guds fiende *par excellence* också en avgörande roll: "själa-fienden" eller den onda makten. Målet med människans liv är att komma i åtnjutande av "evig salighet", ett evigt liv i Guds närhet. Men det är inte någonting som sker per automatik efter avslutad jordelivsvandring, utan något som kräver en aktiv kampinsats från människans sida. En daglig kamp mot synden och den onde, som vill skilja henne från Gud och istället få henne att bli "evigt förtappad", är den konservativt klassiskt kristnes livslopp.

### 10.3.1 Dödens hot

I den klassiskt troendes fromhet och föreställningsvärld koncentrerar sig till sist hela kamp- och hotmotivet runt frågan om döden och människans yttersta bestämmelse. Sammanfattningsvis kunde frågan för den enskilde konservativt troende sägas vara: Har jag någon möjlighet att bli evigt salig, eller kommer jag för alltid att tillhöra de förtappades fördömda skara?

I klassisk kristen tro spelar läran om den *dubbla utgången* en mycket viktig roll och påverkar bl a både gammal- och lågkyrklig fromhetspraxis i allra

---

<sup>854</sup> Detta arbete är inte exegetiskt men det kan ändå påpekas att Genesis 1, med dess bilder av kaosmakten och därmed också av Guds fiende, såsom formuleringen att "Jorden var öde och tom [...]", såväl som djupet, mörkret och det odifferentierade vattnet, av bibelforskningen inte betraktas som den hebreiska bibelns äldsta bok.

högsta grad, så tillvida att frågan om den enskilda troendes eviga bestämmelse eller eviga salighet så att säga hålls på halster och ständigt aktualiseras både i själavård och i förkunnelse.<sup>855</sup> Den gammalkyrkligt troende kan aldrig vara säker på att salighetsfrågan är avgjord; han vet inte om han kommer att bli evigt salig i gudsriket eller om han efter döden kommer att tvingas tillhöra de evigt förtappade och fördömda i den destruktiva maktens grepp. Det kan lätt anas att denna fråga är mycket ångestskapande för den kristet troende som är förankrad i den konservativt kristna trostolkningstraditionen (Braw 2001:140).<sup>856</sup>

Exegetiskt kan man konstatera att den nytestamentliga litteraturen vid sidan om läran om den dubbla utgången också för fram andra synsätt, särskilt i de senare av Paulus brev, såsom den sk läran om alltings återställelse.<sup>857</sup> Kyrko- och dogmhistoriskt kan fastställas att den tidiga kyrkan valde läran om den dubbla utgången som den enda sanna beskrivningen av människans eviga bestämmelse. Kyrkofadern Origenes fick betala dyrt för sitt hävdande av apokatastasistanken.<sup>858</sup> I modern svenskkyrklig systematisk teologi och i pastoralteologin framstår salighetsfrågan kopplad till läran om den dubbla utgången onekligen också som problematisk.<sup>859</sup> Trots detta hävdas det fortsatt från konservativt

<sup>855</sup> I skönlitterär form kommer denna salighetsproblematik tydligt till uttryck i Bo Giertz roman *Stengrunden* och avspeglar genom hans roman ett otvetydigt inifrånperspektiv. Bo Giertz (1905-1998), som först hade en ateistisk livsyn (Olofsson 2005:105), blev efter en *omvändelse* strikt klassiskt kristet troende. Han var biskop i Göteborgs stift 1949-1970 men kom också en lång tid därefter att utöva ett stort inflytande på många klassiskt troende, både inom och utom stiftsgränsen. De som tillhör Giertz fromhetstradition ser hans inflytande som någonting enbart positivt, varför en stort uppslagen artikel i Göteborgs-Posten, i vilken Henry Cöster ifrågasatte det giertzka arvet som en belastning för Göteborgs stift, skapade kraftiga reaktioner. [REF] Den föreställningsvärld, som kommer till uttryck i *Stengrunden*, kan sägas på ett bra sätt sammanfatta det kollektiva klassiskt kristna och bekännelsestrognas arv, som jag ovan beskrivit står i en växelverkan med mina källtexters upphovsmän. I detta delkapitel av avhandlingen kommer jag också att visa på de tydliga parallellerna mellan Giertz, Braws, Kalins och Sidenvalls texter, vad avser den troskonservativa hållningen och dess konsekvenser för synen på människans eviga bestämmelse.

<sup>856</sup> Av romanen *Stengrunden* framgår detta ångestskapande drag tydligt (Giertz 1941:25ff, 69, 70, 85, 89, 153, 171, 173, 198, 223ff, 229, 231, 245, 252, 255, 263, 264, 269, 275, 276, 284, 299, 307, 308, 328, 331f, 335f, 338f). Vid en jämförelse med motsvarande tankegångar i frikyrklig tradition kunde Jonas Gardells drama *Människor i solen*, men på ett så att säga "omvänt sätt", få illustrera motsvarande ångestskapande förhållande till frågan om jag blir "upptagen" eller "lämnad kvar" vid Jesu återkomst (Gardell 2005).

<sup>857</sup> Vid sidan om apokatastasistanken kunde också kenosismotivet här nämnas. Jfr 6.2.1.4, 6.2.3.2, 8.2.3.2, 9.3.2.3, kapitel 10, ssk 10.3.1.

<sup>858</sup> More, Edward, Origen of Alexandria and apokatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion, i: *Quodlibet Journal: Volume 5 Number 1, January 2003* {<http://www.quodlibet.net/articles/moore-origen.shtml> [2013-07-31]}.

<sup>859</sup> Detta arbete är religionsvetenskapligt, inte teologiskt, varför jag här bara vill exemplifiera först med en skrivning från ett av förre Växjöbiskopen Jan-Arvid Hellströms herdabrev, *Bilder* (1992): "Snart sagt överallt finns bilderna av helvetet. Det vore lockande att få möjlighet att göra en rejäl undersökning av helvetet i kristen och icke-kristen tradition. / Här och nu väljer jag i stället en sann bild ur vardagslivet: / Efter en lektion i kristendom kommer tioåringen gråtande fram till katedern. / – Fröken, säger han. Kan jag någonsin vara glad hos Gud i himlen om min lille bror är på... det andra stället? / Berättelsen är ett exempel på existentiell teologi på hög nivå. Kanske fick

kristet håll att läran om den dubbla utgången i dess högst konkreta läsning är en viktig och omistlig del av den kristna tros läran.<sup>860</sup>

Ur ett psykologiskt perspektiv kunde vi säga att ett alltför kraftigt betonde av läran om den dubbla utgången på något sätt riskerar att förta något av kretsens och uppståndelsens förlåtelse- och försoningsperspektiv. Att frågan om den eviga saligheten inte är avgjord, utan varje dag måste hållas vid liv i konservativ fromhet, skapar en problematik kring den troendes föreställningar om döden som jag menar har stora beröringspunkter med den mer allmänmänskliga problematik som Ernest Becker och *Terror Management Theory* söker fånga in. Becker kopplar f o också själv sin teori till religiösa föreställningar om att överleva och om ett liv också efter den biologiska döden.

Även om helvetet av klassiskt troende ofta ses som en reell verklighet är mitt intryck att fruktan för tillhörigheten till de evigt förtappade emotionellt snarast upplevs som en *fruktan för extinktion* eller en upplösning, ett icke-existerande efter den biologiska döden. Detta finner stöd t ex i en djupläsning av formuleringar om fruktan för att förlora identiteten eller att möta den ansiktslöse.

Det är därför nödvändigt att på en *djuppsykologisk* nivå här tala om *terror management* i enlighet med Terror Management Theory. Med det menar jag att insikten om vår dödlighet är så pass ångestskapande att denna ångest måste hanteras eller hållas i schack med hjälp av ett psykologiskt försvar.

I sin uppgörelse med den s k salighetsfrågan rör sig den klassiskt troende på ett allmänmänskligt sett minerat område som av de flesta människor också utanför en klassisk kristen livssyn – särskilt i vår postmoderna tid – tycks vara föremål för ett kraftigt och närmast totalt förnekande.<sup>861</sup>

---

fröken dessutom en vision av dilemmat med bild och verklighet. / Detta: att den verklighet vi vill förmedla är ousäglig och oåtkomlig. För hög för ord och tankar. / Samtidigt som ord och tankar är det enda vi har. / Det dilemmat försöker vi hantera genom att gripa till bilderna. Men därmed når vi inte fram till Verkligheten Bakom...” Detta Hellströms tänkesätt har likheter med Pruyser’s ”moderna” parallellbild, som i sin tur har beröringspunkter med Platons berömda grottbild (Pruyser 1968:339). Det andra belysande exemplet kunde hämtas från prästen Lars Collmar och den lilla skriften *Guds kärleks vrede* (1976:91ff). Till stor del kunde nog också det främst inom frikyrkorörelsen omvittnade s k Guds barnbarn-fenomenet (Holmberth 1980, Geels och Wikström 2006:335) få illustrera mitt påstående. Den tredje generationens svårigheter på trosområdet gäller inte i första hand kristen tro och trossatser i största allmänhet, utan kretsar just kring frågor om gudsbildens förenlighet med föreställningar om evig fördömelse. Jonas Gardells drama *Människor i solen* (Gardell 2005) illustrerar detta tydligt, om än på ett oväntat och icke traditionellt sätt. Det bör också noteras att Gardell på mödernets har en konservativ baptistisk bakgrund.

<sup>860</sup> Detta torde väl ha framgått av mina ovan gjorda analyser och tolkningar (kapitlen 6-9). Just därför ses nog också liberlateologen John Shelby Spongs föreställningar om vad evigheten egentligen har för innebörd i den kristna bekännelsen av de klassiskt troende som en styggelse och ett hot (Spong 2009).

<sup>861</sup> Förnekandet av dödens verklighet i vår moderna västerländska kultur är det lätt att belägga. Vi ser detta förnekande i (1) ungdomskulten och i (2) det att dödsprocessen är helt institutionaliserad liksom (3) att döden är professionaliserad och överläten åt experter, såsom läkare och begravningsentreprenörer. Prästen har här närmast en bifunktion som ceremonimästare. (4) På sjukhusen är de patologiska avdelningarna bokstavligen undanskymda. (5) I den moderna



Men det är som om den klassiskt troende, med sin uttalade ovilja till självreflektion som jag funnit belägg för i källmaterialet, inte med de gängse försvarsmekanismerna förmår hålla tillbaka insikten om människans dödlighet och den med denna insikt – särskilt genom den klassiska trostolkningens kraftiga fokusering på frågan – nära förbundna frågeställningen om människans eviga bestämelse. All den stund de mer djupt liggande dragen i den internaliserade gudsbilden befrämjar en dömande och synnerligen sträng gudom med också oförutsägbara eller oberäknliga drag, blir frågan om döden och den eviga bestämmelsen närmast outhärdlig och kraftigt ångestskapande. Jesu ställföreträdande funktion förefaller här på ett djuppsykologiskt plan inte upplevas vara heltäckande eller tillräcklig. Fortfarande vilar i det klassiska trospektivet en stor börda på den enskilda troende människan, vars *rätta tro* slutligen blir det avgörande kriteriet, men ändå inte utgör någon garanti, när Gud i sin suveränitet och outgrundlighet slutligen beslutar i salighets- eller förtappelsefrågan. Det är centralt att det handlar just om den rätta tron, eller med andra ord om något som har att göra med *tydlighet och entydighet på det kognitiva planet*. Att liksom Petrus kunna svara att ja, jag har dig kär, är inte ett tillräckligt svar i enlighet med det konservativt klassiskt kristna tänkandet, eftersom det vore en mer emotionell utsaga.<sup>862</sup> Den upplevda osäkerheten kring den dubbla utgången har stundom bland klassiskt troende också kopplats till en utkorelse-

---

västerländska människans medvetande är döden tabubelagd och när t ex en granne dött, krävs det en mycket stor energi, för att övervinna de egna tabubeläggande och förnekande tendenserna och förmå sig att personligen vända sig till de närmast anhöriga med ett mänskligt nära uttryck för deltagande. (6) Vid begravningar är de närmast anhöriga regelmässigt medicinskt drogade, vilket snarast förstärker det kulturella tabubeläggandet. Man kan här också med rätta fråga sig, vems ångest det är som dämpas genom förskrivningen av lugnande psykofarmaka, läkarens eller den sörjande patientens i första hand. Beträffande tanatologi och tanatopsykologi, jfr t ex Kastenbaum och Aisenberg 1979 och Wittkowski 1990.

<sup>862</sup> Jag är dock medveten om formuleringar i mitt källmaterial, som snarare beskriver kärleken som "saklig omsorg" (Braw) än som något i första hand emotionellt. Jfr Sidenvall 2000:12, 16. I Bo Giertz roman *Stengrunden*, som jag betraktar som en text, vilken får anses tillhöra den konservativa, klassiskt kristet och bekännelsetroget troende gruppens gemensamma arv, finner jag också en mycket tydlig spänning mellan det oföränderliga, som Giertz menar är tydligt och klart formulerat, å ena sidan, och det känslomässiga eller dagssländemässiga, å den andra. Detta tänkesätt har sin närmast exakta överensstämmelse i formuleringar jag visat på i analyserna av mina tre källtexter. Jfr t ex följande formuleringar hos Giertz: "De har skaffat sig en egen mätlina, som är som ett kautschukband. Den kallas känslan eller samvetet eller den egna förmågan av Guds vilja." (1941:277) "Jag vill hellre vara bunden i Guds Ord än fara efter mina egna känslor.." (1941:285) "Var det inte på den vägen han måste gå fram, om han skulle komma ur detta eviga fladdrande mellan vaga känslöstämningar och hopplös tröghet?" (1941:288) "Vi lever in en förgiftad luft, förstår du. Allt går på lösa boliner: man anser, menar, känner och tycker – och på det hänger sedan rätt och orätt." (1941:296) "Allt det där med egen övertygelse, egna meningar och egen tro, det blir som ett moras, där man bara riskerar att gå ner sig och bli borta." (1941:297) "Var det inte hela den moderna tidens förbannelse? I förtröstan på en vag känsla av välvilja och en grumlig föreställning om kultur och framåtskridande släppte man fotfästet i det objektiva och drev iväg, i tro att man var ledd av Jesu ande eller kärleken eller något inre ljus, medan man i själva verket var utlämnad åt sin egen natur med all dess försåtliga självskhet." (1941:310)

eller predestinationstanke (Braw 2001:20). Därmed blir knappast osäkerhetsmomentet mindre. Det måste här också sägas vara en paradox att den klassiskt kristna tros läran med emfas framhåller att människan själv ingenting kan göra för att rädda sig från den evia döden. Allt som måste göras, det är redan gjort av Kristus. Samtidigt – och det förblir det svåra psykologiska dilemman – måste människan ändå göra, läs: prestera, något; hon måste nämligen avlägga en be-kännelse i det att hon uttrycker en personlig tro på Kristi försoningsgärning och på honom som Herre i sitt liv.

Dödens hot blir, tolkat i linje med *Terror Management Theory*, ytterst en fruktan för extinktionen, utslöckandet eller icke-existensen. Enligt TMT är denna extinktions- eller destruktionsfruktan existentiell och allmänmänsklig i så motto att den är förbunden med människans medvetande och förmåga till självmedvetenhet. Teorin utgår från två outhärdliga insikter som vårt själv-medvetande obönhörligen är förbundet med: dels insikten om att vi blott är skapade varelser ("creatures") och dels insikten om vår dödlighet och den med döden förknippade extinktionen, destruktions, upplösningen eller totala ut-slöckandet.

### 10.3.2 Den dubbla utgångens betydelse

Genom den klassiska traditionens betonande av salighetsfrågan i kombination med de kognitiva och djuppsykologiska strukturer jag sökt påvisa i källmaterialet blir *terror management* för den klassiskt kristet troende – i svenskkyrkligt sammanhang i synnerhet bland de s k gammalkyrkliga – en prioriterad livs- och trosuppgift såväl som en stor utmaning.

Med desto större kraft måste han eller hon då också vända sig mot allt som tenderar att hota utgången av salighetsfrågan, vare sig det nu är kvinnliga präster eller en liberalteologi som inte förmår förmedla en "rätt salighetslära", eller ett postmodernt samhälle med dess pluralism och relativism, t ex en öppen och tolerant inställning till homosexualitet, som på ett motsvarande sätt bokstavligen hotar att skymma det enda rätta och absolut sanna salighetsfrågesvaret.

*Terror management*<sup>863</sup> i den klassiskt kristna tappningen förefaller blott ofullständigt kunna hålla dödens terror på avstånd. Det är som om tidiga brister i synen på och vad avser den emotionella upplevelsen av den signifikante andre väller fram också genom de mödosamt uppbyggda försvarsmurarna, bl a i form av en visshetsorienterad kognitiv stil.

Den allmänmänskliga insikten om dödens verklighet och fruktan för icke-existensen eller destruktions tycks ingå en psykisk energimässig förening

---

<sup>16</sup> också Tage Lindboms synnerligen kritiska formulering kring allt det som är emotionellt – Lindbom, har jag redan framhållit, ses av Braw som en förebild (Lindbom 1999:170ff).

<sup>863</sup> I det kristna trossammanhanget – oaktat formhetstyp – närmast det personliga tillägnet av Kristi försoningsgärning och den internaliserade bilden av en nådefull, kärleksfull och förlåtande Gud.

med vissa brister i den grundläggande tilliten och underblåses ytterligare av den förmedlade klassiskt kristna läran om den dubbla utgången i en högst konkret form och därmed av den eviga förtappelsen som en levande verklighet och ett fullt möjligt individuellt postmortalt alternativ.

Denna eviga förtappelse – som djuppsykologiskt kanske kunde beskrivas som ett slutgiltigt och definitivt avskiljande, ett oåterkalleligt avvisande eller en slutlig bortstötning – får ytterligare belastande energi från tidiga attachemeterfarenheter och den internaliserade upplevelsen av hurudan den signifikante andre eller vårdgivaren är, liksom av hur hon (eller han) ser på, värdesätter och bekräftar eller avvisar barnet. Hos den vuxne är det de inre arbetsmodellerna som jag ovan diskuterat som aktiveras. Är andra att lita på? Är jag själv värd att älskas?

Något väsentligt tycks fattas bland de tidigaste kognitiva erfarenheterna och emotionella upplevelserna som skulle kunna få personen att instämma i Marcel Prousts formulering:

[L]e souvenir de l'amour  
m'adait a ne pas  
craindre la mort.<sup>864</sup>

*Terror management* får istället hjälpligt sökas i en konservativt kristen ideologi som fokuserar på och gör anspråk på att entydigt svara på frågan om människans eviga bestämelse. Svaret är dock smärtsamt nog vare sig kognitivt eller existentiellt sett enligt mig så entydigt som den klassiskt kristna tros läran ifråga vill göra gällande, eftersom ovissheten omkring den dubbla utgången förblir aktuell ända fram till dödsögonblicket.

Med desto större kraft måste då denna klassiskt kristna tros lära försvaras för att hålla tillbaka varje eget djupt liggande tvivel kring salighetsfrågans lösning.<sup>865</sup> Allt som hotar eller ifrågasätter den klassiskt kristna salighets läran måste till varje pris bekämpas. Kampen gäller därför ytterst inte i första hand t ex motstånd mot kvinnliga präster eller välsignelse av samkönade par, inte heller ett avvisande av modernismens pluralism eller relativism i allmänhet, utan är fastmer en fråga om den egna inre kampen för att upprätthålla ett till synes kristallklart svar på frågan om människans eviga bestämelse och därmed ett skenbart lika glasklart svar på frågan om den klassiskt troendes individuella möjlighet till evig salighet.

<sup>864</sup> Ur *À la recherche du temps perdu*, <http://intexto.org/opus/fr/proust/recherche/078>, 2013-06-06.

<sup>865</sup> Jfr det djuppsykologiska försvaret ”vändning i motsatsen” eller *reaktionsbildning*, t ex barnet till alkoholberoende föräldrar som ”löser” problemet i familjen genom att bli nykterist eller sonen till föräldrar, vilka är absolutister, som blir alkoholberoende. Se t ex Mangs och Martell 1976 och Egidius 1976 och 2005.

Det bland klassiskt troende förda resonemanget om att om en byggsten i läran tas bort, då rasar hela byggnaden samman, blir här mer än väl illustrerat (Kalin 2004e, jfr Giertz 1941:279f).<sup>866</sup>

### 10.3.3 Fridsstiftande religioner och utstuderat målände helvetesföreställningar

Inom ämnet jämförande religionsvetenskap eller religionshistoria med religionsfenomenologi finns tydliga belägg för att särskilt kristendomen och vissa former av buddism, som för båda kan betraktas som fridsstiftande religioner, presterat särskilt utstuderade och mustiga helvetesföreställningar både skriftligen och ikonografiskt (jfr t ex Ankarlo 2003, Heiler 1961:476ff, 521ff, Seybald 2007 och Wiedengren 1971:256ff). Religionspsykologiskt är detta mycket intressant. Rent allmänt kan man här ana en psykologisk kompensatorisk funktion som strävar efter att finna en balans mellan aggressiva och ”fridfulla” psykiska energiladdningar och motsvarande emotionella uttryck. I förlängningen kan detta än mer sägas gälla de specifika föreställningarna om den dubbla utgången, så som de alltjämt odlas av konservativt klassiskt kristet troende.<sup>867</sup>

För att egna djupt liggande tvivel avseende salighetsfrågans utgång för egen del åtminstone hjälpligt ska kunna hållas borta från medvetandet måste föreställningen om de för evigt förtappade hållas levande och målas i grälla färger.

Det handlar dock, enligt mig, ytterst om en projektion av egna tvivel kring huruvida jag själv är eller kommer att bli evigt salig eller inte. Bakom dessa tvivel finner jag det troligt att förmoda ett internaliserat tvivel på den ursprungliga vårdgivarens konstans och tillförlitlighet, i den mån man kunde postulera en avvisande anknytningsstil, eller möjligen som en alternativ tolkning ett internaliserat tvivel på det egna värdet vilket skulle tyda på drag av en mer ambivalent anknytning. De klassiskt troendes fasthållande vid de närmast ambivalenta och stränga dragen i gudsbilden pekar dock i riktning mot att bilden av den andre skulle vara förknippad med en bristande tillit. Det skulle slutligen som jag redan ovan diskuterat tala för en bakomliggande avvisande anknytning. Det kan alltså antas föreligga en tydlig parallellitet mellan den konservativt troendes ”stränga” och icke helt förutsägbara gudsbild, å ena sidan, och hans eller hennes upplevelse av den tidiga vårdgivaren, å andra sidan.

Samtidigt som salighetsfrågan för den konservativt troende alltså inte når sin slutliga lösning förrän i dödens närhet, råder en stor visshet om vad som

<sup>866</sup> Resonemanget finns t ex också på flera ställen i Braws romaner.

<sup>867</sup> Psykologiskt vore här ytterligare en anknytnings- och jämförelsepunkt hur synen på vedergällning och straff, både i en sakral och profan eller samhällelig bemärkelse, ser ut bland individer med en konservativ livssyn. I extremfallet kunde också försvaret av dödsstraffet i t ex USA, som har ett särskilt starkt stöd bland konservativa anföras. Det synnerligen osmakliga, ja direkt frastötande bruket att låta t ex ett mordoffers anhöriga närvara, när brottsligen avrättas, torde snarast stärka den psykologiska tolkningslinjen kring balans mellan aggressivitet och underkastelse. Ett förlåtelse- och försoningsperspektiv lyser bokstavligen med sin frånvaro.

sker med dem som avvisar det klassiskt kristna synsättet, vad gäller troslära och praxis; de har otvetydigt att vänta sig evig fördömelse som den yttersta konsekvensen av sitt förhållningssätt. Redan det närmast överdrivna intresset för vad som händer andra i ett evighetsperspektiv<sup>868</sup> – som går långt utöver också den mest finkänsliga nästankärlek – får en naturlig förklaring om det förstås som en överföringsprocess.

Den överdrivna fixeringen vid frågan om homosexualiteten<sup>869</sup> har här också sitt sammanhang, inte som egna bortträngda homosexuella fantasier<sup>870</sup> hos den konservativt troende, men som ett sätt att kanalisera och hantera egna djupa tvivel kring utgången av salighetsfrågan för egen del.

### 10.3.4 Djup längtan efter evig salighet och stegrad fruktan för den eviga döden

När jag tolkande söker förstå den mekanism som jag antar är internaliserad i den konservativt troende i relation till människans eviga bestämmelse, känner<sup>871</sup> jag ett djupt vemod och en stor smärta.

Det förefaller mig som om *den konservativt troendes djupa längtan efter evig salighet står i ett proportionellt förhållande till dennes stegrade fruktan för den eviga döden*. De inre arbetsmodellerna – som bärare av en del av den nämnda mekanismen – svarar på den djupa längtan, genom att påminna om att andra inte är att lita på – och detta gäller, om än på ett omedvetet plan, också Gud. Den klassiskt kristna trosläran förmår, synes det, inte på djupet befria från denna låsning, utan förstärker tvärt om den stegrade fruktan.

För att på ett djupare psykologiskt plan kunna komma till en lösning måste gudsbilden förändras, så att den kärleksfulle och förlåtande guden blir mer framträdande och den gåtfulla eller outgrundliga sidan får träda tillbaka något. Är det manne detta som Bo Giertz litterärt söker gestalta i romanen Stengrunden genom de kvinnliga romanfigurernas mer ”självkla” tro på försoningens möjlighet, något som han också kontrasterar mot de manliga gestalterna?<sup>872</sup> Är det vad Christian Braw syftar på med formuleringen om att ”för den som upplevt kärlek, kamratlig trofasthet och djup kristen gemenskap kan inte kyla, distans eller ironi få överhanden” (2008:263)?

<sup>868</sup> Jfr här Giertz 1941: 308, 328, 332, 338f.

<sup>869</sup> Jfr t ex Sidenvall 2000:15. Se fö mina analyser av Braws, Kalins och Sidenvalls texter.

<sup>870</sup> I den prohomosexuella rörelsen, också i Sverige, används annars ofta ett förenklat resonemang som innebär att s k homofoba förhållningssätt skulle kunna förklaras som egna bortträngda homosexuella fantasier. Förvisso finns exempel på personer, som förföljt eller uttalat sig mycket föraktande om homosexuella, där det kan förmodas att en personlig homosexuell identitetsproblematik ligger bakom, men detta kan inte användas som ett generellt förklarande resonemang vid ett ideologiskt motstånd mot homosexualitet.

<sup>871</sup> Jfr här Girgensohns och Dorpatskolans *introspektion* (Wulff 1997:32). Jfr också psykodramatraditionens rollbyte och telebegrepp (Berger 1995, von Ameln, Gerstmann och Kramer 2004).

<sup>872</sup> Jfr Giertz 1941 och gestalterna Katrina Filip i Hersmålen (32f) och Britta Torvik (324f).

## 11    UNDERSÖKNINGSRESULTAT, DISKUSSION OCH SAMMANFATTNING

Den här avhandlingen undersöker vissa specifika uttryck för konservativ, klassisk och bekännelsestrogen kristen trostolkning och fromhet inom Svenska kyrkan av idag med hjälp av kognitivt motivationella och djuppsykologiska närmandesätt. Den kognitiva motivationsteori som används är Uncertainty Orientation Theory och de djuppsykologiska närmandesätten utgörs av attachmentteori och Terror Management Theory.

Projektet är ett försök till en djupare kunskapsbaserad förståelse av möjliga bakomliggande motiv för valet av en konservativ livsorientering och trostolkning. Arbetet vill erbjuda en breddad och fördjupad kunskap om den konservativa livssynens och trosövertygelsens psykologiska dynamik. Metodmässigt tar denna religionspsykologiska studie sin utgångspunkt i ett till offentligen givet textmaterial skrivet av tre präster inom Svenska kyrkan, Christian Braw, Yngve Kalin och Fredrik Sidenvall, som analyseras och tolkas med en hermeneutisk metod. Arbetet hör därför till den väl etablerade traditionen av kvalitativa religionspsykologiska studier i Skandinavien.

Jag vill här börja med att diskutera huruvida de i kapitel två, Syfte och frågeställningar, uppställda forskningsfrågeställningarna har kunnat besvaras. Först därefter – när mitt undersökningsresultat har fastställts – kommer jag att behandla frågan som har att göra med om syftet med min undersökning har infriats.

De mer specifika *frågeställningarna* i relation till mitt källmaterial och de psykologiska teorier jag använt i min forskning kommer nu att gås igenom och diskuteras fråga för fråga. Jag undrade först om det med utgångspunkt i de av mig analyserade och tolkade centrala texterna går att skönja vissa *specifika kognitiva drag* hos konservativt, klassiskt kristet troende i Svenska kyrkan av idag. Utifrån resultatet av den kognitiva analysen finner jag att så är fallet. I analyserna och tolkningarna av mina tre källtexter i kapitlen sex till åtta och i den därpå följande kognitiva analysen i kapitel nio har jag pekat på specifika drag i språkanvändningen. Vissa ord och begrepp ges ett innehåll som avviker från gängse språkbruk, särskilt när dessa begrepp intar en central plats i trosläran. Dikotomier och dualistiska resonemang är vanligt förekommande. Ett arkaiserande språk är däremot inte särskilt framträdande, vilket jag bl a tolkat som ett uttryck för de tre källtextförfattarnas språkkänsla och språkvana i rollen som förkunnare av det kristna budskapet. Däremot går det inte att bortse ifrån ett icke obetydligt inslag av ironiska eller sarkastiska formuleringar. Ibland har jag också fått intrycket att vissa språkliga vändningar är avsiktligt provocerande. Rollen som dissident upprätthålls också i språkbruket. Till de kognitiva dragen

hör vidare en uttalad tendens till rationaliserande. Källtexterna är fulla av en strävan efter rationella argument för en konservativ klassisk kristen trosförståelse.

Jag har också kunnat visa att dessa kognitiva drag tycks uppträda just i för källtextförfattarna *personligt viktiga situationer*. Det bakomliggande analys- och tolkningsresonemanget går ut på att existentiella frågor och sådant som har med den kristna trosläran att göra får antas vara personligt viktiga för en individ med en kristen tro, vilket förstås kan antas gälla oavsett fromhetsinriktning. Mot bakgrund av den kontext som de tre källtexterna förekommer i kan det också på goda grunder antas att texterna är skrivna utifrån ett personligt engagemang av vikt. Det emotionella engagemanget är inte explicit utan implicit och ligger så att säga under utan. Detta att emotioner inte uttrycks öppet och direkt kan för sägas vara ytterligare ett kognitivt drag som fastställts i källtexterna.

Om de konstaterade specifika kognitiva dragen analyseras ytterligare, går det då att i källtexterna finna ett kognitivt motivationsmönster som skulle kunna tolkas inom ramen för *Uncertainty Orientation Theory*? Genom mina analyser och tolkningar har jag funnit att så är fallet. Källtexterna uppvisar enligt mig en otvetydig bild av att ge uttryck för en kognitiv motivation som teorin kallar *certainty oriented*, dvs en visshetsorienterad kognitiv stil. Jag antar att denna visshetsorienterade kognitiva stil har bärighet inte bara på källtexternas författare, utan också i en hög grad på texternas recipienter. Både källtexternas upphovsmän som alla tre är prästvigda inom Svenska kyrkan och texternas läsare befinner sig i den klassiskt eller bekännelsetroget kristna kontexten. Både författarna och mottagarna är påverkade av det konservativa trostolkning- och livssynssammanhanget. Källtexterna – just i den form de har, också kognitivt sett – svarar mot ett existentiellt och religiöst behov hos mottagarna. Jag vill understryka att den visshetsorienterade kognitiva stilen, enligt teorin och enligt min tillämpning av teorin i mina analyser och tolkningar, antas visa sig i för personerna personligt viktiga situationer, dit existentiella och religiösa frågeställningar antas höra. Det handlar alltså inte om antagandet av några allmänna kognitiva personlighetsdrag. I andra sammanhang än det som har med existentiella frågor och kristen troslära att göra kan det mycket väl tänkas att den kognitiva motivationen ser annorlunda ut.

Jag har närmare undersökt om det i källtexterna går att finna spår av vad en individ med en visshetsorienterad kognitiv stil *strävar efter*, dvs av sådant som kan betraktas som positiva värden, och jag har funnit tydliga belegg för att så är fallet. Texterna ger uttryck för en önskan om att bevara det som är bekant, redan känt, förutsägbart och beprövat. Man kan här tala om en restaurativ hållning i relation till kyrkan, familjen och samhället. Historiesynen är också färgad av denna hållning, och det märks ett uttalat intresse för ”gamla goda tider”. Önskan att bevara de gamla, goda och beprövade formerna märks också i betoningen av den kristna traditionsöverföringen. I synen på självet visar sig

också en uttalad tendens att vilja bevara det förhandenvarande, vilket leder till en strävan efter självbekräftelse. En tydlig och entydigt definierbar personlig identitet som inte förändrar sig över tiden är viktig. Det märks särskilt i frågor som har med könsidentiteten och den sexuella identiteten att göra. Men inte bara den individuella identitetens tydlighet och oföränderlighet ses som något viktigt, utan också gruppidentitetens fasta och entydiga former. Det framträder flera aspekter av den konservativa gruppidentiteten som betraktas som tydliga och där det också finns en uttalad önskan om oföränderlighet, t ex rollen som svenskkyrklig eller hellre klassiskt och bekännelsetroget kristet troende eller rollen som svensk (det gäller med andra ord den nationella identiteten). Gruppidentitetens tydlighet upprätthålls på gängse sätt – enligt socialpsykologisk teori – med hjälp av kategoriseringar i egengruppen och främlingsgrupper. De som tillhör den egna gruppen föreställer man sig på ett kategoriserande sätt ha vissa egenskaper och karaktäristika, vilket kan beskrivas som en prototypisering av dess medlemmar. Det finns med andra ord en tydlig önskan om att gruppen klassiskt troende ska vara internt konsistent. De som tillhör främlingsgrupperna blir på ett motsvarande sätt förenklat och generellt kategoriserade, vilket kan sägas vara en stereotypisering av dess medlemmar. Bland det som den visshetsorienterade också värderar positivt märks tydliga och direktiva ledargestalter, men dessa ledare erkänns bara så länge som de håller sig inom ramen för den klassiska och bekännelsetrogna kristna tros läran. Världsbilden har jag också funnit hierarkisk. I förlängningen av den ontologiska hållningen är också synen på sanningen karaktäristisk. Den är entydig och tydlig men framför allt finns det bara en sanning.

Vissheten och tydligheten upprätthålls närmare bestämt genom att de kognitiva kategorierna hålls distinkta och särskiljande. Det förklarar förekomsten av dikotomier, dualiteter och ett svartvitt kategoriserande. Här gäller principen antingen eller och några otydliga mellanformer är inte önskvärda. Som en följd av denna kognitiva hållning kan också förekomsten av ensidiga argument som föredras framför ett resonerande i termer av både för och emot konstateras. I linje med att tydliga och direktiva ledare föredras är det inte heller underligt att expertuppfattningar värderas högt. Här måste det dock åter påpekas att dessa expertuppfattningar bara erkänns så länge de håller sig inom den konservativa trostolkningsramen. Den visshetsorienterade kognitiva stilen karaktäriseras vidare av att argument som talar mot den egna uppfattningen – i personligt relevanta frågor – undviks eller helt negligeras. En heuristisk informationsbehandling dominerar över ett mer systematiskt informationsprocessande. Den heuristiska hållningen innebär att processen följer redan bekanta och mer ytliga linjer och att det inte ges något utrymme för en mer ingående prövning av olika perspektiv och infallsvinklar. Motivet för en heuristisk informationsbehandling är att inkongruent och motsägande kunskap ska undvikas, för att vissheten och tydligheten ska kunna bevaras. I ekonomiska termer betyder detta en



stor tidsvinst men den kognitiva effektiviteten erhålls till priset av ett bristande djup.

Det går vidare i mitt källtextmaterial att finna tydliga spår av det som en person med en visshetsorienterad kognitiv stil *undviker*. Det som i för honom personligt viktiga situationer är osäkert, ovisst och okänt undviks. Den visshetsorienterades kunskapssyn framträder här; ny kunskap undviks, eftersom den kan skapa oreda och förvirring. Mer specifikt gäller detta också ny kunskap om det egna självet, vilket innebär att den visshetsorienterade inte är intresserad av självreflektion. Han vill genom självbekräftelse fastställa det han redan känner till om sig själv men inte undersöka om det finns nya sidor av självet att upptäcka eller utveckla. I linje med att det ovissa och mångtydiga undviks, har jag också funnit ett uttalat motstånd mot modernismen och dess pluralism i källtexterna. Detta gäller framför allt på de områden där trosläran blir påverkad. Därför finns också en uttalad farhåga för att, ja, det hävdas rent ut att, modernismen med dess pluralism innebär en relativisering av alla värden och den traditionella moraluppfattningen i kyrkan, familjen och samhället. Ett annat sätt att beskriva det i källtexterna förekommande motståndet mot vad som betraktas som modernismens avarter (pluralismen och relativismen) är att se det som ett undvikande av allt som riskerar att skapa ett tillstånd av kognitiv ambiguitet och därmed kanske också av emotionell ambivalens. Synen på tvivel som till varje pris ska undvikas och som ses som ett uttryck för den onda makten illustrerar detta.

Sammanfattningsvis kunde man beskriva det kognitiva mönster jag har funnit i källtexterna som att det uppvisar en lägre grad av kognitiv komplexitet, i de fall det handlar om för textförfattarna och dess läsare personligt relevanta frågeställningar. Givetvis innebär detta konstaterande inte något uttalande om den intellektuella förmågan vare sig hos författare eller recipienter.

Jag har alltså funnit visshetsorienterade kognitiva drag i enlighet med Uncertainty Orientation Theory i källtexterna. I relation till detta undersökningsresultat var en av de inledande frågeställningarna vilka *etiologiska förklaringar* jag kan finna till den i källtexterna framtolkade motivationellt kognitiva stilen med hjälp av djuppsykologiska förståelsegrunder och kopplat till den existentiella och psykologiskt grundläggande tilliten. Frågan gäller med andra ord hur detta visshetsorienterade kognitiva drag kan antas ha uppstått. Rent metodiskt blir denna frågeställning svårare att besvara med utgångspunkt i källtextmaterialet jämfört med den framtolkade visshetsorienterade kognitiva motivationen. Jag lutar mig dock här mot en förförståelse av källtexterna som innebär att de, både för upphovsmännen och för recipienterna, svarar mot grundläggande behov av meningsskapande och trygghet som förvisso inte behöver vara medvetet uttalade. Det betyder att vi rör oss på en djuppsykologisk nivå som vi alltid bara kan komma åt på ett indirekt sätt och aldrig kan tolka annat än tentativt och för stunden. Mot bakgrund av den förförståelsen menar jag att det ändå också i en hermeneutisk process, där texter tolkas och analyseras, går att

fokusera, inte bara den kognitiva nivån som i materialet oftast är mer explicit, utan också den psykodynamiska djuppsykologiska nivån som man tentativt kan sluta sig till utifrån mer implicita drag och schatteringar i textmassan. Här måste man ständigt påminna sig om att en text inte uppstår i ett vakuum, utan att den både har en upphovsman och förmodade mottagare, vilka som existentiellt sökande fungerar både på en kognitiv och en djuppsykologisk nivå.

Liksom jag för att metodiskt kunna få ett grepp om den kognitiva strukturen i källtexterna använt mig av Uncertainty Orientation Theory har jag använt en i princip tredelad djuppsykologisk teoriarsenal i min strävan att varsamt och tentativt söka teckna åtminstone konturerna till en djuppsykologisk förståelse, dels av en möjlig etiologi till den framtolkade visshetsorienterade kognitiva stilen, dels för försanthållandet av en konservativ kristen trostolkning och livs-syn som bland kännetecknande drag också på ett mycket tydligt sätt hävdar den dubbla utgången i relation till människans yttersta bestämmelse. Jag kan utifrån analysen och tolkningen tentativt sluta mig till att den existentiella och grundläggande psykologiska *tillitsfrågan* förefaller ha en avgörande betydelse för den framtolkade visshetsorienterade kognitiva stilen i för individen personligt viktiga situationer. Med hjälp av *anknytningsteorin* kan jag tentativt gå ett steg vidare i tolkningen och finner tecken på en bristande tillit och därmed också en otrygg anknytningsstil. Vägledande i dessa tentativa tolkningar har framför allt varit gudsbilden, så som den skymtar fram i källtexterna. Redan på den dogmatiska nivån men än mer på en implicit nivå visar sig här sådana drag som tyder på att tillitsfrågan inte är till fullo löst, och som i förlängningen, med hjälp av anknytningsteorins syn på religion och gudsbild, kan tolkas peka i riktning mot en otrygg avvisande anknytningsstil. Både det stränga, mycket krävande och det oförutsägbara draget i gudsbilden talar sitt tydliga språk och visar hän mot en inre arbetsmodell, där bilden av den andre – inklusive gudsbilden – pendlar mellan oförutsägbarhet eller oberäknelighet (vid en mer motspänstig anknytning) och en så pass uttalad grad av bristande tillit att vi kan tala om den andre som opålitlig (vid avvisande anknytning), även om jag själv tvekar att använda begreppet opålitlig, då det gör gudsbilden närmast omöjlig. Rudolf Ottos beskrivning av gudsbilden, i termer av att människan både darrar av förskräckelse eller fruktan inför gudomen och samtidigt obevekligen dras till den, visar ändå på att det vare sig är ovanligt eller omöjligt att i gudsbilden härbärgera dessa stränga, uttalat krävande och oförutsägbara drag. På ett djupare emotionellt plan måste detta ändå sägas vara en viktig del av den konservativa gudsbilden, oavsett vad som på ett kognitivt eller dogmatiskt plan kommer till ett medvetet uttryck. Att frukta Gud är för övrigt ett tema som källtexterna ofta återkommer till.

Vid sidan om gudsbilden har källtexternas beskrivning av hotbilden för de klassiskt troende eller bekännelseetrogna i dagens situation, både i kyrkan och i samhället, varit vägledande för min tentativa tolkning. Givetvis finns här både exogena och endogena faktorer, och de exogena förklaringarna får inte under-

skattas. Men när den exogena nivån – med andra ord bl a hur de konservativt troende bemöts och behandlas av mainstream inom Svenska kyrkan och av det sekulära samhället av idag och eller hur de upplever detta bemötande – har analyserats, kvarstår ändå en så pass uttalad kraft och energi i den i texterna beskrivna hot- och osäkerhetsupplevelsen att också endogena förklaringsgrunder på en djupare nivå måste sökas. Den dokumenterade känslan av att något som en gång varit för handen nu har gått förlorat är här en viktig pusselbit. Här kan jag tentativt sluta mig till att källtexterna ger uttryck för ett grundläggande trygghetssökande som inte i första hand ligger på ett medvetet plan. Det ivriga framhållandet på det dogmatiska och det mer självvårdande planet av kaosmakternas ränker och av hur den onda makten i tillvaron vill få grepp om den troende och föra honom bort från Gud pekar i samma riktning.

Därmed har jag givetvis inte påstått att alla konservativt kristet troende inom Svenska kyrkan av idag skulle ha problem med den grundläggande tilliten och visa tecken på en avvisande otrygg anknytning. Mina källtexter pekar dock hän mot en sådan tolkning, och eftersom de fungerar i ett specifikt konservativt kristet sammanhang, där det kan antas att upphovsmän och recipienter har vissa gemensamma drag och likartade behov, vågar jag tentativt sluta mig till att dessa drag beträffande den grundläggande tilliten och anknytningsstilen åtminstone inte är ovanliga bland troende i denna gruppering. Utan att jag i en kvalitativ studie ska behöva frestas hänfalla åt kvantitativa tänkesätt, skulle jag vilja hävda att min forskning tyder på att dessa drag är vanligt förekommande bland konservativt kristet troende inom Svenska kyrkan av idag. Men det finns givetvis också en grupp med en konservativ trostolkning och livssyn som mer eller mindre oreflekterat har övertagit denna hållning från den äldre generationen, utan att dragen av en tillitsproblematik behöver vara framträdande.

Jag har alltså i mina källtexter funnit spår av otillräcklig eller bristande tillit och jag har tentativt kopplat detta drag till en otrygg anknytningsstil som huvudsakligen tycks uppvisa avvisande drag. För denna tolkning har jag också hämtat hjälp från en indirekt kvalitativ skattningsmetod avseende karaktäristiska drag för personer med en avvisande anknytningsstil, och jag har visat att den anknytningsteoretiska forskningsgruppens kvalitativa beskrivning av personer med denna anknytningsstil uppvisar en tydlig överensstämmelse med egenskaper som skymtar fram i källtexterna och som förefaller fånga in drag både hos texternas upphovsmän och dess mottagare. Jag antyder också att anknytningsstilen kan bidra med en förklaring till det kognitiva förhållningssättet genom det så kallade upptäckarsystemet. Anknytningsteorin menar att anknytningsystemet och upptäckarsystemet arbetar parallellt med varandra. Om upptäckarsystemet ständigt blir avbrutet på grund av att anknytningsystemet hela tiden är i alarmberedskap och därför aktiveras mer än nödvändigt, läggs knappast en god grund för att i framtiden, läs: som vuxen, kunna uppleva sökande efter ny kunskap och erfarenhet som något lustfyllt och eftersträvansvärt, åtminstone inte på områden som upplevs vara personligt viktiga, t ex på trosområdet.

Den sista gruppen frågeställningar i detta forskningsprojekt kretsar kring den konservativa klassiskt kristna trostolkningens *kraftiga betoning av den dubbla utgången* i relation till synen på människan som en evighetsvarelse och den kristna trons eskatologi. Jag har funnit att människans insikt om sin dödlighet har en avgörande betydelse för konservativ kristen trostolkning. Med Ernest Beckers och *Terror Management Theory*s terminologi försöker, menar jag, den konservativt kristne utöva terror management i relation till insikten om *memento mori* som utgör dödens terror. Uttryckt på ett enklare sätt skapar insikten om allas vår dödlighet en kraftigt förhöjd ångestnivå som hålls borta från medvetandet genom förhållningssätt som teorin kallar terror management. Bortträngningen sker dels genom att krampaktigt hålla fast vid läran om den dubbla utgången – i klartext att himlen eller evigt liv i gemenskap med Gud efter den biologiska döden bara väntar den som tror på och bekänner ”att Jesus är Herre” och i förlängningen att Jesus genom sin uppståndelse är Herre också över döden – dels genom att en egen omedveten och mycket djupt liggande dödsfruktan eller fruktan för extinktion projiceras på den icke klassiskt troende, varvid bilden av honom som en som, om han än inte redan är, så ändå en som allvarligt riskerar att bli evigt förtappad målas upp. Denna projektion tycks också rymma en icke oväsentlig aggressiv komponent som antas bidra till föreställningarna om vad den evigt förtappade eller till helvetet dömda har att vänta efter döden.

Det är här också min tolkning att den konservativt klassiskt kristet troendes kraftiga fördömanden av vissa företeelser i den moderna världen och i Svenska kyrkan av idag måste ses i ljuset av denna terror management för att rätt kunna förstås på ett djupare psykologiskt plan. Motståndet mot kvinnliga präster, för att nu ta fram ett exempel, har därför inte i första hand med en specifik kvinno-syn att göra, utan är som jag sökt visa direkt kopplat till frågan om den troendes möjlighet att bli evigt salig, dvs att efter döden kunna hoppas på ett evigt liv i Guds närhet. Fördömandet av homosexuella handlingar som något som bryter skapelseordningen och är emot Guds vilja, för att fortsätta exemplifieringen, måste på samma sätt också förstås i ljuset av denna kraftiga betoning av den dubbla utgången och möjligheten eller rättare sagt risken att också som troende bli evigt förtappad, nämligen om tron inte var den exakt rätta. Givetvis kan det både vad gäller ämbetssyn och synen på homosexualitet också finnas andra motiv bland konservativt troende, såsom att både kvinnliga präster och homosexualitet bryter mot och därmed hotar tydliga kategorier och en ”gammal beprövad ordning”, men dessa motiv får sin kraftiga omedvetna emotionella laddning just genom den konservatives sätt att hantera insikten om människans dödlighet kombinerat med föreställningen om den dubbla utgågens yttersta allvar och realitet.

I det andra kapitlet, Syfte och frågeställningar, har vidare *syftet* med detta forskningsprojekt formulerats som att med hjälp av kognitiv och djuppsykologisk teori söka en *djupare kunskapsbaserad* förståelse av konservativ, klassisk

kristen livssyn och trostolkning, så som den kommer till uttryck i publicerade texter, skrivna av företrädare för denna trostolkning inom Svenska kyrkan av idag. Som en personlig intention – än mer än som ett syfte – önskar jag att det genom denna djupare kunskapsbaserade förståelse ska skapas *förutsättningar för en ömsesidig, respektfull och konstruktiv dialog* mellan företrädare för konservativ, klassisk kristen tro och dem som antingen företräder den breda mittfåran eller står för en mer uttalat liberal teologisk teologi och trostolkning inom Svenska kyrkan av idag.

Ur mitt perspektiv har syftet att finna en djupare kunskapsbaserad förståelse för konservativ tro och fromhet inom Svenska kyrkan av idag blivit uppfyllt. Genom appliceringen av de kognitiva och djuppsykologiska teorier som ingår i min forskningsarsenal på konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan av idag har jag tillhandahållit en djupare kunskap om den konservativa kristna trostolkningens egna inre psykologiska dynamik. Samtidigt har jag som forskare och människa förhoppningsvis blivit mer ödmjuk i relation till de djupt mänskliga dimensioner jag tolkande anar bakom valet av ifrågavarande tro och livssyn. Det handlar ytterst om en kamp på liv och död och om hur man som individ kan undkomma den totala extinktionen. Huruvida det också bedöms vara så för den som tar del av min avhandling är en annan fråga som jag givetvis inte förmår besvara. Ännu mindre är det möjligt för mig att sia om vad konservativt kristna själva kognitivt och emotionellt varseblir i relation till framställningen av mina analyser och tolkningar eller dess resultat.

Från min sida är det givetvis önskvärt att den personliga intentionen att bidra till att skapa bättre förutsättningar för en från båda sidor ömsesidig, respektfull, ärlig och konstruktiv dialog inte bara stannar vid att vara en from förhoppning. Det är min övertygelse att vi som människor bättre kan förstå och leva oss in i den andre, om vi bättre känner till något litet om dennes tankar, känslor, drömmar, förhoppningar, längtan, rädslor och farhågor. Kan mitt forskningsprojekt här i åtminstone någon mån bidra till en på en djupare kunskap om den konservativt kristnes kognitioner och emotioner baserad förhöjd dialogberedskap, har åtminstone det första steget avseende denna mer personliga intention uppfyllts.

Jag beskrev också att avhandlingen rymmer ytterligare en personlig intention som ligger på ett *epistemologiskt* såväl som på ett mer praktiskt *metodologiskt* plan. Jag vill med mitt projekt slå ett slag för behovet av förmågan till perspektivbyte och ett djupt empatiskt förhållningssätt i kvalitativ humanvetenskaplig forskning, även om detta i vissa avseende skulle innebära en risk för att jag slår in redan öppna dörrar. Det står givetvis inte heller här i min makt att uttala mig om huruvida denna intention har infriats, men däremot kan jag utan tvekan hävda att det hela tiden under arbetets gång varit min strävan att både söka se på de aktuella existentiella och trosrättsliga frågeställningarna med konservativt troendes ögon och att förhålla mig djupt empatisk till deras trostolknings- och livssynsval. Jag kan med andra ord tveklöst uttala mig om

den goda viljan, men om min förmåga därvidlag räckt till ligger bortom min bedömningskompetens.

Däremot känner jag mig frimodig att uttala mig om den i kapitel två antydda tredje delaspekten av min epistemologiska och metodologiska personliga intention. Psykologiska teorier som huvudsakligen tillkommit i ett kvantitativt korrelationsforsknings-sammanhang låter sig också väl användas i en kvalitativ hermeneutisk studie med utgångspunkt i analyserade källtexter, även om denna användning inte är alldeles enkel eller okomplicerad.

Vad beträffar valet av *material och metod* i relation till syftet och frågeställningarna är följande att säga. Givetvis hade jag kunnat arbeta med utgångspunkt också i andra typer av källmaterial och då också kunnat använda delvis andra analyserande och tolkande metoder, men det här forskningsprojektet hade då blivit ett annat. Utöver det subjektiva argumentet att jag finner det både stimulerande och utmanande att söka tolka fram, inte bara explicita utan också underliggande motiv, kognitioner och emotioner i skrivna texter som lämnats ut till offentligheten, ligger det i mitt val av en hermeneutisk texttolkningsmetod ett uttryck för att jag därmed tar den konservativa livsåskådningens och trostolkningens syn på den skrivna textens betydelse på allvar. Den publicerade och till offentligheten givna texten står i ett relationellt dialogsammanhang som förbinder upphovsmännen med recipienterna, samtidigt som den förmedlar den traderade konservativa kristna trosförståelsen, och den blir därmed till ett tolkande uttryck för vad som trosmässigt och i praxis kan anses centralt och viktigt för gruppen konservativt klassiskt eller bekännelsetroget kristna inom ramen för Svenska kyrkan av idag.

## 12 FRAMTIDA FORSKNING

I ett tidigt skede av mitt forskningsprojekt hade jag planer på att försöka jämföra ”höger”- och ”vänsterflyglarna”, dvs konservativ och ultraliberal, postmodern eller postteistisk kristen trostolkning, bl a med avseende på kognitiva och djuppsykologiska strukturer och funktionssätt. Sådana kontrasteringar inom det kyrkliga fältet är idag än mer aktuella och mina resultat antyder att det skulle vara meningsfullt att undersöka sådana i ljuset av samma teoretiska ramverk som jag använder i detta forskningsprojekt.

Det finns flera sådana intressanta och relevanta kontrasteringar som kunde bli uppföljningar av denna min avhandling. Att kontrastera de konservativa och ultraliberala trostolkningarna vore meningsfullt inte bara inom den evangelisk-lutherska utan också inom den mer allmänt protestantiskt reformatoriska kristenheten. Temat har en stor aktualitet bl a också med tanke på det år 2017 stundande Luther-jubileet. Både likheter och skillnader skulle då säkerligen kunna fastställas. Ett sådant projekt skulle på ett naturligt sätt också kunna anknyta till Bob Altemeyers konstrukt *right wing* respektive *left wing authoritarianism* (1996).

En alternativ kontrastering och jämförelse vore den mellan konservativ kristen trostolkning, å ena sidan, och en *agiterande ateistiskt livssyn*, å andra sidan, så som den t ex kommer till uttryck genom Förbundet Humanisterna i Sverige (<http://www.humanisterna.se/>). Både kognitiv motivation och djuppsykologisk dynamik vore det av intresse att undersöka och jämföra. Här vore Altemeyers konstrukt också relevant.

Ett specialstudium av *Missionsprovinsens troslära* och trostolkning (<http://www.missionsprovinsen.se/>) med avseende på kognitiva strukturer och i jämförelse med de företrädare för konservativ kristen tro som är kvar i Svenska kyrkan är ytterligare ett tema som skulle kunna bli en uppföljning av denna avhandling.

Jag har antytt att den liturgiska formen av *syndabekännelsen* i det konservativt kristna sammanhanget på ett psykologiskt plan snarare skulle handla om självbekräftelse än om självskattning eller självreflektion, med syftet att befästa det man redan känner till om sig själv istället för att erhålla en ny kunskap om och därmed kunna förändra självet. Givetvis behöver ett sådant antagande undersökas vidare. Det vore då metodiskt viktigt att kunna genomföra ett antal djupintervjuer med personer t ex inom den svenska kristenheten som tillhör olika fromhetsschatteringar.

I mitt projekt har jag uteslutande arbetat med en hermeneutisk texttolkningsmetod, inte bara i relation till kognitiv motivation, utan också i relation till frågan om den framtolkade kognitiva motivationens etiologi. För att här

komma vidare med hjälp av anknytnings teorin och Terror Management Theory skulle de hermeneutiska texttolkningsmetoderna kunna kompletteras med den strukturerade Adult Attachment Interview och andra djupintervjumetoder. För den som hellre arbetar kvantitativt och med korrelationsstudier kan den i detta mitt arbete antydda kopplingen mellan kognitiv stil och anknytningsstil ytterligare belysas och undersökas. Ett sådant arbetssätt ligger emellertid i en annan vetenskaps- och kunskapsteoretisk grundfåra än den som detta mitt arbete tillhör.

Forskning kring betydelsen av det subjektiva respektive det objektiva perspektivet i relation till människosyn och världsuppfattning bland troende som har sin hemvist i olika fromhetstraditioner är ytterligare en tråd som kan spinnas från detta projekt.

I min studie av den psykologiska dynamiken inom konservativ trostolkning inom Svenska kyrkan av idag har jag valt bort två grupper som åtminstone delvis kan uppvisa också konservativa drag. Det gäller dels grupperingar som i vissa avseenden kan kallas *evangelikala*, dels den *karismatiska* rörelsen. Även om det här finns avgränsningsproblem och även om begreppet evangelikal i Sverige tycks vara reserverat av och för vissa frikyrkliga grupperingar vore den evangelikala fromheten intressant. Den karismatiska rörelsen är inte entydigt konservativ men skulle på ett motsvarande sätt kunna analyseras och tolkas utifrån kognitiv motivation och vidare med hjälp av djuppsykologiska förståelsegrunder. En arbetshypotes vore t ex antagandet att både evangelikala och karismatiska kristna skulle vara mer öppna för explicita emotionella uttryck jämfört med den konservativa kristna fromhetstyp jag har arbetat med. Om detta håller sträck skulle säkerligen en framtolkad kognitiv motivationsstil då också komma att se annorlunda ut, vilket i sin tur skulle kräva andra tentativa tolkningar på det djuppsykologiska planet. En arbetshypotes jag då skulle vilja se prövad vore om evangelikala och karismatiskt troende, i relation till ett mer emotionellt uttryck, i en uttalad grad skulle uppvisa en ambivalent-motspänstig anknytningsstil.

Det *grundläggande attributionsfelet*, att göra tillskrivningar till personen snarare än till situationen eller kontexten, som är ett av forskningen sedan tidigare dokumenterat konservativt drag, kunde tillsammans med andra aspekter av den kognitiva dissonansteorin (Festinger 1957/1978, Festinger, Riecken och Schachter 1956/2008) undersökas närmare bland konservativa grupperingar inom Svenska kyrkan.

Själv skulle jag finna det synnerligen intressant att närmare undersöka det *Quest-konstrukt* som Batson och Ventis (1982) introducerat och jämföra det med olika former av konservativ kristen troshållning. Man kan ställa frågan hur mycket av en Quest-hållning som finns bland mainstream inom Svenska kyrkan av idag. Kanske denna hållning ändå inte finns bland det stora flertalet kyrkotillhöriga och inte heller i gruppen förtroendevalda, utan på samma sätt som den konservativa gruppens fromhetstyp utgör en minoritetshållning.



Quest-orienteringen i relation till både en kognitiv och djuppsykologisk nivå skulle behöva undersökas närmare inom ramen för svenskkyrklig kristen fromhet. Det skulle också framkomma intressanta iakttagelser om Quest-hållningen skulle jämföras med den ovisshetsorienterade kognitiva stilen (uncertainty oriented) enligt Uncertainty Orientation Theory, som alltså ses som kontrasten till den visshetsorienterade stilen (certainty oriented). Frågeställningen skulle då kunna bli huruvida personer med en fromhet av Quest-typ kan antas ha en ovisshetsorienterad kognitiv stil och motivation.

På det psykologiska och psykoterapeutiska området har *syskonrivalitet* och frågor kring betydelsen av vilken position man har i en syskonskara, såväl som betydelsen av att vara ett ensam barn, i relation till egenskaper och värderingar länge varit föremål för ett intresse. Det vore här värdefullt att närmare undersöka om det här finns skillnader också vad gäller religiös livsyn. Som bekant har frågan om den förstfödde och dennes relation till de övriga syskonen åtminstone i den bibliska traditionen fått ett stort utrymme. En variant på detta tema är frågan om det av en av eller av båda föräldrarna favoriserade barnet uppvisar en specifik psykologisk dynamik i relation till trosfrågor.

Sorrentino och Roney undrar om det i en tid av tilltagande global osäkerhet blir fler individer som kommer att uppvisa en visshetsorienterad kognitiv stil (2000). I förlängningen av denna undran skulle det vara värdefullt att undersöka om och närmare varför i så fall konservativt kristna grupperingar växer storleksmässigt i osäkra och hotfulla tider.

Bland alla olika möjliga forskningsinfallsvinklar i anslutning till mitt eget projekt vill jag avslutningsvis exemplifiera med ett tema som egentligen inte är religionspsykologiskt men väl religionsvetenskapligt. Det skulle vara mycket intressant att studera förekomsten av *ambiguitet och ambivalens* i den judiskt religiösa och filosofiska traditionen och i förlängningen undersöka i vilken mån denna kognitiva och emotionella hållning satt spår i den kristna traditionen. Den långa judiska traditionen av ett teologiskt och existentiellt argumenterade i termer av för och emot – också som kommentarer till den heliga texten – aktualiserar också denna frågeställning.<sup>873</sup>

---

<sup>873</sup> För att undersökningen inte skulle komma att bli obegränsad och översiktlig skulle man kanske få ta sin början i den mosaiska kanon och lämna den talmudiska traditionen till ett senare skeede av forskningen.

## ENGLISH SUMMARY

This thesis examines certain specific features of conservative, classical and Lutheran orthodox Christian interpretation of faith and piety within the Church of Sweden today through the use of cognitive motivational and depth psychological methods of analysis. The theory of cognitive motivation used in the study is Uncertainty Orientation Theory and the depth psychological methods of analysis are made up by Attachment Theory and Terror Management Theory.

The project aims to gain a deeper knowledge-based understanding of possible underlying motives regarding the choice of a conservative orientation of life and interpretation of faith. This study aims to offer a broadened and widened knowledge of the psychological dynamic in relation to the conservative view of life and the conservative religious conviction. Methodologically this study has its starting point in a public material of texts written by three priests within the Church of Sweden – Christian Braw, Yngve Kalin and Fredrik Sidenvall – which is analysed and interpreted with a hermeneutic method. This research therefore belongs to the well-established tradition of qualitative studies in psychology of religion in Scandinavia.

In this summary, the second chapter, regarding the purposes and research questions of the study, is discussed in order for the research questions to be answered. Only after the results of the current study have been established will the questions dealing with the purpose of the investigation be resolved.

The more specific research questions in relation to the primary sources and the psychological theories taken into account in this thesis will hereon accordingly be discussed. Firstly, the study deals with questioning whether it is possible to determine *specific cognitive features* regarding conservative, classical Christian believers within the Church of Sweden today with the starting point being in the analysed and interpreted primary sources of this thesis. As the results from the cognitive analysis show, it is possible to determine such features. In the analyses and interpretations of the three primary sources, found in chapter six to chapter eight and the following cognitive analysis in chapter nine, specific traits in pragmatics have been called to attention.

For instance, certain words and terms are given new meanings which differ from everyday language use since these notions are essential within the doctrine. Moreover, dichotomies and dualistic arguments are of frequent occurrence. However, an archaic language use is not very prominent, which has been interpreted as an expression of the sense of language and language habit of the three authors of the primary sources used in the authors' roles of being preachers of the Christian Gospel.

Nevertheless, there is a significant amount of ironic or sarcastic wording in the texts which should not go unmentioned. Sometimes the reader may even get the impression that certain phrases are intentionally provoking. Thus, the role as a dissenting minister is also maintained through these linguistic choices. Furthermore, to the cognitive features a marked tendency for rationalization must also be added. The primary texts are filled with an aspiration for rational arguments supporting the conservative classical Christian understanding of faith and creed.

This study also shows that these cognitive features mentioned above seem to appear in *personally salient situations* to the authors of the primary sources. The underlying reasoning for this kind of analysis and interpretation needs to be considered in regard to existential questions and issues which belong to Christian doctrine that are considered personally important for an individual of Christian faith; this could apply irrespective of creed.

Considering the contexts of the three primary sources, one could argue that the texts are likely to have been written from a perspective salient to the author. The emotional devotion is not explicit but rather implicit and lies, so to speak, under the surface. Furthermore, it may be conceived as another cognitive feature when these emotions mentioned above do not appear openly and directly; a feature established in the primary sources.

If the established specific cognitive features are further analysed, is it then possible to find in the primary sources a cognitive pattern of motivation, which could be interpreted within the frame of *Uncertainty Orientation Theory*? According to the analyses and interpretations made in this study it is possible to find such patterns. The primary sources show, according to this study, an unequivocal impression expressing a support for the cognitive motivation, which the theory mentioned above calls *certainty oriented*. One can argue that this certainty oriented cognitive style is valid not only considering the authors of the primary sources, but also, quite substantially, when considering the recipients of the texts. Both the authors of the sources, who all three are ordained within the Church of Sweden, and the readers of the texts belong to a context of classical or Lutheran orthodox Christian doctrine. Both authors and readers are therefore influenced by a context with conservative interpretations of belief and outlook on life. In their current variety the primary sources also, cognitively speaking, fill and reflect an existential and religious need in the recipients. It should be emphasized that the certainty oriented cognitive style, which according to theory and the application of theory, as well as the interpretation in this thesis, seemingly emerge in salient situations for the persons involved and where existential and religious questions also supposedly belong. The study therefore does not deal with presumptions of general cognitive personality traits. In other contexts, other than in those which consider existential questions and Christian doctrine, the cognitive motivation may very well look different.

This thesis also examines, in more detail, if it is possible to find traces in the primary sources of what an individual with a certainty oriented cognitive style *strives for*, i.e. that which is considered to be of value. As a result, the study shows that it is possible to find such traits. The texts give an impression of advocating a desire to preserve what is familiar, already known, predictable, and reliable. One could therefore speak of a restorative attitude in relation to the church, the family and the community. The view on history is also influenced by this attitude and an expressed interest for “the good old days” is noticeable. The desire to preserve the old, good and already experienced ways of doing things is also noticeable in the specific emphasis of the Christian transmission of tradition. Also, when considering one’s self-concept, there is an expressed tendency of wanting to retain present circumstances, which leads to an aspiration for self-verification. It is considered important to have a clear and unambiguous definable personal identity, which does not change over time. This shows especially well in issues dealing with gender identity and sexual identity. However, not only is the clarity and unchanging nature of the individual identity considered important, but also the group identity should be established as having unambiguous features. There are several aspects of the conservative group identity which are regarded as distinct features of the group and these features are often outspokenly preferred as unambiguous; this is valid for instance when considering the members of the group as having roles of belonging to the Church of Sweden or, rather, to classical and Lutheran orthodox Christian faith, or simply as being Swedish (i.e. considering national identity). The precision of the group identity is commonly maintained – according to social psychology theory – with the help of categorisations into one’s own in-group and others’ out-groups. Those belonging to the in-group are, in a categorising manner, imagined as having certain qualities and characteristics, which can be described as a process of making prototypes out of these members. In other words, there is a precise desire for the group of classical believers to be internally consistent. Similarly, those belonging to the out-groups become simplified and categorised in a general manner, which could be seen as a process of making stereotypes of these members. Other things positively valued by those who are certainty oriented are distinct and instructive leader figures. However, these leaders are only acknowledged as long as they keep within the frame of classical and Lutheran orthodox Christian doctrine. Moreover, the conception of the world is seen as hierarchic. In prolongation of the ontological attitude, the view on truth is also specific; the truth is always unambiguous, clear and certain.

Certainty and clarity are essentially maintained when the cognitive categories are kept distinct and separate. This explains the occurrence of dichotomies, dualities and an antithesis categorisation. The principle of “either or” is preferable and any unclear in-between forms are non-desirable. As a consequence of this cognitive attitude, one-sided arguments occur as these are preferred over

double-sided arguments. Similarly, since clear and instructive leaders are preferred, it is no wonder that expert opinions are also highly valued. However, these expert opinions are only to be acknowledged as long as they keep within the frame of a conservative interpretation of faith. Moreover, the certainty oriented cognitive style is also characterised by avoiding or neglecting arguments which speak against the personal understanding of things (in personally relevant questions). A heuristic handling of information dominates over a more systematic processing of information. The heuristic attitude signifies that the process follows an already familiar and more superficial protocol and that there is no room for a more thorough inquiry of different perspectives or approaches. The motive for a heuristic handling of information is that incongruent and contradictory knowledge is avoided in order for certainty and clarity to be preserved. In economic terms, this means a great saving of time, although, the cognitive efficiency is obtained at the cost of inadequate depth.

The study also determines that in the primary material one can find evident traces of what a person with a certainty oriented cognitive style *avoids*; namely that which is unsure, uncertain and unknown in salient situations to the person in question. The certainty oriented approach to knowledge therefore appears in the following manner: new knowledge is avoided because it creates disorder and confusion. More specifically, this avoidance is also valid when regarding new knowledge about the self-identity, which means that certainty oriented people are generally not interested in self-reflection. A person with a certainty oriented cognitive style wants to stipulate what he already knows about himself through self-verification, but he does not want to investigate if there are new sides to him to discover or develop. Similarly to how the study shows that what is uncertain or ambiguous is avoided, the study also shows that there is an expressed opposition in the primary sources against modernism and its pluralism. This is applied especially in contexts where doctrine may be influenced. Therefore, there is also an expressed apprehension that modernism with its pluralism implies a process of making relative all values and the traditional notion of moral within the church, the family and the community. The opposition occurring in the primary sources – opposing that which is regarded as the destructive side of modernism (pluralism and relativism) – can also be regarded as an evasion of everything that risk to cause a state of cognitive ambiguity and therefore also emotional ambivalence. The view on doubt, which should be avoided at all cost and which is seen as an expression of evil power, illustrates this well.

To sum up, one could describe the cognitive pattern found in these primary sources as showing a lower degree of cognitive complexity, at least when considering the salient and relevant questions of the authors of the texts and the readers. However, this assertion does not of course give any statement about the intellectual capacity of either the authors or the recipients.

Certainty oriented cognitive features in accordance to Uncertainty Orientation Theory can thus be found in the primary sources. One of the preliminary research questions in relation to this research result was which *aetiological explanations* could be found in the interpreted motivationally cognitive style in the primary sources with the help of foundations of understanding within depth psychology in relation to the existential and psychological fundamental trust. The question, in other words, deals with from where these certainty oriented features presumably have originated. Methodologically speaking this research issue becomes more difficult to answer with the starting point in the source material as opposed to the interpreted certainty oriented cognitive motivation. However, one is inclined to believe that there is a pre-understanding of the primary sources, which would signify that they both to the authors and to the recipients answer to fundamental needs of creating meaning and security, which assuredly does not have to be deliberately outspoken. This means that the discussion is on a level of depth psychology which we invariably only can reach in an indirect manner and never be able to interpret in any other way than tentatively and during a specific moment. With this pre-understanding in mind this study nevertheless determines that it is possible also with a hermeneutic process, in which texts are interpreted and analysed, to focus on not only the cognitive level, in which the material most often is more explicit, but also on the psycho-dynamic level, which one can tentatively reach from the perspective of more implicit features and nuances in the amount of text in question. Because of this, one must constantly remind oneself of how a text is not created from a vacuum; instead, the text has both an author and presumed readers, who as seekers of existential meaning work on both a cognitive and depth psychological level.

In a manner similar to how this study uses Uncertainty Orientation Theory to methodologically gain an understanding of the cognitive structure in the primary sources, an essentially three-part depth psychological arsenal of theory has been used in order to carefully and tentatively try to outline a depth psychological understanding of the material. This is done partly as a possible aetiology for the interpreted certainty oriented cognitive style; and partly as an interpretation of what a conservative Christian considers as truth when considering the interpretation of faith and the outlook on life. An example of the latter would be the distinctive trait of how a conservative Christian asserts conditionalism, i.e. the conditional salvation and conditional immortality as well as annihilation, in relation to humans' outermost condition. From the analysis and interpretation it is possible to tentatively conclude that the existential and fundamentally psychological *question of trust*, regarding situations which for the person involved are salient, seem to have a decisive significance for the interpreted certainty oriented cognitive style. With the help of *Attachment Theory* it is possible to go on in the interpretation and find signs of lacking trust and therefore also an insecure attachment style. A guiding principle in these tenta-

tive interpretations is notably the image of God, in the way it may be observed here and there in the source material. Already at the dogmatic level, but even more at the implicit level, these kinds of features show themselves and indicate that the question of trust is not entirely solved and as a prolongation, with the help of the view on religion and the image of God within attachment theory, can be interpreted to point towards an insecure avoidant attachment style. Both the stern, much demanding and unpredictable elements in the image of God are apparent and point towards a internal working model where the image of the other – including the image of God – commute between what is unpredictable or capricious (when considering an ambivalent attachment) and a so much expressed level of lacking trust that one could speak of the other as being unreliable (considering avoidant attachment), making the image of God close to indefensible. However, it should be noted that in this thesis the use of the term “unreliable” is cautiously used. The image of God as described by Rudolf Otto, in terms of the human both trembling with fright or fear when faced with the deity and simultaneously relentlessly being pulled towards it, points towards it being neither unusual nor impossible to within one’s understanding of the image of God lodge these rigorous, outspokenly demanding and unpredictable features as mentioned above. This is nevertheless said to be an important part of the conservative image of God on a deeper emotional level; irrespective of how a cognitive or dogmatic level is consciously manifested. Moreover, to fear God is a theme the source texts often return to.

Except for the image of God, according to the primary sources, the description of the image of threat for the classical or orthodox believers in today’s situation, both within the church and within the community, serve as a factor guiding the tentative interpretation of this thesis. Of course there are both exogenous and endogenous factors to be considered, and the exogenous explanations should not be underestimated. However, when the exogenous level – in other words, for instance how conservative believers are received and treated by the mainstream within the Church of Sweden and by the secular community of today, as well as how they experience this treatment – has been analysed, what remains is nevertheless a rather significant expressed emphasis and energy described in the texts when regarding experiences of threat and uncertainty, all of which leads to the need to investigate the endogenous foundations of explanation on a deeper level. The documented feeling of something once having been at hand but now has been lost is an important piece in this puzzle. Tentatively one can therefore conclude that the primary sources express a fundamental search for security which at first hand does not lie on a conscious level. The eager emphasis in dogmatic and in spiritual counselling on the plots made by the powers of chaos and how the evil powers in life want to grab hold of the believer and bring him away from God, point towards the same direction.

Nevertheless, this study does not state that all conservative Christian believers within the Church of Sweden today would have problems with their fundamental trust and show signs of an insecure avoidant attachment style. However, the primary sources do point to such an interpretation, and because these function within a specific conservative Christian context, where one can assume that the authors and the recipients have certain features in common and similar needs, one can tentatively determine that these traits considering the fundamental trust and style of attachment at least are not unusual among believers within this religious context. Without needing to be tempted to fall for quantitative ways of thinking – this being a qualitative study – one would like to assert that this study shows that these traits are commonly occurring among conservative Christian believers within the Church of Sweden today. However, there are of course also those with a conservative interpretation of faith and outlook on life who more or less without further reflection have taken over this attitude from the older generations without the problems of trust needing to be apparent in their lives.

To sum up, this study shows that in the primary sources there are traces of insufficient or lacking trust which is a trait that could tentatively be connected to an insecure attachment style which primarily seems to show features of avoidant attachment. For this interpretation, an indirect qualitative method of estimation has been used, in relation to characteristic traits for people with an avoidant attachment style. The study thus shows that the qualitative description of people with this style of attachment – a description made by the research group of attachment theory – are in a clear agreement with the qualities that appear here and there in the primary sources; and which seem to capture traits from both the authors of the text and the recipients. Moreover, the study hints that the attachment style and the discovery system work in parallel with each other. If the discovery system constantly is interrupted because the attachment style is constantly in a state of emergency, and therefore is activated more than necessary, it is probable that a good foundation is not laid out for the future; that is, as a grown-up, being able to experience the search for new knowledge and experience as something pleasurable and desirable, will not be considered important, at least not when considering contexts which are personally salient, e.g. matters of faith.

The last section of research questions in this research project revolve around the interpretation of faith of conservative Christian believers with *considerable emphasis on conditionalism* in relation to the view on the human as a creature with an eternal potential and the eschatological aspects of the Christian belief. This study concludes that a person's realisation about his or her mortality has a decisive significance for the interpretation of faith within conservative Christianity. By using the terminology of Ernest Becker and *Terror Management Theory* this study claims that the conservative Christian tries to practice



terror management in relation to the insight of *memento mori* which represents the terror of death. In simpler terms, this insight of everyone's mortality creates a much enhanced level of anxiety which is kept away from one's consciousness through the attitude which the theory in question calls terror management. The repression partly happens in a desperate effort to hold on to the doctrine of conditional salvation – literally that Heaven or eternal life in communion with God after the biological death only awaits those who believe in and confess that “Jesus is the Lord” and also, in prolongation, that Jesus through his resurrection is the Lord over death – and partly that the person's own unconscious and much secluded fear of death or fear of extinction is projected on the non-classical believer, where the picture of the non-believer is portrayed as someone who seriously risks becoming eternally rejected – if, as it happens, this person is not rejected already. This projection also seems to hold a not unimportant aggressive component, which presumably contributes to the notions of what an eternally fallen, or to Hell condemned, person can expect after death.

This is the reason why the interpretation of this study indicates a need to view the severe condemnation of certain aspects of the modern world and of the Church of Sweden today by conservative classical Christian believers within the light of this form of terror management, in order for the believers to be properly understood on a deeper psychological level. Therefore, according to this study, the opposition against female priests, as an example, does not chiefly deal with a specific view on women, but rather, as this study shows, is directly connected to the question about the specific believer's chance to become eternally blessed; to after death be able to hope for eternal life with God. Another example is the condemnation of homosexual deeds, which are considered to be going against the order of creation and the will of God, and these must similarly be understood within the light of this relentless emphasis on conditionalism and the chance of, or rather the risk of, also as a believer becoming eternally rejected – that is, if the faith of the believer is not exactly the correct one. Of course, there may also exist other motives among conservative believers, both within opinions dealing with views on the clerical service as well as homosexuality (such as those saying that female priests and homosexuality go against, and therefore threaten, clear categories and an “old, reliable order”), however, these motives gain their unconscious emotional charge from the conservative way of handling with the insight of humans' mortality in combination with the notion of the outmost gravity and reality of conditionalism.

In the second chapter, dealing with the purpose and research questions of the thesis, the *purpose* of this study has been mapped out as discussing two main issues: (1) With the help of cognitive and depth psychology theory I wish to find a *deeper knowledge-based understanding* of conservative, classical Christian outlook on life and interpretation of faith, as it is expressed in published texts, written by advocates for this specific interpretation of faith within the

Church of Sweden today, and (2) Through this deeper knowledge-based understanding I wish, more as a personal intention than as a purpose, to create *conditions for a mutual, respectful and constructive dialogue* between advocates of a conservative, classical Christian faith and those who either represent mainstream or a more outspokenly liberal theological theology and interpretation of faith within the Church of Sweden today.

From my perspective, this study has been successful when considering the first purpose; that of finding a deeper knowledge-based understanding of conservative faith and piety within the Church of Sweden today. Through the application of the cognitive and depth psychology theories included in the arsenal of research of conservative interpretation of faith within the Church of Sweden today, I have partly obtained a deeper knowledge of the inner psychological dynamics of the conservative Christian interpretation of faith. Simultaneously, as researcher and human being, I have hopefully become more humble in relation to the deeply human dimensions I suspect are behind the choice of the faith and outlook on life. This very much deals with a battle between life and death and whether an individual can escape his or her total annihilation. Whether this also is the interpretation for whoever may take part in reading this thesis is another question altogether; a question I cannot answer. It is also not possible to predict how conservative Christians themselves cognitively and emotionally interpret this study considering the disposition of the analysis and interpretations, or even its results.

It is of course desirable that the personal intention of this study – to contribute to the creation of better conditions for a mutual, respectful, honest and constructive dialogue for all parties involves – not only remains an idle wish. It is my conviction that we as human beings can better understand and try to imagine the life of the other if we know more about the thoughts, feelings, dreams, wishes, desires, fears and apprehensions of the other. At least a first step in the right direction considering the more personal intention has been carried out if my study in some respect contributes to an enhanced dialogical readiness, based on a more substantial knowledge of the conservative Christian's cognitions and emotions.

This study also has another personal intention which lies on an *epistemological*, as well as a more practical *methodological*, level. With this study I wish to emphasize the need to be able to change perspectives and hold a strong emphatic attitude in qualitative research within the humanities, even if this wish in some respect would risk emphasizing something that is already a custom within this field of research. It is, however, not in my power to express whether this intention entirely has been fulfilled, but nevertheless I can without doubt assert that continuously during the various work-stages of this study, it has been my aspiration to analyse both the current issues of existentialism and matters of faith through the eyes of a conservative believer and remain emphatic to their choices of interpretations of faith and their outlook on life. I can in other words

without doubt express myself about the goodwill of this project, however, if my abilities in that respect have been enough lie beyond my competence of assessment.

However, I do feel frank enough to express myself about the last aspect of my epistemological and methodological personal intention as suggested in chapter two. Psychological theories, which primarily evolved from a context of quantitative correlation research, has also been used in this qualitative hermeneutic study with the starting point in analysed source texts, even though this usage of theories is not entirely simple or uncomplicated.

Concerning the choice of *material and method* in relation to the purposes and research questions one can say the following: Of course I could have chosen to work from a starting point in other types of sources and then also been able to use partially other methods of analysis and interpretation, however this research project would then have ended up being something entirely different. In addition to the subjective argument – which is that I find it both stimulating and challenging to interpret and analyse not only explicit but also underlying motives, cognitions and emotions in written texts which has been left out for the general public – lies within my choice of a hermeneutic method of textual interpretation also a demonstration of me taking the view on the written text's meaning within the conservative outlook on life and interpretation of faith seriously. The published texts, as given to the general public, upholds a dialogue in relation to its context which pledge the authors to the recipients, simultaneously as the texts convey the conservative Christian understanding of faith handed down from earlier generations, and therefore the texts become an interpretative expression of what regarding faith and praxis is considered central and important for the group of conservative classical or Lutheran orthodox Christians within the frame of the Church of Sweden today.

## DEUTSCHE KURZFASSUNG

Diese Dissertation untersucht gewisse spezifische Äußerungen des konservativen, klassischen und bekenntnistreuen christlichen Glaubens bzw. dessen Frömmigkeit innerhalb der gegenwärtigen Schwedischen Kirche mittels kognitiv-motivationalen und tiefenpsychologischen Annäherungsversuchen. Die kognitive Motivationstheorie, die verwendet wird, ist die *Uncertainty Orientation Theory*. Die *Bindungstheorie* und die *Terror Management Theory* stellen die tiefenpsychologische Annäherung dar.

Das Forschungsprojekt soll als Versuch zu einem tieferen kenntnisorientierten Verständnis von möglichen hintergründigen Motiven der Wahl einer konservativen Lebens- bzw. Glaubensanschauung verstanden werden. Es möchte eine breitere und fundiert gegründete Kenntnis von der psychologischen Dynamik der konservativen Weltanschauung bzw. Glaubensüberzeugung anbieten. Methodisch nimmt dieses religionspsychologische Forschungsprojekt den Ausgangspunkt in veröffentlichten Texten von drei Pfarrern innerhalb der Schwedischen Kirche: Dr. Christian Braw, Yngve Kalin und Fredrik Sidenvall. Diese Texte werden mit einer hermeneutischen Interpretationsmethode analysiert und gedeutet. Deswegen gehört die Dissertation zur gut etablierten Tradition von qualitativen religionspsychologischen Forschungsstudien in Skandinavien. Die analysierten Quelltexte wurden innerhalb des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts geschrieben.

Im Ergebnis der Analyse zeigt sich, dass es möglich ist, gewisse spezifische kognitive Muster in diesem konservativen, klassisch-christlichen Textmaterial zu erkennen. Es ist offensichtlich, dass sich diese spezifischen Muster in Situationen zeigen, die für die Urheber der Texte als persönlich zentral (engl. *salient*) betrachtet werden können. Zu diesen Situationen gehört der Kontext, in dem sich Glaubensfragen bewegen. Das ausgelegte kognitive Muster deutet in Beziehung zur *Uncertainty Orientation Theory* darauf hin, dass die Urheber der Texte sicherheits- oder gewissheitsorientierte (engl. *certainty oriented*) kognitive Eigenschaften aufweisen. Ein Streben oder Suchen nach dem, was eindeutig, schon bekannt und erprobt ist, kann erahnt werden. Zu dem Erprobten gehört u.a. auch eine eindeutige persönliche Identität. Die kognitiven Kategorien werden distinkt und getrennt gehalten, u.a. durch ein häufiges Vorkommen von Dichotomien. Weiter kann eine Vorliebe für eindeutige und autoritäre Führungskräfte gespürt werden. Der Informationsprozess ist heuristisch. Alles, was ungewiss, unsicher und unbekannt ist, wird in persönlich zentralen (engl. *salient*) Kontexten vermieden. Neue Kenntnisse durch Selbstreflexion, insofern es um die eigene Persönlichkeit geht, sind nicht wünschenswert. Das, was

man bereits über sich selbst weiß, wird bestätigt. Der Modernismus und dessen Pluralismus, als ein Ausdruck der Mehrdeutigkeit, werden als eine Bedrohung erlebt. Zusammenfassend weisen die Texte eine niedrigere kognitive Komplexitätsstufe auf, insofern es sich um Glaubensfragen handelt.

In Beziehung zu der ätiologischen Frage vom Ursprung des interpretierten kognitiven Musters deutet die Interpretation der Quelltexte darauf hin, dass hier irgendeine Form eines unzureichenden existenziellen Grundvertrauens vorliegt. Die Quelltexte vermitteln ein Erlebnis der Bedrohung. Die Bindungstheorie spricht dafür, dass *eine unsicher-vermeidende Bindung* im Hintergrund vorliegen könnte. Diese Interpretation beruft sich auch auf die offenbar vorhandenen strengen und unversöhnlichen Züge im ausgelegten Gottesbild der Quelltexte.

Die explizite Hervorhebung der konservativen Auslegung der christlichen Eschatologie und Apokalyptik wird auch in den Quelltexten bestätigt. Diese Auslegung besteht darauf, dass nur diejenigen, die einen „richtigen“ Glauben an Christ als Herr in ihrem Leben besitzen, in das ewige Leben eingehen dürfen, während die anderen zu dem ewigen Tode, d.h. zur Vernichtung, verurteilt werden. Diese Hervorhebung wird in Verbindung mit der interpretierten, gesteigerten Angst, ewig verloren zu gehen, als Ausdruck dafür ausgelegt, dass die Einsicht in die Sterblichkeit des Menschen eine sehr spezifische, stark emotionale Ladung besitzt. Die Frage, ob die individuelle ewige Seligkeit erreicht wird oder verloren geht, wird bis hin zum Todesaugenblick sehr lebendig gehalten und als nicht entschieden betrachtet. Von der *Terror Management Theory* kann die Angst, die das Memento mori des Menschen verursacht, als Terror des Todes abgeleitet werden. Dieser Terror des Todes scheint auf einer tiefenpsychologisch-unbewussten Ebene in das Schicksal, welches den Ungläubigen erwartet, der den geforderten klassisch-christlichen Glauben nicht umfasst, verschoben und übertragen zu werden.

In einer anderen Weise, scheint es, kann der konservative Christ sich schwer mit dem Terror des Todes auseinandersetzen und zurecht kommen.

## RÉSUMÉ FRANÇAIS

Cette thèse doctorale examine certaines expressions spécifiques à l'interprétation confessionnelle classique et conservatrice des croyances chrétiennes et à la piété, au sein de l'Église suédoise d'aujourd'hui, avec l'aide d'approches cognitives motivationnelles et de psychologie profonde. La théorie cognitive motivationnelle utilisée est Uncertainty Orientation Theory et les approches de psychologie profonde comprennent la théorie de l'attachement et Terror Management Theory.

Le projet tente à acquérir une compréhension profonde des motifs sous-jacents possibles concernant le choix d'une vision de vie et croyances conservatrices. Le travail vise à fournir une connaissance élargie et approfondie de la dynamique animant vision de vie et croyances conservatrices. En termes de méthodologie, cette étude psychologique de la religion prend son point de départ dans des textes publics écrits par trois prêtres de l'Église suédoise, Christian Braw, Yngve Kalin et Fredrik Sidenvall, et sont analysés et interprétés avec une méthode herméneutique. Le travail appartient de ce fait à la tradition d'études psychologiques quantitatives de la religion fort bien établie en Scandinavie. Les textes source analysés ont vu le jour au début de la première décennie des années 2000.

Les résultats de l'analyse indiquent qu'il est possible de discerner des schèmes cognitifs spécifiques dans le matériau textuel chrétien classique et conservateur. Il est clair que ces caractéristiques apparaissent dans un contexte qui, pour les auteurs en question, peut être considéré comme personnellement important et auquel le domaine des croyances appartient. Le schème cognitif interprété suggère, selon Uncertainty Orientation Theory, que les auteurs des textes ont une orientation cognitive de certitude et de sécurité. On peut y discerner une recherche uniforme, déjà connue et sans ambiguïté. Celle-ci compte aussi, entre autres, une identité personnelle immuable et uniforme. Les catégories cognitives sont tenues distinctes, entre autres, par une utilisation fréquente de dichotomies. En outre, on peut noter une prédilection pour un style de leadership reposant sur l'autorité. Le traitement de l'information est heuristique. Ce qui est incertain est évité dans les situations personnelles importantes. Acquérir de nouvelles connaissances sur sa propre personnalité à travers l'auto-réflexion n'est pas souhaitable, mais ce que l'on sait déjà de soi-même est confirmé. Le modernisme et son pluralisme - expression de l'ambiguïté - sont perçus comme une menace. En résumé, les textes montrent un niveau de complexité cognitive inférieur en matière de croyances.

En ce qui concerne la question étiologique de l'origine des traits cognitifs interprétés, basée sur l'utilisation de théories de la psychologie profonde,

l'interprétation du matériau textuel suggère en outre, une sorte de manque de confiance de base dans la vie. Les textes source transmettent un sentiment de menace prononcé. La théorie de l'attachement souligne qu'un attachement évitant non sécurisé pourrait se trouver en arrière-plan. Cette interprétation repose en partie sur une exposition claire de certains traits sévères ou inconciliables de l'image de Dieu.

La doctrine du salut conditionnel est fortement soulignée dans la foi chrétienne luthérienne orthodoxe conservatrice, ce dont les textes source témoignent. Cette croyance eschatologique chrétienne signifie que seuls ceux qui ont une vraie foi peuvent s'attendre à une vie éternelle, tandis que les autres seront condamnés à la mort éternelle et à l'annihilation. L'accent mis sur cette doctrine est étudié avec une approche contextuelle et interprété comme une peur accrue de se perdre à jamais reflétant la prise de conscience que la mort a une charge émotionnelle très spécifique. La question de la béatitude éternelle personnelle est perçue sans solution jusqu'au moment de la mort. Cette terreur de la mort, cette peur et anxiété que le « *memento mori* » cause au niveau non-conscient de psychologie profonde, semble être projetée sur le sort qui attend le mécréant ou celui qui n'a pas la foi chrétienne classique correcte.

# KÄLLOR OCH LITTERATUR

## ANALYSERADE KÄLLOR

- Braw, Christian (2001a), *Den stora förvandlingen*, Örkelljunga: BV-Förlag.
- Kalin, Yngve (2004a), Maktlöshet och uthållighet, Hyssna, tisdagen i Stilla veckan 2004, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/uthallighetks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2004b), Ett brev till dem som känner sig utsatta och ifrågasatta i sin egen kyrka, Hyssna, 20 augusti 2004, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/samlingks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2004c), Uthållighet är vad vi behöver, Hyssna, 6 oktober 2004, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/uthallighet2ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2004d), ”Ger man sig tid att vänta, så slipper man ångra förhastade åtgärder”, Hyssna, 16 november 2004, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/uthallighet3ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2004e), Att gömma profeter, Hyssna 22 december 2004, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/obadjaks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2005a), Uttalande med anledning av Missionsprovinsens planerade biskopsvigning den 5 febr 2005, Hyssna den 1 februari 2005, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/uttalandeks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2005b), Att tjäna Kristi sak, Hyssna, 4 mars 2005, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/ord2005-1ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2005c), Gräv brunnar, Hyssna, 12 augusti 2005, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/ord2005-2ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2005d), Gör motstånd, Hyssna, 27 oktober 2005, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/ord2005-3ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve, (Brander, Bo; Gustafsson, Roland; Gustavsson, Stefan et al) (2006a), I Bibeln finns ett definitivt budskap från Gud, april 2006, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/paskbrev06ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2006b), En haverikommission, tack!, Hyssna, 16 september 2006, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/ord2006-1ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2007a), Uttalande med anledning av förslaget om en samkönad äktenskapsbalk, Välsignelseakten går i graven, Hyssna den 21 mars 2007, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/ord2007-1ks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2007b), Säg till Baruk, Hyssna, Skärtorsdagen den 5 april 2007, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/ord2007-2ks.htm> [nedladdad 2013-07-29].



- Kalin, Yngve (2007c), Parodi med politiker i kyrkan, *Svenska Dagbladet*, Opinion/Brännpunkt, Lördagen den 10 nov 2007, <http://kyrkligsamling.se/parodiks.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2008), Den bistra verkligheten, *Svensk Pastoraltidskrift*, 14, 2008, <http://kyrkligsamling.se/bistraverkligheten.htm> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2009a), Uttalande från Kyrklig samling kring Bibeln och bekännelsen med anledning av förslaget till en ny vigselordning för Svenska kyrkan, Hyssna den 16 juni 2009, *Kyrklig samling*, [http://kyrkligsamling.se/ks\\_aktenskapet09.pdf](http://kyrkligsamling.se/ks_aktenskapet09.pdf) [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2009b), [Kära vänner och understödjare av Kyrklig samling], Aktuellt från Kyrklig samling kring bibeln och bekännelsen, Hösten 2009, *Kyrklig samling*, <http://kyrkligsamling.se/medlbrev09.pdf> [nedladdad 2012-07-18].
- Kalin, Yngve (2010), Ansvarstagande för en kyrka i sammanbrott, Inledningsanförande vid Samarbetsrådets överläggningar i Stockholm den 21 mars 2010, <http://kalin.nu/ansvar.pdf> [nedladdad 2012-07-18].
- Sidenvall, Fredrik (2000), *Kampen för tron*, Göteborg: Kyrkliga förbundets bokförlag.

## INDIREKT ANALYSERADE KÄLLOR

- Braw, Christian (1991), *Till minnet: roman*, Borås: Norma bokförlag
- Braw, Christian (1994), *Åter till Gud: trons mönster hos Augustinus*, Skellefteå: Artos bokförlag
- Braw, Christian (2001b), *Vid tidens hjärta: roman*, Klavreström: Häggelunds förlag
- Braw, Christian (2001c), *Ledare och chef*, Skellefteå: Norma bokförlag
- Braw, Christian (2002), *Släktresan: roman*, Klavreström: Häggelunds förlag
- Braw, Christian (2006), *Ljusets barn och mörkrets gäst: studier*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
- Braw, Christian (2007a), *Förnuft och uppenbarelse: en berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
- Braw, Christian (2007b), *Mellan tid och evighet: essayer, studier och intervjuer*, Örkeljunga: BV-Förlag
- Braw, Christian (2008), *Vänner med ord: 66 författarporträtt*, Örebro: Libris förlag
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1969) *Resa i tjänsten*, Stockholm: Rabén & Sjögren
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1971), *Revolutionen i Sattland: bakgrund och förlopp*, Stockholm: Rabén & Sjögren
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1972), *Caporetto*, Stockholm: Rabén & Sjögren
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1973), *En syrisk saga*, Stockholm: Rabén & Sjögren

- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1974), *Den döde*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1976), *Sehnsucht*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1978), *Sauerhof*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1980), *I kampen: essäer*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1981), *Marienwald*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Nordstedt, F J (pseud för Braw, Christian) (1985), *I Sverige: essäer*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Sidenvall, Fredrik, Svensson, Joakim (2009), Äktenskapet och bekännelsen, Motion 2009:50, *Kyrkomötet 2009*, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=674517> (nedladdad 2012-07-18)

## ÖVRIGA KÄLLOR

- Agardh, Ingela (2009), *Den största nyheten*, Örebro: Libris
- Arborelius, Anders, Hedin, Sten-Gunnar (2003a), Jesus mer än en myt, debattartikel, *Svenska Dagbladet*, 28 jan. 2003, [http://www.svd.se/dynamiskt/Brannpunkt/did\\_4792125.asp](http://www.svd.se/dynamiskt/Brannpunkt/did_4792125.asp), (27.9.2007)
- Arborelius, Anders, Hedin, Sten-Gunnar (2003b), *Jesusmanifestet*, Örebro: Libris
- Dalman, Johan, Gramner, Margareta, Ingvarsson, Per, Mannberg, Maria, Modéus, Martin, Molander, Kristin, Wilhelmsson, Håkan E (2003), *Bönboken: tradition och liv*, Stockholm: Verbum
- Dawkins, Richard (<sup>3</sup>2006), *The selfish gene*, <sup>1</sup>1976, Oxford och New York: Oxford University Press
- Dawkins, Richard (2007), *Illusionen om Gud*, eng orig The God delusion, 2006, sv översätttn Margareta Eklöf, Stockholm: Leopard förlag
- Den hemlösa sexualiteten: om homosexualitet och kristen tro: en antologi* (2005), Örebro: Pingst och Libris
- Denneth, Daniel C (1995), *Darwin's dangerous idea: evolutions and the meanings of life*, New York, Toronto. London och Sidney: Simon & Schuster
- Engström, L M (<sup>5</sup>1986), *Lokalförsamlingen: del 1: praktiskt teologiska tankar och studier*, (<sup>1</sup>1917), Göteborg. Kyrkliga förbundets bokförlag
- Ferguson, Marilyn (1980), *The aquarian conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*, Los Angeles: J. P Tarcher
- Gardell, Jonas (1997), *Isbjörnarna: Cheek to cheek: Människor i solen: (tre pjäser)*, Stockholm: Norstedts

- Gardell, Jonas (2009) *Om Jesus*, Stockholm: Norstedts
- Giertz, Bo (2003), *Stengrunden: en själavårdsbok*, (1941), Göteborg: Församlingsförlaget
- Guldbrandzén, Tony (2005), *Att gestalta tro: herdabrev till församlingarna i Hörnösands stift*, Stockholm: Verbum
- Gumbel, Nicky (1996), *Brännande frågor & raka svar*, eng orig Searching Issues (1994), sv översättn Wingård, Barbro, Stockholm: Normans förlag
- Gumbel, Nicky (1997), *Livets frågor: en introduktion till kristen tro*, eng orig Questions of life, sv översättn Ulla-Stina Rask, Göteborg: Förlags AB Nytt Liv
- Gustavsson, Stefan (2005), *Kristen på goda grunder: om sanning i en tid av tvivel*, (1 uppl. 1997), Örebro: Cordia
- Gustavsson, Stefan (2006), *Gör som Gud – bli människa*, Örebro: Cordia
- Hammar, KG, Lönnroth, Ami (2005), *Jag har inte sanningen, jag söker den*, Stockholm: Ordfront förlag
- Hellström, Jan Arvid (1992), *Bilder: fyra herdabrev om bild och verklighet*, Örebro: Libris
- Holm, Ulla Carin (2006), *Prästgården*, Kinna: Förlagstryckeriet Vitterleken
- Imberg, Rune, red (2005), *Talet om korset – Guds kraft: till hundraårsminnet av Bo Giertz födelse*, Församlingsfakultetens skriftserie nr 6, Göteborg: Församlingsförlaget
- Kuby, Gabriele (2008), *Die Gender Revoluton: Relativismus in Aktion*, Kißlegg: fe-medienverlags GmbH
- Kuby, Gabriele (2013), *Die globale sexuelle Revolution: Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kißlegg: fe-medienverlags GmbH
- Lausannedeklarationen, (1974), <http://www.lausanne.org/sv/lausanne-1974/lausanne-covenant.html>, (nedladdad 2007-09-27)
- Lind, Hilda, Block, Eva, Larsson, Bo, Åkesson, Carl, red, (1993), *Befrielsen – stora boken om kristen tro*, utg Svenska kyrkans centralstyrelse, Stockholm: Verbum 1993
- Lindbom, Tage (1949), *Den nya fronten*, Stockholm: Kooperativa förbundets bokförlag
- Lindbom, Tage (1970), *Mellan himmel och jord*, Stockholm: P A Norstedt & Söner
- Lindbom, Tage (1978), *Jakobs dröm*, Stockholm: P A Norstedt & Söner
- Lindbom, Tage (1982), *Tankens vägar*, Borås: Norma bokförlag
- Lindbom, Tage (1986), *Bortom teologin*, Borås: Norma bokförlag
- Lindbom, Tage (1999), *Västerlandets framväxt och kris*, Skellefteå: Norma bokförlag
- Manilamanifestet (1989), <http://www.lausanne.org/sv/manila-1989/manila-manifesto.html>, (nedladdad 2007-09-27)
- Mathison, Keith A (2005), *Dispensationalism: rightly dividing the people of God*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company

- McGrath, Alister (1996), *A passion for truth: the intellectual coherence of evangelicalism*, Downers Grove: Inter Varsity Press
- McGrath, Alister, McGrath, Joanna Collicutt (2007), *Ateismens illusioner: varför Richard Dawkins misstar sig*, eng orig: *The Dawkins delusion: atheist fundamentalism and the denial of the divine*, 2007, sv översättn Maria Store, Örebro: Libris
- McLaren, Brian D (2006), *En generous radikalitet – därför är jag en missionell, evangelikal, post/protestantisk, liberal/konservativ, mystisk/poetisk, biblisk, karismatisk/kontemplativ, fundamentalistisk/kalvinistisk, (ana)baptistisk/anglikansk, metodistisk, katolsk, grön, förkroppsligande, nedstämd men ändå hoppfull, framväxande, ännu inte färdig kristen*, eng orig: *A generous orthodoxy: why I am a missional, evangelical, post/Protestant, liberal/conservative, mystical/poetic, biblical, charismatic/contemplative, Fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, Catholic, Green, incarnational, depressed-yet-hopeful, emergent, unfinished Christian*, 2004, översättn: Mattias Agnesund, Örebro: Marcus förlag
- Näs, Per Yngve, Hagenberg, Olle, Gottfridsson, Johannes (1985), *Homosexualitet och Bibeln*, Stockholm: EKHO-Stockholm
- Payne, Leanne (1996a), *Healing homosexuality*, Grand Rapids: Baker Books
- Payne, Leanne (1996b), *The broken image: restoring personal wholeness through healing prayer*, Grand Rapids: Baker Books
- Philipson, Sten M (1997), *Kristen tro mitt i mångfalden – en religionsteologi*, Örebro: Libris
- Sandahl, Dag (1990), *Sann myt*, Stockholm: Norstedts Förlag AB
- Sandlund, Elisabeth (2004), *Drabbad av det oväntade*, Stockholm: Cordia och Verbum
- Sandlund, Elisabeth (2006), *Fortsättning följer...*, Stockholm: Cordia och Verbum
- Skytte, Göran (2009a), *Omvänd*, Örebro: Libris
- Skytte, Göran (2009b), *På väg*, Örebro: Libris
- Spong, John Shelby (1988), *Living in sin?: a bishop rethinks human sexuality*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (1991), *Rescuing the Bible from fundamentalism: a bishop rethinks the meaning of Scripture*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (1992), *Born of a woman: a bishop rethinks the birth of Jesus*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (1993), *This hebrew Lord: a bishop's search for the authentic Jesus*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (1994), *Resurrection: myth or reality?*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (1996), *Liberating the gospels: reading the bible with Jewish eyes*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (1998), *Why Christianity must change or die: a bishop speaks to believers in exile: a new reformation of the church's faith and practice*, New York: HarperCollins

- Spong, John Shelby (1999), *The bishop's voice: selected essays, 1979-1999*, New York: The Crossroad Publishing Company
- Spong, John Shelby (2000), *Here I stand: struggle for a Christianity of integrity, love, and equality*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (2001), *A new Christianity for a new world: why traditional faith is dying and how a new faith is being born*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (2005a), *En ny kristendom för en ny värld: om den traditonella trons död och födelser av en ny tro*, (eng orig: A new Christianity for a new world: why traditional faith is dying and how a new faith is being born, sv översättn: M Martinsson), Stockholm: Verbum
- Spong, John Shelby (2005b), *The sins of Scripture: exposing the Bible's texts of hate to reveal the love of God*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (2007), *Jesus for the non-religious*, New York: HarperCollins
- Spong, John Shelby (2009), *Eternal life: a new vision: beyond religion, beyond theism, beyond heaven and hell*, New York: HarperCollins
- Ward, Pete (2002), *Liquid church*, Peabody: Hendrickson Publishers och Caslisle, Cumbria: Paternster Press

## LITTERATUR

- Abrams, Dominic; Hogg, Michael A, red (1990), *Social identity theory: constructive and critical advances*, New York, London, Toronto, Sidney, Tokyo och Singapore: Harvester Wheatsheaf
- Adorno, Theodor W, Frenckel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel J, Sanford, R Nevitt (1950), *The authoritarian personality*, Studies in prejudice, vol. 1, utg. Max Horkheimer, Samuel H. Flowerman, American Jewish Committee, New York: Harper & Row
- Adorno, Theodor W (1995), *Studien zum autoritären Charakter*, ty. översättn.: M. Weinbrenner, (1973:1), suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1182, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ahlstrom, Sydney E (1972), *A religious history of the american people*, New Haven och London: Yale University Press
- Aldrich, Robert, red (2007), *Gay: en världshistoria*, eng orig Gay Life and Culture. A World History, sv översättn Emeli André, Stockholm: Natur och Kultur
- Allen, Jon G, Fonagy, Peter, Bateman, Anthony W (2008), *Mentalizing in clinical practice*, Washington och London: American Phychiatric Publishing Inc
- Allport, Gordon W (1960), *The individual and his religion: a psychological interpretation*, (1950), pocketutg, London: Collier-MacMillian Ltd.
- Almond, Gabriel A, Appleby, R Scott, Sivan, Emmanuel (2003), *Strong religion: the rise of fundamentalisms around the world*, Chicago och London: The University of Chicago Press

- Almond, Gabriel A, Sivan, Emmanuel, Appleby, R Scott (1995), Explaining fundamentalism, i: *Fundamentalisms comprehended*, The Fundamentalism Project, vol. 5, utg.: Martin E. Marty och R. Scott Appleby, Chicago och London, The University of Chicago Press, 425-444
- Altemeyer, Bob (1996), *The authoritarian specter*, Cambridge, Massachusetts och London: Harvard University Press
- Altemeyer, Bob (2003), Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced?, i: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13, 1, 17-28
- Altemeyer, Bob, Hunsberger, Bruce (1992), Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice, i: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 2, 113-133
- Alvesson, Mats, Sköldbberg, Kaj (1994), *Tolkning och reflektion: vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*, Lund: Studentlitteratur
- Ameln, Falko von, Gerstmann, Ruth, Kramer, Joseph (2004), *Psychodrama*, Heidelberg: Springer
- Ammerman, Nancy T (1991), North American Protestant Fundamentalism, i: *Fundamentalism observed*, The Fundamentalism Project, vol. 1, utg.: Martin E Marty, R Scott Appleby, Chicago och London, The University of Chicago Press, 1-65
- Andrén, Carl-Gustaf, utg (²1973), *Kyrkokunskap: bekännelse: struktur: gudstjänst*, ¹1971, Lund: Gleerups
- Ankarloo, Bengt (2003), *Helvetet: döden och de eviga straffen i Västerlandets kristna tradition*, Lund: Historiska Media
- Arendt, Hanna (1986), *Människans villkor: vita activa*, orig: Vita activa [1958], övers. Joachim Retzlaff, Göteborg: Röda Bokförlaget
- Arendt, Hanna (³2005), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, amerik orig The human condition, 1958, München och Zürich: Piper
- Armgard, Lars-Olle (²1993), *Antropologi: problem i K. E. Lögstrups författarskap*, diss, Lunds universitet, 1971, Lund: Mattizons Förlag
- Armour, Ellen T, St Ville, Susan M, red (2006), *Bodily citations: religion and Judith Butler*, (serien Gender, theory and religion), New Your: Colombia University Press
- Armstrong, Karen (2000), *The battle for God: fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London: HarperCollins
- Arpi, Ivar (2013), En kamp mellan civilisationer?, (ledarartikel), *Svenska Dagbladet*, 22 nov, [http://www.svd.se/opinion/ledarsidan/samuel-p-huntington-hade-ratt-i-civilisationernas-kamp\\_8756454.svd](http://www.svd.se/opinion/ledarsidan/samuel-p-huntington-hade-ratt-i-civilisationernas-kamp_8756454.svd) (nedladdad 2014-02-07)
- Art, David (2011), *Inside the radical right: the development of anti-immigrant parties in Western Europe*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Dehli, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press
- Asplund Ingemark, Camilla (2004), Intertextualitet, i: *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok*, red Lena Marander-Eklund, Ruth Illman, Blanka Henriksson, Religionsvetenskapliga skrifter, 61, Åbo: Åbo Akademi, 233-248

- Atkinson, John William (1958), *Motives in fantasy, action and society: a method of assessment and study*, Princeton, Toronto, London och Melbourne: D Van Nostrand Company Inc
- Atkinson, John William, Feather, Norman T, utg (1974), *A theory of achievement motivation*, <sup>1</sup>1966, New York: Wiley
- Aulén, Gustaf (1965), *Dramat och symbolerna: en bok om gudsbildens problematik*, Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag
- Baaren, Theodoor Pieter van (1972), *Vi människor: de skriftlösa folkens religion och kultur*, nederl orig: Wij mensen: religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken, sv övers: Gunnar Carlstedt, Stockholm, Göteborg och Lund: Läromedelsförlagen
- Baldwin, Mark W, Keelan, John Patrick Richard, Fehr, Beverley, Enns Vicki, Koh-Rangarajoo, Evelyn (1996), Social-cognitive conceptualization of attachment working models: availability and accessibility effects, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 1, 94-109
- Barr, James (<sup>2</sup>1981), *Fundamentalism*, (<sup>1</sup>1977), London: SCM Press Ltd
- Barr, James (1984), *Escaping from fundamentalism*, London: SCM Press Ltd
- Bartholomew, Kim, Shaver, Phillip R (1998) Methods of assessing adult attachment: do they converge?, i: *Attachment Theory and Close Relationships*, utg Simpson, Jeffrey A, Rholes, W Steven, New York och London: The Guilford Press, 25-45
- Bates, Stephen (2005), *A church at war: Anglicans and homosexuality*, 2004, London, Sydney och Auckland: Hodder & Stroughton
- Batson, C. Daniel, Raynor-Prince, Lynn (1983), Religious orientation and complexity of thought about existential concerns, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1, 38-50
- Batson, C Daniel, Ventis, W Larry (1982), *The religious experience: a social-psychological perspective*, New York och Oxford: Oxford University Press
- Bauman, Zygmunt (1997), *Flaneure, Spieler und Touristen: Essays zu postmodernen Lebensformen*, (engelsk originaltitel: Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality, Blackwell Publishers, 1995, tysk översättin Martin Suhr), Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
- Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization: the human consequences*, Cambridge: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2001), *Community: seeking safety in an insecure world*, Cambridge och Malden: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2003a), *Flüchtige Moderne*, (engelsk originaltitel: Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, U.K., 2002, tysk översättin Reinhard Kreissl), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Bauman, Zygmunt (2003b), *Liquid love*, Cambridge och Malden: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2005a), *Liquid life*, Cambridge och Malden: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2005b), *Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit*, (engelsk originaltitel: Modernity and Ambivalence, Polity Press, Cambridge, U.K.,

- 1991, tysk översättn Martin Suhr), Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
- Bauman, Zygmunt (2005c), *Verworfenes Leben: die Ausgegrenzten der Moderne*, (engelsk originaltitel: *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, 2004, tysk översättn W Roller), Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
- Bauman, Zygmunt (2007a), *Consuming life*, Cambridge och Malden: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2007b), *Flytande rädsla*, (eng. orig.: *Liquid Fear*, 2006), sv. översättn.: E. Backelin, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB
- Bauman, Zygmunt (2007c), *Leben in der flüchtigen Moderne*, (2007, ty översättn: F. Jakubzik), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Bauman, Zygmunt (2007d), *Liquid times: living in an age of uncertainty*, Cambridge och Malden: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2008), *The art of life*, Cambridge och Malden: Polity Press
- Beck, Richard (2006), God as a secure base: attachment to God and theological exploration, i: *Journal of Psychology and Theology*, Vol 34, Nr 2, 125-132
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Beck, Ulrich (2007), *Weltrisikogesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Beck, Ulrich (2009), *World at risk*, (ty orig: *Weltrisikogesellschaft*, 2007, eng översättn: C. Cronin), Cambridge och Malden: Polity Press
- Becker, Ernest (<sup>2</sup>1971), *The birth and death of meaning: an interdisciplinary perspective on the problem of man*, <sup>1</sup>1962, New York, London, Toronto, Sidney och Singapore: The Free Press
- Becker, Ernest (1975), *Escape from evil*, New York, London, Toronto, Sidney och Singapore: The Free Press
- Becker, Ernest (1997), *The denial of death*, (<sup>1</sup>1973), New York: Simon & Schuster Inc
- Beckford, James A (2003), *Social Theory and religion*, New York: Cambridge University Press
- Beckman, Ninna Edgardh (2001), *Feminism och liturgi - en ecklesiologisk studie*, (Diss., Teologiska fakulteten, Uppsala Universitet), Stockholm: Verbum Förlag
- Benthorn, Lars J (), Statistik och Vetenskaplig Metod: grundkurs, <http://hem.passagen.se/benthorn/statistik/>, 2007-08-30
- Berger, Bruno (1964), *Der Essay: Form und Geschichte*, Bern och München: Francke Verlag
- Berger, David (2010), *Der heilige Schein: als schwuler Theologe in der katholischen Kirche*, Berlin: Ullstein
- Berger, Kenneth Bernhard (2005a), *Tele - avstånd och närhet på scenen och i livet*, Uppsatsarbete för examination till psykodramaledare framlagt vid Svenska Morenoinstitutet i Stockholm i maj 2005, Stockholm: Svenska Morenoinstitutet, <https://www.internetreflexion.se/tele.pdf>



- Berger, Kenneth Bernhard (2005b), *Tele – Distanz und Nähe auf der Bühne und im Leben*, Zertifieringsarbete för den avsluss zum Psychodramaleiter eingereicht am Schwedischen Morenoinstitut in Stockholm am 27. Mai 2005, Stockholm: Svenska Morenoinstitutet, (ty översättin K B Berger, sv orig: Tele – avstånd och närhet på scenen och i livet. Uppsatsarbete för examination till psykodramaledare framlagt vid Svenska Morenoinstitutet i Stockholm i maj 2005), <https://www.internetreflexion.de/tele.de.pdf>
- Berger, Kenneth Bernhard (2009), Braw och „godhetens spröda villkor“, recension i: *Finsk tidskrift*, 3, 2009, 146-157
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas (1967), *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, omtryck, (1966), New York: Anchor Books
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas (1995), *Modernitet, Pluralism och Sinnkrise: die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh: Verlag Berthelmann Stiftung
- Bergstrand, Göran (1984), *En illusion och dess utveckling: om synen på religion i psykoanalytisk teori*, Stockholm: Verbum förlag AB
- Bergstrand, Göran (1987), *Gud Fader i ett faderlöst samhälle*, (Avhandling vid prästmötet i Stockholms stift 1987), Stockholm: Verbum
- Bergstrand, Göran (1990), *Från naivitet till naivitet: om James W Fowlers modell för trons utveckling*, Stockholm: Verbum förlag AB
- Bergstrand, Göran (1992), *Personligt med Göran Bergstrand: tankar om tillvarons villkor*, Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Bergstrand, Göran (2007), *Inte bara Knutby: drömmen om det fullkomliga*, Stockholm: Natur och Kultur
- Beskow, Per (2006), Spiritualitet i en ny tid, i: *Kristen spiritualitet: från ökenfäder till cyberkyrka*, (eng. orig.: The Story of Christian Spirituality. Two thousand years, from East to West, 2001, ed.: G. Mursell, sv. red. och övers.: P. Beskow), Örebro: Libris, 310-365
- Bexell, Olof (1988a), Kyrkor och samfund i dagens Sverige, i: *Kyrkans liv: introduktion till kyrkovetenskapen*, red.: S. Borgehammar, (Stiftelsen Kyrkovetenskapliga Institutets skriftserie, nr. 1), Stockholm: Verbum, 38-53
- Bexell, Olof (1988b), Kyrkligheter i Svenska kyrkan. Om några begrepp, i: *Kyrkans liv: introduktion till kyrkovetenskapen*, red.: S. Borgehammar, (Stiftelsen Kyrkovetenskapliga Institutets skriftserie, nr. 1), Stockholm: Verbum, 90-103
- Bexell, Olof (2003), *Sveriges kyrkohistoria: 7: folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, (huvudred.: L. Tegborg), Stockholm: Verbum
- Bildt, Carina (2004a), *Fackmedlemmars uppfattningar om diskriminering på grund av sexuell läggning på arbetsplatsen*, Arbetslivsrapport nr 2004:10, Stockholm: Arbetslivsinstitutet
- Bildt, Carina (2004b), *Redovisning av regeringsuppdraget att beforska homo- och bisexuellas arbetsvillkor*, Arbetslivsrapport 2004:16, Stockholm: Arbetslivsinstitutet

- Birnbaum, Norman (1989), *Der protestantische Fundamentalismus in den USA, i: Fundamentalismus in der modernen Welt: die Internationale der Unvernunft*, utg.: Thomas Meyer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 121-154
- Bjerre, Paul (1930), *Salighetens psykologi*, Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Bjurwald, Lisa (2011), *Europas skam: rasister på frammarsch*, Stockholm: Natur & Kultur
- Björk, Daniel, Hemstad, Thomas, Ingvarsson, Stefan, Wallenberg, Petter, Wilson, Roger (2007), *Böggjävlar*, Stockholm: Bokförlaget Atlas
- Blaker, Kimberly, utg (2003), *The fundamentals of extremism: the Christian Right in America*, New Boston: New Boston Books
- Blom, Gunnar, Enger, Jan, Englund, Gunnar, Grandell, Jan, Holst, Lars (<sup>5</sup>2005), *Sannolikhetsteori och statistikteori med tillämpningar*, (<sup>1</sup>1969), Lund: Studeintlitteratur
- Blomquist, Clarence (1974), *Själ och sinne: om människan och hennes stund på jorden*, Stockholm: Natur och Kultur
- Blomquist, Maria, Bjurwald, Lisa (2009), *God dag kampsyster!: kvinnorna i extremhögern*, Stockholm: Atlas
- Bollas, Christopher (1987), *The shadow of the object: psychoanalysis of the unthought known*, New York: Colombia University Press
- Bollas, Christopher (2009), *The evocative object world*, London och New York: Routledge
- Borg, Elisabet; Westerlund, Joakim (2006), *Statistik för beteendevetare*, Stockholm: Liber
- Bowlby, John (1982), *Attachment and loss: vol. 1: Attachment*, (1969:1), 2:a uppl., New York: Perseus Books Group
- Bowlby, John (1988a), *A secure base: parent-child attachment and healthy human development*, London: Routledge och New York: Perseus Book Group
- Bowlby, John (1998b), *Attachment and loss: volume 2: Separation: anxiety and anger*, 1973, 2:a uppl., London: Random House (Pimlico)
- Bowlby, John (1999), *Attachment and loss: vol. III: Loss: sadness and depression*, förord: Daniel N. Stern, 1980, New York: Basic Books, Perseus Books Group
- Brandon, Samuel George Frederick (1962), *Man and his destiny in the great religions: a historical and comparative study containing the Wilde lectures in natural and comparative religion delivered in the University of Oxford, 1954-1957*, Manchester: The University Press
- Broberg, Anders, Granqvist, Pehr, Ivarsson, Tord, Risholm Mothander, Pia (2006), *Anknytningsteori: betydelsen av nära känslomässiga relationer*, Stockholm: Natur & Kultur
- Broberg, Anders, Risholm Mothander, Pia, Granqvist, Pehr, Ivarsson, Tord (2008), *Anknytning i praktiken: tillämpningar av anknytningsteorin*, Stockholm: Natur & Kultur

- Brohed, Ingmar (2005), *Sveriges kyrkohistoria: 8: Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, (huvudred.: L. Tegborg), Stockholm: Verbum
- Brouwers, Melissa C, Sorrentino, Richard M (1993), Uncertainty Orientation and Protection Motivation Theory: the role of individual differences in health compliance, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 65, No 1, 102-112
- Brouwers, Melissa C, Sorrentino, Richard M, Roney, Christopher J R, Hanna, Steven E (2004), Predicting the impact of trauma disclosure on physiological responses: how cognitive style challenges our ideas about coping, i: *Journal of Social and Clinical Psychology*, vol 23, nr 5, 697-715
- Brown, Nina W (2002), *Working with the self-absorbed: how to handle narcissistic personalities on the job*, Oakland: New Harbinger Publications Inc.
- Brown, Nina W (2003), *Lowng the self-absorbed: how to create a more satisfying relationship with a narcissistic partner*, Oakland: New Harbinger Publications Inc.
- Brown, Nina W (2008), *Children of the self-absorbed: a grown-up's guide to getting over narcissistic parents*, Oakland: New Harbinger Publications Inc.
- Brown, Norman O (1985), *Life against death: the psychoanalytical meaning of history*, 1959, Middletown: Wesleyan University Press
- Brown, Norman O (1991), *Apocalypse and/or metamorphosis*, Berkeley, Los Angeles och London: University of California Press
- Bryman, Alan (1997), *Kvantitet och kvalitet i samhällsvetenskaplig forskning*, (eng. orig. Quantity in Social Research, sv. övers. B. Nilsson), Lund: Studentlitteratur
- Brynja, Olle, Bildt, Carina (2005), *Utbildning som förändringsverktyg - fokus på sexuell läggning inom Försvaret, Polisen och Svenska Kyrkan*, Arbetslivsrapport nr 2005:13, Stockholm: Arbetslivsinstitutet
- Bråkenhielm, Carl Reinhold, Pettersson, Torsten, red (2001), *Modernitetens ansikten: livsåskådningar i nordisk 1900-talslitteratur*, Nora: Nya Doxa
- Budner, Stanley (1962), Intolerance of ambiguity as a personality variable, i: *Journal of Personality*, 30 (1), 29-50
- Bühling, Daniel, Englmann, Felicia (2014), *Das 11. Gebot: du sollst nicht darüber sprechen – dunkle Wharheiten über das Priesterseminar*, München: riva Verlag
- Byström, Gabriel (2006), Ärkebiskopen vill bjuda in till samtal, *Dagens Nyheter*, 22 okt 2006, <http://www.gp.se/kulturnoje/1.131686-arkebiskopen-vill-bjuda-in-till-samtal>
- Calogero, Rachel M, Bardi, Anat, Sutton, Robbie M (2009), A need basis for values: associations between the need for kognitive closure and value priorities, i: *Personality and Individual Differences*, 46, 154-159
- Campbell, W Keith, Miller, Joshua D, utg (2011), *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: theoretical approaches, empirical findings, and treatments*, Hoboken: John Wiley & Sons
- Carniani, Mario (1992), *Florence: 2000 years of history and art*, it orig, Milano: Kina Italia

- Cassidy, Jude, Shaver, Phillip R, utg (<sup>1</sup>1999), *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, New York och London: Guilford
- Cassidy, Jude, Shaver, Phillip R, utg (<sup>2</sup>2008), *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, New York och London: Guilford
- Chirumbolo, Antonio, Leone, Luigi (2007), Individual differences in need for closure and voting behaviour, i: *Personality and Individual Differences*, 44, 1279-1288
- Christensen, Torben, Göransson, Sven (1969), *Kyrkohistoria 2: Från påvens gudsstat till religionsfriheten* (av Sven Göransson), Stockholm, Göteborg, Lund: Svenska Bokförlaget, Läromedelsförlagen (Scandinavian University Books)
- Christensen, Torben, Göransson, Sven (1976), *Kyrkohistoria 3: Från västerns religion till världsreligion*, Stockholm, Göteborg, Lund: Esselte Studium (Scandinavian University Books)
- Clark, Walter Houston (1971), *Religionspsykologi*, (amerikanska originalet titel: *The Psychology of Religion, An Introduction to Religious Experience and Behavior*, The Macmillan Company, 1958, svensk översättning: T Pettersson), Stockholm: Svenska bokförlaget
- Cohrs, J Christopher, Kielmann, Sven, Maes, Jürgen, Moschner, Barbara (2005), Effects of right-wing authoritarianism and threat from terrorism on restriction of civil liberties, i: *Analyses of Social Issues and Public Policy*, 5, 1, 263-276
- Cozzolino, Philip J (2006), Death contemplation, growth, and defense: converging evidence of dual existential systems?, i: *Psychological Inquiry*, 17, 4, 278-287
- Cullberg, Johan (<sup>2</sup>1980), *Kris och utveckling - en psykoanalytisk och socialpsykiatrisk studie*, (<sup>1</sup>1975), Stockholm: Natur och Kultur
- Cullberg, Johan (1984), *Dynamisk psykiatri i teori och praktik*, Stockholm: Natur och Kultur
- Cöster, Henry (1987), *Skriften i verkligheten: en hermeneutisk-homiletisk studie av förhållandet mellan skrift och historisk verklighet i kristen livsförståelse*, Stockholm: Verbum
- Dammann, Gerhard (2007), *Narzissten, Egoanen, Psychopathen in der Führungsetage: Fallbeispiele und Lösungswege für ein wirksames Management*, Bern, Stuttgart och Wien: Haupt Verlag
- Danner, Helmut (<sup>5</sup>2006), *Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik: Einführung in Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik*, (<sup>1</sup>1979), München och Basel: Ernst Reinhardt Verlag
- Den hemlösa sexualiteten: om homosexualitet och kristen tro* (2001), En antologi, Örebro: Bokförlaget Libris
- Diamond, Nicola, Marrone, Mario (2003), *Attachment and intersubjectivity*, London och Philadelphia: Whurr Publishers
- Dolto, Françoise; Séverin, Gérard (1977), *L'évangile au risque de la psychoanalyse: Tome I*, Paris: Jean-Pierre Delarge, Éditeur

- Dolto, Françoise; Sévérin, Gérard (1978), *L'évangile au risque de la psychoanalyse: Tome II: Jésus et le désir*, Paris:Jean-Pierre Delarge, Éditeur
- Duck, Robert J, Hunsberger, Bruce (1999), Religious orientation and prejudice: the role of religious proscription, right-wing authoritarianism, and social desirability, i: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3, 157-179
- Duckitt, John, Fisher, Kirstin (2003), The impact of social threat on worldview and ideological attitudes, i: *Political Psychology*, 24, 1, 199-222
- Duckitt, John, Wagner, Claire, Plessis, Ilouize du, Birum, Ingrid (2002), The psychological bases of ideology and prejudice: testing a dual process model, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 1, 75-93
- Eldelin, Emma (2009), Essäisten som generalist: författarroller och offentlig auktoritet hos tre samtida essäister, *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol 39, Nr 3-4, 81-92, <http://ojs.uib.u.se/ojs/index.php/tfl/article/view/408/396>
- Eldelin, Emma (2010), An amateur's raid in a world of specialists? The Swedish essay in contemporary public debate, *Culture Unbound*, Vol 2, 449-469, Linköping University Electronic Press, <http://www.cultureunbound.ep.liu.se>
- Eliade, Mircea (1958), *Rites and symbols of initiation: the mysteries of birth and rebirth*, (översatt från franska W R Trask), New York: Harper & Row, Publishers
- Eliade, Mircea (1968), *Heligt och profant*, (originalet titel: Das Heilige und das Profane, Hamburg, Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 1957, svensk översättning: A Ahlberg), Stockholm: AB Verbum
- Eliade, Mircea (1969), *The quest: history and meaning in religion*, Chicago och London: The University of Chicago Press
- Eliade, Mircea (1974), *Patterns in comparative religion*, (originalets titel: Trait d'histoire des Religions, Paris, Payot, 1958, engelsk översättning R Sheed), New York. The New American Library, (1963:1)
- Eliade, Mircea (1978a), *Histoire de croyances et des idées religieuses: 1. – De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris: Payot
- Eliade, Mircea (1978b), *Histoire de croyances et des idées religieuses: 2. – De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris: Payot
- Erikson, Erik Homburger (1977), *Barnet och samhället*, förord av Gösta Harding, eng. orig.: *Childhood and Society*, 1950, sv. övers.: J. Rössel, Stockholm: Natur och Kultur
- Erikson, Erik Homburger (1981), *Ungdomens identitetskriser*, eng. orig.: *Identity. Youth and Crisis*, W W Norton & Company, Inc., Austen Riggs Monograph, nr 7, 1968, sv. översättning P Wiking, Stockholm: Natur och Kultur
- Erikson, Erik Homburger (2000), *Den fullbordade livs cykeln*, förord av Björn Wrangsjö, (eng. orig.: *The life cycle completed. A review*, 1982, sv. övers.: Margareta Wentz-Edgardh), [1985], Stockholm: Natur och Kultur
- Erikson, Martin G (1999), Psykologi och hermeneutik, i: *Vetenskapsteori för psykologi och andra samhällsvetenskaper*, utg Carl Martin Allwood och Martin G Erikson, Lund: Studentlitteratur, 287-326

- Fagerberg, Holsten, red (1982), *De homosexuella och kyrkan*, Stockholm: Skeab Verbum
- Feather, N T (1979) Value correlates of conservatism, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 9, 1617-1630
- Federico, Christopher M, Sidanius, Jim (2002), Sophistication and the antecedents of whites' racial policy attitudes, i: *Public Opinion Quarterly*, 66, 145-176
- Feldman, Stanley (2003), Enforcing social conformity: a theory of authoritarianism, i: *Political Psychology*, 24, 1, 41-74
- Festinger, Leon (1978), *Theorie der kognitiven Dissonanz*, (eng orig: A Theory of Cognitive Dissonance, 1957), Bern, Stuttgart och Wien: Verlag Hans Huber
- Festinger, Leon, Riecken, Henry W, Schachter, Stanley (2008), *When prophecy fails*, 1956, London: Pinter & Martin Ltd
- Flick, Uwe, Kardorff, Ernst von, Steinke, Ines, utg (2010), *Qualitative Forschung: ein Handbuch*, (2000), Reinbek bei Hamburg: Rowolt Taschenbuch Verlag
- Fonagy, Peter (1999), Psychoanalytic theory from the viewpoint of attachment theory and research, i: *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, 1 uppl, utg.: Jude Cassidy, Phillip R. Shaver, New York: Guilford, 595-624
- Fonagy, Peter (2007), *Anknytningsteori och psykoanalys*, eng orig: Attachment theory an psychoanalysis, 2001, sv översättn: Marika Hagelthorn, Stockholm: Liber
- Fonagy, Peter, Gergely, George, Target, Mary (2008), Psychoanalytic constructs and attachment theory and research, i: *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, 2 uppl., utg.: Jude Cassidy, Phillip R. Shaver, New York och London: Guilford, 783-810
- Fonagy, Peter, Gergely, George, Jurist, Elliot, Target, Mary (2002), *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*, New York: Other Press
- Fonagy, Peter, Gergely, George, Jurist, Elliot, Target, Mary (2008), Psychoanalytic constructs and attachment theory and research, i: *Handbook of attachment: second edition: theory, research, and clinical applications*, utg. Cassidy, Jude och Shaver, Phillip R, New York och London: The Guilford Press, 783-810
- Forsberg, Gunnel, Jakobsen, Liselotte, Smirthwaite, Goldina (2003), *Homosexuellas villkor i arbetslivet*, Arbetsrapport september 2003, Karlstad: Karlstads universitet, Jämställdhetscentrum, ämnet Genusvetenskap
- Fraley, R Chris, Shaver, Phillip R (1999), Loss and bereavement: attachment theory and recent controversies concerning "grief work" and the nature of detachment, i: *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, 1 uppl, utg.: Jude Cassidy, Phillip R. Shaver, New York: Guilford, 735-759
- Fraley, R Chris, Waller, Niels G (1998), Adult Attachment Patterns: A Test of the Typological Model, i: *Attachment theory and close relationships*, utg Simpson, Jeffrey A, Rholes, W Steven, New York och London: The Guilford Press, 77-114
- Frankl, Viktor E (1960), *Livet har mening*, företal av Gösta Harding, (ty. orig.: Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde, 1955, sv. övers.: M. Edgardh), Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag

- Frankl, Viktor E (1987), *Gud och det omedvetna: psykoterapi och religion*, (ty origin: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, översättning M Edgardh), Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Frankfort, Henri (1948/1971), *Kingship and the gods: a study of ancient Near Eastern religion as the integration of society & nature*, Chicago och Londo: The University of Chicago Press
- Franz, Marie-Louise von (1980), *On divination and synchronicity*, (Studies in Jungian psychology, 3), Toronto: Inner City Books
- Freij, Torbjörn (1984), *New age: de nygamla lögnerna från Eden*, Handen: Salt & ljus
- Frenckel-Brunswik, Else (1948), Tolerance toward ambiguity as a personality variable, i: *American Psychologist*, 3 (7), 268
- Frenckel-Brunswik, Else (1949a), Distortion of reality in perception and in social outlook, i: *American Psychologist*, 4 (7), 253
- Frenckel-Brunswik, Else (1949b), Intolerance of ambiguity as an emotional an perceptual personality variable, i: *Journal of Personality*, 18 (1), 108-143
- Freud, Anna (1980), *Jaget och dess försvarsmekanismer*, ty orig Das Ich und die Abwehrmechanismen, 1936, rev sv översättn Gösta Harding, Stockholm: Natur och Kultur
- Freud, Sigmund (1980), *Orientering i psykoanalys*, ty orig: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, i: Sigmund Freud, Gesammelste Werke, XI, 1940, sv översättn: Assar Asker, Göran Schedin och Karin Treffenberg, Stockholm: Natur och Kultur
- Freud, Sigmund (1991), *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Frankfurt am Main: Fischer [1912/13]
- Freud, Sigmund (1994), *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Fischer [1908, 1915, 1930, 1933]
- Freud, Sigmund (2010), *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*, Stuttgart: Reclam [1934]
- Freyhold, Michaela von (1971), *Autoritarismus und politische Apathie: Analyse einer Skala zur Ermittlung autoritätsgebundenen Verhaltensweisen*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Im Auftrag des Institut für Sozialforschung herausgegeben von Theodor W. Adorno und Ludwig von Friedeburg, band 22, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt
- Friedman, Mike, Rholes, W Steven (2009), Religious fundamentalism and terror management: differences by interdependent and independent self-construals, i: *Self and Identity*, 8, 1, 24-44
- Frieling, Reinhard, utg (1984), *Die Kirche und ihre Konservativen: „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen* (mit Beiträgen von Stephan Pfürtner, Erich Geldbach, Manfred Marquardt und Walter Schöpsdau), (Bensheimer Hefte, herausgegeben vom Evangelischen Bund, Heft 62), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- Frisk, Liselotte (1998), *Nyreligiositet i Sverige: ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa
- Fritt fram: homo, bi och hetero på jobbet* (2006), Stockholm: HomO
- Fromm, Erich (1950), *Psychoanalysis and religion*, New Haven och London: Yale University Press
- Fromm, Erich (1979a), *Flykten från friheten*, (eng. orig.: *Escape from Freedom*, 1941, sv. övers.: T. Ekman och A. Ahlberg), (1945), Stockholm: Natur och Kultur
- Fromm, Erich (1979b), *The art of loving*, (1957), London: Unwin paperbacks
- Fromm, Erich (1980), *Freuds psykoanalys – mästerskap och begränsning*, (eng. orig.: *Greatness and limitations of Freud's thought*, 1979, sv. övers.: I Löfgren), Stockholm: Natur och Kultur
- Fromm, Erich (1982a), *Människohjärtat*, serien Erich Fromm – en modern klassiker, (eng. orig.: *The heart of man*, serien *Religious Perspectives*, red. R. N. Anshen, 1964, sv. övers.: I Löfgren), 2 uppl., Stockholm: Natur och Kultur
- Fromm, Erich (1982b), *Är människan ond eller god?*, serien Erich Fromm – en modern klassiker, (eng. orig.: *Man for himself*, 1947, sv. övers.: A. Ahlberg, tidigare sv. utg. *Själsharmoni och moral*, 1949), Stockholm: Natur och Kultur
- Fromm, Erich (1982c), *Att ha eller vara?*, serien Erich Fromm – en modern klassiker, 2 uppl., (eng. orig.: *To have or to be?*, serien *World Perspectives*, red. R. N. Anshen, 1976, sv. övers.: I Löfgren, 1978), Stockholm: Natur och Kultur
- Fromm, Erich (1982d), *Det glömda språket: en första vägledning i konsten att förstå drömmar, sagor och myter*, serien Erich Fromm – en modern klassiker, (eng. orig.: *The forgotten language*, 1951, sv. övers.: I. Lindsjö, 1953), Stockholm: Natur och Kultur
- Früh, Werner (2011), *Inhaltsanalyse: Theorie und Praxis*, Konstanz och München: UVK Verlagsgesellschaft mbH
- Furnham, Adrian, Ribchester, Tracy (1995), *Tolerance of ambiguity: a review of the concept, its measurement and applications*, i: *Current psychology*, 14 (3), 179ff
- Försterling, Friedrich (2001), *Attribution: an introduction to theories, research, and applications*, Hove: Psychology Press Ltd
- Gadamer, Hans-Georg (2010), *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (1960), Hans-Georg Gadamer: Gesammelte Werke, 1, Tübingen: Mohr Siebeck
- Garson, G David ( ), *Scales and Standard Measures*, ur: *Statnotes: topics in multivariate analysis*, <http://www2.chass.ncsu.edu/garson/pa765/statnote.htm>, nedladdad 2007-08-30
- Gaster, Theodor H (1975), *Thespis: ritual, myth, and drama in the ancient Near east*, 1950, New York: Gordian Press
- Gatu, Harald (2006), *Hållbara arbetsplatser: botemedel mot ett sjukt arbetsliv?*, (reviderad utgåva), Stockholm: Arbetslivsinstitutet



- Geels, Antoon (1991), *Att möta Gud i kaos: religiösa visioner i dagens Sverige*, Stockholm: Nordstedts
- Geels, Antoon, Wikström, Owe (2006), *Den religiösa människan: en introduktion till religionspsykologin*, ny omarb uppl, (1999), Stockholm: Natur och Kultur
- Geisenhanslüke, Achim (2010), *Einführung in die Literaturtheorie – von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft*, Einführungen germanistik, 2003, utg Gunter E. Grimm och Klaus-Michael Bogdal, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Geldbach, Erich (1984), Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie, i: *Die Kirche und ihre Konservativen: „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen* (mit Beiträgen von Stephan Pfürtner, Erich Geldbach, Manfred Marquardt und Walter Schöpsdau), utg.: Reinhard Frieling, (Bensheimer Hefte, herausgegeben vom Evangelischen Bund, Heft 62), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 52-83
- Gerle, Elisabeth (2004), *Mångkulturalism för vem?: debatten om muslimska och kristna friskolor blottlägger värdekonflikter i det svenska samhället*, Nora: Nya Doxa
- Giddens, Anthony (1990), *The consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press
- Glock, Charles Y, Stark, Rodney (1965), *Religion and society in tension*, Chicago: Rand McNally & Company
- Gomes, Lavinia (1997), *An introduction to object relations*, London: Free Association Books
- Good, Graham (1988), *The observing self: rediscovering the essay*, London och New York: Routledge
- Gorenberg, Gershom (2000), *The end of days: fundamentalism and the struggle for the Temple mount*, Oxford och New York: Oxford University Press
- Granqvist, Pehr (2002), *Attachment and religion: an integrative and developmental framework*, Comprehensive Summaries of Uppsala Dissertations from the Faculty of Social Sciences 116, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis
- Granqvist, Pehr, Kirkpatrick, Lee A (2008), Attachment and Religious Representations and Behavior, i: *Handbook of Attachment: second edition: theory, research, and clinical applications*, utg. Cassidy, Jude och Shaver, Phillip R, New York och London: The Guilford Press
- Grasmick, Harold G, Morgan, Carolyn Stout, Kennedy, Mary Baldwin (1992), Support for corporal punishment in the schools: a comparison of the effects of socioeconomic status and religion, *Social Science Quarterly*, 73, 1, 177-187
- Greenberg, Jay R, Mitchell, Stephen A (1983), *Object relations in psychoanalytic theory*, Cambridge och London: Harvard University Press
- Greenberg, Jeff, Jonas, Eva (2003), Psychological motives and political orientation – the left, the right, and the rigid: comment on Jost et al. (2003), i: *Psychological Bulletin*, 129, 3, 376-382
- Greenberg, Jeff, Simon, Linda, Pyszczynski, Tom, Solomon, Sheldon, Chatel, Dan (1992), Terror Mangement and tolerance. Does mortality salience always intensify

- negative reactions to others who threaten one's worldview?, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 2, 212-220
- Greenberg, Jeff, Solomon, Sheldon, Arndt, Jamie (2008), A basic but uniquely human motivation: terror management, i: *Handbook of motivation science*, utg: Shah, James Y, Gardner, Wendi L, New York och London: The Guilford Press, 114-134
- Grenholm, Carl-Henric (2006), *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*, Lund: Studentlitteratur
- Griffin, Roger, utg (1998), *International fascism: theories, causes and the new consensus*, London: Arnold (Hodder Headline Group)
- Gustafsson, Berndt (1972), *Religion och samhälle: introduktion till religionssociologien*, Lund: CWK Gleerup Bokförlag
- Gustafsson, Berndt (1973), *Svensk kyrkohistoria*, (Handböcker i teologi), 5 uppl., Stockholm: Verbum 1957
- Gustafsson, Göran (1981), *Religionen i Sverige: ett sociologiskt perspektiv*, Stockholm: Esselte Studium AB
- Gustafsson, Göran (2000), *Tro, samfund och samhälle: sociologiska perspektiv*, (1997), Örebro: Bokförlaget Libris
- Gårdfeldt, Lars (2005), *Hatar Gud bögar? Teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner: en befrielse-teologisk studie*, (Diss.: Karlstad universitet), Stockholm: Normal förlag
- Göttner, Heide (1973), *Logik der Interpretation: Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter ritischer Betrachtung der Hermeneutik*, München: Wilhelm Fink Verlag
- Hagerman, Maja (2006), *Det rena landet: om konsten att uppfinna sina förfäder*, Stockholm: Prisma
- Haglund, Erik (1974), *Möte och dialog: en bok om enskilda samtal*, 3 uppl., Stockholm: Verbum förlag AB, (1970)
- Hallberg, Margareta (1999), Hermeneutik, i: *Vetenskapsteori för psykologi och andra samhällsvetenskaper*, utg Carl Martin Allwood och Martin G Erikson, Lund: Studentlitteratur, 73-100
- Hankins, Barry (2008a), *American evangelicals: a contemporary history of a mainstream religious movement*, Critical Issues in History, utg. Donald T. Critchlow, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hankins, Barry, utg (2008b), *Evangelicalism and fundamentalism: a documentary reader*, New York och London: New York University Press
- Hansson, Ann-Sophie (2008), *Determinants of individual and organizational health in human service professions*, diss Uppsala Universitet, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:171990/FULLTEXT01.pdf>
- Hardeck, Jürgen (2005), *Erich Fromm: Leben und Werk*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Harris, Harriet A (<sup>2</sup>2007), *Fundamentalism and Evangelicals*, (Oxford Theological Monographs,) Oxford och New York, Oxford University Press [<sup>1</sup>1998]
- Harris, Thomas A (<sup>5</sup>1977), *Jag är okay – du är okay: en orientering i transaktionell analys*, am orig: I'm OK – you're OK, 1969, sv övers: Harriet Alfons, Stockholm: Bonniers
- Hartman, S, Pettersson, S (1980), *Livsfrågor och livsåskådning hos barn: några utgångspunkter för en analys av barns livsfrågor och livsåskådning samt en presentation av några delstudier inom området*, (Högskolan för lärarutbildning i Stockholm, Institutionen för pedagogik, rapport 7/1980), Stockholm
- Hatbrott 2005: en sammanställning av polisanmälningar med främlingsfientliga, antisemitiska, homofobiska och vit makt-ideologiska motiv* (2006), Webbrapport 2006:3, Stockholm: Brottsförebyggande rådet, Information och förlag
- Heidegger, Martin (<sup>19</sup>2006), *Sein und Zeit*, (<sup>1</sup>1926), Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, Martin (<sup>16</sup>2007), *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heiler, Friedrich (1961), *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, i: Religionen der Menschheit, band 1, (utgiven av C M Schröder), Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag
- Heine, Susanne (2005), *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG
- Helsing, Birgitta, Hellquist, Magdalena, Hallengren, Anders (2000), *Bevingat: från Adam & Eva till Oväntat besök*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag
- Hemminger, Hansjörg (1991a), Fundamentalismus, ein vielseitiger Begriff, i: *Fundamentalismus in der verweltlichen Kultur*, utg.: Hansjörg Hemminger, Stuttgart: Quell Verlag, 5-16
- Hemminger, Hansjörg, utg (1991b), *Fundamentalismus in der verweltlichen Kultur*, Stuttgart: Quell Verlag
- Hemminger, Hansjörg (2003), *Grundwissen Religionspsychologie: ein Handbuch für Studium und Praxis*, Freiburg, Basel och Wien: Herder
- Henning, Christian, Murken, Sebastian, Nestler, Erich, utg (2003), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn, München, Wien och Zürich: Ferdinand Schöningh
- Hermeneutik: en antologi* sammanställd av Horace Engdahl, Ola Holmgren, Roland Lysell, Arne Melberg och Anders Olsson (1977), Stockholm: Rabén & Sjögren
- Herriot, Peter (2007), *Religious fundamentalism and social identity*, London: Routledge
- Herriot, Peter (2009), *Religious fundamentalism: global, local, and personal*, New York: Routledge
- Hesse, Erik (1999), The Adult Attachment Interview: historical and current perspectives, i: *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, utg.: Jude Cassidy, Phillip R. Shaver, New York: Guilford, 395-433
- Hesse, Erik (2008), The Adult Attachment Interview: protocol, method of analysis, and empirical studies, i: *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*, 2 uppl., utg.: Jude Cassidy, Phillip R. Shaver, New York och London: Guilford, 552-598

- Hewitt, Marcha Aileen (2008), Attachment theory, religious beliefs, and the limits of reason, i: *Pastoral Psychology*, 57:65-75
- Hidal, Sten (2007), *Fredrika Bremer hos påven och andra essäer*, Skellefteå: Artos Norma bokförlag
- Hills, John, Le Grand, Julian, Piachaud, David, utg (2002), *Understanding social exclusion*, Oxford och New York: Oxford University Press
- Hocart, A M (1927/1969), *Kingship*, London: Oxford University Press
- Hochgeschwender, Michael (2007), *Amerikanische religion: Evangelikalismus, Pfingstlerium und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main och Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag
- Hodson, Gordon, Sorrentino, Richard M (2003), Uncertainty orientation in the group context: categorization effects on persuasive message processing, i: *The Journal of Social psychology*, 143 (3), 291-312
- Holm, Nils G, red (1992), *Politik och religion – vägar till befrielse eller till våldsutövning?*, Religionsvetenskapliga skrifter 23, Åbo: Åbo Akademi
- Holm, Nils G (2002), *Religionspsykologins grunder*, 4 uppl., Religionsvetenskapliga skrifter nr 13, Åbo: Åbo Akademi
- Holm, Nils G (2004), Statistik och enkäter: en introduktion för kulturvetare, i: *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok*, red.: Marander-Eklund, Lena, Illman, Ruth, Henriksson, Blanka, Religionsvetenskapliga skrifter nr 61, Åbo: Åbo Akademi, 47-69
- Holm, Nils G (2006a), *Människans symboliska verklighetsbygge: en psykofenomenologisk studie*, Religionsvetenskapliga skrifter nr 40, 1997, 2 rev. uppl., Åbo: Åbo Akademi
- Holm, Nils G (2006b), *Religionshistoria: en introduktion med textläsning*, 3 uppl., Religionsvetenskapliga skrifter nr 25, Åbo: Åbo Akademi
- Holm, Nils G och Belzen, J A (1995), *Sundén's role theory – an impetus to contemporary psychology of religion*, Religionsvetenskapliga skrifter, 27, Åbo: Åbo Akademi
- Holm, Ulla Carin (1982), *Hennes verk skall prisa henne: studier av personlighet och attityder hos kvinnliga präster i Svenska Kyrkan*, (Studies in Religious Experience and Behaviour, nr 3), (Diss., Lunds universitet), Helsingborg: Bokförlaget Plus Ultra
- Holmberth, Nils Gunnar (1980), *Innanför eller utanför: en socialpsykologisk undersökning av ifrågasättandet av religiös tradition och grupptillhörighet*, diss Uppsala universitet, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis
- Holme, Idar Magne, Solvang, Bernt Krohn (<sup>2</sup>1997), *Forskningsmetodik: om kvalitativa och kvantitativa metoder*, orig.: Metodevalg og metodebruk (1986), övers. Björn Nilsson, Lund: Studentlitteratur [1991]
- Holmes, Jeremy (1993), *John Bowlby & Attachment Theory*, London och New York: Routledge
- Holmes, Jeremy (2001), *The search for the secure base: attachment theory and psychotherapy*, London och New York: Routledge

- Holmström, Josefin (2013), En lagom vag och följsam nationalsång, *Svenska Dagbladet*, 2013-06-05, [http://www.svd.se/kultur/understreckt/du-gamla-du-fria-fran-folkvisa-till-nationalsang\\_8239148.svd](http://www.svd.se/kultur/understreckt/du-gamla-du-fria-fran-folkvisa-till-nationalsang_8239148.svd) (nedladdad 2013-12-22)
- Holthaus, Stephan (<sup>2</sup>2003), *Fundamentalismus in Deutschland: der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts* [<sup>1</sup>1992], Biblia et symbiotica 1, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft
- Holthaus, Stephan (2007), *Die Evangelikalen: Fakten und Perspektiven*, Lahr/Schwarzwald: Johannis
- Holthaus, Stephan, Vanheiden, Karl-Heinz, utg (<sup>3</sup>2003), *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel*, Hammerbrücke: Bibelbund-Verlag
- Homosexualitet och kristen tro* (2005), serien Tro och livsstil – vägledning i det kristna livet, Örebro: Libris
- Hood, Ralph W jr, Hill, Peter C, Williamson, W, Paul (2005), *The psychology of religious fundamentalism*, New York: Guilford
- Hooke, S H (1958/1960), *Myth, ritual and kingship: essays on the theory and practice of kingship in the Ancient Near East an in Israel*, Oxford: At the Clarendon Press
- Hopf, Christel (1993), Authoritarians and their families: qualitative studies on the origins of authoritarian dispositions, i: *Strength and weakness: the authoritarian personality today*, utg.: Stone, William F, Lederer, Gerda, Christie, Richard, New York: Springer, 119-143
- Hotchkiss, Sandy (2006), *Men jag då? Hur man överlever bland tillvarons narcissister*, (orig.: Why is it Always About You? Saving Yourself from the Narcissists in Your Life, 2002, övers.: M. Eklöf, 2003), 2 uppl., Stockholm: Svenska Förlaget
- Hudson, Winthrop S (1961), *American Protestantism*, (The Chicago History of American Civilization, nr 10, utg.: D. J. Boorstin), Chicago och London: The University of Chicago Press
- Hultkrantz, Åke (1973), *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*, Stockholm, Göteborg, Lund: Scandinavian University Books och Esselte Studium AB
- Hunsberger, Bruce, Alisat, Susan, Pancer, S Mark, Pratt, Michael (1996), Religious fundamentalism and religious doubts: content, connections, and complexity of thinking, i: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 3, 201-220
- Hunsberger, Bruce, Pratt, Michael, Pance, S Mark (1994), Religious fundamentaism and integrative complexity of thought: a relationship for existential content only?, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 4, 335-346
- Hunter, James Davison (1991), Fundamentalism and Social Science, i: *Religion and Social Order*, Vol. 1, utg D. G. Bromley, Greenwich: Jai Press, 149-163
- Huntington, Samuel P (2002), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, 1996, London: Simon & Schuster
- Hupperts, Charles (2007), Homosexualitet i antikens Grekland och Rom, i: *Gay: en världshistoria*, red Robert Aldrich, eng orig Gay Life and Culture. A World History, sv översätn Emeli André, Stockholm: Natur och Kultur, 29-55

- Här har du mitt liv - skildringar vid sidan av normen: tolv berättelser av homosexuella, bisexuella och transpersoner* (2005), Norrköping: Arbetets museum
- Igra, Ludvig (<sup>4</sup>2002), *Objektrelationer och psykoterapi*, <sup>1</sup>1983, Stockholm: Natur och Kultur
- Illman, Ruth (2006), *Ett annorlunda Du: reflektioner kring religionsdialog*, Göteborg och Stockholm: Makadam
- Illman, Ruth (2007), Den känslolösa förståelsen: om att förstå, förklara och förstå på nytt, i: *Känslornas koreografi: reflektioner kring känsla och förståelse i kulturforskning*, red Lena Marander-Eklund och Ruth Illman, Möklinta: Gidlunds, 60-74
- Illman, Ruth, Nynäs, Peter (2005), *Kultur, människa, möte: ett humanistiskt perspektiv*, Stockholm: Studentlitteratur
- Illman, Siv (1984), Sara Lidman och gudsbarnbarnsproblematiken, i: *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen: rapporter från ett seminarium i Åbo 1983*, red Nils G Holm, Åbo: Åbo Akademi, 65-91
- Illman, Siv (1992), *Vere adest: religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olof Hartmans romaner*, akademisk avhandling, Åbo: Åbo Akademi förlag
- Illman, Siv (1997), Religion in literary works: on the study of psychological aspects of religion in literary settings, i: *Archiv für Religionspsychologie*, band 22, 80-99
- Illman, Siv (2002), *Vad tystnaden sade: Mirjam Touminens bok Gud är närvarande i religionspsykologisk belysning*, Religionsvetenskapliga skrifter 57, Åbo: Åbo Akademi
- Illman, Siv (2004), Religionspsykologiska forskningsmetoder, i: *Metodkompassen - kulturrevetarens metodbok*, red Lena Marander-Eklund, Ruth Illman, Blanka Henriksen, Religionsvetenskapliga skrifter, 61, Åbo: Åbo Akademi, 249-272
- Inkluderad: en liten bok om facket och sexuell läggning* (2005), Stockholm: RFSL
- James, William (1923), Den religiösa erfarenheten i dess skilda former. Föreläsningar hållna i Edinburgh 1901-1902, (originalens titel: *The Varieties of Religious Experiences*, översättning: Norberg, I), 2 uppl., Stockholm: P A Norstedts & Söners Förlag
- Jansson, Peter, Johansson, Per Magnus (1999), Psykoanalysen och vetenskapen, i: *Vetenskapsteori för psykologi och andra samhällsvetenskaper*, red Carl Martin Allwood, Martin G Erikson, Lund: Studentlitteratur, 363-408
- Joas, Hans, Wiegandt, Klaus, utg (2007), *Säkularisering und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main: Fischer
- Jones, James W (2008), *Blood that cries out from the earth: the psychology of religious terrorism*, Oxford och New York: Oxford University Press
- Josefsson, Cristina, Kindenberg, Ulla (2005), *Normer i heterofabriken*, Stockholm: NTG Fritt Fram
- Jost, John T, Glaser, Jack, Kruglanski, Arie W, Sulloway, Frank J (2003), Political conservatism as motivated social cognition, i: *Psychological Bulletin*, 129, 3, 339-375
- Jung, Carl Gustav (1972/1), *Typologie*, licensutg för Buchclub Ex Libris Zürich, band 1, Olten: Walter-Verlag AG

- Jung, Carl Gustav (1972/8), *Antwort auf Hiob*, licensutg för Buchclub Ex Libris Zürich, band 8, (1952, 1963, band 11, Gesammelte Werke), Olten: Walter-Verlag AG
- Jung, Carl Gustav (1972/13), *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, licensutg för Buchclub Ex Libris Zürich, band 13, (1964, Zwei Schriften zur Analytischen Psychologie, Gesammelte Werke, band 7), Olten: Walter-Verlag AG
- Jung, Friedhelm (2007), *Was ist evangelikal?*, Wetzlar: Idea Dokumentation
- Junge, Matthias, Kron, Thomas (2007), *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH
- Jäggi, Christian J, Krieger, David J (1991), *Fundamentalismus: ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich och Wiesbaden: Orell Füssli Verlag
- Kallenberg, Kjell, Bråkenhielm, Carl Reinhold, Larsson, Gerry (1996), *Tro och värderingar i 90-talets Sverige: om samspelet livsåskådning, moral och hälsa*, Örebro: Bokförlaget Libris
- Karfp, Fay B (1953), *The psychology and psychotherapy of Otto Rank: an historical and comparative introduction*, New York: Philosophical Library
- Kastenbaum, Robert, Aisenberg, Ruth (1979), *Dödens psykologi*, am orig *The psychology of Death*, 1976, sv översättn Inger Ehrström, Stockholm: Forum
- Kieffer, René (1979), *Nytestamentlig teologi*, Stockholm: Skeab Förlag
- Kienzler, Klaus (1996), *Der religiöse Fundamentalismus: Christentum, Judentum, Islam*, München: C. H. Beck
- Kimmel, Michael (2008), *Guyland: the perilous world where boys become men*, New York, London, Toronto och Sydney: Harper
- Kimmel, Michael (2013), *Angry white men: American masculinity at the end of an era*, New York: Nation Books
- Kirkpatrick, Lee A (1998), Evolution, pair-bonding, and reproductive strategies: a reconceptualization of adult attachment, i: *Attachment theory and close relationships*, utg Jeffrey A Simpson och W Steven Rholes, New York och London: The Guilford Press, 353-393
- Kirkpatrick, Lee A (2005), *Attachment, evolution and the psychology of religion*, New York: The Guilford Press
- Kirkpatrick, Lee A, Navarrete, Carlos David (2006), Reports of my death anxiety have been greatly exaggerated: a critique of Terror Management Theory from an evolutionary perspective, i: *Psychological Inquiry*, 17, 4, 288-298
- Kjørup, Søren (1999), *Människovetenskaperna: problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*, danskt orig: *Menneskevidenskaberne: problemer og traditioner i humanioras videnskabssteori*, 1996, sv översättn Sven-Erik Torhell, anpassn till sv förhållanden David Dunér, Lund: Studentlitteratur
- Klarer, Mario (2011), *Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft: Theorien, Gattungen, Arbeitstechniken*, Einführungen Literaturwissenschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Klohnen, Eva C, John, Oliver P (1998), Working Models of Attachment: A Theory-Based Prototype Approach, i: *Attachment theory and close relationships*, utg Simpson, Jeffrey A, Rholes, W Steven, New York och London: The Guilford Press, 115-140
- Knopp, Guido, Brauburger, Stefan, Arens, Peter (2011), *Der Heilige Krieg: Muhammed, die Kreuzritter und den 11. September*, München: C. Bertelsmann Verlag
- Kornhall, Per (2008), *Skapelsekonspirationen: fundamentalisternas angrepp på utvecklingsläran*, Stockholm: Leopard förlag
- Kornhall, Per (2010), *Livets ord: kontroll och manipulation i Jesu namn*, Stockholm: Leopard förlag
- Kristen spiritualitet: från ökenfäder till cyberkyrka* (2006), (eng orig: The Story of Christian Spirituality. Two thousand years, from East to West, 2001, utg: G. Mursell, sv red och övers: P Beskow), Örebro: Libris
- Kruglanski, Arie W (1989), *Lay epistemics and human knowledge: cognitive and motivational bases*, New York och London: Plenum Press
- Kruglanski, Arie W (2004), *The psychology of closed mindedness*, Essays in Social Psychology, New York och Hove: Psychology Press, Taylor & Francis Books
- Kruglanski, Arie W, Pierro, Antonio, Manetti, Lucia, Garda, Ealdo De (2006), Groups and epistemic providers: need for closure and the unfolding of group-centrism, i: *Psychological Review*, 113, 1, 84-100
- Kuhn, Thomas S (1981), *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, eng orig: The structure of scientific revolutions, (1962, 1970), sv översättn: Örjan Björkhem, fackgranskn: Stellan Welin, Nora: Doxa
- Kurtén, Tage (1995), *Tillit, verklighet och värde: begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fjortio finska författare*, Nora: Nya Doxa
- Kurtén, Tage (1997), *Bakom livshållningen: studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*, Religionsvetenskapliga skrifter, 38, Åbo: Åbo Akademi
- Küenzlen, Gottfried (1991), Fundamentalismus und die sekulare Kultur der Moderne, i: *Fundamentalismus in der verweltlichen Kultur*, utg.: Hansjörg Hemminger, Stuttgart: Quell Verlag, 196-221
- Kjölsrud, Britt-Marie och Svärd, Ester (2007), Tillsyn av Svenska kyrkans arbetsmiljö, Arbetsmiljöverkets rapport 2007:3, [http://www.av.se/dokument/publikationer/rapporter/rap2007\\_03.pdf](http://www.av.se/dokument/publikationer/rapporter/rap2007_03.pdf)
- Körner, Svante, Wahlgren, Lars (<sup>4</sup>2006), *Statistisk dataanalys*, (<sup>1</sup>1983), Lund: Studentlitteratur
- Lachkar, Joan (2004), *The narcissitic/borderline couple: a psychoanalytic perspective on marital treatment*, New York och Hove: Brunner-Routledge
- Lappalainen, Thomas (2008), En historia av hämnd och blod, i *Axess magasin*, 4, 2008, Det moderna klansamhället, <http://www.axess.se/magasin/default.aspx?article=62> (2013-12-04)
- Lawrence, Bruce B (1995), *Defenders of God: the fundamentalist revolt against the modern age*, 1989, Columbia: University of South Carolina Press



- Leeuw, Gerardus van der (1970), *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, Paris: Payot
- Lenhammar, Harry (1973), *Genom tusen år: huvudlinjer i nordens kyrkohistoria*, 2 uppl., (1971:1), Uppsala: Academic Press
- Lifton, Robert Jay (1963), *Thought reform and the psychology of totalism: a study of 'brainwashing' in China*, New York: W W Norton & Company
- Lifton, Robert Jay (1993), *The protean self: human resilience in an age of fragmentation*, New York: BasicBooks
- Lifton, Robert Jay (1999), *Destroying the world to save it: Aum Shinrikyō, apocalyptic violence, and the new global terrorism*, New York: Metropolitan Books
- Lifton, Robert Jay (2003), *Superpower syndrome: America's apocalyptic confrontation with the world*, New York: Nation Books
- Lifton, Robert Jay, utg (2006), The psychological and ethical context, i: *Crimes of war: Iraq*, utg. Richard Falk, Irene Gendzier, Robert Jay Lifton, New York: Nation Books, 340-458
- Liht, José, Conway III, Lucian Gideon, Savage, Sara, White, Weston, O'Neill, Katherine A (2011), Religious fundamentalism: an empirically derived construct and measurement scale, i: *Archive for the Psychology of Religion*, 33, 299-323
- Liljas Stålhandske, Maria (2005), *Ritual invention: a play perspective on existential ritual and mental health in late modern Sweden*, diss Uppsala universitet, Uppsala: Uppsala universitet
- Lindström, Susanne (2005), *Kamp om rummet: en studie av heteronormativitet i Svenska Kyrkan*, (Diss.: Institutionen för kultur och medier/Etnologi, Umeå universitet), Etnologiska skrifter 35, Umeå: Institutionen för kultur och medier, Umeå universitet
- Linton, Magnus (2012), *De hatade: om radikalhögerns måltavlor*, Stockholm: Atlas
- Lipponen, Sami (2004), *Nationens sista försvarare: en religionsvetenskaplig studie av neonationalistisk samhällssyn och livstolkning i Sverige*, (Diss.: Åbo Akademi), Åbo: Åbo Akademis förlag
- Lodenus, Anna-Lena, Larsson, Stieg (<sup>2</sup>1994), *Extremhögern*, Stockholm: Tidens förlag
- Luckner, Andreas (<sup>2</sup>2001), *Martin Heidegger: "Sein und Zeit" – ein einführender Kommentar*, (<sup>1</sup>1997), Paderborn, München, Wien och Zürich: Ferdinand Schöningh
- Lundh, L-G, Leymann, H (1981), *De nya känsloterapierna: en presentation och kritisk granskning*, Stockholm: Natur och Kultur
- Lönnebo, Martin (1977), *Homiletik: en introduktion i kyrkans förkunnelse*, Stockholm: Verbum
- Løvås, Gunnar G (2006), *Statistik – metoder och tillämpningar*, no orig: Statistikk för universiteter og høyskoler, 2004, sv översätn Hans G Karlsson, Malmö: Liber
- Magnusson, David (<sup>3</sup>1969), *Testteori*, <sup>1</sup>1961, Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Mangs, Karin, Martell, Barbro (1976), *0 - 20 år enligt psykoanalytisk teori*, 2 uppl., Lund: studentlitteratur

- Marander-Eklund, Lena (2004), Att skapa och analysera ett muntligt forskningsmaterial, i: *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok*, red Lena Marander-Eklund, Ruth Illman, Blanka Henriksson, Religionsvetenskapliga skrifter nr 61, Åbo: Åbo Akademi, 93-115
- Marander-Eklund, Lena, Illman, Ruth, red (2007), *Känslornas koreografi: reflektioner kring känsla och förståelse i kulturforskning*, Möklinta: Gidlunds
- Marander-Eklund, Lena, Illman, Ruth, Henriksson, Blanka, red (2004), *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok*, Religionsvetenskapliga skrifter nr 61, Åbo: Åbo Akademi
- Marineau, René F (2013), *Jakob Levy Moreno 1889-1974: father of psychodrama, sociometry, and group psychotherapy*, Princeton: Psychodrama Press
- Marsden, George M (1991), *Understanding fundamentalism and evangelicalism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Martensen-Larsen, Oluf, Sørrig, Kirsten (<sup>3</sup>2008), *Storasyster, lillebror och andra platser i syskonskaran*, danskt orig: Förstå dit ophav – og bli fri, 1989, sv översätn: Hans O Sjöström, Stockholm: Natur och Kultur
- Martinsson, Yvonne, Blank, Yvonne, Johansson, Ingrid, red (2004), *Stora ordspråksboken: svenska, engelska, tyska, franska och spanska ordspråk och talesätt*, specialversion av Nordstedts ordspråksbok, 1996, Stockholm: Norstedts förlag
- Marty, Martin E, Appleby, R Scott, utg (1991), *Fundamentalism observed*, The Fundamentalism Project, vol. 1, Chicago och London, The University of Chicago Press
- Marty, Martin E, Appleby, R Scott (1992), *The glory and the power: the fundamentalist challenge to the modern world*, Boston: Beacon Press
- Marty, Martin E, Appleby, R Scott, utg (1993a), *Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family, and education*, The Fundamentalism Project, vol. 2, Chicago och London, The University of Chicago Press
- Marty, Martin E, Appleby, R Scott, utg (1993b), *Fundamentalisms and the state: remaking politics, militance, and economies*, The Fundamentalism Project, vol. 3, Chicago och London, The University of Chicago Press
- Marty, Martin E, Appleby, R Scott, utg (1994), *Accounting for fundamentalisms: the dynamic character of movements*, The Fundamentalism Project, vol. 4, Chicago och London, The University of Chicago Press
- Marty, Martin E, Appleby, R Scott, utg (1995), *Fundamentalisms comprehended*, The Fundamentalism Project, vol. 5, Chicago och London, The University of Chicago Press
- Maslash, Christina (1985), *Utbränd: en bok om omsorgens pris*, eng orig Burnout: the cost of caring, 1982, sv översätn Phillipa Wiking, Stockholm: Natur och Kultur
- Mayring, Philipp (<sup>11</sup>2010), *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*, Weinheim och Basel: Beltz Verlag
- McClosky, Herbert (1958), Conservatism and personality, i: *The American Political Science Review*, 52, 1, 27-45

- McFarland, Sam G (1989), Religious orientations and the targets of discrimination, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (3), 324-336
- McFarland, Sam G, Warren, James C (1992), Religious orientations and selective exposure among fundamentalist Christians, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31 (2), 163-174
- McGregor, Ian (2006), Offensive defensiveness: toward an integrative neuroscience of compensatory zeal after mortality salience, personal uncertainty, and other poignant self-threats, i: *Psychological Inquiry*, 17, 4, 299-308
- Mead, George Herbert (1967), *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*, (<sup>1</sup>1934, <sup>2</sup>1962), Chicago och London: University of Chicago Press
- Mellberg, Arne (2008), *Självskrivet: om självframställning i litteraturen*, Stockholm. Atlantis
- Meloen, Jos D (1993), The F Scale as a predictor of fascism: an overview of 40 years of authoritarianism research, i: *Strength and weakness: the authoritarian personality today*, utg Stone, William F., Lederer, Gerda, Christie, Richard, New York: Springer
- Meyer, Thomas (1989a), *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*, rororo aktuell Essay, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Meyer, Thomas (1989b), Fundamentalismus: die andere Dialektik der Aufklärung, i: *Fundamentalismus in der modernen Welt: die Internationale der Unvernunft*, utg.: Thomas Meyer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 13-22
- Meyer, Thomas, utg (1989c), *Fundamentalismus in der modernen Welt: die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Mikulincer, Mario (1997), Adult attachment style and information processing: individual differences in curiosity and cognitive closure, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 5, 1217-1230
- Mikulincer, Mario (1998), Attachment working models and the sense of trust: an exploration of interaction goals and affect regulation, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 5, 1209-1224
- Mikulincer, Mario, Florian, Victor (2000), Exploring individual differences in reactions to mortality salience: does attachment style regulate terror management mechanisms?, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 2, 260-273
- Mikulincer, Mario, Florian, Victor, Hirschberger, Gilad (2003), The existential function of close relationships: introducing death into the science of love, i: *Personality and Social Psychology Review*, 7, 1, 20-40
- Miller, Alice (1979), *Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Miller, Alice (1980), *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Miller, Alice (<sup>2</sup>1983), *Du sollst nicht merken: Variationen über das Paradies-Thema*, [1981], Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Miller, Alice (<sup>3</sup>1996), *Der gemiedene Schlüssel*, [1988], Frankfurt am Main: Suhrkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Miller, Martin (<sup>2</sup>2013), *Das wahre 'Drama des begabten Kindes': die Tragödie Alice Millers – wie verdrängte Kriegstraumata in der Familie wirken*, Freiburg im Breisgau: Kreuz Verlag, Verlag Herder GmbH
- Miner, Maureen H (2008), Healthy questing and mature religious reflection: critique, antecedents, and relevance of attachment theory?, i: *Journal of Psychology and Theology*, 36, 3, 222-233
- Moltmann-Wendel, Elisabeth (1997), *Min kropp - det är jag: nya vägar till kroppslighet*, översättin B Carlquist, originalets titel: *Mein Körper bin ich: neue Wege zur Leiblichkeit*, Güthersloh: Güthersloher Verlagshaus, 1994, Stockholm: Verbum Förlag AB
- Moreno, Jakob Levy, [Levy, J] (1914), *Einladung zu einer Begegnung*, Wien: Thimms Erben (tryckeri)
- Moreno, Jakob Levy (<sup>2</sup>1975a), *Psychodrama: Second Volume: Foundations of Psychotherapy*, (<sup>1</sup>1959), Beacon: Beacon House
- Moreno, Jakob Levy (<sup>2</sup>1975b), *Psychodrama: Third Volume: Action, Therapy & Principles of Practise*, (<sup>1</sup>1969), Beacon: Beacon House
- Moreno, Jakob Levy (<sup>5</sup>1977), *Psychodrama: First Volume*, (<sup>1</sup>1946), Beacon: Beacon House
- Moreno, Jakob Levy (1987), The role concept, a bridge between psychiatry and sociology, i: *The essential Moreno: writings on psychodrama, group method, and spontaneity by J. L. Moreno, M.D.*, utg Jonathan Fox, New York: Springer Publishing Company, 60-65 (först publicerad i *American Journal of Psychiatry*, 118, 1961, 518-523)
- Moreno, Jakob Levy (1993), *Who shall survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama: Student Edition*, Roaoke: Royal Publishing Company
- Motgift: akademisk respons på den nye høyreekstremismen* (2012), Antologi, Sigve Indregard, red, Oslo: Flamme Forlag och Forlaget Manifest
- Mounier, Emmanuelle (1947), *Traité du caractère*, Œuvres, Tome II, Paris: Éditions du Seuil
- Neu, Jerome, utg (2005), *In memoriam Norman O. Brown*, Santa Cruz: New Pacific Press
- Nilsson, Gert (red), Brunne, Eva, Mohr, Anna, Roos, Anders, Svensson Margaretha, Svensson Sven-Olof (1988), *En fråga om kärlek: homosexuella i kyrkan: en bok från samtalsgruppen Kyrkan och de homosexuella*, Stockholm: Verbum
- Nilsson, Jan S, Ryde, Hans (1995), Schrödinger-ekvationen, *Nationalencyklopedin*, 16, Höganäs: Bra Böcker
- Nordlund, Karl-Axel (1994), *Existentiella frågor i själavården: prästmötesavhandling för Härnösands stift 1994*, Stockholm: Verbum
- Norrhem, Svante, Rydström, Jens, Winkvist, Hanna (2008), *Undantagsmänniskor – en svensk HBT-historia*, Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag
- Nylund, Karl-Erik (2004), *Att leka med elden: sekternas värld*, 2 uppl., (1998:1), Stockholm: Sellin & Partner Bok och Idé AB

- Nynäs, Peter (2007), "Finns det någon som känner min röst?": en religionspsykologisk studie av objektssökande tolkningsprocesser i radioandaktsreception, Nora: Nya Doxa
- Näslund, Görel Kristina (2004), *Lär känna psykopaten*, Stockholm: Natur och Kultur
- Obaldia, Claire de (1995), *The essayistic spirit: literature, Modern Chriticism, and the essay*, Oxford: Clarendon Press
- Odermatt, Martin (1991), *Der Fundamentalismus: ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral?: psychologische Reflexionen*, Zürich: Benziger Verlag AG
- Oesterreich, Detlef (2005), Flight into security: a new approach and measure of the authoritarian personality, i: *Political Psychology*, 26, 2, 275-297
- Ogden, Thomas H (1992), *The matrix of the mind: object relations and the psychoanalytic dialogue*, 1986, London: Karnac (Books) Ltd
- Ogden, Thomas H (2004), *The primitive edge of experience*, 1989, Lanham, Boulder, New York, Toronto och Oxford: Rowman Littlefield Publishers
- Olivius, Anders (1985), *Att möta människor: en bok om självavårdssamtal*, 2 uppl., Stockholm: Verbum förlag
- Olivius, Anders (1998), *Handbok för självavård och bikt: en bok om skuld och förlåtelse*, Stockholm: Verbum förlag AB
- Oman, Doug, Thoresen, Carl E (2005), Do religion and spirituality influence health?, i: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, utg Paloutzian, Raymond F, Park, Crystal L, New York och London: The Guilford Press, 435-459
- Otto, Rudolf (1963), *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917, München: Verlag C. H. Beck
- Paloutzian, Raymond F (2005), Religious conversion and spiritual transformation: a meaning-system analysis, i: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, utg Paloutzian, Raymond F, Park, Crystal L, New York och London: The Guilford Press, 331-347
- Paloutzian, Raymond F, Park, Crystal L, utg (2005), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York och London: The Guilford Press
- Pargament, Kenneth I (1997), *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*, New York, London: Guilford
- Pargament, Kenneth I, Ano, Gene G, Wachholtz, Amy B (2005), The religious dimension of coping: advances in theory, research, and practice, i: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, utg Paloutzian, Raymond F, Park, Crystal L, New York och London: The Guilford Press, 479-495
- Parikas, Dodo (1995), *Öppenhetens betydelse: homo- och bisexuella i Sverige mellan perversitet och dygdemönster*, Stockholm: Carlsson Bokförlag
- Parish, Jane, Parker, Martin, utg (2001), *The age of anxiety: conspiracy theory and the human sciences*, Oxford och Malden: Blackwell Publishers och The Sociological Review

- Park, Crystal L (2005), Religion and meaning, i: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, utg Paloutzian, Raymond F, Park, Crystal L, New York och London: The Guilford Press, 295-314
- Parsons, Stephen (2000), *Ungodly fear: fundamentalist Christianity and the abuse of power*, Oxford: Lion Publishing
- Pearson, Simon (2006), *A brief history of the end of the world*, New York: Carroll & Graf Publishers
- Percy, Martin (1996), *Words, wonders and power: understanding contemporary Christian fundamentalism and revivalism*, London: Society for Promoting Christian Knowledge
- Percy, Martin, Jones, Ian, utg (2002), *Fundamentalism, church and society*, London: Society for Promoting Christian Knowledge
- Pettersson, Olof (1972), *Tro och rit: religionsfenomenologisk översikt*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag AB
- Pförtner, Stephan H (1972), *Kirche und Sexualität*, rororo sexologie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Pförtner, Stephan H (1984), Traditionalistiske Bewegungen im gegenwärtigen Katholizismus, i: *Die Kirchen und ihre Konservativen*, utg. Reinhard Frieling, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Pförtner, Stephan H (1991), *Fundamentalismus: die Flucht ins Radikale*, Freiburg, Basel, Wien: Herder
- Pförtner, Stephan H (1992), *Sexualfeindschaft und Macht: eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag
- Philipson, Sten M (1997), *Kristen tro mitt i mångfalden: en religionsteologi*, Örebro: Libris
- Pratto, Felicia, Sidanius, Jim, Stallworth, Lisa M, Malle, Bertram F (1994), Social dominance orientation: a personality variable predicting social and political attitudes, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 4, 741-763
- Prekop, Jirina (<sup>1</sup>2011), *Erstgeborene: über eine besondere Geschwisterposition*, 1998, München: Kösel-Verlag
- Preuss, Hans G (1978), *Religion und Psychoanalyse: Illusion und Wirklichkeit*, (Kindler Taschenbücher. Geist und Psyche), München: Kindler Verlag GmbH
- Proulx, Travis, Heine, Steven J (2006), Death and black diamonds: meaning, mortality, and the meaning maintenance model, i: *Psychological Inquiry*, 17, 4, 309-318
- Pruyser, Paul W (1968), *A dynamic psychology of religion*, New York: Harper & Row
- Pyszczynski, Tom, Greenberg, Jeff, Solomon, Sheldon (1999), A dual-process model of defence against conscious and unconscious death-related thoughts: an extension of Terror Management Theory, i: *Psychological Review*, 106, 4, 835-845
- Pyszczynski, Tom, Greenberg, Jeff, Solomon, Sheldon, Maxfield, Molly (2006), On the unique psychological import of human awareness of mortality: theme and variations, i: *Psychological Inquiry*, 17, 4, 328-356

- Pyszczyński, Tom, Solomon, Sheldon, Greenberg, Jeff (2003), *In the wake of 9/11: the psychology of terror*, Washington: American Psychological Association
- Randquist, Madeleine (2005), *Att känna sig överflödig: om anställningsotrygghet ur ett psykologiskt perspektiv*, Stockholm: Arbetslivsinstitutet
- Rank, Otto (1978), *Truth and reality*, ty orig: Wahrheit und Wirklichkeit: Entwurf einer Philosophie des Seelischen, 1929, eng översätn: Jessie Taft, New York och London: Norton & Company
- Rank, Otto (1989), *Art and artist: creative urge and personality development*, eng översätn: Charles Francis Atkinson, New York och London: Norton & Company
- Reher, Hauke (2007), *Objektive Hermeneutik: Methodologie und Methodik*, München och Ravensburg: Grin Verlag
- Reimers, Eva, Lindström, Susanne, red, (2000), *Blott i det öppna: kyrkorna och kärlekens olika vägar*, Stockholm: Verbum
- Religionsmonitor 2008* (2007), utg.: Bertelsmann Stiftung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Rieger, Martin (2009), Säkularisering, Privatisering eller Resakralisering?, i: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, utg.: Bertelsmann Stiftung, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung
- Riesebrodt, Martin (2001), *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, [2000], München: Beck
- Riesebrodt, Martin (2005), Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, i: *Religiöser Fundamentalismus: von Kolonialismus zur Globalisierung*, utg.: Clemens Six, Martin Riesebrodt och Siegfried Haas, Querschnitte, band 16, Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, Innsbruck, Wien, München och Bozen: StudienVerlag, 13-32
- Ringgren, Helmer (1974), *Religionens form och funktion*, Lund: Liber läromedel, Gleerups
- Ringgren, Helmer; Ström, Åke V (1974), *Religionerna i historia och nutid*, 6 uppl., (1957:1), Stockholm: AB Verbum
- Rizzuto, Ana-Maria (1981), *The birth of the living God: a psychoanalytic study*, 1979, pocketutg., Chicago och London, The University of Chicago Press
- Rokeach, Milton (1960), *The open and closed mind: investigations into the nature of belief systems and personality systems*, New York, Basic Books
- Rokeach, Milton (1979), *Understanding human values: individual and societal*, New York: The Free Press
- Rom, Eldad, Mikulincer, Mario (2003), Attachment theory and group processes: the association between attachment style and group-related representations, goals, memories, and functioning, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 84, 6, 1220-1235

- Roney, Christopher J, Sorrentino, Richard M (1995), Reducing self-discrepancies or maintaining self-congruence? Uncertainty Orientation, self-regulation, and performance, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 68, No 3, 485-497
- Roney, Christopher J, Sorrentino, Richard M (1995b), Self-evaluation motives and uncertainty orientation: asking the "who" question, i: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 12, 1319-1329
- Rose, Gideon, red (2013), *The clash of civilizations?: the debate: twentieth anniversary edition*, New York: Foreign Affairs Publishing
- Ross, Thomas (2006), Attachment and religious beliefs – attachment styles in evangelical Christians, i: *Journal of Religion and Health*, 46:1, mars 2007, 75-84
- Rothstein, Mikael (1997), *Gud är blå: de nya religiösa rörelserna*, originalets titel: Gud er blå: de nye religiøse bevægelser, Gyldendals Forlag, Köpenhamn, 1997, översättning: U Kristiansson, Nora: Bokförlaget Nya Doxa
- Routsila, Markku (2008), *The origins of Christian anti-internationalism: conservative evangelicals and the League of Nations*, Washington: Georgetown University Press
- Rowatt, Wade C, Kirkpatrick, Lee A (2002), Two dimensions of attachment to God and their relation to affect, religiosity, and personality constructs, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), 637-651
- Rowatt, Wade C, Tsang, Jo-Ann, Kelly, Jessica, LaMartina, Brooke, McCullers, Michelle, McKinley, April (2006), Associations between religious personality dimensions and implicit homosexual prejudice, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (3), 397-406
- Ruckman, Leif (2002), Internetbaserat kursmaterial: Statistik 1-10 p STA A13 Distans, Karlstads Universitet: <http://www.cs.kau.se/stat/statdist/index.html>, 2007-08-23
- Ruthven, Malise (2007), *Fundamentalism: a very short introduction*, [2004], Oxford och New York: Oxford University Press
- Ryde, Hans (1992), Heisenberg, Werner, *Nationalencyklopedin*, 8, Höganäs: Bra Böcker
- Rydén, Per (1991), Essä, *Nationalencyklopedin*, 5, Höganäs: Bra Böcker
- Röhr, Heinz-Peter (\*2009), *Narzißmus: das innere Gefängnis*, Düsseldorf och Zürich: Walter Verlag
- Røine, Eva (1992), *Psykodrama: om å spille hovedrollen i sitt eget liv*, Oslo: Artemis Forlag
- Römer, Jürgen (2002), *The Toronto Blessing*, diss.: Åbo Akademi Univeristy, Åbo: Åbo Akademi University Press
- Sanford, R Nevitt, Adorno Theodor W, Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Danie J (1950), The measurement of implicit antidemocratic trends, i: *The authoritarian personality*, Adorno, Theodor W, Frenckel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel J, Sanford, R Nevitt, Studies in prejudice, vol. 1, utg. Max Horkheimer, Samuel H. Flowerman, American Jewish Committee, New York: Harper & Row, <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp39268>, <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490,222-279>



- Sapp, Gary L, Jones, Logan (1986), Religious orientation and moral judgement, i: *Journal of the Scientific Study of Religion*, 25, 2, 208-214
- Sargisson, Lucy (2007), Religious fundamentalism and utopianism in the 21<sup>st</sup> century, i: *Journal of Political Ideologies*, 12, 3, 269-287
- Saucier, Gerard (2000), Isms and the structure of social attitudes, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 2, 366-385
- Saroglou, Vassilis, Muñoz-García, Antonio (2008), Individual differences in religion and spirituality: an issue of personality traits and/or values, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (1), 83-101
- Savage, Sara (2002), A psychology of fundamentalism: the search for inner failings, i: *Fundamentalism, Church and Society*, utg.: Martin Percy, Ian Jones, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 25-52
- Shah, James Y, Gardner, Wendi L, utg (2008), *Handbook of motivation science*, New York och London: The Guilford Press
- Schnabel, Eckhard J (2006), *Sind Evangelikale Fundamentalisten?*, Holzgerlingen: Hänssler Verlag
- Schrödinger, Erwin (1995), uppslagsord i *Nationalencyklopedin*, 16, Höganäs: Bra Böcker
- Schwartz, Jonathan P, Lindley, Lori D (2005), Religious fundamentalism and attachment: prediction of homophobia, i: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 2, 145-157
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (2008), *Kampf der Fundamentalismen: radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne*, Frankfurt am Main och Leipzig: Verlag der Weltreligionen, Insel Verlag
- Schär, Hans (1950), *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich, II, Zürich, Rascher Verlag
- Schär, Hans (1975), *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, licensutg.: Walter-Verlag, Olten [1946], Wiesbaden: R. Löwit
- Scott, J (1974), The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary, <http://www.lausanne.org/lausanne-1974/lop-3.html>, (27.9.2007)
- Seiffert, Helmut (<sup>1</sup>2006), *Einführung in die Wissenschaftstheorie, 2, Geisteswissenschaftliche Methoden: Phänomenologie – Hermeneutik und historische Methode – Dialektik*, (<sup>1</sup>1969), München: Verlag C. H. Beck
- Seppänen Sterky, Manu (2005), *Kärlekens pris – en antologi om homofobi och heteronormativitet*, Stockholm: Atlas
- Seybold, Silke, utg (2007), *All about the evil: das Böse*, Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern
- Shah, James Y, Gardner, Wendi L, utg (2008), *Handbook of motivation science*, New York och London: The Guilford Press
- Shaver, Phillip A, Fraley, Chris R (2008), Attachment, loss and grief: Bowlby's view and current controversies, i: *Handbook of attachment: theory, research, and clinical*

- applications*, 2 uppl., utg.: Jude Cassidy, Phillip R. Shaver, New York och London: Guilford, 48-77
- Shuper, Paul A, Sorrentino, Richard M (2004), Minority versus majority influence and uncertainty orientation: processing persuasive messages on the basis of situational expectancies, i: *The Journal of Social Psychology*, 144 (2), 127-147
- Sidanius, Jim (1978), Intolerance of ambiguity and socio-political ideology: a multidimensional analysis, i: *European Journal of Social Psychology*, 8, 215-235
- Sigurdson, Ola (2009), *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*, Göteborg: Glänta
- Sigurdson, Ola, Svenungsson, Jayne (2006), "En gåtfull spegelbild": introduktion till postmodern teologi, i: *Postmodern teologi: en introduktion*, red Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson, 7-44
- Sikes Olds, Victoria (2008), *The relationships between object relations development, God image, spiritual maturity, and religious fundamentalism among christians*, diss, College Station: Texas A&M University, <http://repository.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/86014/Olds.pdf>
- Simpson, Jeffrey A, Rholes, W Steven, utg (1998), *Attachment theory and close relationships*, New York och London: The Guilford Press
- Sivan, Emmanuel (1995), The enclave culture, i: *Fundamentalisms comprehended*, The Fundamentalism Project, vol. 5, utg.: Martin E. Marty och R. Scott Appleby, Chicago och London, The University of Chicago Press, 11-70
- Six, Clemens, Riesebrodt, Martin, Haas, Siegfried, utg (2005), *Religiöser Fundamentalismus: von Kolonialismus zur Globalisierung*, Querschnitte, band 16, Einführungstexte zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, Innsbruck, Wien, München och Bozen: StudienVerlag
- Sorrentino, Richard M, Bobocel, D Ramona, Gitta, Maria Z, Olson, James M (1988), Uncertainty Orientation and persuasion: individual differences in the effects of personal relevance on social judgments, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 55, No 3, 357-371
- Sorrentino, Richard M, Brouwers, Melissa C, Hanna, Steven E, Roney, Christopher R J (1996), The nature of the test taking situation: informational and affective influences on intelligence test performance, i: *Learning and individual differences*, Vol 8, Nr 2, 105-120
- Sorrentino, Richard M, Hanna, Steven E, Holmes, John G, Sharp, Ann (1995), Uncertainty Orientation and trust in close relationships: individual differences in cognitive styles, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 68, No 2, 314-327
- Sorrentino, Richard M, Hewitt, Erin C (1984), The uncertainty-reducing properties of achievement tasks revisited, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 47, No 4, 884-899
- Sorrentino, Richard M, Hewitt, Erin C, Raso-Knott, Patricia A (1992), Risk-taking in games of chance and skill: informational and affective influences on choice behavior, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 62, No 3, 522-533

- Sorrentino, Richard M, Roney, Christopher J R (2000), *The uncertain mind: individual differences in facing the unknown*, Essays In Social Psychology, Philadelphia och Hove: Psychology Press, Taylor & Francis Group
- Sorrentino, Richard M, Short, Judith-Ann C, Raynor, Joel O (1984), Uncertainty Orientation: implications for affective and cognitive views of achievement behavior, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 46, No 1, 189-206
- Sorrentino, Richard M, Smithson, Michael, Hodson, Gordon, Roney, Christopher J R, Walker, A Marie (2003), The theory of uncertainty orientation: a mathematical reformulation, i: *Journal of Mathematical Psychology*, 47, 132-149
- Sorrentino, Richard M, Walker, Ann Marie, Hodson, Gordon, Roney, Christopher J R (2001), A theory of Uncertainty Orientation: the interplay of motivation, cognition and affect, i: *Trends and prospects in motivation research*, utg A Efklides et al, AA Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 187-206
- Sorrentino, Richard M., Yamaguchi, Susumu, utg (2008), *Handbook of motivation and cognition across cultures*, Amsterdam, Boston, Heidelberg, London, New York, Oxford, paris, San Diego, San Francisco, Singapore, Sydney och Tokyo: Academic Press (Elsevier)
- Spilka, Bernard, Hood, Ralph W, Jr, Hunsberger, Bruce, Gorsuch, Richard (2003), *The psychology of religion: an empirical approach*, 3 uppl., New York och London: The Guilford Press
- Stanovich, Keith E, West, Richard F (2002), Variation in how we cope with uncertainty, recension, i: *American Journal of Psychology*, Vol 115, Nr 1, 127-132
- Stone, William F, Lederer, Gerda, Christie, Richard, utg (1993), *Strength and weakness: the authoritarian personality today*, New York: Springer
- Strozier, Charles B (1994), *Apocalypse: on the psychology of fundamentalism in America*, Boston: Beacon Press
- Strozier, Charles B, Terman, David M, Jones, James W, Boyd, Katharine A (2010), *The fundamentalist mindset: psychological perspectives on religion, violence, and history*, förord Martin E Marty, Oxford och New York: Oxford University Press
- Stryker, Sheldon, Owens, Timothy J, White, Robert W, utg (2000), *Self, identity, and social movements*, Minneapolis och London: University of Minnesota Press
- Ström, Åke V (1973), *Psykologi och religion: översikt över religionspsykologin*, Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Sundén, Hjalmar (1947), *Gud – ödet – slumpen*, Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Sundén, Hjalmar (1971), *Religionen och rollerna: ett psykologiskt studium av fromheten*, 5 uppl., (1959), Stockholm: Verbum
- Sundén, Hjalmar (1972), *Människan och religionen*, 4 uppl., (1961:1), Stockholm: AB Verbum
- Sundén, Hjalmar (1973), *Den heliga Birgitta: ormungens moder som blev Kristi brud*, Stockholm: Wahlström & Widstrand

- Sundén, Hjalmar (1974), *Religionspsykologi: problem och metoder*, (med bidrag av G Ståhlberg), Stockholm: Proprius Förlag
- Sundermeier, Theo (1996), *Den Fremden verstehen: eine praktische Hermeneutik*, Göttingen: Vandenoek & Ruprecht
- Svensson, Ingeborg (2007), *Liket i garderoben: en studie av sexualitet, livsstil och begravning*, Stockholm: Normal Förlag
- Söderblom, Nathan (1932), *Den levande guden: grundformer av personlig religion*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag
- Söderling, Bertil (1970), *Utveckling och personlighetsbildning i tidiga barndomsår*, (1957:1), Stockholm: AB Nordiska Bokhandelns förlag
- Tetlock, Philip E (1981), Personality and isolationism: content analysis of senatorial speeches, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 4, 737-743
- Tetlock, Philip E (1983), Cognitive style and political ideology, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 1, 118-126
- Tetlock, Philip E (1984), Cognitive style and political belief systems in the British House of commons, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 2, 365-375
- Tetlock, Philip E (1986), A value pluralism model of ideological reasoning, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 4, 819-827
- The Lausanne Committee for World Evangelization, The Lausanne Movement, <http://www.lausanne.org/>, (nedladdad 2007-09-28)
- The sacral Kingship* (1959), The sacral kingship (La regalità sacra): contributions to the central theme of the VIIIth international congress for the history of religions (Rome, April 1955), Studies of the history of religions, (Supplement to Nvmen), IV, Leiden: E J Brill
- Thornhill, Randy, Fincher, Corey L (2007), What is the relevance of attachment and life history to political values?, i: *Evolution and Human Behavior* 28, 215-222
- Vail, Kenneth E, Rothschild, Zachary K, Weise, Dave R, Solomon, Sheldon, Pyszczynski, Tom, Greenberg, Jeff (2010), A Terror Management analysis of the psychological functions of religion, i: *Personality and Social Psychology Review*, 14, 1, 84-94
- Wach, Joachim (1958), *The comparative study of religions*, (Lectures on the History of Religions, Sponsored by the American Council of Learned Societies, New Series, Nr 4), utgiven med en introduktion av J M Kitagawa, New York och London: Colombia University Press
- Waldenfels, Bernhard (1992), *Einführung in die Phänomenologie*, München: Wilhelm Fink Verlag
- Walker, A Marie, Sorrentino, Richard M (2000), Control motivation and uncertainty: information processing or avoidance in moderate depressives and nondepressives, i: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 26, 4, 436-451
- Wallén, Göran (1986), *Praktisk vetenskapsteori: preliminärt kompendium*, Rapport nr 149, Göteborg: Institutionen för vetenskapsteori, Göteborgs Universitet
- Wallin, David J (2007), *Attachment in psychotherapy*, New York och London: Guilford

- Walter, Sofie (2013), "Det var en plågsam stund, en stund af indre smärta": en psykobiografi över Lina Sandells sorgebearbetning mellan åren 1858-1861, diss Lunds universitet, Skellefteå: Artos och Norma bokförlag
- Warg, Lars-Erik, Mölleby, Göte, Hansson, Ann-Sophie, Vihlborg, Per, Hansson, Per, Bryngelsson, Ing-Liss (2013), "Kyrkan är nog en lite speciell arbetsplats" - Arbetsmiljö, ohälsa, sjukskrivning i fyra kristna samfund: Slutrapport till AFA Försäkring angående projektet "Religiösa samfund i DUSTLänen: Sjukfrånvaro, arbetsmiljö och ohälsa", Örebro: Universitetssjukhuset Örebro och Uppsala Universitet, <http://www.orebroll.se/PageFiles/7643/Kyrkorapport%20Final%20mars%202013.pdf>
- Weber, Christopher, Federico, Christopher M (2007), Interpersonal attachment and patterns of ideological belief, i: *Political Psychology*, 28, 4, 389-416
- Weise, David R, Pyszczynski, Tom, Cox, Cathy R, Arndt, Jamie, Greenberg, Jeff, Solomon, Sheldon, Kosloff, Spee (2008), The role of terror management an attachment processes in shaping political preferences, i: *Psychological Science*, 19, 5, 448-455
- Weizsäcker, Carl Friedrich (2008), *Der Garten des Menschlichen: Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, <sup>1</sup>1977, München: Carl Hanser Verlag
- Wernet, Andreas (<sup>3</sup>2009), *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH
- Whitley, Jr, Bernard E (1999), Right-wing authoritarianism, social dominance orientation, and prejudice, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 1, 126-134
- Widengren, Geo (<sup>3</sup>1971), *Religionens värld*, 3 uppl., Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag AB
- Widengren, Geo (<sup>2</sup>1973), *Religionens ursprung: en kort framställning av de evolutivistiska religionsteorierna och kritiken mot dessa*, (<sup>1</sup>1946), Stockholm: Bokförlaget Aldus/Bonniers
- Wikström, Owe (1980), *Stöd eller börda? Religionens roll i psykiatri och psykoterapi: en religionspsykologisk studie*, Stockholm: Skeab förlag AB
- Wikström, Owe (1990), *Den outgrundliga människan: livsfrågor, psykoterapi och själavård*, Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Wikström, Owe (1994), *Det bländande mörkret: om andlig vägledning och psykologi i vår tid*, Örebro: Bokförlaget Libris
- Wikström, Owe (2003), *Om helheten och dess envisa vägran att försvinna: religionspsykologiska perspektiv*, (1993:1), Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Wikström, Owe (2004), *Ikonen i fickan: om yttre och inre resor*, Stockholm: Natur och Kultur
- Wilcox, Clyde, Linzey, Sharon, Jelen, Ted G (1991), Reluctant warriors: premillennialism and politics in the moral majority, i: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 3, 245-258
- Wilde, Lawrence (2004), *Erich Fromm and the quest for solidarity*, New York och Houndmills, Basingstoke: Palgrave MacMillian (St. Martins's Press)

- Willmott, Michael, Nelson, William (2005), *Complicated lives: the malaise of Modernity*, Chichester: Wiley & Sons Ltd.
- Wils, Jean-Pierre (2007), *Gotteslästerung*, Frankfurt am Main och Leipzig: Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag)
- Wilson, Bryan (1970), *Religiösa sekter: en sociologisk studie*, (engelska originalets titel: Religious Sects, översättning B Kirkpatrick), Stockholm: Bokförlaget Aldus/Bonniers
- Winnicott, Donald Woods (1981), *Lek och verklighet*, förord av Johan Cullberg, (eng. orig.: Playing and reality, 1971, sv. övers.: I. Löfgren), Stockholm: Natur och Kultur
- Winnicott, Donald Woods (1991), *Människans natur*, eng orig: Human nature, 1988, sv översättn: Ebba Hammelberg, fackgranskn: Barbro Sandin, Ludvika: Dualis förlag
- Winterhoff, Michael (2008), *Warum unsere Kinder Tyrannen werden: oder: die Abschaffung der Kindheit*, medförfattare Carsten Tergast, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus
- Wippermann, Wolfgang (2009), *Faschismus: eine Weltgeschichte vom 19. Jahrhundert bis heute*, Darmstadt: Primus Verlag
- Wisman, Arnaud (2006), Digging in Terror Management Theory: to use or lose the symbolic self?, i: *Psychological Inquiry*, 17, 4, 319-327
- Wisman, Arnaud, Koole, Sander L (2003), Hiding in the crowd: can mortality salience promote affiliation with others who oppose one's worldviews?, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 84, 511-526
- Wisman, Arnaud, Goldenberg, Jamie L (2005), From the grave to the cradle: evidence that mortality salience engenders a desire for offspring, i: *Journal of Personality and Social Psychology*, 89, 46-61
- Wittkowski, Joachim (1990), *Psychologie des Todes*, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Woran glaubt die Welt? – Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (2008), utg Bertelsmann Stiftung, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung
- Wrede, Gösta (1978), *Livet, döden och mening: om livsåskådningar i skönlitteratur*, Lund: Bokförlaget Doxa
- Wulff, David M (1997), *Psychology of religion: classic and contemporary*, 2 uppl., New York:Wiley
- York, Michael (2004), New Age, i: *Nya religioner: en uppslagsbok om andliga rörelser, sekter och alternativ andlighet*, red Christopher Partridge, eng orig Encyclopedia of new religions, 2004, sv översättn Per Beskow, 308-312
- Zaborowski, Holger (2010), *Robert Spaemann's philosophy of the human person: nature, freedom, and the critique of modernity*, Oxford och New York: Oxford University Press
- Zagermann, Peter (1988), *Eros und Thanatos: psychoanalytische Untersuchungen zu einer Objektbeziehungstheorie der Triebe*, (Mit einem einführenden Aufsatz von Janine Chasseguet-Smirgel), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

## ORDBÖCKER OCH UPPSLAGSVERK

- Bailly, A (<sup>16</sup>1950), *Dictionnaire Grec Français*, uppl översedd av Séchan, L och Chantraine, P, Paris: Librairie Hachette
- Bengtsson, Mats, Hjern, Benny (1973), *Sociologisk uppslagsbok*, Stockholm: AB Rabén och Sjögren Bokförlag
- Brandon, Samuel George Frederick, utg (1970), *A dictionary of comparative religion*, New York: Charles Scribners's Sons
- Cross, F L och Livingstone E A, utg (<sup>2</sup>1974), *The Oxford dictionary of the Christian church*, (1957), London, New York och Toronto: Oxford University Press
- Egidius, Henry (1976), *Uppslagsbok i psykoterapi och medicinsk psykologi*, Stockholm: Natur och Kultur
- Egidius, Henry (<sup>3</sup>2005), *Psykologilexikon*, [1994], Stockholm: Natur och Kultur
- Foulquié, Paul; Saint-Jean, Raymond (<sup>2</sup>1969), *Dictionnaire de la langue philosophique*, (<sup>1</sup>1962), Paris: Presses universitaires de France
- Lalande, André (<sup>2</sup>1976), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (<sup>1</sup>1926), Paris: Presses universitaires de France
- Lübcke, Poul, red (1988), *Filosofilexikonet*, danskt orig Filosofilexikonet (1983), sv övers Prawitz, Dag och Pagin, Peter, Stockholm: Forum

## BIBELUTGÅVOR

- Bibel 2000* (1999), Bibelkommissionens översättning 1999, Stockholm: Verbum
- Bibelkommissionens komplement: noter, uppslagsdel, parallellhänvisningar, textkritiska anmärkningar till Bibel 2000* (2001), Stockholm: Verbum
- Bibeln eller Den Heliga Skrift, Gamla och Nya Testamentet: de kanoniska böckerna* (1960), översättningen gillad och stadfäst av konungen år 1917, De förenade bibelsällskapens edition, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag
- Die Bibel: Altes und Neues Testament: Einheitsübersetzung* (1980), Freiburg, Basel och Wien: Herder
- Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece* (1979), utg Eberhard Nestle och Erwin Nestle, <sup>1</sup>1898, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung
- The Greek New Testament* (<sup>3</sup>1975), utg Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M Martini, Bruce M Metzger och Allen Wikgren i samarbete med Intitute for New Testamnt Textual Reserch, Münster, Nordrhein-Westfalen, <sup>1</sup>1966, United Bible Societies
- Traduction Œcuménique de la Bible: Édition intégrale: Ancien Testament* (1977), Paris: Les Editions du Cerf och Les Bergers et les Mages

Kenneth B. Berger

## ”För den eviga dö- den, bevara oss, milde Herre Gud.”

Svenskkyrklig, klassisk, bibel- och be-  
kännelsetrogen kristen tro i ljuset av  
kognitiva och djuppsykologiska förståel-  
segrunder

Den här avhandlingen undersöker vissa specifika  
uttryck för konservativ, klassisk och bekännelsetro-  
gen kristen trostolkning och fromhet inom Svenska  
kyrkan av idag med hjälp av kognitivt motivatio-  
nella och djuppsykologiska närmandesätt. Den  
kognitiva motivationsteori som används är Uncer-  
tainty Orientation Theory och de djuppsykologiska  
närmandesätten utgörs av attachmentteorin och  
Terror Management Theory.

Projektet är ett försök till en djupare kunskapsbase-  
rad förståelse av möjliga bakomliggande motiv för  
valet av en konservativ livsorientering och trostolk-  
ning.

Arbetet vill erbjuda en breddad och fördjupad kun-  
skap om den konservativa livssynens och trosöver-  
tygelsens psykologiska dynamik.

Metodmässigt tar denna religionspsykologiska stu-  
die sin utgångspunkt i ett till offentligen givet text-  
material skrivet av tre präster inom Svenska kyrkan,  
Christian Braw, Yngve Kalin och Fredrik Sidenvall,  
som analyseras och tolkas med en hermeneutisk  
metod. Arbetet hör därför till den väl etablerade  
traditionen av kvalitativa religionspsykologiska  
studier i Skandinavien.

