

Sjukdom och lidande och den kristna berättelsen

- en biblisk och hermeneutisk analys

Greger Andersson

Abstract

How do Christians, who try to understand their lives according to the Christian narrative, cope with illness and suffering? This issue is the main concern of this article. Its point of departure is the assumption that the concept of "narrative" expressed in the idea that Christian faith is a narrative, might be taken to refer to a worldview, to a larger narrative (ie salvation history) or to the fact that Christians, in a process of hindsight, interpret their lives narratively. Based on talks with students and a process at Örebro Theological Seminary (ÖTH), in which we have been discussing the subject of illness and healing, I argue that some Christians are rethinking their understanding of illness and suffering. Since these Christians often have a high view of the Bible, it is important to examine how these issues are handled in scripture, and how biblical texts have been used traditionally. These Christians also refer to their experiences and to common apprehensions of illness and suffering in society. I propose that the Christians I refer to tend to avoid religious causal or teleological explanations of illness and suffering. They even seem to prefer not to involve God in these issues at all. This could be taken as a token of secularisation, but I argue that this is not the only possible explanation. I suggest instead that it can be linked to a reconsideration of basic tenets of these Christians' theology and I make the claim that this reconsideration occurred during the process at Örebro Theological Seminary I have referred to above. The narrative reinterpretation of illness and suffering in the personal lives of these Christians is thus closely linked to a reinterpretation of the Christian worldview and salvation history.

Inledning

Ämnet för den här artikeln är spiritualitet uppfattad i den vida bemärkelse att spiritualitet handlar om hur människor förstår sina liv i relation till sin kristna tro och de bibliska texterna.¹ Det som framför allt intresserar mig är processer där troende människor omförhandlar sin tro i en dialog mellan erfarenheter, de bibliska texterna och teologin. Man skulle kunna beskriva mitt anslag som hermeneutisk, eftersom jag fokuserar hur kristna tolkar sina erfarenheter utifrån texter och teologi, och teologi och texter utifrån erfarenheter.

Ett centralt begrepp i artikeln är "berättelser". När man talar om den kristna tron som en berättelse anspelar man bland annat på den vanliga föreställningen att människor tänker, tolkar och

¹ När jag talar om "tro" eller "kristen tro" i den här artikeln syftar jag inte i första hand på innehållet i den kristna trosläran utan på den enskildes eller grupperns tro.

minns i narrativa händelseförlopp. Dessa processer uppfattas inte som helt självständiga utan de relaterar till och styrs av de tolkningsmönster människor i ett visst sammanhang delar. Det kan röra sig om enkla mönster, om så kallade diskurser – underförstådda gränser för vad som är möjligt att tänka – eller metanarrativer. En kristen skulle enligt detta resonemang tolka livet på ett särskilt sätt. En sådan livstolkning utmanas dock både av andra livstolkningsförslag och av erfarenheter i livet. En särskild utmaning, både i de bibliska texterna och i kyrkans historia, är frågan om den kristna tron rymmer lidande och sjukdom. Den fråga jag ägnar mig åt är därför hur man i vissa kristna kretsar söker efter hållbara ståndpunkter i synen på sjukdom och lidande. De faktiska troende jag refererar till i den här artikeln är i första hand personer från ett frikyrkligt sammanhang med stark tro på och förankring i de bibliska texterna.

Efter en kort presentation av min användning av begreppet berättelse (eng. *narrative*) gör jag en ganska omfattande bibelgenomgång. Ett skäl till detta är att de bibliska texterna, som har en normerande funktion i kyrkan, ofta själva innehåller förhandlingar mellan erfarenheter och tro. Det gäller, menar jag, bland annat i frågan om synen på lidande. Detta är intressant för mina frågeställningar, eftersom det lämnar den troende, som ju hela tiden står i dialog med nya kontexter, med ett visst förhandlingsutrymme. Jag betraktar alltså den inomtextuella dialogen med dess olika röster som en tillgång för den troende. Efter bibelöversikten presenterar jag mina iakttagelser och förslag från en process vid Örebro Teologiska Högskola (ÖTH) där vi bearbetat frågor om lidande, sjukdom och helande och försöker peka ut några centrala frågor som förhandlades i denna process.

Min tes i artikeln är att många kristna numera inte känner sig bekväma vare sig med religiösa orsaks- eller syftesförklaringar när de ska förstå lidandet i sina livsberättelser. Detta skulle kunna uppfattas som ett tecken på sekularisering och att man ”tömmer världen på Gud” men det skulle också kunna förstås som en spiritualitet som förhandlats fram i en dialog mellan erfarenheter, samtidskontext, de bibliska texterna och kristen troslära.

Den kristna tron som en berättelse

Termer som berättelse och berättande förekommer idag i en rad sammanhang. Inom forskningen talar man till och med om en narrativ vändning, ”the narrative turn” (Kreiwirth 1995). Uttrycket indikerar att man inom olika vetenskapsfält numera ofta gör bruk både av de aktuella termerna och av teorier om berättande och berättelser. En del tycks uppfatta denna utveckling som ett problem, eftersom begreppet ”narration” i vissa fall ändrar betydelse när det ”reser” mellan disciplinerna och i vissa andra fall närmast tycks vara ett populärt ersättningsord för företeelser man tidigare, och lika gärna, betecknade med andra termer (Ryan 2005:345). Det som dock tycks skilja ”berättelse” från andra liknande termer och föreställningar är betoningen på agenskap, tid, händelser och förändring.

Det som intresserar mig här är främst tre möjliga betydelser hos termen ”berättelse” i uttryck som ”den kristna tron är en berättelse”: (a) som en förståelse av tillvaron, en världsbild, (b) som uppfattningen att hela världshistorien kan tolkas som en stor berättelse om Guds skapelse, världens fall, frälsningen och den kommande upprättelsen (dvs. en frälsningshistoria), (c) som att kristna tolkar händelser i sina liv och i historien på ett särskilt kristet vis. Dessa betydelser är inte helt enkla att skilja åt. Det gäller i synnerhet om man intresserar sig för (c), eftersom denna kan sägas förutsätta de båda andra: En kristen narrativ livsförståelse är då ett speciellt sätt att tolka och förhålla sig till det som händer i livet, framför allt till förändringar över tid. Denna tolkning är i sin tur nära sammankopplad med hur man förstår den större berättelsen om Guds handlande i världen, och till en bestämd

uppfattning om hur tillvaron är beskaffad. I det följande kommer jag i första hand att fokusera förhållandet mellan betydelse (b) och (c) i kristet meningsskapande.

När det gäller det jag beskrivit som betydelse (b), det vill säga tron på en större meningsgivande berättelse, hävdar man ibland att den moderna människan befinner sig i ett speciellt utsatt läge. Här nämner jag tre aspekter av ett sådant tänkt dilemma. Jean-François Lyotard påstår i *The Postmodern Condition* (1986) att vi inte längre tror på de stora berättelserna. Stora berättelser ("grand narratives" eller "meta narratives") är då en form av allförklarande uppfattningar om tillvaron. Frank Kermode framför i *The Sense of an Ending* (2000 [1967]) uppfattningen att den moderna naturvetenskapen tagit ifrån människor känslan av en meningsgivande början och ett meningsgivande slut och ersatt detta med uppfattningen att man befinner sig i en oändlig eller oöverblickbar tid. De här utsagorna skulle kunna tolkas som att människor inte längre kan lösa meningsfrågan genom att knyta an till och se sig som delaktörer i en berättelse som är större än de själva. Det finns inga sådana större berättelser och det finns ingen meningsgivande början eller något meningsgivande slut utom den egna födelsen och döden. Kanske stämmer detta. Numera sägs det ibland att människor inte känner skuld utan skam, men jag är tveksam till om detta verkligen är fallet. Det är nämligen inte ovanligt att människor uttrycker skuld över att de inte förverkligat sin livspotential: Jag borde ha rest mer, jag borde ha ägnat mig mer åt barnen, jag borde ha studerat, etc. Mark Freeman säger dessutom detta om vår situation i *Hindsight*, och det är den tredje aspekten jag nämner: Förr upplevde man att livet var fyllt av meningsmönster och att man med sitt eget liv tog del i dessa återkommande mönster och tidlösa berättelser. Nu har man en historisk känsla inför tiden. Nu är därför öppet, obestämt, och tömt på, i alla fall stabil och bestående, mening. Detta, säger Freeman, gäller i synnerhet för dem, som likt honom själv, lever utan religion (2010: 90).

Kristna kan, om man godtar beskrivningar som dessa, tyckas befinna sig i en privilegierad situation. Man kan utgå ifrån att meningen med livet är att ingå i något som är större än en själv och man behöver inte jaga efter att fylla livet med meningsfullheter. Man vandrar dessutom på väl upptrampade stigar, där många gått förut. Men samtidigt som detta sägs kan man notera att troende alltid tycks ha funderat över hur man ska förstå det egna livet med dess lidanden och glädjeämnen narrativt och kristet. Frågan blir då – och här knyter jag an till distinktionen mellan betydelse (b) och (c) ovan – om kristen tro kan uppfattas som en berättelse också i den bemärkelsen att man, då man reflekterar narrativt över sitt liv, uppfattar att händelser i livet faller på plats och blir begripliga.

Det jag frågar efter är kristet meningsskapande. Paul Ricoeur utgår, när han ska förklara förhållandet mellan berättelse och livstolkning, från att livet måste berättas och berättelserna levas (Ricoeur 1991). Poängen tycks vara att om livet inte berättas, utgör det bara en ren succession, där händelser och existenter (personer, miljöer, etc.) passerar i löpande kronologisk tid. Men om någon frågar mig till exempel hur min dag, min semester eller min studietid har varit, väljer jag ut signifikanta händelser och existenter och skapar en konfiguration som kan beskrivas som tematisk tid: min dag, min semester, mitt liv (jfr. Bruner 1986, 1991). Tanken att livet måste berättas och berättelserna levas implicerar också att vi inte tolkar våra liv förutsättningslöst. Till vårt förfogande har vi olika mönster som också de ibland beskrivs som just narrativa. Vi vet därför hur man ska minnas (och berätta) en dag, en semester eller ett liv, eftersom vi lärt oss genom andra "berättelser" vad som är signifikant och hur den här typen av meningsfulla konfigurationer (helheter) ska konstrueras. Frågan är nu, som jag redan nämnt, om påståendet att kristen tro är en berättelse endast ska förstås som att kristna har en speciell syn på tillvaron och ser sig själva som indragna i Guds stora berättelse med dess meningsgivande slut, eller om uttrycket antyder att kristna förstår sina liv, och händelser i sina

liv kristet och vad det i så fall innebär. Om kristna verkligen tolkar sina liv på detta sätt skulle tron kunna uppfattas som en "tolkningsnyckel", så att den som kommer till tro uppfattar att livet nu blir begripligt på ett nytt och annat sätt. Men om vi antar att påståendet att tron är en berättelse implicerar att en kristen "läser sitt liv" på ett särskilt sätt, så sker ett sådant meningsskapande i så fall i ett slags dialog, eftersom den kristne delar tolkningsmönster med andra människor och med de heliga texterna. Det är då dessa kristna tolkningsmönster som måste levas.² Men en kristen livstolkning står i så fall inte ohotad utan konkurrerar med andra förståelsemönster som förekommer i den kontext man befinner sig i. Den troende är således, när hon reflekterar över livet, indragen i en kamp om verklighetens tydning som både berör förståelsen av det egna livet och av tillvaron i stort.

Olika typer av narrativa samband

Om man godtar resonemanget ovan skulle man alltså kunna hävda att människor som reflekterar narrativt över livet konstruerar en konfiguration av en succession, det vill säga att ren följd omvandlas till en tematisk helhet. I sådana konfigurationer skapas en konsistent bild av livet och den egna identiteten (László 2008, MacIntyre 1981, Taylor 1989). Kriser uppstår i så fall när något inträffar som hotar denna konsistens och tvingar oss att ompröva våra berättelser (Brody 1994, 2003, Linde 1993). Ett inslag i detta konfigurationsskapande som jag ska fokusera här är olika typer av logiska samband mellan händelser, och då främst samband av orsaks- eller avsiktskaraktär.

Det förefaller naturligt att människor frågar efter orsaker (kausala kopplingar) när något ovanligt eller oväntat inträffar (se Ankersmith 2005:218). Ett skäl till att lidande och sjukdom är intressant i ett studium av kristet meningsskapande är att många troende tycks ha haft svårt att förena lidandet med sin uppfattning om tillvaron och att lidandet därför krävt en särskilt förklaring. Detta är förstås inte unikt för kristna men det visar att de andra betydelseerna av termen berättelse ((a) och (b) ovan) inte löst denna fråga för troende. Man skulle dock kunna invända att omkastningar och förändringar i livet alltid genererar ett behov av förklaringar och att detta i sig inte visar att det inte finns plats för en viss typ av händelser i en kristen världsbild. Hur som helst, det som intresserar mig här är religiösa orsaksförklaringar som utgår ifrån att händelser i livet kan förklaras av människors relation till Gud eller utifrån någon typ av gudomlig ordning i tillvaron. Jag är också intresserad av religiösa avsiktsförklaringar som utgår ifrån att det finns makter i tillvaron som kan ha intentioner och att sådana intentioner kan ligga bakom det som sker.

Att tänka i orsak och verkan: narrativa kausalförklaringar

Religiösa narrativa orsaksförklaringar har ibland en generell och närmast vetenskaplig karaktär, eftersom de förutsätter att Gud styr världen på ett så regelmässigt sätt att det finns ett givet samband mellan orsak och verkan. Om man då har kunskap om systemet, kan man förklara det som sker och kanske till och med förutsäga vad som kommer att hända.

Där Jesus kom gående fick han se en man som hade varit blind från födelsen. Lärjungarna frågade honom: "Rabbi, vem har syndat, han själv eller hans föräldrar, eftersom han föddes blind?" Jesus svarade: "Varken han eller hans föräldrar har syndat, men Guds gärningar skulle uppenba-

² Detta kan beskrivas som ett slags iklädandets hermeneutik (Andersson 2009, 2014), som påminner om det man inom kognitionsforskningen kallar för "blending" (Turner 2003).

ras på honom. Medan dagen varar måste vi göra hans gärningar som har sänt mig. Natten kommer, då ingen kan arbeta. Så länge jag är i världen är jag världens ljus.” Sedan spottade han på marken, gjorde en deg med spottet och strök degen på mannens ögon och sade: ”Gå och tvätta dig i Siloadammen.” (Siloa betyder utsänd.) Mannen gick dit och tvättade sig och kom tillbaka seende (Joh 9:1-7)

I den citerade texten stöter Jesus och lärjungarna på en blindfödd man. Lärjungarna tycks övertygade om att det måste finnas en moralisk orsak (en synd) bakom en sådan olycka och frågan är endast om det är mannen själv som har syndat eller hans föräldrar. Detta resonemang är inte helt förvånande mot bakgrund av vissa föreställningar i Gamla testamentet. Frågan om hur Gud agerar i världen är central i denna del av Bibeln inte minst i relation till det utvalda folkets historia.

Bibelforskare tänker sig vanligen att det Deuteronomistiska historieverket (delar av 5 Mos. samt Jos.-2 Kung.) är skrivet för att förklara de båda israelitiska rikenas fall 722 f.Kr. och 586 f.Kr. Det svar texterna ger är att Israel brutit förbundet och att detta, framför allt brott mot budet att man inte ska dyrka andra gudar, lett till folkets olycka. En grundprincip i detta resonemang är att man kan ackumulera skuld – något som uttrycks i lärjungarnas fråga om det är den blindföddes föräldrar som syndat. Alltså bygger Israel genom generationer upp en skuld som till slut leder till Jerusalems fall. Om man läser Krönikeböckerna parallellt med Samuels- och Kungaböckerna ser man att även dessa böcker tolkar historien i termer av moralisk kausalitet. Till skillnad från det Deuteronomistiska historieverket är man dock mindre benägen att hävda att man kan ackumulera skuld. Det faktum att den sämste av kungar, Mannasse, regerar i hela 55 år kan alltså stå oförklarad i Kungaböckerna (2 Kung. 21), medan det i Krönikeböckerna förklaras som en konsekvens av Mannasses omvändelse (2 Krön. 33). Josia, den bäste av kungar, kan råka ut för en ond, bråd död i Kungaböckerna (kap 22-23) utan förklaring (se dock Kai Tore Bakke 2006). I Krönikeböckerna däremot förklaras Josias död av att han inte lyssnade till en profetisk varning från den egyptiska farao han anföll och att han därmed drog olycka över sig (2 Krön. 35:20-26).

Här finns en spänning i den inombibliska dialogen om hur man ska förstå Guds handlande. En liknande spänning anar man i Hes. 18:2. Där sägs att folket använder ordspråket:

När fäderna äter surkart
får barnen ont i tänderna.

Herrens budskap genom profeten är nu att man inte får använda detta uttryck, eftersom Gud ska döma var och en efter dennes gärningar. Kanske menade folket att ackumulationslogiken innebar att de nu i exilen bar straffet för århundraden av synd och att deras omvändelse i det perspektivet inte spelade någon roll, i alla fall inte på kort sikt. En annan spänning i texterna, som vi möter i exempelvis Psaltarens klagopsalmer, uppstår därför att varken den enskilde eller folket accepterar att de själva dragit olycka över sig. Denna spänning blir synlig vid en jämförelse av den ödmjuka underkastelsen i Klagovisorna med protesten i Ps. 44 eller av den enkla förklaringen till människors öde i Ps. 1 med de tvivel psalmisten brottas med i Ps. 73.

Även vishetslitteraturen tycks förutsätta att livet är moraliskt ordnat. Tanken bakom visheten, så som vi möter den i exempelvis Ordspråksboken, är att en vis äldre man som gett akt på livet kan komma att inse hur livet fungerar. Han kan sedan förmedla denna kunskap till en yngre person för att denne ska göra rätt val i livet. Den tillvarons ordning som detta resonemang förutsätter är inte bara sociologisk och psykologisk utan även moralisk. Det går väl för goda människor och illa för onda.

Men även på denna punkt finns det spänningar i texterna. Predikaren kan läsas som ett närmast satiriskt ifrågasättande av vishetens själva utgångspunkt och i Jobs bok ställs visheten, representerad av de tre vännerna, inför Job som trots sin godhet drabbats av ett olyckligt öde. En av de faktorer som gör Jobs bok till stor och intressant litteratur är att författaren inte satiriserar sina motståndare och skruvar deras inlägg. Istället låter han dem komma besvärande nära ett traditionellt teologiskt sätt att resonera. Många är därför de bibelläsare som fått konstatera att man råkat sympatisera med avsnitt som hör till vännernas tal. Men trots att vännerna då och då formulerar sig på ett sätt som troende kan komma att sympatisera med är bokens budskap otvetydigt på denna punkt: vännerna har fel. Det finns ingen enkel orsak- och verkanstruktur som på ett automatiskt sätt kan förklara Jobs (eller andra människors) lidanden.

Vi kan ana flera orsaker till att de narrativa kausalförklaringarna uppfattades som problematiska redan i texterna själva. En orsak, som inte minst profeterna betonar, är att det är svårt att förstå Guds handlande, eftersom systemet inte fungerar så automatiskt och direkt som det borde (se t ex Habackuks bok). En annan orsak, som inte minst märks i Psaltarens böner, är att de troende uppfattar att tanken om det rättvisa livet inte bekräftas av deras erfarenheter. Ett tredje problem, som betonas i Jobs bok, är att det automatiska systemet kräver att Gud reduceras till en reagerande Gud, vilket i sin tur implicerar att människan genom religionen skulle kunna kontrollera sitt öde (Mettinger 1987). Det går att tolka dessa tänkta invändningar som att det inte var tanken på orsaksförklaringar i sig som var problemet, utan föreställningen om generella lagar och ett närmast automatiskt verkande system. Tron på sådana system, och ifrågasättandet av dem, relaterar både till människors världsbild och till deras uppfattning om den stora berättelsen (dvs. min ovan anförda betydelse (a) och (b) av termen berättelse) och man kan spekulera i om Jobs vänners utgång från en bestämd världsbild medan historieverken utgår från den större berättelsen om Israels förbund med Gud, när de förklarar livet.

Tron på automatiskt verkande system tycks alltid, trots de spänningar texterna ger uttryck för och de invändningar dessa utgår ifrån, ha utgjort lockande livstolkningsalternativ. Man kan exempelvis notera att den svenske vetenskapsmannen Carl von Linné tycks ha förutsatt att Gud ordnat hela tillvaron enligt samma lagbundna system som Linné menade sig finna i botaniken. Han förde därför en bok, *Nemesis Divina* (den gudomliga vedergällningen), över händelser och öden baserat på tanken att allt är rättvist och kan förklaras utifrån en moralisk lagbundenhet. Detta kan nog förklaras av Linnés världs- och gudsbild. Men den här typen av system kan också ha varit lockande eftersom de både förklarar livet och ger människor en möjlighet att kontrollera sitt öde. Dessutom tycks människor ofta söka rättvisa då de tolkar sina liv. I den populärkultur vi ständigt omger oss med är det vanligt att alla berättelser når ett slut genom att ordningen (balansen) återställs och alla får det som de förtjänar. Detta beror säkert på att populärkulturen vill roa snarare än oro. Men även i allvarliga samtal med människor dyker dessa föreställningar upp. Han/hon är väl bra på något annat, säger man om det handikappade barnet. Det jämnar ut sig i det långa loppet, säger man till den som tycker sig olyckligt lottad. Sanningen kommer alltid fram, säger man till den som upplever sig orättvist behandlad, och så vidare. Och även människor som inte alls är religiösa frågar ofta då de drabbas av olyckor: Varför drabbar detta mig? Vad har jag gjort, eftersom jag råkat ut för denna olycka?

Det går inte att bortse från att ett antal texter i Bibeln förutsätter att det spelar roll vad människor gör och föreställningen om att vad en människa sår får hon också skörda återfinns även i Nya testamentet. Ändå är det min erfarenhet att de kristna jag mött i olika sammanhang värjer sig mot religiösa orsaksförklaringar då de ska tolka sitt eget eller andras liv.

Gamla testamentets berättelser: Religiösa avsiktsförklaringar

Gamla testamentet böcker och historieverk är fulla av berättelser. Även berättelser präglas av kausalitet och de förutsätter ofta det logiska felslutet att följd anger orsak (Prince 2003:78). Men berättelserna (dvs. de historier som de större verken innehåller) framställer livet på ett annat sätt än historieverken och vishetslitteraturen och vi möter sällan narrativa orsaksförklaringar av det slag vi kan möta i de texterna. Gud framställs inte heller i första hand som en reagerande Gud utan som en agerande Gud. Detta är allra tydligast framskrivet i texter med ett slags utväljelsetematik och som kretsar kring kampen mellan bröder, som Kain och Abel, Isak och Ismael eller Isak och Jakob.

Den amerikanska filosofen och litteraturvetaren Martha Nussbaum skriver i *Love's Knowledge* att den antika diskussionen om litteratur bland annat handlade om att litteraturen bröt med det sokratiska antagandet att goda människor inte kan komma till skada. Nussbaum pekar på att litterära texter (berättelser) betonar betydelsen av det slumpartade, det som bara händer, det som överraskar och kastar om våra liv. Detta medför, menar hon, att vi när vi exempelvis läser tragedier fylls av både medlidande och fruktan (1990:43). I analogi med detta antagande, kan man fråga sig om själva den berättande formen i Bibeln över huvud taget går att förena med ett enkelt orsak- och verkanssystem. Texterna skulle, om syftet var att gestalta ett sådant mönster, inte ha den karaktär de nu faktiskt har, utan skulle snarare vara ett slags sedelärande fabler. Men Gamla testamentets berättelser är inte uppbyggda som sådana fabler.

Man kan dock notera att både predikanter och professionella bibeltolkare ofta anstränger sig hårt för att skriva fram (konstruera) de moraliska strukturer de tycker att texterna saknar. Det ironiska med detta är att tolkarna därmed kommer att resonera utifrån samma logik som Jobs vänner. De försöker således finna ut vilka fel karaktärerna begått som kan förklara deras missöden eller vad gott de gjort för att förtjäna sin framgång. Och man blir ofta djupt upprörd, när man inte lyckas läsa in denna rättvisa i texterna. Dessa bibeltolkare förefaller alltså ha svårt att acceptera berättelsernas karaktär och, vilket kanske är märkligare, den världs- och gudsbild som berättelserna förutsätter. Detta kan kanske till viss del förstås som en omedveten anpassning till en tolkningstradition, men det går inte att undvika slutsatsen att man "läcker" en annan teologi än den som berättelserna förutsätter och att man vill undkomma den "oro" eller "fruktan" inför Gud och livet som (litterära) berättelser tenderar att generera (jfr. *Aristotle's Poetics*).

Även i Bibelns berättelser finns dock narrativa förklaringar. När Josef avslöjar sin identitet för sina förskräckta bröder säger han exempelvis:

"Jag är Josef. Lever min far?" Hans bröder kunde inte svara honom, så förskräckta blev de. Då sade Josef till bröderna: "Kom fram hit." De gick fram till honom, och Josef sade: "Jag är Josef, er bror, som ni sålde till Egypten. Men var inte bedrövade för att ni sålde mig hit och förebrå er ingenting. Det var för att rädda liv som Gud skickade mig hit före er. I två år har det nu varit hungersnöd i landet, och det kommer fem år till då man varken skall plöja eller skörda. Gud skickade mig före er för att trygga er fortlevnad på jorden och för att bevara er vid liv och rädda många. Det är alltså inte ni som har skickat mig hit, utan Gud, och han har gjort mig till faraos främste rådgivare, till ledare för hans förvaltning och styresman över hela Egypten. (1 Mos. 45:3-8)

Här möter vi en teleologisk meningsstruktur. Josef förklarar inte sina lidanden – att han blev kastad i brunnen, slav i Egypten, falskt anklagad, bortglömd i fängelset – utifrån någon synd han själv eller någon annan begått. I stället finns förklaringen i syftet med dessa händelser, ett syfte som huvudpersonen tycks ha blivit varse först i slutet av sin berättelse. Här kommer betydelse (c) i mitt bruk av ordet berättelse nära betydelse (b), eftersom Josef ser sitt individuella livsöde som en karaktärs roll i en större berättelse. Det Josef får ge uttryck för är ett annat synsätt på livet och Gud än det vi möter i lärjungarnas fråga inför den blindfödde, hos Jobs vänner eller i de flesta bibelkommentarer. Enligt detta synsätt agerar Gud och det är endast sällan som människor är i den privilegierade situationen att de kan läsa sina liv som man läser en bok.

Berättelsen om hur Abraham nästan offerar sin son Isak inleds med orden:

En tid därefter satte Gud Abraham på prov. Gud kallade på honom: ”Abraham!” – ”Här är jag”, svarade han. Gud sade: ”Ta din ende son, honom som du älskar, Isak, och gå till landet Moria och offera honom där som brännoffer på ett berg som jag skall visa dig.” (1 Mos. 22:1-2)

Här framställs Abrahams lidande, precis som Jobs lidande i inledningen till Jobs bok, som en prövning. Detta är ett tema som många kristna läsare har svårt att acceptera, eftersom man inte kan förstå prövningens syfte. I både Jobs bok och 1 Mos. 22 tycks provet inte i första hand vara för Jobs eller Abrahams skull utan för Guds. Gud vill få veta om Abraham är lojal och om Job enbart dyrkar Gud på grund av att han har det så bra, vilket åklagaren (Satan) påstår.

Ibland framställs Guds avsikter som dolda för de mänskliga karaktärerna. Berättelsen om Simson börjar med en bebådelse och Simsons födelse. Texten är laddad med förväntningar. Simson ska vara en Guds *nasir* och ska börja befria israeliterna från filistéerna. Så hoppar berättelsen och vi möter Simson som vuxen man. Det första han då gör är att förälska sig i en filisteisk kvinna. När hans fromma föräldrar protesterar svarar Simson att kvinnan är rätt i ”hans ögon”. Detta uttryck är mycket negativt laddad i Domarboken och normen i berättelsen tycks alltså helt vara på föräldrarnas sida. Men då ingriper författaren och anger via den så kallade berättarrösten: ”Hans far och mor förstod inte att Herren låg bakom alltsammans, att han sökte strid med filisteerna. Vid den tiden härskade filisteerna över Israel” (Dom. 14:4). Varken Simson eller hans föräldrar tycks alltså inse syftet med det som sker, och Simsons agerande i berättelsen förefaller styrt av helt andra motiv än en önskan att uppfylla Guds plan, ändå gör han just det. Detta skulle kunna beskrivas som en form av dubbel kausalitet. Denna kausalitet innebär att människor agerar utifrån sina planer och syften men att det bakom dessa handlingar finns ytterligare en vilja som verkar i det som sker.

Bibelforskaren Cheryl Exum hävdar att det även finns tragedier i Gamla testamentet (Exum 1992). Ett av hennes exempel är berättelsen om Jefta (Dom. 10-12). Berättelsen består av några få episoder. I en första episod förhandlar de förtryckta israeliterna med Gud. I en andra episod inser de att de inte har någon som kan leda dem i striden och förhandlar därför med den fördrivne Jefta. När Jefta återvänt förhandlar han med ammoniternas kung. Det hela leder till slut till krig. Inför kriget avger Jefta följande löfte:

Herrens ande kom över Jefta. Han tågade genom Gilead och Manasse, passerade Mispa i Gilead och drog vidare mot ammoniterna. Jefta avgav ett löfte till Herren: ”Om du ger ammoniterna i mitt våld, så lovar jag att den som först kommer ut genom dörren till mitt hus och möter mig, när jag återvänder efter att ha besegrat ammoniterna, skall tillhöra Herren och offeras som brännoffer.” (Dom. 11:29-31)

När Jefta återvänder hem efter striden möts han av sitt enda barn, sin dotter. Efter en kort tid handlar han mot henne i enlighet med sitt löfte. Så hoppar berättelsen vidare till nästa episod, en episod om ett kort inbördeskrig i Israel. Berättelsen om Jefta och hans dotter har alltid upprört bibelläsare. För att undkomma problemet med dotterns öde har man föreslagit att han inte alls offrade henne. En vanligare tolkning är dock att Jefta gjort något fel och alltså ”förtjänar” sitt öde – Jobs vänner igen! Men Exum hävdar istället att berättelsen exemplifierar en tragedi, det vill säga framställandet av en situation där goda karaktärer drabbas av ett ont öde utan att det ges någon förklaring som kan förvandla disharmonin till harmoni. Förutsättningen för den grekiska tragedin är idén om det oblida ödet. Finns det plats för ett sådant oblikt öde i Bibeln? Det tycks vara fallet, men kanske kan man hävda att detta inte knyts till gudarnas ovilja, som är en kausalförklaring, utan snarare till avsaknaden av förklaringar, som upplevs som Guds tystnad. Det är just denna tystnad psalmisterna reagerar på när de beklagar sig över dissonansen mellan det som är och det som borde vara i livet. Trots det vänder man sig ständigt till Gud och inte ens i klagan tystnar bönen eller lovsången.

Trots att de bibliska berättelserna framställer livet som oförutsägbart och ibland lämnar karaktärer och läsare utan förklaringar till det som sker tycks just denna syn på livet tillsammans med de avsiktsförklaringar som ändå ges – teleologin, prövningen, den dubbla kausaliteten – ha spelat stor roll för många troende. Detta blir synligt inte minst i de gamla sångerna. En vårdforskare berättade vid ett tillfälle att han ofta lyssnade på den skiva med lärsångar som Frälsningsarmén i Sverige gett ut. Han förklarade att det som intresserade honom var att han uppfattade dessa sånger som ”strategier för krisbearbetning”. Sådana strategier skulle då, om jag förstår uttrycket rätt, hjälpa människor att ta in det onda som hänt dem i livet i sina berättelser på ett konstruktivt sätt, så att livet kan gå vidare. Tanken att det kan finnas en mening i det som sker som vi en gång ska förstå, att livet kan innehålla obegripliga prövningar eller att lidandet ibland kan stå helt utan förklaring men att den troende ändå kan lita på Gud skulle, enligt detta synsätt, alltså återanvändas i sångerna som meningsskapande strategier för kriser i livet.

Ett ifrågasatt meningsskapande

De möten med kristna som jag nu ska referera till är inga empiriska undersökningar. I stället handlar det om spridda samtal om de aktuella frågorna, diskussioner med studenter och reflektioner från en process vid Örebro teologiska högskola (ÖTH) där vi under några år bearbetat frågor om sjukdom och helande. För min personliga del började denna process med att jag fick tillfälle att hålla några föreläsningar för personal vid Sjukhuskyrkan i Sverige. En tid senare arrangerade ÖTH en dag om sjukdom och helande med professor John Swinton från Aberdeen. Arrangemanget, som bestod av seminarier, en storföreläsning och en kvällssamling där olika röster fick komma till tals, samlade över 100 personer en vanlig torsdag. Denna respons var i sig ett faktum som pockade på tolkning. En möjlig tolkning är att det finns en ny medvetenhet, både i samhället i stort och i kyrkan, om sjukas, funktionshindrades och sjuka gamlas behov och att detta avspeglades i det intresse temadagen rönt. En annan tänkbar tolkning är att kyrkor som tidigare ofta talade om helande nu har tystnat i dessa frågor. Tystnaden skulle då indikera att dessa rörelser befinner sig i en omförhandlingsfas där man uppfattar att tidigare positioner inte längre fungerar men att man ännu inte nått fram till nya förhållningssätt (se Andersson 2014). Senare samma år arrangerade ÖTH en kvällskurs där olika lärare fick i uppgift att belysa frågorna om sjukdom och helande utifrån sina speciella ämnesperspektiv. En lärare hade huvudansvar för kursen och deltog vid samtliga seminarietillfällen. Denna lärare rapportera-

de sedan till kollegiet om sina intryck från de olika kurstillfällena och om kursdeltagarnas reaktioner på undervisningen. Utifrån erfarenheterna från temadagen och kvällskursen bestämde sig kollegiet för att ägna en serie seminarier åt frågorna om lidande, sjukdom och helande. De lärare som medverkat i kursen och ytterligare några personer som kunde bidra med perspektiv vi uppfattade att vi saknade, ombads lägga fram material i seminariet i form av enklare artiklar som skulle kunna sammanställas till en bok. Uppgiften var alltså att i en grupp av kolleger med olika erfarenheter, ämnestillhörigheter och kyrklig bakgrund behandla ett centralt men också känsligt ämne i seminarieform. Det var själva processen som var det primära målet men vi anbefalldes varandra att formulera oss för de församlingsrörelser skolan relaterar till.

En uppgörelse med orsaks- och avsiktsförklaringar

När vi i exegetikkurserna går igenom det Deuteronomistiska historieverket brukar jag fråga studenterna om de förklarar det som händer i världen på samma sätt som de gammaltestamentliga historieskrivarna förklarade sitt folks historia. Studenternas svar är så gott som alltid att de inte känner sig bekväma med de narrativa kausalförklaringar som de aktuella texterna ger. När jag då ber dem reda ut varför de, som dock i allmänhet är starkt bibeltroende, inte ser på livet på detta sätt, brukar de stanna vid att detta hände under gamla förbundets tid och att Gud inte verkar på samma sätt i världen idag. Den naturliga följdfrågan är då: Hur menar ni då att Gud verkar i era liv och i historien idag? Ibland ställer jag en fråga till: Ert svar förklarar varför ni inte resonerar på samma sätt om livet och historien som Jesu lärjungar i Joh. 9 och vissa texter i Gamla testamentet, men varför resonerar ni annorlunda om livet än era far- och morföräldrar?

Min intuition är, baserad bland annat på den process vid ÖTH jag refererar till och på möten med studenter, att många kristna inte endast värjer sig mot religiösa kausalförklaringar utan mot varje förklaring som antyder att Gud på något sätt orsakar eller har en avsikt med det onda som sker. Jag skulle till och med vilja hävda att vissa kristna uppfattar att det är lättare att förstå både livet och historien om man tar bort Gud – i alla fall i form av logiska samband av orsaks- eller avsiktskaraktär – ur ekvationen (berättelsen). Men varför resonerar dessa kristna, i så fall, på ett sådant sätt?

Andra och bättre förklaringar

De kristna jag refererar till skulle, om mina antaganden stämmer, ge andra svar på frågan om varför någon är blindfödd än de som lärjungarna och Jesus ger. Detta kan, som jag redan nämnt, till viss del förklaras av att man menar att Nya testamentet inte stöder den livstolkning lärjungarna ger uttryck för. Man har alltså en annan teologi – betydelse (a) och (b) av termen berättelse – än lärjungarna hade. Men att kristna idag ger andra svar på frågor av det anförda slaget kan också förklaras av att man har anammat en ”modern” förståelse av hur världen fungerar. De förklaringar man alltså skulle kunna föreslå om någon exempelvis är född med ett funktionshinder, är därför av ett helt annat slag än de religiösa orsaks- och avsiktsförklaringar vi diskuterat i det föregående. Kanske har man till och med en syn på tillvaron som gör att man inte ens uppfattar att detta att någon är blindfödd kräver en särskild förklaring. Detta kan tolkas som att man accepterar livets obarmhärtighet (Dagerman 1962 [1948])³ och att man likt tidiga ateister som titelfiguren i Jens Peter Jacobsens roman *Niels Lyhne*

³ Jag anspelar på temameningen i Dagermans *Att döda ett barn*: ”Ty så obarmhärtigt är livet konstruerat att en minut innan en lycklig man dödar ett barn är han ännu lycklig och innan en kvinna skriker av fasa kan hon blunda och drömma om havet och den sista minuten i ett barns liv kan detta barns föräldrar sitta i ett kök och vänta på socker och tala om sitt

(1963 [1880]) törs möta livet och dess lidande utan religiösa förklaringar.⁴ Även kristna skulle då klara sig utan mening i betydelsen orsak eller avsikt och nöja sig med att det som sker kommer att ha en mening i deras liv. Lidandet blir då, för att anspela på det tidigare anförda resonemanget från Ricoeur, ett signifikant inslag i livet som kommer att forma en persons livsberättelse, vars konstruktiva sida är att den ger en känsla av sammanhang och identitet som är motsatsen till meningslöshet, men lidandet behöver inte ha en avsikt eller orsak.

Det som då trots allt skulle skilja dessa kristna från människor som inte tror, är att man är öppen för att det kan finnas en dold mening i det som sker och att man litar på Guds försyn. Denna tillit kan vara en kraft som hjälper kristna då deras liv slagits i spillror av en kris, eftersom den kan ge dem modet att härda ut och att ta in det som skett i sin berättelse. Om de dessutom lever i en kontext där man har en världsbild och livssyn – betydelse (a) och (b) av begreppet ”berättelse” – som inte förnekar det svåra i livet, underlättas nog en sådan process. Det senare påståendet relaterar till en annan möjlig förklaring till att vissa kristna värjer sig mot religiösa orsaks- och avsiktsförklaringar. Man uppfattar då att dessa förklaringar utgår från en livssyn som inte rymmer de erfarenheter man gjort i livet. Man skulle alltså befinna sig i en liknande situation som psalmisterna eller Job. Detta påminner om det som Lars-Christer Hydén och Pia Bülow beskriver som dysnarrationer (2004). Termen ”dysnarration” betecknar att man kan bli sjuk av sin berättelse. Det finns flera sådana tänkbara sjukdomstillstånd,⁵ men det som intresserar mig här är tanken att en person som fått med sig en berättelse som inte rymmer de erfarenheter hon sedan gör i livet måste ompröva denna berättelse för sin egen hälsas skull och för att kunna gå vidare i livet. Kristna skulle då värja sig mot orsaks- och avsiktsförklaringar, när de läser sina liv både för att de har en ny syn på tillvaron och på grund av att de uppfattar att de förklaringar de fått del av inte äger något egentligt förklaringsvärde i förhållande till deras erfarenheter. I så fall uppfattar man varken att dessa förklaringar är ”sanna” eller att de har ”positiva effekter” när man befinner sig i kris.

Kristna narrativa förklaringar och vetenskapliga förklaringar

En kritik som ibland anförs mot religionen är att de livstolkningsmönster denna erbjuder kan vara destruktiva för människor, eftersom de hindrar dem från att agera på ett konstruktivt sätt. Det har till exempel funnits konflikter mellan kristet meningsskapande och vetenskapliga förklaringar i synen på sjukdom och helande. Konflikterna handlar i allmänhet om att människor utifrån en viss förståelse av tillvaron agerar på ett sätt som man, utifrån en annan uppfattning om hur världen fungerar, uppfattar som felaktigt och ibland också farligt. Man kan fantisera om hur politiker i det gamla Israel, som gjorde upp planer i olika statsangelägenheter utifrån en viss uppfattning om tillvaron, reagerade när

barns vita tänder och om en roddtur och barnet självt kan stänga en grind och börja gå över en väg med några sockerbitar inslagna i vitt papper i högra handen och hela den sista minuten ingenting annat se än en lång blank å med stora fiskar och en bred eka med tysta åror” (1962 [1948]: 191-192).

⁴ Det som skildras i Jacobsens roman eller i t ex Hjalmar Söderbergs *Martin Bircks ungdom* kan betraktas som omvändelseskildringar från en religiös tro till ateism. Detta behöver inte ses som övergången från en tro till en annan utan framstår snarare som ett accepterande av meningslösheten i betydelsen avsiktslöshet. I denna process väljer man till slut att tolka världen utan Gud. Det som är intressant med just *Niels Lyhne* är att hans nya tro (eller otro) prövas som starkast när hans barn och hans hustru dör. Svårigheten här tycks inte vara förenad med att han står utan narrativa förklaringar. I stället framställs det som att huvudkaraktären till skillnad från sin hustru vågar möta lidandet utan den trygghet som tron ger.

⁵ Ett exempel är det klassiska psykoanalytiska påståendet att vi behöver ta in förträngda erfarenheter i vår berättelse, eftersom de är just signifikanta trots att de också är smärtsamma. Ett annat exempel är Freemans ”foreclosure” (2010:124ff) som innebär att människor bestämt sig för vilken typ av historia deras liv är, långt innan livet tagit slut.

profeterna läste världen på ett helt annat sätt och krävde att deras läsning skulle ligga till grund för de beslut som skulle fattas. I modern tid har liknande konflikter då och då uppstått kring medicinsk vård. Läkaren Pekka Mellergård återger, i den text han skrev under seminarieserien jag referat till, historien om den 11-åriga amerikanskan Kara Neuman som dog 2008, eftersom hennes troende föräldrar valde att be istället för att ta henne till sjukhus. Teologen Nils-Eje Stävare påpekar i sin avhandling om den svenske pingstpastorn och helbrägdagöraren Georg Gustavsson att somliga kristna som skrev till Gustavsson och bad om förbön tycks ha uppfattat att de visat prov på otro när de besökt läkare (Stävare 2008). Allan Anderson (2004) menar att denna konflikt fortfarande är aktuell på många platser i världen. I den process vid ÖTH jag beskrivit dök det också upp vittnesbörd om att troende människor vägrat acceptera att andra troende var sjuka och skulle dö och att man inte låtit dessa komma till ro ens på sin dödsbädd.

En paramodern hållning

En tendens, som ligger i linje med den utveckling jag spekulerat om, är att vissa kristna grupper tycks förskjuta Gud till det som inte kan förklaras på något annat sätt. Gud blir då en luckornas Gud ("the God of the gaps"). I en värld där vi tycker oss kunna förklara allt mer trängs en sådan Gud med nödvändighet undan. Så tycks man i vissa former av både en liberal och en karismatisk kristendoms-typ, trots motsättningar i övrigt, anse att religionen framför allt innebär ett möte med det transcendent – dessa möten har förstas olika karaktär – i en värld som bäst förstås och förklaras med inomvärldsliga förklaringar. Men detta är inte det enda alternativet. Ett annat alternativ ska jag kort försöka teckna med hjälp av begreppet paramodernitet.

När Kenneth Archer (2009) beskriver pentekostalismen använder han termen paramodernitet. Han gör det för att betona att pingstvännen trots sin kluvenhet inför modernismen inte ska uppfattas som premoderna eller antimoderna. Termen paramodernitet skulle kunna tolkas som att vissa kristna lever i en modernistisk värld men att denna värld inte är slut.⁶ Det innebär att när barnen blir sjuka, går man till läkaren, man ger dem medicin, men man ber också att Gud ska hela dem. Man söker inga religiösa avsikter eller orsaker bakom det man drabbats av men är öppen för att det som sker kan ha ett syfte och en mening i Guds plan. Man tror alltså på Guds handlande i världen men skapar inget system och handlar därför till synes utifrån olika slag av logik, som lever parallellt i en märklig, till synes ologisk, harmoni.

Man skulle dock kunna invända mot att detta är ett nytt förhållningssätt och hävda att det återfinns redan i de bibliska texterna. Det kan då relateras till den tidigare nämnda "dubbla kausaliteten". När Paulus reser till Rom hamnar han i en våldsamt storm. Alla på skeppet fruktar för sina liv. Men då får Paulus änglabesök, och han kan trösta de övriga med att Gud sagt att ingen av dem ska dö:

Paulus steg då fram bland dem och sade: "Ni skulle ha lytt mitt råd och inte gett er ut från Kreta, så hade ni besparat er dessa strapatser och förluster. Men nu uppmanar jag er att vara vid gott

⁶ Jag tittade för något år sedan på Stavangers konstmuseums hemsida <http://www.museumstavanger.no/museene/stavanger-kunstmuseum/> eftersom de hade en utställning om paramodern bildkonst. Där fanns då följande beskrivning av paramodernismen: "Utstillingens aktualitet befinner seg nettopp i begrepet samtidskunst. Hva er vår samtidskunst? Den er samtidig. Denne samtidigheten registreres i maleriets praksis som en spenning mellom ulike virkeligheter. Det vil si ulike måter å se virkeligheten på samtidig. Med begrepet det paramoderne kan man betrakte samtidskunsten i et lengre kontinuum, slik som kunstnere også selv oppfinner deres egen kunsthistorier."

mod. Inga liv skall gå förlorade, bara skeppet. I natt kom nämligen en ängel till mig från den Gud som jag tillhör och som jag tjänar, och han sade: 'Var inte rädd, Paulus. Du skall stå inför kejsaren, och alla som är med dig ombord har Gud skänkt dig!' Var därför vid gott mod! Jag litar på Gud, det blir som han har sagt mig. Men vi kommer att drivas i land på någon ö." (Apg 27:21-26)

När skeppet senare närmar sig land inser sjömännen att de riskerar att gå på grund. De försöker då överge skeppet genom att fly i skeppsbåtarna, under förevändning att de ska lägga ut fler ankare. Då ingriper Paulus:

Då sade Paulus till officeren och soldaterna: "Om inte de där stannar kvar ombord är ni förlorade." Då kapade soldaterna linorna och lät skeppsbåten driva i land. (Apg 27:31-32)

Detta Paulus agerande står i kontrast mot en religion där man hänvisar till de olika logiska systemen på ett sådant sätt att man inte gör allt som står i ens makt för att åstadkomma det goda och undvika det onda.

Att ompröva teologin

Det går att läsa den process vid ÖTH som jag refererar till som ett uttryck för den tidigare nämnda omförhandlingsprocessen och som ett sökande efter en hållbar teologi i frågor som rör lidande, sjukdom och helande. Det innebär bland annat att man sökt ett konsistent förhållande mellan de tre möjliga betydelseerna av uttrycket "den kristna tron är en berättelse", som diskuterats i denna artikel.

Jag vill här nämna några av de betoningar som återkom i våra resonemang och i de texter som skrevs. En sådan betoning är att skapelsen är fallen. Världen är alltså inte som den var tänkt att vara. Detta ligger till grund för soteriologin och eskatologin, det vill säga läran om frälsningen och skapelsens återupprättelse. Men läran om fallet förklarar också varför trasigheten präglar vår tillvaro och vars och ens liv. Ett annat återkommande inslag var eskatologin. Här betonades att frälsningen ännu inte har kommit fullt ut och att exempelvis helanden inte är en rättighet utan snarare ska betraktas som tecken. De är då tecken på Guds makt och godhet, på Kristi seger och på det kommande riket, mitt i en trasig värld. Ytterligare en betoning gäller den kristnes och kyrkans uppgift i världen. Kyrkan fick inte följa sin herre till himlen utan blev likt Jesus sänd i världen för att sprida Guds rike. Det innebär att kyrkan delar den här världens lidande. Mitt i dessa lidanden och svårigheter är kyrkan och den enskilde kristne kallad att leva utan att förlora sin grundläggande riktning. Man är kallad att leva för Gud – att ära Gud i lidandet och i helandet – och att älska sina medmänniskor. I alla dessa resonemang är Jesu liv, död och uppståndelse centrala. Jesu död visar att lidandet inte behöver implicera Gudsövergivenhet och straff utan kan vara ett uttryck för Guds närvaro. Uppståndelsen markerar livets seger över döden och skapelsens kommande återupprättelse. När det gäller tron betraktas inte denna i första hand som en kraft med vilken man kan styra sitt öde utan som ett trotsigt hopp som inte ger upp (se Hab. 3, Hebr. 11) och som därigenom vittnar om Jesu seger. Den kristne kan alltså inte kontrollera sitt öde men förtröstar på Gud mitt i ett till synes obegripligt liv: man tror på försynen, att ingen sparv faller till jorden utan att Gud vet det (Matt. 10:29-30) och att allt på något sätt samverkar till det bästa (Rom. 8:28).

Man kan läsa dessa teologiska betoningar som att de implicerar att kristen tro inte är en berättelse i den bemärkelsen (betydelse (c)) att man genom att blicka tillbaka på livet kan läsa det och se Guds handlande (orsaker och avsikter) i det som skett. Tron är då inte ett "grand narrative" i den bemärkelsen att den kan förklara allt i livet. Däremot är den ett sätt att förhålla sig till det som händer

i ett ofta obegripligt liv. Tron är då ett stöd som till och med kan ge människor kraft att utföra den nödvändiga men ytterst besvärliga handlingen att ta in det hemska och smärtsamma som händer i deras liv på ett konstruktivt sätt. Dessutom kan man via bönen komma till tals med sitt öde och ibland få göra den grundläggande religiösa upplevelsen av att ha blivit sedd.

Sammanfattning

I den här artikeln om spiritualitet har jag tagit min utgångspunkt i tanken att det i vissa kristna sammanhang pågår en omförhandlingsprocess i centrala trosfrågor och att denna process blir märkbar genom att kyrkor tystnar på vissa områden. Detta indikerar, menar jag, att man är obekvämd med gamla positioner samtidigt som man ännu inte nått fram till nya och mer hållbara uppfattningar. I artikeln har jag belyst en sådan process genom att fokusera på temat om lidande och sjukdom.

Det jag menar mig ha kunnat konstatera i den process vid ÖTH som utgör mitt underlag är att i alla fall vissa kristna idag värjer sig mot religiösa orsaks- och avsiktsförklaringar när de ska tolka lidandet. Trots att dessa förklaringar kan tyckas lockande, eftersom de förutsätter att livet har en så systematisk karaktär att en människa i princip kan kontrollera sitt öde, ifrågasätts de redan i Bibeln då de varken stämmer med människors erfarenheter eller med deras Gudsbild. I extrema fall tycks tron på religiösa orsaks- och avsiktsförklaringar till och med ha varit en direkt belastning för troende då den till exempel hindrat dem från att försonas med sina livsvillkor, då den lett till förtryck av svaga som i Jobs bok eller till ren beröringsskräck som i vissa renhetsföreskrifter. I modern tid har kristna orsaks- och avsiktsförklaringar ibland kommit i konflikt också med vetenskapen, eftersom människor med hänvisning till olika trosföreställningar agerat på ett destruktivt sätt.

Att kristna idag, om jag nu har rätt i detta, väljer bort denna typ av förklaringar beror troligen på att de har teologiska problem med den livssyn och Gudsbild förklaringarna förutsätter, att de inte tycker att dessa förklaringar och denna livssyn rymmer deras erfarenheter, och att de har accepterat vetenskapliga förklaringar av till exempel olika sjukdomstillstånd. Den skisserade utvecklingen behöver inte implicera att man sekulariserats, även om detta är en möjlig orsak. Många tycks i stället välja ett förhållningssätt – en spiritualitet – som jag försökt beskriva med hjälp av termen paramodernitet. Ett sådant förhållningssätt innebär att man bejakar den moderna vetenskapen och ett rationellt tänkande och agerande samtidigt som man tror både på Guds försyn och att Gud agerar i världen. Detta synsätt kräver dock en teologisk överbyggnad, dvs. en viss förståelse av den kristnes plats i den stora frälsningshistoriska berättelsen och en bestämd uppfattning om hur tillvaron är beskaffad. Det är min uppfattning att de som deltog i processen vid ÖTH försökt formulera just en sådan teologi med hjälp av gamla och etablerade teologiska föreställningar och begrepp. Man betonar därvid att skapelsen är fallen, att frälsningen och Guds rike ännu inte är en fullständig realitet och att den kristnes och kyrkans kallelse är att dela den här världens villkor med dess lidanden, utan att förlora sin kallelse och riktning. På så vis söker man skapa konsistens mellan det jag beskrivit som betydelse a, b och c i uttrycket: ”den kristna tron är en berättelse”.

Litteratur

Anderson, Allan (2004). *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Andersson, Greger (2009). Theology on the Borderline of Narrative. I Per Krogh Hansen (red), *Borderliners: Searching the Boundaries of Narrativity and Narratology* (s. 197-219). Copenhagen: Medusa.

Andersson, Greger. (Under utgivning 2014) *To Live the Biblical Narratives: Pentecostal Autobiographies and the Baptism in the Spirit*.

Ankersmith, Frank (2005). Historiography. I David Herman, Manfred Jahn, and Marie-Laure Ryan (red.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. New York: Routledge.

Archer, Kenneth, J. (2009 [2005]). *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*. Cleveland: CPT Press.

Bakke, Kai Tore (2006). *“The Narrative of the Kings”: A Synchronic Reading of Samuel and Kings*. PhD, Universitetet i Oslo.

Howard Brody (2003). *Stories of Sickness*. Oxford: Oxford University Press.

Brody, Howard. (1994). “My story is broken, can you help me fix it?”: Medical ethics and the joint construction of narrative. *Literature and medicine*, 13, 79–92.

Bruner, Jerome (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Bruner, Jerome (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry* 18 (1–21).

Dagerman, Stig (1962). *Bränt barn: Bröllopsbesvär ; Nattens lekar och andra noveller*. Stockholm: Norstedt.

Exum, J. Cheryl (1992). *Tragedy and biblical narrative: arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, Mark Philip (2010). *Hindsight: the promise and peril of looking backward*. New York: Oxford University Press.

Halliwell, Stephen (1998[1986]). *Aristotle's Poetics*. Chicago: University of Chicago Press.

Hydén, Lars-Christer och Pia Bülow (2004) Tidens väv: om sjukdomsberättelser, *Tidskrift för Litteraturvetenskap*, no 3-4, 2004, s 70-83.

Jacobsen, J. P. (1963 [1880]). *Niels Lyhne*. København: Aschehoug.

Kermode, Frank (2000 [1967]). *The sense of an ending: studies in the theory of fiction : with a new epilogue*. Oxford: Oxford University Press.

Kreiswirth, Martin (1995). *Tell Me a Story: The Narrativist Turn in the Human Sciences*. I Martin Kreiswirth & Thomas Carmichael (eds.), *Constructive Criticism: The Human Sciences in the Age of Theory*. Toronto: University of Toronto Press.

László, János (2008). *The science of stories: an introduction to narrative psychology*. London: Routledge.

Linde, Charlotte (1993). *Life stories: The creation of coherence*. Oxford: Oxford University Press.

Linné, Carl von (2005). *Nemesis divina*. Stockholm: Natur och kultur.

Liotard, Jean-François (1986). *The postmodern condition: a report on knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

MacIntyre, Alasdair C. (1981). *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame P.

Mettinger, Tryggve N. D. (1987). *Namnet och närvaron: gudsnamn och gudsbild i böckernas bok*. Örebro: Libris

Nussbaum, Martha Craven (1990). *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*. New York: Oxford University Press.

Prince, Gerald (2003). *Post hoc ergo proter hoc fallacy*. I Prince, *A dictionary of narratology*. Rev. ed. Lincoln: University of Nebraska Press

Ricoeur, Paul (1991). *Life in Quest of Narrative*. I David Wood (red.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, s. 20–33. London: Routledge.

Ryan, Marie-Laure (2005). *Narrative*. I David Herman, Manfred Jahn, and Marie-Laure Ryan (red.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. New York: Routledge.

Stävare, Nils-Eije (2008). *Georg Gustafsson: församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. Diss. Uppsala: Uppsala universitet.

Söderberg, Hjalmar (1901). *Martin Bircks ungdom: berättelse*. Stockholm: Bonnier.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Mark (2003). *Double-scope Stories*. I David Herman (red) *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, s. 117-142. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Websidor

<http://www.museumstavanger.no/museene/stavanger-kunstmuseum/>

Greger Anderson. Ph.D i litteraturvetenskap. Arbetar som professor i litteraturvetenskap vid Örebro Universitet och lärare i Gamla testamentets exegetik vid Örebro Teologiska Högskola. Har i sin forskning fokuserat modern berättarteori (narratologi) och applikationen av den här typen av teorier i olika textanalyser. Har bl a skrivit doktorsavhandlingen *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies of the Book of Judges* (Örebro 2001) och *Untamable Texts: Literary studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (T & T Clark 2009). Han har också medverkat i en rad läromedel om Gamla testamentet. E-post: Greger.Andersson@efk.se