

Inledning till första utgåvan

Sverige var länge ett land som dominerades av kristendomen i dess lutherska tappning. Så är inte fallet idag. Deltagandet från Svenska kyrkans medlemmar i dess gudstjänster och samlingar är nere på tre procent enligt en stor undersökning från 1999.¹ Även om det säkert är många fler svenskar som bekänner sig till Svenska kyrkans lära om Jesus Kristus som världens frälsare, är det ett faktum att Sverige av idag ser annorlunda ut än det gjorde för 150 år sedan. Intresset för, och tron på, kyrkans dogmer har minskat, samtidigt som Svenska kyrkan har fått konkurrens från kristna frikyrkor, invandrarsamfund, sekter och inte minst från nyandligt sökande. Det har dessutom blivit psykologiskt, emotionellt, intellektuellt och socialt möjligt att inta en kritisk eller likgiltig inställning till religion överhuvudtaget. Den förändrade religiösa kartan avspeglas också i lagstiftningen. Sedan 1951 råder religionsfrihet och sedan 2000 existerar inga speciella, formella band mellan staten och något enskilt trossamfund, inklusive trossamfundet Svenska kyrkan. Ett undantag finns dock. I *Successionsordningen*, en av de fyra grundlagarna, kan man läsa följande:

§ 4. Såsom 2 § i 1809 års regeringsform uttryckligen stadgar, att Konung alltid skall vara av den rena evangeliska läran, sådan som den, uti den oförändrade Augsbergiska bekännelsen, samt Uppsala mötes beslut av år 1593, antagen och förklarad är, sålunda skola ock prinsar och prinsessor av det kungl. huset uppfödas i samma lära och inom riket. Den av kungl. familjen som ej sig till samma lära bekänner, vare från all successionsrätt utesluten.

För kungafamiljen gäller alltså inte religionsfrihet, men det kan väl snarast ses som en pikant detalj i sammanhanget. På det stora hela gäller den samhällsförändring som skisserats ovan, och som är en aspekt vad som ofta benämns *sekularisering*, det vill säga religionens minskade inflytande i samhället.

Religionsvetenskap i Sverige

Frågan är vilka följder denna samhällsförändring har haft – och också bör ha – på den undervisning och forskning som idag bedrivs inom de religionsvetenskapliga ämnena vid svenska universitet och högskolor. Universitet och högskolor är formellt sett underordnade utbildningsdepartementet och underställda högskoleförordningen. Detta innebär, åtminstone i teorin, att makten över religionsvetenskapens utformning och inriktning i sista hand ”utgår från folket” (Regeringsformen 1:1). Det är med andra ord de svenska skattebetalarna som bekostar verksamheten. Svenskar är emellertid, som sagts, en synnerligen heterogen skara vad gäller religiös tro och praktik

Det kan här vara intressant att jämföra med situationen i USA. På 1960-talet antog kongressen där en lag som slog fast att det var förbjudet att undervisa *i* religion, ”teach religion”, vid statliga universitet. Däremot var det tillåtet att undervisa *om* religion ”teach *about* religion”. Även om lagen inte helt har fått avsedd verkan har den kunnat fungera som en utgångspunkt för de amerikanska religionsforskare som kämpar för kritisk forskning fri från bindningar till någon trosriktning eller något samfund.²

I svensk lagstiftning saknas, såvitt vi har kunnat utröna, en liknande tydlig principförklaring. Däremot verkar det finnas en mindre tydligt uttalad grundprincip om att forskning och undervisning bör vara icke-konfessionell, eller åtminstone konfessionsneutral. Högskoleverket, som är en statlig myndighet, gjorde 2002 en utvärdering av landets religionsvetenskapliga och teologiska utbildningar. Även om standarden på de existerande utbildningarna generellt sett bedömdes som hög, fanns det kommentarer till ett av de granskade lärosätena som här kan fungera som exempel. Bedömaregruppen skriver följande om Johannelunds teologiska högskola:

Utbildningen vid högskolan syftar till att formatera studenterna enligt en pastoral ambition mer än att ge dem en akademisk utbildning som utvecklar deras självständigt kritiska förhållningssätt inom det område som utbildningen avser. En högskola som påtar sig uppgiften att befrämja den enskilde studentens konfessionella skolning påtar sig ett stort ansvar [...] Om ledning och lärare fortsättningsvis accepterar att studenter ges uppfattningen om en motsättning mellan högskolemässig akademisk teologi och Johannelunds pastorala och konfessionella formatering av studenterna bör ledningen överväga om lärosätet skall fortsätta att vara en högskola. Det är angeläget att lärosätet bearbetar denna konflikt och tydliggör sin roll i relation till högskolesystemets kvalitetskrav.³

Det är tydligt att bedömaregruppen ser ett problem med att en akademisk institution arbetar utifrån föreställningen att det finns *en religiös* sanning som ska förmedlas till studenterna. Men hur bör då religionsvetenskaplig undervisning och forskning bedrivas enligt Högskoleverket? Svaret är tyvärr inte helt tydligt i rapporten. I avsnittet ”Teologi och religionsvetenskap i Sverige – en bakgrund” görs dock ett försök till närmare precisering. Försöket bär emellertid tydlig prägel av att röra sig på vad som då var, och fortfarande är, minerad mark. Religionsvetenskap och teologi skiljs åt, enligt bedömaregruppen, framför allt av sina respektive ”vetenskapliga objekt”. Medan religionsvetenskapen studerar religion ur ett bredare perspektiv, är teologi en smalare kristendomsforskning.

Teologi är alltså inriktad på *en specifik* religiös tradition. Rapporten presenterar följaktligen religionsvetenskap som det överordnade begreppet i sammanhanget. Religionsvetenskapen syftar till ”att studera, förklara och förstå religion som ett kulturellt och socialt fenomen” och lånar härtill metoder och teorier framför allt från humaniora, samhällsvetenskap och psykologi.⁴ Det akademiska ämnet teologi blir, i högskoleverkets förståelse, därmed en underavdelning till religionsvetenskap, en underavdelning som fokuserar på kristendomen. På samma sätt är ämnen som islamologi (studiet av islam i historia och nutid) och judaistik (studiet av judendom i historia och nutid) underavdelningar inom religionsvetenskap. Kristendomen ska följaktligen studeras, förklaras och förstås som ett kulturellt och socialt fenomen, alltså som vilken annan religion

som helst. Syftet med teologi är således inte, som i forna tider, att *föreslå vad kristendom bör vara*, utan att *beskriva hur* kristendom faktiskt sett ut genom historien och hur den ser ut idag, samt försöka *förklara varför* den har sett ut, och ser ut, på dessa genom historien föränderliga sätt.

Hur väl svarar denna princip mot hur ämnet faktiskt bedrivs i Sverige idag? Finns det till exempel fortfarande rester från den tid då staten krävde att teologi skulle vara konfessionell och apologetisk, det vill säga att den skulle assistera kyrkan i dess arbete med att sprida, utarbeta och försvara kristendomen, bevisa dess överlägsenhet över andra religioner, samt att utbilda präster till Svenska kyrkan? Hur är det med de forskningsresultat som produceras och den undervisning som bedrivs? Finns här spår av konfessionella ställningstaganden eller utgångspunkter?

På hemsidan för Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund kan man bland annat läsa om kursen ”Kristen troslära, 15 hp” att du som student ”under kursens gång får öva din förmåga att självständigt och kritiskt ta ställning till olika tolkningar av kristen tro”.⁵ Vid teologiska institutionen i Uppsala sysselsätter man sig på liknande sätt inom ämnet Systematisk teologi med att bland annat ”föreslå tolkningar av den kristna lärotraditionen i nutiden som uppfyller klart angivna kriterier, till exempel förenlighet med vetenskapliga teorier och moraliska övertygelser”.⁶ Det är tydligt att kristendomen ges en särställning, men det är inte det som är det grundläggande problemet. Kristendomen har naturligtvis, liksom andra religioner, en självklar plats inom religionsvetenskap. Problemet med dessa två exempel är istället formuleringarna ”ta ställning till olika tolkningar av kristen tro” och ”föreslå tolkningar av den kristna lärotraditionen”. Att *värdera* och *föreslå* tolkningar av kristendomen är rimligen en verksamhet som hör hemma inom kristna samfund och kyrkor, inte på sekulära, skattefinansierade statliga utbildningsanstalter. Man kan göra en enkel jämförelse. Byt ut ”kristen tro” och ”den kristna lärotraditionen” i citaten ovan mot ”marxist-leninistisk övertygelse” respektive ”maoistisk historiematerialism”. Problematiken blir då förhoppningsvis än tydligare.

Vad vill vi?

Det som förenar författarna i denna antologi är att vi är intresserade av att *beskriva* religiösa traditioner och deras anhängare i historia och nutid, och att



Ganesa. Foto: Marvin (PA)/Flickr.

med hjälp av olika teorier försöka *förstå* och *förklara* religiös tro och praktik. Det är denna verksamhet som vi benämner religionsvetenskap. I *Nationalencyklopedin* framställs religionsvetenskap som synonymt med teologi. Detta menar vi är en rest från en äldre era. Vår ambition med denna bok är att frigöra ämnesbeteckningen från dessa associationer, och istället sälla oss till Högskoleverkets syn på religionsvetenskap som ett paraplybegrepp med underavdelningar såsom teologi (kristendomsforskning), religionshistoria, religionsbeteendevetenskap, islamologi och judaistik.

För att undkomma den konfessionella problematik som antytts ovan bör, enligt vårt förmenande, det vetenskapliga studiet av religion kännetecknas av en ”metodologisk ateism”. Detta innebär näppligen att de som studerar eller forskar om religion måste vara ateister eller att religionsvetenskapen som sådan har som uppgift att försvara ateismen.⁷ Det innebär endast att svar på vetenskapliga frågeställningar söks med det grundläggande antagandet att övernaturliga krafter inte har något förklaringsvärde. Hypoteser om gudomliga ingripanden,

profetiska kallelser, uppenbarelser eller Djävulens list är på förhand diskvalificerade. Enligt den amerikanske religionshistorikern Jonathan Z. Smith var det upplysningsfilosofen Immanuel Kants nyskapande idéer som la den filosofiska grunden för en sekulär, vetenskaplig religionsvetenskap.⁸ Tack vare Kants idéer förändrades nämligen reflektionen över religion från att ha handlat om metafysiska frågor om Guds existens och vilja till kunskapsteoretiska frågor om hur människor föreställer sig Gud. Det var denna omsvängning som banade väg också för sekulär religionsvetenskap. Frågan var inte längre om religionernas myter och dogmer gav sanna bilder av det övernaturliga, utan *varför människor* överhuvudtaget har skapat myter, dogmer och ritualer kopplade till föreställningar om det övernaturliga.

Religionernas historia är människornas historia och religionernas samtid är människornas samtid. Religioner bör studeras som sociala och kulturella fenomen. Detta måste ständigt beaktas i forsknings- och undervisningssammanhang.

Om religionsdefinitioner

Definitioner är oundgängliga i vetenskaplig verksamhet. Med hjälp av definitioner kan man tydligt avgränsa vad det är som är intressant att undersöka, och rensa bort sådant som är ointressant. Definitioner avgör också ofta var det fortsatta fokus i en undersökning ska ligga. I religionsvetenskaplig verksamhet är det framför allt definitionen av ”religion” som är central, men som också har visat sig vara mycket svår.

Många är de som försökt definiera ”religion” – *Nationalencyklopedin* talar om ”otaliga försök” – men konsensus runt någon definition har inte uppnåtts. Det är i översiktsverk vanligt med en grov uppdelning mellan två typer av definitioner: *substantiella* och *funktionella*. *Substantiella* religionsdefinitioner fokuserar på *innehållet* i religiösa traditioner. Ett exempel: ”Religion är en tro på gudar”. *Funktionella* religionsdefinitioner inriktar sig istället på vad religionen gör: ”Religion är det som ger mening i tillvaron för den enskilde”. Båda typerna av definition har uppenbara svagheter. Substantiellt orienterade definitioner riskerar att bli alltför snäva. Man får inte med allt som brukar räknas som religion. Vissa former av buddhism, utan gudstro, blir således inte religioner i enlighet med exemplet ovan. Funktionellt orienterade definitioner å andra sidan tenderar att bli alltför vida. Företeelser som i en vardagsförståelse av ordet ”religion” inte framstår som religiösa, hamnar innanför definitionens ramar. Till exempel kan frimärkssamlare som hobby ge mening i tillvaron för den enskilde frimärkssamlaren. De två typerna av definition pekar också i två riktningar när det gäller beskrivning, förklaring och förståelse av religion. En substantiell definition av religion pekar mot en idéhistorisk och filosofisk inriktning på den religionsvetenskapliga verksamheten. En funktionell religionsdefinition lutar mer åt det psykologiska, antropologiska och samhällsvetenskapliga hållet. Begrepp är framför allt redskap för att på ett systematiskt sätt närma sig och diskutera verkligheten. En definition är inte rätt eller fel i någon absolut förståelse, utan endast i förhållande till språkliga konventioner. Den är snarare mer eller mindre användbar i förhållande till vad till exempel en religionsvetare är intresserad av. Idag är det dock många religionsvetare som avstår från att formulera definitioner av religion, och istället utgår från någon form av allmänförståelse. Men inte heller detta är utan problem, för begreppet har en historia.

Nedslag i religionsbegreppets historia

Är det egentligen inte något konstigt med samlingsbegreppet religion? Det faktum att några människor vill offra till gudinnan Sarasvati för att nå ekonomisk framgång, att andra vill be till Jesus om att bli helade och att ytterligare andra försöker lyssna efter någon boddhisatvas åsikt om vad som egentligen är meningen med alltihop, är väl på sätt och vis bara alltför förståeligt? Inte heller är det speciellt märkligt att människor slagit sig samman i grupper och kallar sig judar, pingstvännar, sufier eller jainer och ansett sig ha del i något som kallas judendom, kristendom, islam och jainism.

Med religion förhåller det sig lite annorlunda. Varför har ett sådant samlande begrepp överhuvudtaget skapats? Behovet växte fram under tidigmodern tid.⁹ I en inomreligiös kristen kontext var det framförallt knutet till missionsarbetet. För att kunna sprida evangeliet såg sig missionärerna tvungna att samla in uppgifter om de koloniserade folkens motsvarigheter till det som kristendomen var tänkt att ersätta. Sökte man kunskap om deras ”kristendom”? Nja, snarare om deras ”religion”. Från första början kom därför ordet mer att beteckna något som alla människor jorden över har, än en specifik verklighetsuppfattning. Men även personer mer intresserade av ”religionsdialog” än av mission kände behov av en trans-religiös paraplybeteckning.

Begreppet religion utmejslades emellertid också i en utomreligiös, filosofisk kontext. Detta var en effekt av trettioåriga kriget och andra konflikter mellan katoliker och protestanter. Den avsky för kyrkorna och fientlighet mot kristen dogmatik som dessa våldsgöring utlöste gav upphov till idén, först lanserad av den engelske filosofen Thomas Hobbes i *Leviatan* från 1651, om en sekulär stat som kunde ta över stora delar av kyrkornas uppgifter. I kölvattnet efter religionskrigen gjorde därför upplysningsfilosoferna det till sin uppgift att genomföra en genomgripande förändring av kulturen och avlägsna religionen från dess dominerande plats. För att kunna göra detta behövdes ett begrepp som gjorde det möjligt att skilja religion från övriga kulturella och sociala yttringar. Därigenom ville man öppna för en fri debatt om etiska, estetiska och pedagogiska frågor och för en sekulär offentlighet. Upplysningens religionskritik och kritik av prästerskapets makt och inflytande gynnade därmed den framväxande, sekulära nationalstaten som övertog lagstiftning, utbildning, kulturpolitik, moralpredi-

kan, social dokumentation och övervakning från kyrkorna. Diskussioner om etik och estetik flyttades över till det civila samhällets institutioner och blev ett jobb för journalister, forskare och konstnärer. I många kretsar blev ”religion” ett skällsord, synonymt med okunskap, godtrogenhet och andlig svaghet.

Religionsbegreppets förvetenskapliga historia, med dess laddade kopplingar till kristen missionsverksamhet, västerländsk kolonialism och religionsmotsättningar, har fått en del forskare att vilja helt kassera det.¹⁰ Kanske, tänker de sig, förstår vi mänskligheten bättre utan ordet ”religion”? Kanske döljer snarare än avslöjar ”religion” något för oss och kanske klarar vi oss sålunda bättre enbart med ord som ”kultur”, ”tradition”, ”världsbild” och ”meningssystem”? Diskussionen om för- och nackdelarna med ett religionsbegrepp pågår idag för fullt. Vi har inte blivit övertygade av den kritik som redovisats ovan. Vi tror istället att religion faktiskt är ett begrepp kulturvetskaperna inte kan klara sig utan. Om ordet används klokt, och fylls med relevant innehåll, belyser det bättre än närliggande begrepp viktiga sociala, kulturella, retoriska och ideologiska processer. För att ett religionsbegrepp ska fungera behöver vi som studerar religiösa fenomen just vara medvetna om ordets historia, dess bibetydelser och antydda innebörder i olika språkliga sammanhang, men vi behöver också ta ställning till vad vi som studerar religion tycker att religion *bör betyda* för att fungera klagörande.

För religionsforskarna och studenterna vid en sekulär läroanstalt handlar det alltså om att välja en användbar definition av religion som kan leda dem rätt utifrån deras kunskapsintresse. Vi kan inte annat än hålla med religionshistorikern Bruce Lincoln när han skriver att religionsdefinitioner är ”tillfälliga försök att klargöra ens egna tankar, inte att fånga sakernas inneboende väsen.”¹¹

I den här boken för författarna inte fram någon gemensam religionsdefinition, men de delar ett grundläggande kunskapsintresse som kan formuleras på följande sätt: *Hur och varför föreställer sig människor i nutid och historia något övernaturligt, och vilka effekter har dessa föreställningar på dem?*

Religionsvetenskap som kritisk verksamhet

Liksom andra humanistiska och samhällsvetenskapliga vetenskapstraditioner har religionsvetenskap, enligt vårt förmenande, ett viktigt kritiskt uppdrag. Kritisk är religionsvetenskapen så till vida

att den medvetet strävar efter att förstå myter, riter och andra religiösa yttringar på ett *annat sätt* än de troende själva gör. Denna kritiska attityd är näppeligen ett utslag av något slags illvilja, utan en konsekvens av insikten att om religionsvetenskap ska kunna bidra med någon kunskap av fundamentalt intresse kan dess slutmål inte vara att *enbart* återge de troendes egna föreställningar. Arbetet med att lära känna och förstå dessa föreställningar, ritualer och religiösa institutioner är endast det första steget på en religionsvetenskaplig kunskapstrappa – även om det ofta är ett steg som är nog så besvärligt och tidsödande att ta. De högre stegen handlar om att förklara religiösa yttringar med teorier hämtade från exempelvis psykologi, sociologi och historievetenskap.

När det gäller den kritiska dimensionen i religionsvetenskap måste man emellertid skynda sig att vara tydlig. Trots att Jonathan Z. Smith i grunden har helt rätt när han slår fast att ”det akademiska studiet av religion är barn till upplysningen”,¹² kan nämligen ett sådant påstående vara missvisande. Det kan vara missvisande eftersom, som antytts ovan, den upplysningsrationalistiska inställningen till religion ofta inte bara var kritisk utan även fördömande: religion var för upplysningsfilosoferna detsamma som lögn. Men att förklara religionernas innehåll med att det enbart handlar om osanningar som präster har hittat på för att slå blå dunster i ögonen på enkelt folk, skänker inte mycket kunskap. Religionsvetarens uppgift är inte att förkasta religiösa föreställningar och handlingar. Hon eller han försvarar dem inte heller. Religionsvetarens uppgift är att försöka förstå och förklara dem.

Trots detta finns det en uppenbar risk att den kritiska granskningen uppfattas som arrogant och okänslig. Få har uttryckt tvivlet på det kalla, distanserade vetenskapliga studiet bättre än antropologen Hans Peter Duerr:

[...] Tänk er en antropolog som i två år levat hos ett främmande folk, gått på jakt, grävt upp rotknölar, smakat på peyote och sugit ur skalbaggar, ensam och förnöjd, skratat och levat, dansat och älskat tillsammans med sina värdar, blivit ansedd vara värdig att medicinmannen skulle anförtro honom hur man knullar med féerna i bergen, och sedan åker hem och skriver en strukturell-funktionalistisk analys av tarahumanfolkets egendoms- och släktskapsförhållande, med särskild hänsyn till de marxistiska XYZ. Det är en skamlös exploatering av dessa människors mänsklighet, även om de gudskelov aldrig kommer att läsa den där smörjan.¹³

kan, social dokumentation och övervakning från kyrkorna. Diskussioner om etik och estetik flyttades över till det civila samhällets institutioner och blev ett jobb för journalister, forskare och konstnärer. I många kretsar blev ”religion” ett skällsord, synonymt med okunskap, godtrogenhet och andlig svaghet.

Religionsbegreppets förvetenskapliga historia, med dess laddade kopplingar till kristen missionsverksamhet, västerländsk kolonialism och religionsmotsättningar, har fått en del forskare att vilja helt kassera det.¹⁰ Kanske, tänker de sig, förstår vi mänskligheten bättre utan ordet ”religion”? Kanske döljer snarare än avslöjar ”religion” något för oss och kanske klarar vi oss sålunda bättre enbart med ord som ”kultur”, ”tradition”, ”världsbild” och ”meningssystem”? Diskussionen om för- och nackdelarna med ett religionsbegrepp pågår idag för fullt. Vi har inte blivit övertygade av den kritik som redovisats ovan. Vi tror istället att religion faktiskt är ett begrepp kulturvetskaperna inte kan klara sig utan. Om ordet används klokt, och fylls med relevant innehåll, belyser det bättre än närliggande begrepp viktiga sociala, kulturella, retoriska och ideologiska processer. För att ett religionsbegrepp ska fungera behöver vi som studerar religiösa fenomen just vara medvetna om ordets historia, dess bibetydelser och antydda innebörder i olika språkliga sammanhang, men vi behöver också ta ställning till vad vi som studerar religion tycker att religion *bör betyda* för att fungera klagörande.

För religionsforskarna och studenterna vid en sekulär läroanstalt handlar det alltså om att välja en användbar definition av religion som kan leda dem rätt utifrån deras kunskapsintresse. Vi kan inte annat än hålla med religionshistorikern Bruce Lincoln när han skriver att religionsdefinitioner är ”tillfälliga försök att klargöra ens egna tankar, inte att fånga sakernas inneboende väsen.”¹¹

I den här boken för författarna inte fram någon gemensam religionsdefinition, men de delar ett grundläggande kunskapsintresse som kan formuleras på följande sätt: *Hur och varför föreställer sig människor i nutid och historia något övernaturligt, och vilka effekter har dessa föreställningar på dem?*

Religionsvetenskap som kritisk verksamhet

Liksom andra humanistiska och samhällsvetenskapliga vetenskapstraditioner har religionsvetenskap, enligt vårt förmenande, ett viktigt kritiskt uppdrag. Kritisk är religionsvetenskapen så till vida

att den medvetet strävar efter att förstå myter, riter och andra religiösa yttringar på ett *annat sätt* än de troende själva gör. Denna kritiska attityd är näppeligen ett utslag av något slags illvilja, utan en konsekvens av insikten att om religionsvetenskap ska kunna bidra med någon kunskap av fundamentalt intresse kan dess slutmål inte vara att *enbart* återge de troendes egna föreställningar. Arbetet med att lära känna och förstå dessa föreställningar, ritualer och religiösa institutioner är endast det första steget på en religionsvetenskaplig kunskapstrappa – även om det ofta är ett steg som är nog så besvärligt och tidsödande att ta. De högre stegen handlar om att förklara religiösa yttringar med teorier hämtade från exempelvis psykologi, sociologi och historievetenskap.

När det gäller den kritiska dimensionen i religionsvetenskap måste man emellertid skynda sig att vara tydlig. Trots att Jonathan Z. Smith i grunden har helt rätt när han slår fast att ”det akademiska studiet av religion är barn till upplysningen”,¹² kan nämligen ett sådant påstående vara missvisande. Det kan vara missvisande eftersom, som antytts ovan, den upplysningsrationalistiska inställningen till religion ofta inte bara var kritisk utan även fördömande: religion var för upplysningsfilosoferna detsamma som lögn. Men att förklara religionernas innehåll med att det enbart handlar om osanningar som präster har hittat på för att slå blå dunster i ögonen på enkelt folk, skänker inte mycket kunskap. Religionsvetarens uppgift är inte att förkasta religiösa föreställningar och handlingar. Hon eller han försvarar dem inte heller. Religionsvetarens uppgift är att försöka förstå och förklara dem.

Trots detta finns det en uppenbar risk att den kritiska granskningen uppfattas som arrogant och okänslig. Få har uttryckt tvivlet på det kalla, distanserade vetenskapliga studiet bättre än antropologen Hans Peter Duerr:

[...] Tänk er en antropolog som i två år levat hos ett främmande folk, gått på jakt, grävt upp rotknölar, smakat på peyote och sugit ur skalbaggar, ensam och förnöjd, skratat och levat, dansat och älskat tillsammans med sina värdar, blivit ansedd vara värdig att medicinmannen skulle anförtro honom hur man knullar med féerna i bergen, och sedan åker hem och skriver en strukturell-funktionalistisk analys av tarahumanfolkets egendoms- och släktskapsförhållande, med särskild hänsyn till de marxistiska XYZ. Det är en skamlös exploatering av dessa människors mänsklighet, även om de gudskelov aldrig kommer att läsa den där smörjan.¹³

Duerr är en av de främsta representanterna för vad han själv kan tänka sig att kalla ”romantisk antropologi” och hans verk är alltid (om man står ut med hans koketterande om drogintag och hans ”frejdiga” sexism) empatiska, välbalanserade och insiktsfulla. De åsikter Duerr för fram i citatet ovan är väl inte minst giltiga för hans eget ämne, antropologi, ett ämne som åtminstone traditionellt handlat om studiet av ”främmande folk”. Men han gör det lite väl lätt för sig ”En strukturell-funktionalistisk analys”, för att låna Duerrs skräckexempel, kan ofta erbjuda bättre kunskaper om människan och hennes kulturbygge än ett aldrig så välvilligt, men okritiskt beskrivande och inklämmande förståelseperspektiv.

En tumregel i den kritiska reflektionen gör gällande att allting (nästan) kunde ha varit annorlunda. Den eller de som författade den bibliska berättelsen om människans skapelse *kunde* ha låtit Gud skapa Eva först. Homeros *kunde* ha avslutat Iliaden med att achaierna insåg att all blodsutgjutelse inte stod i proportion till brottet som utlöste kriget mot Troja och att de seglade hem. Rigvedas diktare *kunde* valt att utelämna den hierarkiserande beskrivningen av hur brahminerna härstammar från urmänniskans mun, krigarna från armarna, folket från buken och tjänarna från fotsulorna.

Samtidigt som forskaren och studenten måste träna upp sin kritiska, kontrafaktiska blick (”Varför gjordes det inte annorlunda?”), måste de förklara varför alternativen inte förverkligades, och varför allt (riter, myter, kosmologier, divinationssymbolik och så vidare) istället blev som det blev. Den kritiska dimensionen i religionsvetenskap syftar bland annat till att belysa de maktförhållanden som har funnits inbäddade i kulturen genom historien – och som ännu finns där. Det är inte minst genom att vårda den kritiska dimensionen som religionsvetenskaplig forskning kan göra rätt för sig, inte genom att rakt upp och ner återge religiösa föreställningar, underdånigt studera ”genialiska” profeter och intellektuella idoler eller enbart registrera historiska förändringar.

Bokens syfte och upplägg

Syftet med denna antologi är tvåfaldigt. Vi vill för det första ge en introduktion till olika arbetssätt inom religionsvetenskap. Men vi vill också presentera och diskutera övergripande frågor kring perspektiv och förhållningssätt. Vi ställer alltså den grundläggande frågan om vilka olika sätt det finns att – praktiskt och teoretiskt – närma sig religiösa

trossystem och praktiker inom ramen för ett vetenskapligt studium. Religionsyttringar i historia och nutid utgör religionsvetenskapens material. Det sätt på vilket man samlar in materialet och ordnar det handlar om metod. Slutligen är det sätt på vilket man sedan försöker förstå, förklara och sätta in materialet i ett större sammanhang, en fråga om teori och perspektiv.

Bokens upplägg speglar vårt dubbla syfte. Den första delen, ”Att studera religion”, innehåller beskrivningar av olika sätt att samla in, värdera, systematisera och analysera material, och i vissa fall mer allmänna presentationer av ämnestraditioner. Artiklarna är upplagda på likartat sätt, med en allmän introduktion till ett visst arbetssätt, dess möjligheter och problem, och sedan ett exempel, ofta från artikelförfattarens eget forskningsområde.

I den andra delen, ”Att tänka kring religion”, behandlar artikelförfattarna teoretiska perspektiv och frågeställningar, relevanta inom religionsvetenskap idag. Det handlar här om presentation av etablerade traditioner, redogörelser för teorier och mer allmänna kritiska reflektioner kring grundläggande religionsvetenskapliga frågeställningar. Denna del är mindre inriktad på det praktiska arbetet, och alltså mer på teoretisk reflektion. Även i denna del presenterar flera av artikelförfattarna resultat från sin egen forskning.

Boken kan naturligtvis läsas i ett svep, från första sidan till sista sidan, men det går också utmärkt att ur antologin plocka de avsnitt som läsaren finner mest användbara. Bidragen är inte beroende av varandra. De bidrar dock som helhet betraktat till att spegla en del av den mångfald som finns beträffande religionsvetenskapliga arbetssätt och modeller för att förstå och förklara religiösa föreställningar och praktiker. Bilden som ges är långt ifrån heltäckande. Det är vi fullt medvetna om. Förhoppningsvis kan senare upplagor medföra en breddning.

Vår ambition är att denna antologi ska fungera som en väg in i religionsvetenskapens spännande värld, och dessutom att den ska visa hur ämnet är intellektuellt stimulerande, fascinerande och, inte minst, högaktuellt i dagens samhälle.

Noter

¹ Skog 2001:30.

² För en intressant diskussion om det akademiska religionsstudiet i USA, se McCutcheon 2001.

³ Högskoleverket 2002:44.

⁴ Högskoleverket 2002:18.

⁵ www.teol.lu.se [besökt 08-08-14].

⁶ www.teol.uu.se [besökt 08-08-14].

⁷ En av de varmaste förespråkarna för en ”metodologisk ateism”, den berömde religionssociologen Peter Berger, har till exempel enligt egen utsago en personlig kristen tro. Denna får dock, enligt hans förmenande, inte påverka honom i hans religionsvetenskapliga verksamhet (Berger 1967:100, 179–185). För en del framstår ordet ”ateism” i sammanhanget som mindre lyckat. Bengt Holmberg, nu pensionerad professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet, föredrar att istället tala om en ”agnostisk” inställning när man som forskare bör ”läsa bibeln som om Gud inte fanns” (Holmberg 2008). Andemeningen är dock densamma.

⁸ Se Smith 1978:91, 290.

⁹ Om religionsbegreppets historia, se Smith 1998 samt Lincoln 2003 (framförallt kapitel 4).

¹⁰ Se här Asad 1993. För nyare exempel, se artiklar i Fitzgerald 2007.

¹¹ Lincoln 2003:2.

¹² Smith 1982:104.

¹³ Duerr 1986:29, 32.

Referenser

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore. John Hopkins University Press.
- Berger, Peter. 1967. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York. Doubleday.
- Duerr, Hans Peter. 1986. *Satyricon*. Eslöv. Symposion.
- Fitzgerald, Timothy (red.) 2007. *Religion and the secular. Historical and colonial formations*. London. Equinox.
- Halliday, W. R. 1933. *Indo-European folktales and Greek legend*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Holmberg, Bengt. 2008. ”Att läsa bibeln som om Gud inte fanns”. *Svensk teologisk kvartalskrift*, 2.
- Högskoleverket 2002. *Utvärdering av teologiska och religionsvetenskapliga utbildningar vid svenska universitet och högskolor* [tillgänglig från www.hsv.se].
- Lincoln, Bruce. 2003. *Holy terror. Thinking about religion after September 11*. Chicago. University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russel T. 2001. *Critics not caretakers. Redescribing the public study of religion*. Albany. SUNY Press.
- Skog, Margareta. 2001. ”Resultat från Sverigeräkningen. En samfundsöversikt”. I Margareta Skog (red.) *Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*. Örebro. Libris.
- Smith, Jonathan Z. 1978. *Map is not territory. Studies in the history of religions*. Leiden. Brill.
- . 1982. *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago. University of Chicago Press.

Stefan Arvidsson, Linnéuniversitetet
Jonas Svensson, Högskolan i Halmstad
& Linnéuniversitetet