



# MINNE OCH FÖRSONING

En komparativ undersökning av Miroslav Volfs och Jonathan Trans teologiska perspektiv på minne och försoning

**Maria Ledstam**



**Umeå universitet**  
Vt 2013  
Magisteruppsats i teologi, 15 hp

## Innehållsförteckning

Summary.....	2
1 Inledning.....	3
1.1 Bakgrund .....	3
1.2 Syfte och frågeställningar .....	5
1.3 Metod och material .....	5
1.4 Avgränsningar och begreppsdefinitioner.....	7
1.5 Översikt.....	8
1.6 Tidigare forskning.....	8
1.6.1 Minne.....	8
1.6.2 Försoning.....	9
2 Miroslav Volf: <i>The End of Memory</i> .....	15
2.1 Att minnas sanningsenligt .....	16
2.1.1 Ett ramverk för en kristen hantering av minne .....	18
2.2 Hur länge ska man minnas?.....	19
2.2.1 ”Non-remembrance” .....	19
3 Jonathan Tran: <i>The Vietnam War and Theologies of Memory</i> .....	22
3.1 Minne, förlåtelse, gåva.....	23
3.2 Nya berättelser som gåva .....	26
3.3 Minne och liturgi .....	26
3.4 Minne och politik.....	28
3.4.1 Eukaristiskt minne .....	29
4 Analys och diskussion .....	31
4.1 Hur minns man väl?.....	31
4.1.1 Minne som narrativ rekontextualisering.....	31
4.2 Minne och försoning som mångdimensionell.....	33
4.3 Minne och försoning som eskatologisk.....	36
4.3.1 Minne och tid.....	36
4.3.2 Minne och evighet .....	37
4.3.3 Kyrkan som en alternativ politik .....	39
5 Avslutande slutsatser.....	41
Käll- och litteraturförteckning .....	45
Tryckta källor .....	45
Otryckta källor .....	46

## Summary

This thesis asks questions about memory and reconciliation. The aim of the thesis has been to analyze how one from a Christian perspective *remembers well*. I have explored this topic by comparing and critically evaluating Miroslav Volf's and Jonathan Tran's theologies of memory and by examining how their thoughts respond to the important questions that the contemporary theological debate about reconciliation points at.

I have given some theological examples from the last fifty years of Africa in order to show the current interest in reconciliation in the contemporary theological debate. The examples from different countries in Africa show that the current theology of reconciliation focuses on reconciliation as *holistic* and *eschatological*. Those perspectives ask important questions about a theology of memory.

I have made a comparative literary study which is systematic theological. My hope is that this thesis will contribute to the current debate about memory within the field of systematic theology. Systematic theology is not a neutral science but a hermeneutical science. It is clear in my thesis that this topic could be explored from many different perspectives. I have chosen one perspective that Volf and Tran have in common: that God loves and forgives his enemies. I am however not only describing and comparing these two theologians but also making a critical evaluation of their theologies of memory. I am using three criteria that Arne Rasmussen uses in his dissertation *The Church as Polis* in order to do the critical evaluation. These criteria are a) coherence, b) Christian authenticity and c) applicability.

The starting point of this exploration about memory and reconciliation begins with works by the two theologians Miroslav Volf and Jonathan Tran who both have written books about memory the last couple of years that have attracted much attention. Miroslav Volf's theology of memory focuses on the thought of "non-remembrance". By this term Volf means that God gives the gift of non-remembrance to those who have been wronged. It is also a gift they will gladly share with those who have wronged them. This gift can fully be given first in the next world even though it can be given in parts even in this world.

Tran on the other hand focuses on God's gift of re-narration. In order to go on with our memories of evil, we need to re-narrate our past within the greater story of God's reconciliation. In the liturgy of the Church stories are told and listened to and the community becomes a community of confession and re-narration. By using the criteria of Christian applicability, I have shown that Tran's perspective of re-narration is to prefer from Volf's perspective of "non-remembrance".

Reconciliation as holistic asks important questions about memory and community. Both Volf and Tran emphasizes that *how* one remembers gives consequences for the community since one need to remember as one who neither wants to neglect the wrong nor wants revenge. The goal for the reconciliation as holistic is not just to cope with one's memories of wrongs, but to be able to befriend the former enemies.

Reconciliation as eschatological shows that a theology of memory needs to remember that: a) reconciliation has to take time, b) we will remember wrongs in heaven c) the Church and the Nation state has competing liturgies that form the citizens' memories. The Church needs to be a political body that refuses to "forget and move on".

# 1 Inledning

## 1.1 Bakgrund

I Charlie Kaufmans science fiction-komedi *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*<sup>1</sup> får man följa det unga paret Clementine och Joel som lever tillsammans i en stormig kärleksrelation. När Joel helt plötsligt upptäcker att Clementine lyckats ta bort alla minnen av honom och deras förhållande genom ett medicinskt experiment, söker han i desperation upp företaget som utfört ingreppet och ber dem radera även hans minnen av relationen. Handlingen antyder att denna borttagning av minnen gjorts flera gånger tidigare, men i filmen visar det sig vara svårare än huvudpersonerna trodde att sudda ut minnena av någon man älskat/älskar.<sup>2</sup>

Att radera minnen på grund av olycklig kärlek, kan tyckas banalt. Men när det kommer till obehagliga minnen av krig, övergrepp och våld, är det enklare att se varför någon skulle önska att deras minnen försvann för gott, allt för att slippa plågas av dem i nuet.<sup>3</sup> (Minnen har ju den funktionen att något som hänt i det förgångna, genom minnen kan skapa smärta eller välbehag i nuet). Men även om en önskan att glömma obehagliga minnen skulle dyka upp, är det nästan tabubelagt att yttra en sådan tanke i dag. Vi lever i en tid där det förespråkas att vi aldrig får glömma smärtsamma händelser vare sig det gäller personliga kränkningar, folkmord eller terroristattacker. "Vi får inte glömma", så lyder en av det senaste århundradets stora uppmaningar. Med tanke på 1900-talets historia med två världskrig, flera folkmord och terrordåd, är det inte så konstigt att glömskan har ett dåligt rykte. Den allmänna inställningen till minnen verkar vara att om man släpper taget om obehagliga minnen, leder det till att det onda upprepar sig. Eller som George Santayana uttryckte det: "Those who cannot remember the past are condemned to repeat it."<sup>4</sup>

Men är det alltid bra att minnas? Den tyske politiske teologen Johann Baptist Metz varnade för faran med det som han kallade för "nostalgiska minnen", det vill säga minnen som ger en censurerad bild av verkligheten. Dessa nostalgiska minnen får som konsekvens att minnet blir selektivt; man tenderar att minnas sin egen eller sin grupps smärta och lidande vilket enligt Metz kan leda till självrättfärdighet och tankar om hämnd.<sup>5</sup> Titta vad de gjorde mot oss! Lyssna till hur hemskt vi blivit behandlade. Och när dessa nostalgiska minnen förs över till nästa generations barn lär de sig att hata dem som deras familjer och släktingar hatat. Att minnas oförrätter som begåtts kan alltså leda till mer våld och en längtan efter hämnd. Hur man minns är därför oerhört centralt för historieskrivningen, eftersom minnet skriver historia. Både den privata och den offentliga historieskrivning utgår oftast från segrarnas minnen, vilket innebär att minnen och berättelser från de som förtrycks, förlorar eller på

<sup>1</sup> *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*, DVD, regisserad av Michel Gondry, USA, 2004.

<sup>2</sup> Än så länge utförs inga liknande experiment på människor utanför filmens värld. Men i oktober 2012 rapporterade tidskriften *Nature* att forskare på Stanford University hittat ett sätt att radera traumatiska minnen från möss medan de sov. Detta menade forskarna tog dem ett steg närmare deras mål att hitta ett sätt att behandla PTSD (Posttraumatisk stressyndrom) hos människor. *Nature* "To Sleep Perchance to Forget Fears", <http://blogs.nature.com/news/2012/10/to-sleep-perchance-to-forget-fears.html> (läst 2012-12-12).

<sup>3</sup> Jag menar inte att minnen av brutna relationer, svek osv är mindre smärtsamma eller "onda" än minnen av krig. Jag tror dock att det är mer accepterat att tala om en önskan att glömma när det kommer till minnen av krig än när det handlar om minnen av olycklig kärlek.

<sup>4</sup> George Santayana, *The Life of Reason*, vol. 1 (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), 284.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur beskriver att samma sak kan ske om man ensidigt minns offrets perspektiv. Ricoeur varnar för att man därmed på ett olyckligt sätt kan inta en orimligt privilegierad situation genom att ge sig själv rätten att beklaga sig, skylla ifrån sig, protestera och ställa krav. Paul Ricoeur, *Minne, historia, glömska* (Göteborg: Daidalos, 2005), 22.

andra sätt är offer i en situation sällan ryms i historieskrivningen.<sup>6</sup> Frågan om *hur* man minns är därför en brännande etisk fråga i vår tid eftersom minnet påverkar inte bara vilka berättelser som överförs till kommande generationer, utan det påverkar även hur man relaterar till *den andre* och hanterar sin längtan efter att hämnas.

*Hur* man minns är också en viktig teologisk fråga, eftersom minnet hör ihop med den centrala kristna tanken om förlåtelse och försoning. En av kristendomens grundläggande trossatser är att Jesus dog, inte bara för att försona människorna med Gud utan också för att försona människor med varandra. En central teologisk fråga blir därför: Hur ska man hantera minnen av oförrätter om man utifrån en kristen övertygelse har en önskan att följa Jesus exempel och förlåta sina fiender? Hur ska man förhålla sig till minnen av svek, våld och förnedring när man har som längtan, inte att hämnas utan nå försoning? Är det överhuvudtaget möjligt att minnas oförrätter utan att vilja hämnas, eller är det bättre att släppa taget om sina minnen och glömma det onda som hänt?

Den amerikanske teologen Stanley Hauerwas skriver om denna koppling mellan minne, förlåtelse och försoning i artikeln *Why Time Cannot and Should not Heal the Wounds of History*<sup>7</sup>. I artikeln diskuterar Hauerwas konflikten mellan protestanter och katoliker på Nordirland. Han menar att fred och försoning aldrig kommer att ske om katoliker och protestanter *glömmer* vad de gjort mot varandra.

I am not going to argue that God's peace means that Catholics and Protestants should forget their history and love one another. Rather I am going to argue why you cannot have peace in Ireland if you forget the wrongs Protestants have done to Catholics and Catholics have done to Protestants [...] Moreover, the reasons you cannot forget the terror Catholics and Protestants have perpetrated on one another is that you are Christians. Christians are required to confess and remember their sins, but they are also required to remember the sins of those who have sinned against us. Any reconciliation that does not require such a remembering cannot be the reconciliation made possible by the cross of Christ.<sup>8</sup>

Enligt Hauerwas kan ingen sann försoning ske om vi glömmer våra egna eller andras synder. Det är dock inte alla teologer som skulle hålla med Hauerwas om detta. Många skulle istället hävda att för att kunna förlåta och "gå vidare" krävs ett visst mått av glömska. Och om man inte kan förlåta får man åtminstone försöka komma överens så bra det går för att de onda minnena ska förlora betydelse.<sup>9</sup>

Den här uppsatsen undersöker dessa frågor om minne, glömska, förlåtelse och försoning. Som utgångspunkt för min undersökning står de båda teologerna Miroslav Volf och Jonathan Tran tänkande om minnet.<sup>10</sup> Anledningen till att jag valt att undersöka just deras perspektiv kring minnet är dels eftersom de båda skrivit uppmärksammade böcker om minnet de senaste åren, dels eftersom de båda skriver om minne kopplat till frågan om förlåtelse och försoning. På vissa punkter har Volf och Tran vitt skilda åsikter om hur man minns väl: Volf skulle hävda att ett visst mått av glömska kan vara gott, medan Tran hävdar att för att minnas väl måste man lära sig att återberätta sina minnen på ett gott sätt. De båda teologerna är även intressanta eftersom de skriver om minne och försoning utifrån egna

<sup>6</sup> Patrick McMormick, "Memory Loss" *U.S. Catholic*, 66 nr. 9 (2001): 48.

<sup>7</sup> Stanley Hauerwas, *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity* (Grand Rapids: Brazos Press, 2000), 139-154.

<sup>8</sup> Hauerwas, 141.

<sup>9</sup> Hauerwas, 141.

<sup>10</sup> För en närmare presentation av Miroslav Volf och Jonathan Tran, se *Presentation av material*.

erfarenheter och/eller egna minnen och berättelser av konflikter och ondska: Miroslav Volf som är uppvuxen i Kroatien men nu bor i USA, skriver om minne med utgångspunkt i sina egna erfarenheter av att bli psykiskt torterad i det kommunistiska Jugoslavien, och att som kroat (på avstånd) bevittna konflikten på Balkan under nittioalet.<sup>11</sup> Jonathan Tran som är vietnames-amerikan skriver om Vietnamkriget dels utifrån sin egen familjs minnen och berättelser om kriget men även utifrån att som amerikan försöka förstå Amerikas hantering av minnena från Vietnamkriget.<sup>12</sup>

## 1.2 Syfte och frågeställningar

Det övergripande syftet med uppsatsen är att undersöka hur man utifrån ett kristet perspektiv *minns väl*. Detta syfte väljer jag att bearbeta genom att jämföra, och kritiskt evaluera Miroslav Volfs och Jonathan Trans tänkande om minnet, och att utifrån dagens teologiska diskussion om försoningsteologi undersöka om - och i så fall hur - deras tänkande om minnet svarar på de utmaningar som den nutida debatten om försoningsteologi pekar på.<sup>13</sup> För att nå detta syfte kommer jag att utgå från följande frågeställningar:

- a) Hur minns man väl enligt Miroslav Volf och Jonathan Trans tänkande om minnet?
- b) Hur svarar Volfs och Trans tänkande om minnet på de utmaningar som betoningen av *försoningen som mångdimensionell* ställer kring minne och försoning?<sup>14</sup>
- c) Hur svarar Volfs och Trans tänkande om minnet på de utmaningar som betoningen av *försoningen som eskatologisk* ställer kring minne och försoning?<sup>15</sup>

## 1.3 Metod och material

Jag har i uppsatsen gjort ett komparativt litteraturstudium som är systematisk teologiskt. Att det är systematiskt teologiskt betyder att jag ställt teologiska frågor till materialet utifrån den pågående teologiska diskussionen om försoningsteologi (som beskrivs i forskningsbakgrunden), och undersökt hur Volf och Tran behandlar dessa frågor i deras tänkande om minnet. På detta sätt är min förhoppning att arbetet bidrar till det pågående systematiskt teologiska samtalet om minne och försoning.

Systematisk teologi är ingen värderingsfri och neutral vetenskap utan en hermeneutisk vetenskap. Bengt Kristensson Uggla skriver i sin bok *Slaget om Verkligheten* att det alltid är möjligt att se den verklighet som vi delar ur olika perspektiv och att världen är öppen för skilda tolkningar vilket gör förmågan att tolka oerhört central.<sup>16</sup> Kristensson Uggla menar

<sup>11</sup> Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

<sup>12</sup> Trans familj kom från norra Vietnam och flydde till syd när kommunisterna tog över landet och sedan flyttade de vidare till USA dit Trans mor välkomnades eftersom en av hennes systrar gift sig med en amerikansk soldat. Trans far som arbetade för den demokratiska rörelsen fängslades när kriget tog slut. Eftersom Tran var två år när han 1975 lämnade Saigon, har alla hans minnen av Vietnamkriget kommit till honom från släktingars berättelser. Eftersom väldigt få av släktingarna har velat tala om vare sig kriget eller Vietnam efter det att de kom till USA har berättelserna om Vietnam varit få. Att skriva en bok om Vietnamkriget var därmed ett sätt för Tran att hantera avsaknaden av berättelser och minnen från Vietnam. Boken är dock inte en bok om det vietnamesiska folkets minnen av kriget utan en bok om Amerikas minnen (avsaknad av minnen) av kriget. Mejlintervju med Jonathan Tran, 2013-06-21.

<sup>13</sup> För en beskrivning av försoningsteologins relevans för denna undersökning om minne, se *kapitel 1.6, Tidigare forskning*.

<sup>14</sup> För en beskrivning av försoning som mångdimensionell, se *kapitel 1.6.2, Tidigare forskning*.

<sup>15</sup> För en beskrivning av försoning som eskatologisk, se *kapitel 1.6.2, Tidigare forskning*.

<sup>16</sup> Bengt Kristensson Uggla *Slaget om verkligheten: Filosofi, Omvärldsanalys, Tolkning* (Höör: Symposium), 315f.

dock inte att hermeneutiken med dess perspektivrikedom öppnar upp för relativism som ett alternativ. Istället blir det ur ett hermeneutiskt perspektiv möjligt att "såväl berättiga mängden tolkningar som relatera dem kritiskt till varandra i en tolkningarnas konflikt"<sup>17</sup>. Det blir tydligt i min undersökning om minnet att ämnet kan analyseras ur många perspektiv. Jag har valt ett perspektiv som Volf och Tran delar: att Gud älskar och förlåter sina fiender.

Det är inte enbart en beskrivning och jämförelse mellan två olika teologers tänkande om minne som gjorts i uppsatsen, utan även en kritisk evaluering av deras tänkande. I evalueringen av Volfs och Trans tänkande har jag utgått från tre kriterier som Arne Rasmusson använder i sin avhandling *The Church as Polis*<sup>18</sup>. Dessa kriterier är: (1) *koherens*, (2) *kristen autenticitet* och (3) *praktisk tillämplighet*.<sup>19</sup>

För det första har jag använt mig av *koherens*kriteriet. Utifrån det här kriteriet har jag evaluerat om de båda teologerna är trogna och konsekventa mot deras egna utgångspunkter. Min diskussion har därmed kretsat kring frågan: Om man utgår från perspektivet att Gud älskar och förlåter sina fiender, vad är då rimligt att säga om minne och försoning? Frågan om *koherens* har även varit viktig för att förtydliga Volfs och Trans respektive tänkande samt att jämför dem med varandra.

För det andra har jag använt mig av kriteriet *kristen autenticitet*, som handlar om teologernas förhållande till skriften och den allmänna kristna traditionen. Kopplingen till Bibeln och traditionen är viktig för både Volf och Tran. Eftersom de delar den utgångspunkt som jag nämnde ovan - att Gud älskar och förlåter sina fiender - vilket är centralt för undersökningen, har jag inte gjort någon separat analys av deras respektive bibel användning och koppling till traditionen. Att de delar detta grundläggande perspektiv har öppnat upp för intern kritik och även skapat möjlighet för mig att föra en gemensam argumentation om minne och försoning utifrån de båda teologernas tänkande.

För det tredje har jag använt mig av kriteriet om *praktisk tillämplighet*. Rasmusson skriver att detta kriterium handlar om hur relevanta eller praktiska de teologiska perspektiven som undersöks är i konkreta situationer, eller vilken förmåga de har att instruera praxis.<sup>20</sup> Utifrån det här kriteriet har jag diskuterat vilka konsekvenser Volfs och Trans resonemang får för en kristen hantering av minnet kopplat till försoning och hur pragmatiskt fruktbara dessa konsekvenser är. Detta är inget som jag kan jag "bevisa" gentemot sociologiska eller psykologiska undersökningar utan bara diskutera och ställa frågor kring utifrån de yttre perspektiv som jag skaffat i forskningsbakgrunden samt utifrån Volfs och Trans egna texter.

Som utgångspunkt för min undersökning om minne och försoning står verk av de båda teologerna Miroslav Volf och Jonathan Tran. Miroslav Volf är professor i systematisk teologi vid *Yale Divinity School* och skriver teologi om minne utifrån ett frikyrkligt/pentekostalt perspektiv. Miroslav Volf, som har sina rötter i Kroatien är medlem i den Evangelikala kyrkan i Kroatien och han är även medlem i den Episkopala kyrkan i USA.<sup>21</sup> I *Exclusion and*

<sup>17</sup> Kristensson Ugglar, "Slaget om verkligheten", 13.

<sup>18</sup> Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Lund: Lund University Press, 1994)

<sup>19</sup> Rasmusson, 34 f.

<sup>20</sup> Rasmusson, 36.

<sup>21</sup> Yale Divinity School "Miroslav Volf", Yale University, <http://divinity.yale.edu/volf> (Läst 2012-12-20)

*Embrace* (1996)<sup>22</sup> skriver Volf om minne kopplat till försoning och i *The End of Memory* (2006)<sup>23</sup>, utvecklar han dessa tankar utifrån sina egna erfarenheter av minnen av ondska. Det är dessa två böcker, *Exclusion and Embrace* och *The End of Memory*, som utgör grunden för min undersökning av Volfs teologi om minne.

Jonathan Tran är assisterande professor i teologisk etik vid Baylor Universitet. Hans forskningsintressen ligger i skärningspunkten mellan systematisk teologi, teologisk etik, politiskt teori, språkfilosofi, bioetik och etnicitet-/identitetsforskning. Tran som själv är vietnames-amerikan, kom 2010 ut med den omfattande boken *The Vietnam War and Theologies of Memory*<sup>24</sup> vilket är den bok som ligger till grund för min undersökning av Trans tänkande om minnet.<sup>25</sup>

## 1.4 Avgränsningar och begreppsdefinitioner

Begreppet "minne" är mångtydigt. Det kan dels beteckna förmågan att minnas (minneskapaciteten, "mitt minne sviker mig") eller produkten av denna förmåga ("ett minne") och ofta flyter de båda begreppen samman när de används i språket. I uppsatsen kommer jag att undersöka båda dessa aspekter av minne, det vill säga både själva förmågan att minnas - enskilt och som gemenskap- men även produkterna av dessa minnen "ett minne".

När man undersöker produkten av att minnas "ett minne" blir en viktig fråga om det finns någon koppling till vad som verkligen har hänt och själva minnet. Ricoeur diskuterar hur "ett i nuet närvarande minne kan vara ett frånvarande förflutet"<sup>26</sup>. Han reder därefter ut skillnaden mellan två olika former av något frånvarande: dels det *frånvarande*, "det vill säga fantasins närvarande representation av något frånvarande i egenskap av något överkligt och potentiellt möjligt i en fiktiv värld (Platon)", dels *det föregående*, "det vill säga det närvarande minnet av en föregående verklighet i form av *anamnesis* (Aristoteles).<sup>27</sup>

I sitt letande efter det frånvarandes närvaro inom fenomenologin, stöter Ricoeur på minnesfenomenologins avgörande brytpunkt nämligen konfrontationen mellan minne som fantasiföreställning som upphäver varje relation till verkligheten och minnen som är inriktade på något frånvarande som tidigare varit verkligt.<sup>28</sup> Ricoeur noterar att man stöter på flera hinder i en vanlig upplevelse (barriärer mot ett sanningsenligt minne) som upprättats antingen av jaget eller av samhället. Minnets trohet till det förgångna kan hindras av psykologiska och ideologiska utnyttjanden av minne och glömska. Utifrån dessa aspekter av psyket och kulturen landar Ricoeur i att minnets trovärdighet är osäkert samtidigt som det närvarande kan vara minnet av en föregående verklighet.<sup>29</sup> Minnen kan alltså dels vara fantasier dels ha en koppling till en föregående verklighet. Båda dessa aspekter av minnet är viktiga för min undersökning. I uppsatsen blir det tydligt att det kan finnas många barriärer

<sup>22</sup> Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996).

<sup>23</sup> Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

<sup>24</sup> Tran, Jonathan, *The Vietnam War and Theologies of Memory: Time and Eternity in the Far Country* (Malden: Wiley-Blackwell, 2010)

<sup>25</sup> Baylor University, "Jonathan Tran", Baylor University, <http://www.baylor.edu/religion/index.php?id=66263> (Läst 2012-12-10)

<sup>26</sup> Ricoeur, 21.

<sup>27</sup> Ricoeur, 22.

<sup>28</sup> Ricoeur, 22.

<sup>29</sup> Ricoeur, 26.



mot ett sanningsenligt minne, samtidigt som det finns minnen som är sanningsenliga i det att de representerar en "föregående verklighet".

I min undersökning diskuterar jag minne utifrån ett teologiskt perspektiv och det är min förhoppning att arbetet därmed bidrar till det pågående systematiskt teologiska samtalet om försoning och minne. Det är dock inte uppsatsens syfte att diskutera minne och försoning utifrån ett sociologiskt, psykologiskt eller medicinskt perspektiv, även om dessa olika perspektiv ofta går in i varandra.

## 1.5 Översikt

Resten av uppsatsen är indelad i två huvuddelar (kapitel två och tre), med en efterföljande diskussion (kapitel 4) och avslutande slutsatser (kapitel fem). I kapitel två beskrivs Miroslav Volfs teologi om minne och försoning och i kapitel tre Jonathan Trans teologiska perspektiv om detsamma. Presentationen av de båda teologernas material utgår från uppsatsens syfte och frågeställningar om minne och försoning och är således inte en beskrivning av Volfs och Trans teologi i allmänhet. I kapitel fyra analyseras och diskuteras Volfs och Trans teologi med hjälp av forskningsbakgrunden och de kategorier som presenterades i metoddelen. Allra sist, i kapitel fem, presenteras några avslutande slutsatser.

## 1.6 Tidigare forskning

Hur har då minne och försoning avhandlats inom den tidigare forskningen? För att kunna undersöka den frågan har jag behövt diskutera vad som sagts inom både minnes- och försoningsforskningen, och eftersom uppsatsen skrivs inom ämnet systematisk teologi och etik har forskning som relaterar till dessa ämnen diskuterats. Mängden tidigare forskning inom båda dessa fält är dock alltför omfattande för att fullt kunna redogöras för i denna uppsats. Därför har jag valt att lyfta fram några perspektiv och verk som är viktiga för den nutida diskussionen om minne och försoning, och som även är relevanta för uppsatsens syfte.

### 1.6.1 Minne

Många filosofer, teologer, författare och konstnärer har under västvärldens historia reflekterat kring minne och glömska: Platon framställde själens minne av gudomlig skönhet som en källa till vishet och han beskrev människors glömska av densamma som ett mått av okunskap.<sup>30</sup> Augustinus talade om minne som en välsignad förmedling av Guds nåd och misslyckandet med att beakta Guds kallelse som förkroppsligad glömska.<sup>31</sup> Freud menade att man genom att minnas förträngda minnen från det undermedvetna kunde bota psykoser och neuroser.<sup>32</sup> Enligt de här exemplen beskrivs minne som något positivt medan glömska symboliserar "minnets död" och konsekvenserna av glömska beskrivs som en förlust av kopplingen till det gudomliga och/eller det förgångna. Under den senaste tiden har det dock skrivits flera verk som på olika sätt ifrågasätter den klassiska beskrivningen av minne och glömska som står bakom glömskans traditionellt dåliga rykte. Exempel på böcker som på ett eller annat sätt utmanar den klassiska beskrivningen av glömska är Avishai Margalits *The Ethics of Memory*<sup>33</sup> och John Swintons *Dementia: Living in the Memories of God*.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Se Platon "Meno" i *The Collected Dialogues of Plato*, red. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), 343-84; "Phaedrus," i *Collected Dialogues*, 475-525. Se även Vivian Bradford, "Review Essay: On the Language of Forgetting" *Quarterly Journal of Speech*, 95 nr 1 (2009): 89.

<sup>31</sup> Augustinus, *Bekännelser* (Skellefteå: Artos & Norma, 2003), bok X.

<sup>32</sup> Bradford, 89.

<sup>33</sup> Avishai Margalit är professor emeritus i filosofi vid det hebreiska universitetet i Jerusalem. Hans bok *The Ethics of Memory*, undersöker om det överhuvudtaget finns någon minnets etik. Margalits

### 1.6.2 Försoning

Som jag nämnde i bakgrunden är *hur* man minns en viktig teologisk fråga eftersom den hör ihop med den centrala kristna tanken om förlåtelse och försoning. Eftersom jag undersökt *minne* kopplat till *försoning* har jag varit tvungen att ta hänsyn till de nya frågor som ställts om försoningen den senaste tiden. Jag har därför tecknat en bild av dagens teologiska diskussion om försoning. Vidare ges några exempel från olika länder i Afrika vilka visar på några utmaningar som försoningsteologin står inför idag.

Försoningsteologi har diskuterats flitigt den senaste tiden. Den brittiske teologen Colin Gunton noterade vid slutet av 1980-talet att teologer under de senaste årtiondena hade intresserat sig för många andra frågor än försoning, vilket lett till att den flod av böcker som tidigare skrivits om försoning reducerats till en liten droppe i havet.<sup>35</sup> I dag, drygt tjugo år senare, sinar det inte längre vad gäller försoningsteologiska verk, utan försoningen har åter blivit ett oerhört aktuellt ämne inom teologin.<sup>36</sup> Det finns många anledningar till det förnyade intresset av försoning inom kristna teologiska kretsar. En av anledningarna är att flera traditionella tolkningar av försoningen har kritiserats av bland annat feministiska-, befrielsesteologiska och anti-våldsperspektiv. Kritiken riktar sig främst mot vissa traditionella försoningsteologier (till exempel satisfaktionsteorin och teorin om Jesu ställföreträdande lidande) som anses stödja en likgiltighet inför förtryck och utnyttjande genom ett upphöjande av lidandet.

De traditionella försoningsteologierna anklagas även för att ligga bakom tanken om att kosmisk barnmisshandel (tanken att fadern är villig att offra sin egen son) skulle vara det sätt som Gud väljer att frälsa världen på.<sup>37</sup> En annan drivkraft bakom det förnyade intresset av försoningsteologi är René Girards tvärvetenskapliga undersökningar om rituellt våld och "syndabocksfenomen".<sup>38</sup> Enligt Girard undviker samhällen ofta interna konflikter genom att kanalisera aggressioner mot en syndabock. Trots att de är oskyldiga, identifieras syndabockarna (ofta en person eller grupp som befinner sig i samhällets/gruppens utkant) som ursprunget till konflikten och därmed måste syndabocken "offras", vilket innebär att de straffas, dödas eller utestängas från gemenskapen. Girard visar hur evangeliet berättar en syndabocksberättelse som skiljer sig från alla andra berättelser om syndabockar: den visar hur syndabocken - Jesus - är oskyldig och därmed avslöjas myten om våld mot syndabockar som ett stort och tragiskt misstag. Girard menar att kristen teologi alldeles för ofta har gått tillbaka till ett upphöjande av heligt våld genom att (om)tolka Jesu död i offertermer. På ett liknande sätt som feministteologerna och befrielsesteologerna, kritiserar Girard de

---

fråga är tvådelad och handlar både om mikroetik (individens etik) och makroetik (kollektivens etik). Margalit kommer i sin bok fram till att det finns en "minnets etik" men att det finns väldigt lite av en "minnets moral". Han grundar detta svar på att det finns en skillnad mellan etik och moral, eller mellan täta och tunna mänskliga relationer. Avishai Margalit. *The Ethics of Memory* (Cambridge: Harvard University Press, 2002)

<sup>34</sup> Den brittiske teologen John Swinton skriver i boken *Dementia: Living in the Memories of God*, om demens och minne utifrån ett teologiskt perspektiv. Eftersom Swintons forskat om människor som har svårt att minnas eller inte minns något alls, blir en viktig fråga för Swinton vad som händer med en människas gudsrelation och identitet när hon inte längre minns vem hon själv, eller Gud är. John Swinton, *Dementia: Living in the Memories of God* (Cambridge: Eerdmans, 2012)

<sup>35</sup> C.E. Gunton, *The Actuality of the Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), xi. citerad i Eddy och Beilby, 84.

<sup>36</sup> P.R. Eddy och J. Beilby, "Atonement" i *Global Dictionary of Theology*, ed. W. A. Dyrness och V-M. Kärkkäinen (Nottingham: InterVarsity Press, 2008), 84.

<sup>37</sup> Eddy och Beilby, 84.

<sup>38</sup> René Girard, *Syndabocken: En antologi* (Stockholm: Themis, 2007)

traditionella objektiva försoningsläror för att ha sakraliserat våldet i den kristna traditionen.<sup>39</sup>

För att ge ett exempel på försoningens betydelse i dagens teologiska samtal kommer jag nu att ge exempel från några afrikanska länder där försoningsteologin är oerhört aktuell. Jag har använt mig av dessa exempel för att visa på försoningsteologins aktualitet och utveckling samt de utmaningar som den står inför i dag. Jag vill även, med dessa afrikanska länder som exempel, visa på några viktiga frågor som försoningsteologin ställer kring *minne och försoning*. I en världsdel som Afrika, där människor under de senaste femtio åren kämpat med postkolonialt förtryck, korruption, folkmord, apartheid med mera, blir det tydligt hur flera av de perspektiv som nämnts ovan utmanat den traditionella försoningsteologin. Berättelserna från Afrika ger därför brännande exempel på teologi som formas i en konkret brottningskamp.

### 1.6.2.1 Försoningsteologi i några afrikanska länder

Den katolske teologen J. J. Carney menar att själva kärnan i nutida afrikansk kristen teologi kretsar kring tanken om "försoning". Denna trend började inte i akademien utan i det vardagliga livet: Sydafrikas sannings- och försoningskommission, kyrkornas inblandning i fredsbyggande försök från Kenya och Zimbabwe till Sierra Leone, och inte minst i kyrkornas tragiska inblandning i folkmordet i Rwanda. För att visa hur försoningsteologin vuxit fram i Afrika beskriver Carney de enligt honom tre viktigaste paradigmen: det *inkulturella*-, *befrielse*- och *rekonstruktionsparadigmet* som har format den postkoloniala teologin i Afrika.<sup>40</sup>

Den första teologiska rörelse som dök upp i det postkoloniala Afrika var den inkulturella teologin. Denna rörelse tog form under 50- och 60-talen då missionärer började reflektera över Afrikas traditionella religion och kultur och inhemska afrikaner protesterade mot den "antropologiska utarmning" som det koloniala projektet orsakat. Den inkulturella teologin förkroppsligade det hopp som många Afrikaner kände under den tidiga postkoloniala eran: Hopp om att Afrika kunde anpassa en västerländsk religion till sin egen kultur och måla upp vägen mot en ny politisk framtid oberoende av europeiska krafter. Trots sina många fördelar blev den inkulturella teologin hårt kritiserad under 70- och 80-talen. Kritikerna menade att projektet återspeglade en statisk och ofta romantisk syn på "kultur" och att man misslyckades genom att inte uppmärksamma kulturens inneboende hybriditet och transnationella komplexitet.

Befrielsesteologi eller svart teologi, växte fram under 70- och 80-talen som ett alternativ till den inkulturella teologin. Befrielsesteologerna menade att det inte längre gick att bortse från det vita förtrycket.<sup>41</sup> Kritiker menade att befrielsesteologin betonade det horisontella framför det vertikala; man betonade "redan nu" i Guds rike framför det eskatologiska "ännu inte". Befrielsesteologin var idealisk för att ena ett lidande folk som kämpade mot förtryck, men den var mindre lämpad för 90-talets post-konflikt-uppbyggnad. Till slut kritiserade även

<sup>39</sup> Eddy och Beilby, 85.

<sup>40</sup> J. J. Carney, "Roads to Reconciliation: An Emerging Paradigm of African Theology", *Modern Theology*, 26, nr. 4 (2010): 550.

<sup>41</sup> Om de inkulturella teologerna tittade på det idealiska förflutna, fokuserade befrielsesteologerna på det förtryckande nuet med dess fattigdom, nykolonialt beroende, staters förtryck och strukturell rasism. För Desmond Tutu blev befrielsesteologin ett rop från mänsklighetens alla offer som led och var ångestfyllda. Under det tidiga 90-talet kom befrielsesteologin i ett annat ljus efter det att Sydafrikas apartheidsystem brakade samman och så även den sovjetiska kommunismen

personer som Desmond Tutu befrielsesteologin för att inte ta hänsyn till *hela* mänskligheten, offer såväl som förövare.<sup>42</sup>

Som respons på befrielsesteologin formulerade teologer en rekonstruktionsmodell<sup>43</sup> som gav nytt liv åt afrikansk teologi under 90-talet. Dess betydelse har dock minskat avsevärt från dess glansdagar under 90-talet. En av anledningarna är att denna modell inte gav redskap för hur forna fiender skulle kunna leva tillsammans, istället låg fokus på nationsbyggande.<sup>44</sup>

Enligt Carney har försoningsteologin, med dess lokala och kulturella traditioner och dess inslag av såväl befrielsesteologi som rekonstruktivistisk teologi, visat sig vara den mest dynamiska teologiska strömning i Afrika under de senaste årtiondena. Carney menar att försoningsteologin står närmare kristendomens kärna än vad de andra perspektiven gör. Men försoningsteologi har inte bara djupa kristna rötter utan talar även till den samtida kontexten. Om rekonstruktionsteologin växte fram ur det hopp som väcktes under den andra demokratiseringsvågen i Afrika, växer försoningsteologin fram ur ett uthärdande av smärta och lidande under etniska- och politiska konflikter i till exempel Nigeria, Burundi och Uganda.

För att ytterligare visa på betydelsen av detta teologiska skeende i Afrika, analyserar Carney tre betydande utövare av försoningsteologi: den pensionerade anglikanske ärkebiskopen och ledaren för Sydafrikas sannings- och försoningskommission (TRC), Desmond Tutu, den anglikanske biskopen och grundaren av Rwandas kristna fängelsemission, John Rucyahana, och den katolsk-ugandiske teologen och medstartaren till Dukes center för försoning, Emmauel Katongole. Carney menar att dessa teologer tillsammans visar på ett framväxande paradigm av försoningsteologi. Mest framträdande är Tutus uppmuntran för *ömsesidigt beroende* och *profetiskt försvarande av de svaga*, Rucyahanas betoning på *holistisk förvandling* och Katongoles vision *av kristna gemenskapers alternativa politik*.<sup>45</sup>

Tutus vision av försoning som ömsesidigt beroende är nära sammankopplat med det afrikanska konceptet *ubuntu*, principen om att en person är beroende av andra människor för att vara en person. I det avseendet bär Tutus förståelse av försoning ett inkulturellt element, genom att bygga på den afrikanska världsbilden som talar om att återvinna den ursprungliga harmonin i Guds skapelse. Tutu bevarar även befrielsesteologiska element i sin försoningsteologi. Innan försoning mellan folkslag kunde ske i Sydafrika, var den svarta teologin tvungen att bekräfta att färgade människor var en del av Guds plan och därmed ge tillbaka de färgade afrikanerna deras värdighet.

Men det finns en skillnad mellan befrielsesteologi och försoningsteologi i dess syn på förövarna, menar Carney. "Rather than 'a devil to be opposed, confronted and rejected' as in the famous 1985 Kairo statement, the enemy for Tutu remains God's child."<sup>46</sup> Detta innebär inte att fienden slutar att vara fiende, men målet är harmonisk samexistens, inte våldsam revolution. Medan Tutus vision bestod av "gemensamt beroende", förkroppsligade han i sin person "profetiskt försvarande av de svaga", genom att stå upp för sanningen inför världens mäktiga. Hans roll som pastor och profet märktes kanske tydligast i *Sannings- och*

<sup>42</sup> Carney, 551.

<sup>43</sup> Denna modell formulerades bland annat av den sydafrikanske teologen Charles Villa-Vicencio och den kenyanske teologen Jesse Mugambi. Enligt rekonstruktionsmodellen skulle afrikanska teologer undvika den post-koloniala frestelsen att skylla alla problem som uppstått i Afrika på någon annan. Istället skulle man agera självkritiskt och komma med konstruktiva lösningar.

<sup>44</sup> Carney, 552.

<sup>45</sup> Carney, 553.

<sup>46</sup> Carney, 554.

*försoningskommissionen*, då han skapade en plats för Sydafrikas offer och förövarare att uppdaga de smärtsamma berättelserna bakom den strukturella ondskan. Tutu påminner oss om att försoningsteologi bevarar en profetisk och befriande dimension som hjälper kyrkan att behålla en kritisk distans till staten.<sup>47</sup>

Den andre representanten för försoningsteologi i Afrika är biskop John Rucyahana med sitt bidrag av "holistisk förvandling". Rucyahana blev utsedd till att leda den rwandiska anglikanska kyrkan då den led av sviterna av mänskliga trauman och kyrkans svek efter 1994-års folkmord. Rucyahana, som tillhörde den evangelikala grenen av anglikanska kyrkan, betonade ständigt betydelsen av Guds förvandling av individens hjärta som ett nödvändigt första steg mot försoning. Men samtidigt som försoningen börjar hos individen, är den social, menar Carney. "In Rwanda, such a vision will see Hutu and Tutsi 'attending church and worship together [...] singing in the same choirs, shopping in the same markets, playing together on the same sports teams, working next to each other on the job, and eating with each other at home in their villages.'"<sup>48</sup> *Telos* i Rucyahanas teologi är vänskap, inte enbart tolerans.<sup>49</sup>

För Rucayahana är försoningens praktiker holistiska, relationella och förvandlande. Han har startat upp projektet Umuvumu Tree, ett projekt i fångelser där personer som deltagit i folkmordet får träffa offer i samtalsgrupper. Dessa samlingar börjar med ett bibelstudium om ånger för att sedan gå vidare till ett samtal om vad som hände 1994. De intagna som ångrar sina brott är ombedda att visa sin ånger på ett konkret och materiellt sätt genom att bygga hus åt offren. Rucyahanas arbete visar att försoningsteologi är mer än bara ett teoretiskt paradigm; den förkroppsligas i de vardagliga synliga och fysiska praktikerna i den kristna gemenskapen.<sup>50</sup>

Den ugandiske katolske prästen Emmanuel Katongole, erbjuder en tredje komponent av det framväxande paradigmet av försoningsteologi, nämligen de kristna gemenskapernas egen politik. För Katongole startar kyrkans politik genom att inse att "the way things are is not the way they have to be."<sup>51</sup> Katongole betonar att det inte räcker med mänsklig kraft för att lindra eller förstå ondskans problem i världen. Det är genom bönen som människorna lär sig att vänta på Guds förvandling av den här världen på ett sätt som man inte kan föreställa sig. Enligt Katongole blir de kristnas alternativa politik förkroppsligad genom kyrkans liv som en "interrupted and interrupting community". Den kyrka som Katongole beskriver skiljer sig stort från de tvärsäkra korsfarare som åkte ut för att besegra världen för Kristus. Den här kyrkans mål är att bygga okonventionella gemenskaper som inte lever efter världens standard av våld. En kyrka med människor som kan säga nej till dödande. Katongole pekar på exempel som Rwandas *Hotel des Mille*, där människor levde med andra värderingar än milisgruppen *interahamwe* som låg bakom en stor del av dödandet under folkmordet. Den kyrka som Katongole talar om ska vara öppen för att bli störd av främlingen: invandraren, flyktingen eller AIDS-patienten. "She should also serve as an ambassador. In the world but not of it, the church witnesses to a 'kingdom realism' that challenges society's dominant narratives of race, tribe or nation-state."<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Carney, 554.

<sup>48</sup> Carney, 554.

<sup>49</sup> Carney, 554.

<sup>50</sup> Carney, 554f.

<sup>51</sup> Emmanuel Katongole och Chris Rice, *Reconciling All Things: A Christian Vision for Justice, Peace and Healing* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2008), 13. citerad i Carney, 555.

<sup>52</sup> Carney, 555.

Även om det finns många likheter mellan de tre teologerna så skiljer de sig starkt åt i hur de beskriver försoningen. Tutu och Rucyahana föreställer sig att försoningen ska växa fram i samklang med nationalstaten. Även om Tutu har en viss kritisk distans till statsledare, beskriver Tutu fortfarande det första post-apartheid-valet 1994 med tydliga teologiska övertoner. "Everywhere else elections are secular political events. Ours was much more than this, much, much more. It was a veritable spiritual experience. It was a mountaintop experience."<sup>53</sup> På ett liknande sätt beskriver Rucyahana sitt uppdrag som att "hela nationen" och han talar om att försoningen mellan Hutu och Tutsi är *Rwandas* försoning. Likt Tutu är han involverad i nationella försoningsprojekt och han jobbar nära den rwandiska regeringen för att få igenom sina projekt. Katongole å andra sidan, förutsätter en tydlig lokal vision och han betonar kyrkans roll *som* kyrka och han efterlyser en förstärkning av den kristna identiteten vis-à-vis tävlande identiteter som stat, nation, ras och etnicitet. För Katongole är kyrkan en politisk gemenskap, men av ett annat slag än den moderna nationalstaten.<sup>54</sup>

### 1.6.2.2 Minne och försoning

Exemplen från Afrika visar på några viktiga teologiska betoningar om försoning som ställer brännande frågor till min undersökning om minne och försoning. För det första visar dessa exempel på en betoning av försoningen som *mångdimensionell*. Till skillnad från tidigare strömningar som underströkt försoningen som antingen vertikal, något som framför allt ges från Gud till människan eller horisontell, något som framför allt existerar mellan människor (som vi såg i exemplet från befrielse-teologin), understryks här hur försoningen är mångdimensionell; den har personliga, sociala och kosmiska dimensioner. Denna mångdimensionella betoning innebär en stor utmaning för minnet. När försoning inte enbart handlar om att få förlåtelse från Gud (vilket dock är en viktig del av försoningen), utan innefattar återupprättande av relationer och gemenskaper blir frågan *hur* man minns av oerhörd betydelse. Hur minns man väl om målet är att nå försoning med sina grannar och sina fiender?

En annan viktig fråga utifrån betoningen av försoningen som mångdimensionell blir huruvida det är rätt att "glömma" vissa händelser för att lättare kunna bygga upp relationer och samhällen igen? Vi kan se exempel från historien på hur stater velat få medborgarna att glömma vissa minnen för att nationen ska kunna "gå vidare". En annan viktig fråga som behöver ställas är om det är betydelsefullt att de inblandade, som strävar efter försoning och förvandlade relationer och samhällen, når en gemensam syn på vad som har hänt (på minnet), eller kan det finnas flera olika berättelser samtidigt av det förflutna? Och hur undviker man att det blir "vinnarens" berättelser som segrar?

En annan betoning som framkommer i exemplet från Afrika är att *försoningen är eskatologisk*. Det innebär att försoningen föregriper framtiden och skapar en spänning mellan redan nu och ännu inte. Den här spänningen ställer viktiga frågor om minne kopplat till tid och evighet: Hur länge ska man minnas och hur lång tid får försoningen ta? Om försoningen som vi får ta del av i den här världen enbart är en försmak av det som ska komma, hur påverkar det hur vi ska tänka om minnet i framtiden? Kommer vi att minnas obehagliga minnen för evigt eller är evigheten fri från otäcka minnen?

<sup>53</sup> Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness* (New York, NY: Doubleday, 1999), 7. citerad i Carney, 556.

<sup>54</sup> Carney, 556.

Det eskatologiska perspektivet ställer även viktiga frågor om kyrkans relation till staten. Det finns de teologer<sup>55</sup> som menar att det inte finns någon eskatologi i ett "statskyrkotänkande" eftersom man där betonar "redan nu" på bekostnad av "ännu inte". Om kyrkan samarbetar med staten krävs att man fokuserar på en teologi som fungerar för hela samhället och därmed måste det eskatologiska hoppet stryka på foten. Detta perspektiv utmanar därmed kyrkan att vara en kristen gemenskap som lever en alternativ politik. Detta innebär att man vägrar anamma statens hantering av minnen utan låter kyrkans liv och liturgi bestämma hur man tänker kristet kring minne.

---

<sup>55</sup> Se William Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011) och Cavanaugh *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (London: T&T Clark, 2002)

## 2 Miroslav Volf: *The End of Memory*

När Volf i *The End of Memory* tar sig an utmaningen att skriva teologi om minne så är det med de egna erfarenheterna av fångenskap och psykologisk tortyr i Jugoslavien under 1980-talet som utgör ramen för den teologiska bearbetningen. 1984 blev Volf kallad att göra värnplikt i sitt hemland Jugoslavien, en värnplikt som han inte kunde undgå trots att han hade både fru och barn i USA. Enligt Volf ansågs han som ett hot mot det kommunistiska Jugoslavien eftersom han var son till en pingstpastor, utbildad i väst, gift med en amerikansk medborgare och höll på att skriva en avhandling om Marx (som inte bekräftade den typ av socialism som den kommunistiska militären i Jugoslavien försvarade). Under några månader blev Volf därför utsatt för många och långa förhör som ofta leddes av "Kapten G". I dessa förhör anklagades Volf för mängder av saker som han inte kunde erkänna eftersom de inte var sanna. Volf jämför sina erfarenheter under dessa förhör med det som Josef K. får utstå i Kafkas *Processen*.<sup>56</sup>

Med utgångspunkt i Volfs minnen från förhørsrummet, och minnen av "Kapten G" i synnerhet, ställer Volf sig frågan: Hur kan man utifrån ett kristet perspektiv hantera minnen av oförrätter, när man varken har som önskan att hata eller att strunta i det som har hänt utan har som önskan att älska den person som gjort en illa? Hur ska man minnas övergrepp om man är en person som vill älska även fiender och övervinna det onda med det goda? Hur man än svarar på den frågan så är det inte en individuell fråga, menar Volf, utan en fråga som ytterst handlar om gemenskap. Vad som anses rätt i en viss situation kan inte enbart anses rätt för den person som råkat illa ut, utan det innebär att det måste vara rätt även gentemot dem som begått de onda handlingarna samt för gemenskapen i stort. Att minnas väl är alltså inte en privatsak, menar Volf.<sup>57</sup>

Enligt Volf är det i dag en vanlig förekommande tanke att det finns ett slags befriande kraft i minnet och många psykologer, historiker, romanförfattare, filosofer, samhällskritiker med flera uppmanar oss att minnas till varje pris. Volf ifrågasätter dock att minnet skulle vara något otvetydigt gott, och han problematiserar därför den judiske författaren och nobelpristagaren Elie Wiesels syn på minnet som "en plats för frälsning". Wiesel skriver: "We remember Auschwitz and all that it symbolizes because we believe that, in spite of the past and its horrors, the world is worthy of salvation; and salvation, like redemption, can be found only in memory".<sup>58</sup> Wiesel menar att det finns en frälsande kraft i minnet och att minnet kan hela människor och hjälpa världen att befrias från ondska.<sup>59</sup> Volf problematiserar en sådan positiv bild av minnet genom att betona att minnen både kan fungera som en *sköld* och ett *svärd* eftersom de kan frambringa såväl välbehag som smärta. Att smärtsamma minnen kan orsaka lidande då vi tänker på dem, är ett av Volfs argument mot Wiesels tes att det finns en frälsande kraft i minnet.<sup>60</sup> Volf menar inte att alla jobbiga minnen leder till fördärv, men hans poäng är att utifrån en moralisk ståndpunkt är minnen av ondska väldigt osäkra och farliga. Istället för att skydda en person kan minnen av ondska leda till skadandet av en annan människa. Istället för att skapa solidaritet med andra människor, kan hemska minnen leda till splittring och öka våldets spiral. Istället för att hela sår kan det skapas nya sår. Att minnas oförrätter kan stärka ens identitet, men det kan också leda till att en person blir bunden till sitt förflutna och dömd att upprepa sitt öde. Det finns alltid en möjlighet att

<sup>56</sup> Volf, *The End of Memory*, 4f.

<sup>57</sup> Volf, *The End of Memory*, 11f.

<sup>58</sup> Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory: Reminiscences* (New York: Summit, 1990), 201.

<sup>59</sup> Volf, *The End of Memory*, 19.

<sup>60</sup> Volf, *The End of Memory*, 22.



minnen av ondska leder till mer ondska. Därför räcker det inte med att uppmana till att minnas det onda, menar Volf, utan den viktiga frågan är hur man minns *väl*.<sup>61</sup>

## 2.1 Att minnas sanningsenligt

Att minnas *väl* hör ihop med den större frågan om försoning och då framför allt försoning av det som har hänt i det förflutna. Enligt Volf är förmågan att minnas väl en nyckel för att försoning av det förgångna ska kunna ske. Och försoning av det förgångna är i sin tur en del av Guds upprättande av en trasig värld, en försoning som inkluderar dåtid, nutid och framtid. Eftersom Volf diskuterar minne utifrån den kristna berättelsen är det också denna berättelse som får utgöra grunden för vad det innebär att minnas det onda väl. Han menar att en grundläggande aspekt av att minnas väl är att minnas sanningsenligt, vilket han hänvisar till det nionde budordet. "That we should remember truthfully is at first glance as obvious as that in general we should tell the truth rather than offering distortion of it, half-truths, or outright lies."<sup>62</sup>

Men vad innebär det egentligen att minnas sanningsenligt och är det över huvud taget möjligt att minnas sanningsenligt? Det är många som i vår tid skulle uttrycka sig skeptiska till att det finns en tydlig koppling mellan ett minne och vad som "verkligen har hänt", eftersom det råder en skepsis mot tanken att det skulle finnas universella sanningar. Volf menar dock att det går att minnas sanningsenligt eftersom det alltid finns en koppling mellan minnet av en händelse och det som verkligen hänt. Volf ger sig därmed in i en större filosofisk debatt kring objektiva sanningar.

[F]or me, as a Christian theologian with a nearly classical notion of the divine being, truth is a transcendental category and is underwritten by an all-knowing God. If something is true [...] it is true independently of the situation in which I as a narrator find myself, independently of the goals I pursue or the struggles in which I am engaged. It is true everywhere, always and under all circumstances. It is true universally.<sup>63</sup>

Volf är naturligtvis väl medveten om att vi alltid uppfattar och minns mindre än det vi bevittnat eller upplevt och att våra minnen lätt förvrängs av olika anledningar. Men Volf hävdar att om vi minns något, så minns vi sanningsenligt, för annars minns vi inte utan då *föreställer* vi oss bara saker.

When dealing with complex events, such as 9/11 terrorist attacks [...] we may well remember some aspects of an experience but not others. Still what we remember, we're remembering truthfully. What we don't remember truthfully, we aren't remembering but imagining.<sup>64</sup>

Volf menar alltså att när vi säger att vi minns något så hävdar vi att: "to the best of our knowledge, our memory is true in the sense that it corresponds in some ways to the events as they have occurred".<sup>65</sup> Det som skiljer minne och historia från fiktion och fantasi är att då man minns något, räknar man omedvetet in en koppling mellan berättelsen och det som faktiskt har hänt, vilket inte behöver ske i fiktionens värld.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Volf, *The End of Memory*, 34f.

<sup>62</sup> Volf, *The End of Memory*, 41ff.

<sup>63</sup> Volf, *The End of Memory*, 50.

<sup>64</sup> Volf, *The End of Memory*, 48.

<sup>65</sup> Volf, *The End of Memory*, 51.

<sup>66</sup> Volf, *The End of Memory*, 52f.

När människor minns har de en moralisk skyldighet att minnas sanningsenligt, menar Volf. Han hänvisar här till Ricoeur som talar om att berättaren bär på en obetald skuld gentemot det förflutna. När vi minns finns det alltså en moralisk skuld att betala tillbaka, en skuld till andra som handlar om att berätta händelserna sanningsenligt.<sup>67</sup> I grunden handlar det om att behandla den andre på ett rättvist sätt även när det kommer till så enkla saker som hur man namnger sådant som en person har gjort gentemot en annan. Att behandla andra rättvist är även en förutsättning för att försoning mellan två parter ska ske, menar Volf.<sup>68</sup>

Men många samhällsvetare i den akademiska världen menar att sanningen kan vara farlig. Om till exempel två personer utgår från att de själva äger sanningen, är det stor risk att dessa personers ägda sanningar kommer att kollidera, vilket kan skapa konflikter. Om man istället har som mål att *söka* sanningen, så ser situationen helt annorlunda ut, menar Volf. En viktig aspekt av att söka sanningen är något som Volf kallar för "the double vision", vilket handlar om att försöka sätta sig in i den andres perspektiv istället för att se sig själv som bärare av sanningen i en viss situation.<sup>69</sup> Gör man det så är man en person som *söker* sanningen istället för att säga sig äga den.<sup>70</sup> Jag anser dock att man kan reflektera över Volfs resonemang kring att äga och söka sanningen. Om man inte tror sig kunna äga sanningen går det rent logiskt inte heller söka den, eftersom aktiviteten att *söka* rent logiskt förutsätter en tro på möjligheten att finna (det vill säga äga).

Det Volf vill betona är att på samma sätt som det är farligt att utge sig för att äga sanningen, kan det även vara farligt att utgå från att alla minnen är lika mycket värde i den bemärkelsen att de alla skulle korrespondera lika mycket till det förgångna. Av dessa två faror, menar Volf att det är farligare att tro att alla minnen är lika mycket värda än att utge sig för att äga sanningen.

For if there is no such thing as "the truth" about the past, and therefore, a fortiori, if there is no obligation to seek the truth, we are left only with clashing opinions and little hope for resolving them except through imposition... or compromise.<sup>71</sup>

Att tala sant om det förgångna menar är viktigt eftersom det ger händelserna och de inblandade personerna ett berättigat erkännande, medan osanning gör dem orättvisa och kan leda till ännu mer orättvisa. Volf menar alltså att det är viktigt att minnas sanningsenligt och att i kärlek tala sant om det förgångna med hopp om att brustna relationer ska kunna helas och försoning ske.

Vidare talar Volf om att det inte enbart är den kognitiva delen av minnet, det vill säga minne som någon form av vetande, som är intressant när man diskuterar minnets teologi, utan det är även viktigt att lyfta fram det pragmatiska minnet, det vill säga ett sparande av viss information eller vissa känslor som vi aktivt minns när ett speciellt behov dyker upp. Oavsett om vi minns passivt eller aktivt så påverkar ofta våra minnen våra handlingar. Om vi framför allt är fokuserade på oss själva när vi minns oförrätter kommer vi förmodligen minnas för att undvika att hamna i en liknande situation igen, för att försöka få tillbaka ett inre välmående (trots den traumatiska händelsen), för att dra ekonomiska eller politiska fördelar av att vi är offer: eller för att kunna hela våra sår genom att gå in i oss själva. Om vi framför allt är fokuserade på gärningspersonen när vi minns, så kommer vi kanske minnas för att kräva hämnd mot gärningspersonen och se till att de får skämmas, att de blir

<sup>67</sup> Volf, *The End of Memory*, 53.

<sup>68</sup> Volf, *The End of Memory*, 55f.

<sup>69</sup> Volf, *Exclusion and Embrace*, 212-220, 250-253.

<sup>70</sup> Volf, *The End of Memory*, 56f.

<sup>71</sup> Volf, *The End of Memory*, 58.

moraliskt underlägsna, politiskt kontrollerade och ekonomiskt utnyttjade. Eller om vi är fast beslutna att visa nåd mot förövaren, så kommer vi minnas för att kunna förlåta deras missgärning och för att kunna befria dem från skuld och skam och från de rättvisa straffen. Sammanfattningsvis menar Volf att människan inte enbart minns oförrätter som begåtts, hon använder också sina minnen av oförrätter. Och oavsett vad hon gör med sina minnen så påverkas hennes identitet i processen av att använda dem.<sup>72</sup>

Att minnen av ondska skapar sår som behöver läkas är en annan aspekt som Volf diskuterar. Han lyfter här upp att det förgångna måste försonas eftersom försoning av det förgångna är en del av den kristna visionen om frälsning och befrielse, och därmed en viktig del av människors helande. För att kunna befrias från psykiska sår som orsakats av onda gärningar, krävs en kännedom om sanningen. På samma sätt som människor i den kristna traditionen befrias från skuld genom att låta sanningens ljus lysa upp de mörka områdena i sina liv då de bekänner sina synder, på samma sätt måste man sanningsenligt sätta ord på hemska minnen. Man måste få klarhet i vad som hände, hur man reagerade då och hur man reagerar nu – för att kunna befrias från minnenas grepp. Volf menar inte att det räcker med att sanningsenligt återge vad som hände för att helande ska ske, men utan ett sanningsenligt återberättande kommer alla försök att hela sådana minnen att vara ofullständiga.<sup>73</sup>

### 2.1.1 Ett ramverk för en kristen hantering av minne

Vidare lyfter Volf upp hur exodusberättelsen samt passionsberättelsen fungerar som ett ramverk för en kristen hantering av minnen. Han menar att kristna bör filtrera sina egna minnen av lidande genom en lins av dessa heliga minnen. Volf talar om exodusberättelsen och passionsberättelsen som "meta-minnen" och han menar att de båda bör fungera som mönsterbilder i det att de beskriver Guds folks lidande, men även Kristi lidande och räddning. Dessa "heliga minnen" definierar både judarnas och de kristnas identitet. Att vara en jude innebär att minnas Exodusberättelsen och att vara en kristen innebär att minnas Jesu död och uppståndelse. I varje kristen bekännelse minns de kristna att Gud har räddat dem och i varje nattvardsfirande minns de Kristus, vad han har gjort och vad han kommer att göra, och de minns även sig själva som en del av ett folk som har dött och uppstått med Kristus.<sup>74</sup> Att låta sitt liv formas av Exodusberättelsen bidrar till att man kan minnas oförrätter sanningsenligt (med hopp om att bli räddade på samma sätt som Gud räddade israeliterna) och det hjälper oss även att minnas för att hjälpa andra (på samma sätt som Gud hörde israeliternas rop om hjälp, får vi höra ropen från dem som lider och bli ett svar på deras rop). Exodusberättelsen hjälper oss även att koppla ihop våra hemska minnen med Guds framtid. Oavsett hur menigslösa de hemska minnena är, kommer Gud till slut att döma världen rättvist. Ogärningspersonerna kommer inte att ha sista ordet.

Om man enbart filtrerar sina minnen genom exodusberättelsen finns det dock en otydlighet kring hur man bör behandla dem som gjort en illa utifrån hur till exempel amalekiterna och egyptierna behandlades. Därför är det viktigt att exodusberättelsen inte står för sig själv utan att den kopplas samman med passionsberättelsen. Passionsberättelsen uppmanar till att se hur Guds nåd gäller för alla människor. Här skiljer sig passionsberättelsen från exodusberättelsen som är berättelsen om hur ett utvalt folk räddas. För det andra lär oss passionsberättelsen att hedra offren samtidigt som man erbjuder förövaren nåd. När Jesus tar på sig alla människors synder så tar han bort skulden från ogärningspersonen, men han bortser inte från synden. För det tredje hjälper minnet av passionsberättelsen ogärningspersonen och den som blivit illa behandlad att försonas. För att fullständigt

<sup>72</sup> Volf, *The End of Memory*, 69.

<sup>73</sup> Volf, *The End of Memory*, 75.

<sup>74</sup> Volf, *The End of Memory*, 85-102.

helande ska ske krävs mer än rättvisa domar och inre helande menar Volf; den som blivit illa behandlad behöver även få kraft att älska den som gjort henne illa, oavsett vad som har hänt. Genom sin död och uppståndelse har Jesus gjort det möjligt för ogärningspersoner och offer att försonas. Passionsberättelsen får oss därmed att tro på en gemenskap där till och med dödsfiender kan leva i försoning. Eftersom det är så oerhört svårt för en person som behandlats illa att "vara Kristus" för sin granne, är det oerhört viktigt att tillhöra en gemenskap som hjälper denne att hålla minnena av exodus och passionsberättelsen vid liv.<sup>75</sup>

## 2.2 Hur länge ska man minnas?

Volf menar alltså att det är viktigt att minnas väl. Men enligt Volf är det inte bara viktigt att ställa sig frågan *hur* man minns väl, utan man måste även fundera på *hur länge* man ska minnas. Ska man minnas oförrätter i all evighet, eller är det rätt att släppa taget om jobbiga minnen efter en tid? Enligt Volf förespråkas en viss typ av glömska såväl inom den judiska traditionen som inom kristendomen. "In the early Jewish tradition complete forgiveness involves 'forgetting'. As to the Christian tradition, so far as I can tell, the classic writers, academic theologians, popular preachers and lay folk all thought so too, until recently."<sup>76</sup> Volf menar att förlåtelse och glömska var en del av den kristna traditionen i århundraden och att de kristna i sin tur lärde sig det från den hebreiska bibeln, vilken enligt Volf bekräftar glömskan mer än Nya testamentet. Volf lyfter här fram Guds löfte till Jeremia: "Jag ska förlåta dem deras skuld och deras synd ska jag inte längre minnas" (Jer 31:34). Genom "glömskan", kan förlåtelsen föra en person tillbaka till det stadium som hon var i innan den förlåtna synden begicks. Volfs tes är alltså att förlåtelse innefattar glömska och med hjälp av Dantes *Den gudomliga komedin* utforskar han denna tanke genom att titta på hur Guds förlåtelse påverkar den kommande världen – evigheten – och vilka konsekvenser detta får för våra försoningspraktiker här och nu.<sup>77</sup>

Volf lyfter fram hur Dante i *Den gudomliga komedin* beskriver två floder; *Lethe*, "with power to end one's memory of sin", och *Euone*, floden som kan "restore recall of each good deed".<sup>78</sup> Glömskans flod, *Lethe*, utför sitt jobb i två steg: den lyfter först fram synden i ljuset och sedan låter den synden försvinna från minnet. Det går alltså inte att glömma synden om den inte först exponerats. Glömska och minne är olika steg på själens resa till Gud. Själen dricker av *Lethe* och *Eone* för att kunna komma in i paradiset. När en person väl kommit till den kommande världen omsluts hon av Guds kärlek och hon kan därför inte se något annat än evig godhet. Glömska är alltså *inte*, enligt Volfs läsning av Dante, en flykt från det defekta eller det som man inte klarar av att bära. Glömska är istället en biprodukt, som kommer av att man är fäst vid det goda, det vill säga vid Gud.<sup>79</sup> "The forgetting of evil is in the service of remembering the good, and remembering the good is the consequence of being engrossed in God."<sup>80</sup> Enligt Volfs läsning av Dante kommer vi alltså inte att minnas synden i evigheten eftersom själen kommer att vara innesluten i Gud som enbart är god.

### 2.2.1 "Non-remembrance"

Med utgångspunkt i Dantes vision utvecklar Volf sin egen version av glömska som han kallar för "non-remembrance". Volf menar att invånarna i den kommande världen inte kommer att tänka på minnen av ondska eftersom de kommer vara helt och fullt inneslutna i

<sup>75</sup> Volf, *The End of Memory*, 103-128.

<sup>76</sup> Volf, *The End of Memory*, 134f.

<sup>77</sup> Volf, *The End of Memory*, 135.

<sup>78</sup> Dante Alighieri, "Purgatorio, Canto XXVIII" i *The Divine Comedy*, red. Allen Mandelbaum (New York: Alfred A. Knopf), rad 121-33, citerad i Volf, *The End of Memory*, 136.

<sup>79</sup> Volf, *The End of Memory*, 139ff.

<sup>80</sup> Volf, *The End of Memory*, 141.

den kärlek som Gud är och som han skapar bland dem. "Non-remembrance of wrongs suffered is the gift God will give to those who have been wronged. It is also a gift they will gladly share with those who have wronged them."<sup>81</sup> Volf nämner fyra viktiga aspekter av denna glömskans gåva. För det första är det en gåva som ogärningspersonerna inte förtjänar; de förtjänar straff. För det andra ges inte gåvan av glömska för att man måste utan för att man imiterar Gud som älskar ogärningspersonerna oavsett vad de har gjort. Man ger även gåvan vidare för att gensvara på den förlåtelse som man själv har fått ta emot av Gud. För det tredje menar Volf att även om "non-remembrance" är en gåva så förutsätter den både att den som lidit av oförrätten har förlåtit samt att ogärningspersonen har erkänt, tagit emot förlåtelse och "gjort rätt för sig". För det fjärde så kan gåvan av "non-remembrance" ges oåterkalleligt enbart i den kommande världen där de som utsatts för oförrätter är trygga, där ogärningspersoner är förvandlade och båda parter helt försonade. Om vi ger gåvan av "non-remembrance" i den här världen så ger vi den enbart tentativt och provisoriskt och ofta i en kombination med mycket smärta. Som exempel tar Volf upp att han ännu inte gett gåvan av "non-remembrance" till *Kapten G.* och att det förmodligen inte kommer att ske förrän vid tidens slut.<sup>82</sup>

Volf skriver om "non-remembrance" som om det vore en vacker och god gåva. Han menar sig dock vara medveten om att många människor i vår tid skulle associera glömska som något negativt, eller till och med omoraliskt. Innan Volf responderar på den kritiken förtydligar han vad han menar då han förespråkar glömska. Med termen "not-coming-to-mind" syftar Volf inte på att specifika minnen kommer att tas bort från varje persons hjärna utan möjlighet att plockas fram igen. Ett fullkomligt raderande av minnen skulle gå emot hur minnet fungerar i den här världen; även om viktiga minnen kan suddas ut, så raderas de aldrig ut helt och fullt. Volf menar istället att minnen inte kommer att komma upp till ytan i medvetandet, "they will not come to mind".<sup>83</sup> "Att glömma" är därför inte den bästa synonymen för den företeelse som Volf beskriver, om man inte använder termen väldigt försiktigt. Bortträngning fungerar inte heller som en synonym, eftersom det enligt Freud handlar om en motiverad form av glömska där motivationen först och främst kommer av en negativ erfarenhet. Det Volf menar med "not-coming-to-mind" är att det är en gudomlig gåva - inte en direkt gåva utan en indirekt gåva som Gud ger som en konsekvens av att Gud skapat en värld av kärlek. Man kan därför aldrig kräva av någon som har lidit att de ska "glömma och gå vidare". Att glömma det onda som begåtts måste ske som en konsekvens av att man har tagit emot gåvan. Volf menar sig inte propagera att det är fel att minnas och bättre att glömma. Att minnas är en så central del av att vara människa att vi inte skulle fungera utan att minnas.

My argument is not that memory is bad and amnesia good, or that forgetters have a comparative advantage over rememberers, but rather that under certain conditions the absence of the memory of wrongs suffered is desirable."<sup>84</sup>

Sammanfattningsvis är Volfs främsta intresse att precis som Dante undersöka vad som händer med våra minnen när vi gått över tröskeln till evigheten, men även vilken påverkan evigheten har för vårt sätt att hantera minnen här och nu. Volf menar att genom att se på hur försoningen når sin fullbordning i himlen, där oförrätten både är dömd och förlåten och ogärningspersonens skuld är borta genom gåvan av "non-remembering" och ogärningspersonen och offret lever i en upprättad relation, så kan vi lära oss hur vi ska

---

<sup>81</sup> Volf, *The End of Memory*, 142.

<sup>82</sup> Volf, *The End of Memory*, 143.

<sup>83</sup> Volf, *The End of Memory*, 145.

<sup>84</sup> Volf, *The End of Memory*, 148.

hantera minnen av ondska här och nu. En sådan fullständig form av försoning sker sällan i vår värld och det är inte ens alltid önskvärt – i en värld med ondska behöver vi minnas oförrätter som en sköld gentemot orättvisa. Men varje spår av försoning, hur bristfällig den än är, pekar framåt mot den fullkomliga försoningen i evigheten. Det är alltså viktigt att betona skillnaden mellan den här världen och nästa värld när man talar om minnen av ondska menar Volf.

As to the difference, in the here and now justice is hardly ever attained and threats persist: hence we remember wrongs suffered. In the world to come justice will have been done, and threats will no longer present themselves: therefore we will be able to let go of memories of wrongs suffered.<sup>85</sup>

Som beskrivits ovan är Volfs tes att hemska minnen inte kommer att komma upp till ytan i den kommande världen, för i den kommande världen kommer invånarna att helt och fullt njuta av varandra och av Gud. Volf ger här ett exempel av hur han själv och *Kapten G* båda står på tröskeln till evigheten, redo att gå in i den.

If for *us* this world is to be a world of perfect love, neither of us can simply look aside pretending the other one is absent or that nothing wrong has happened between us. For then we would not love each other. We must reconcile – we must name the wrongdoings that were committed, we must agree about their nature, we must forgive and receive forgiveness, and we must affirm to each other the goodness of our being there together. If this does not happen, neither of us will enter the world of perfect love. After this does happen, after Christ has completed the eschatological transition through us, both he and I will be able to let the memory of wrongdoing slip into oblivion – a memory whose help as a guardian and a servant of justice will no longer be needed.<sup>86</sup>

Sådan är Volfs förståelse av Guds nya värld att den orättvisa som människor upplevt i den här världen inte ska komma upp till ytan i den värld där Guds kärlek råder helt och fullt.

---

<sup>85</sup> Volf, *The End of Memory*, 150f.

<sup>86</sup> Volf, *The End of Memory*, 181.

### 3 Jonathan Tran: *The Vietnam War and Theologies of Memory*

Det har skrivits många teologiska böcker som behandlar fred och försoning, men inte lika många om krig (om man bortser från böcker om våld och krig i Gamla testamentet). Jonathan Trans bok *The Vietnam War and Theologies of Memory*, fyller därför en viktig plats inom den teologiska etiken eftersom Tran gör en teologisk analys av Vietnamkriget. Tran menar att den nutida etiken förutsätter en universalitet som sätter det partikulära i kristendomen inom parentes, båda vad gäller hur kristna handlar men även när det kommer till hur kristna tänker kring dessa handlingar (historia). De forskare som menar att kristendomen *verkligt* har betydelse för etiken måste därför, enligt Tran, först be om ursäkt för att deras kristna övertygelser över huvud taget ska räknas. Enligt Tran är detta anledningen till varför det gjorts så få teologiska försök att säga något om Vietnamkriget.<sup>87</sup>

How could something as theoretically remote and morally pristine as theology relate to something as politically important as America's killing in Vietnam? Although there were numerous religious aspects to the war – Diem's Catholicism, Reverend King's rejection of American foreign policy, the religious imagery of the student protest, the Buddhist agony, etc. – most of which has received ample scholarly attention, none of these aspects seem, given the policing of contemporary political ethics, as though they would benefit from theology.<sup>88</sup>

Det är detta teoretiska glapp som enligt Tran möjliggör ett teologiskt försvarande av krig. Tran menar att amerikansk utrikespolitik koloniserar utrymmet där Vietnamkriget och andra krig diskuteras, utifrån myten om "the separation between church and state". Och eftersom man förutsätter att teologi inte har något med utrikespolitik att göra, kan USA gå ut i krig och få de amerikanska kristnas välsignelse. Enligt Tran har det inte skrivits någon betydande politisk teologi som berört amerikansk utrikespolitik sedan Reinhold Niebuhr och Trans egen bok blir därmed ett av flera nutida försök att utmana Niebuhrs inflytande inom den politiska teologin.<sup>89</sup>

I sin bok reflekterar Tran framför allt över två centrala frågor: Hur ska kristna förstå Vietnamkriget teologiskt; samt *varför* och *hur* kan kristna minnas de hemskheter som utfördes där? Genom boken återkommer Tran till berättelsen om den förlorade sonen. Likt amerikaner i USA upplevde den förlorade sonen för en tid hopplöshet, först genom att inte kunna vänta på sitt arv och sedan genom sitt "vilda leverne". Tran menar att livet "i utsvävningar i ett land långt borta" inleddes av ett antagande av *knapphet*, nämligen att det som hans far hade tillhandahållit inte skulle räcka och därför var sonen tvungen att ta situationen i egna händer. Det som till slut räddar den förlorade sonen är minnet av Fadern: "Då kom han till besinning och tänkte: 'Hur många daglönare hos min fader har inte mat i överflöd, och här svälter jag ihjäl'" (Luk 15:17). Tran menar att något som liknar detta "vilda leverne" är själva utgångspunkten för många moderna teorier om rättfärdiga krig; tiden håller på att rinna ut i sanden och vi måste själva se till så att historien slutar på rätt sätt.<sup>90</sup> I kontrast till denna uppfattning om *knapphet* försöker Tran måla upp det som Samuel Wells uttrycker enligt följande: "God has given his people everything they need to worship him."<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 5.

<sup>88</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 5.

<sup>89</sup> Ett annat exempel på en teolog som ifrågasätter Niebuhrs teologi om krig är William Cavanaugh. Se till exempel *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998).

<sup>90</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 3.

<sup>91</sup> Samuel Wells, *God's Companions: Reimagining Christian Ethics* (Oxford: Blackwell, 2006), 1.

Tran inleder boken med att reflektera över *dominoteorin*<sup>92</sup> och *ledan*, vilka enligt Tran representerar en vrångbild av tiden utifrån en rädsla inför densamma. Under det kalla kriget var förespråkare av dominoteorin rädda för att tiden höll på att rinna dem ur händerna, att tiden var knapp. De menade att om kommunisterna lyckades överta en enda asiatisk stat så skulle resten av staterna falla som brickor och därmed skulle hela sydöstra Asien bli kommunistiskt. Tran menar att det var uppfattningen om att "tiden höll på att rinna ut" som ledde till att USA krigade i Vietnam mellan 1950-1973, och som gjorde att alla andra rationella och pragmatiska förslag kring amerikansk utrikespolitik fick vika undan för tanken om krig.<sup>93</sup> Den andra vrångbilden av tiden fanns hos de amerikanska soldaterna som stred i kriget, och det var *ledan*. Vietnamveteranen Tim O'Brien skriver:

I remember the monotony. Digging foxholes. Slapping mosquitoes [...] Even in the deep bush [...] the war was nakedly and aggressively boring. But it was a strange boredom. It was boredom with a twist [...] You'd be sitting at the top of a high hill [...] and the day would be calm and hot and utterly vacant [...] And right then you'd hear gunfire behind you [...] and you'd be squealing pig squeals. That kind of boredom.<sup>94</sup>

Denna aggressiva och nakna leda skapade enligt Tran ett begär efter handling. Om de uttråkade soldaterna var inställda på att strida, blev de besvikna om de istället för vietnamesiska soldater mötte vattenbufflar. "Days and weeks of anticipation and months of training, heightened the soldiers appetite for battle."<sup>95</sup>

Tran tar sedan hjälp av bland annat Yoder, Balthasar, Aquinas, Heidegger, Barth och Augustinus för att utveckla en teologisk beskrivning av tiden som omöjliggör krig. Tran menar att föreställningen om att vi håller på att förlora tiden inte bara är förödande och dödlig, utan den är dessutom obegriplig utifrån Kristen tillbedjan. Med inspiration från Yoder talar Tran om att läsa tiden och historien "doxologiskt". Tid som skapad är inte tänkt att kontrolleras – tid som skapad är till för tillbedjan av Gud. Att se på tiden doxologiskt innebär inte att vi inte behöver göra någonting, utan att vi är fria att göra vad som helst.<sup>96</sup> Genom bokens rigorösa argumentation löper en grundläggande augustinsk tanke: "time is the means God has chosen to rightly order our desires; eternity is the means by which he will fulfill them."<sup>97</sup> Tiden är inte en fiende som vi behöver frukta utan precis som allt annat skapat så är det Gud som upprätthåller tiden.

### 3.1 Minne, förlåtelse, gåva

I den tredje delen av boken diskuterar Tran minne kopplat till de amerikaner som stred i Vietnam. Genom att knyta an till L. Gregory Jones och Paul Ricoeur, vill Tran visa att förlåtelse är en omöjlighet i skuggan av all ondska som finns i världen men ändå så finns förlåtelsen där. Det är en omöjlighet som görs möjlig genom Guds överflöd eftersom den gudomliga nåden i sin natur spränger gränserna för det som är möjligt. Istället för att dela upp minnen mellan "redeemable" och "forgettable", argumenterar Tran för att förlåtelsen kommer som en gåva av *återberättande* då minnen av ondska införlivas i Guds försoning av

<sup>92</sup> Dominoteorin var en term som användes av främst USA under det kalla kriget. Teorin gick ut på att om kommunisterna lyckades överta ett land i Asien utan att USA ingrep, skulle fler länder riskera att ge efter för kommunisterna eftersom de skulle se att de inte kunde vänta sig någon hjälp. Föll en bricka, ett land, så skulle den dra med sig flera andra i fallet. Namnet dominoteorin användes först av presidenten Dwight D. Eisenhower i en presskonferens 7 april 1954.

<sup>93</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 27f.

<sup>94</sup> Tim O'Brien, *The Things They Carried* (New York: Broadway Books, 1990), 34, citerad i Tran, 41.

<sup>95</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 41.

<sup>96</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 6.

<sup>97</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 9.



allt och alla. Tran menar, likt Volf, att det existerar en form av glömska, eftersom att minnas innebär att man också glömmet. "However, this forgetting is not due to redemption's limits, as if 'the memory of horror' exists apart from God's redemption."<sup>98</sup>

Med utgångspunkt i Ricoeur skriver Tran om förlåtelse. Tran menar att det finns en oerhörd kraft i Ricoeurs redogörelse kring förlåtelse, både vad gäller dess inbjudan till vänskap och den risk som Ricoeur menar att förlåtelsen innebär för den som utsätter sig för den. Men Tran nöjer sig inte med Ricoeurs perspektiv, han vill ha mer. Tran ser Ricoeurs beskrivning av förlåtelse som "an idea of an impossible possibility rather than a determinative way of life".<sup>99</sup> Tran vänder sig därför till L. Gregory Jones som inte enbart grubblar över "the spirit of forgiveness" utan även pekar på förlåtelsens praktiker och den gemenskap där dessa praktiker tillämpas. Jones tar vid där Ricoeur lämnar oss, nämligen vid Jesu uppmaning om att vi ska älska våra fiender i den evige Faderns, Sonens och Andens namn.<sup>100</sup>

Tran visar hur Jones på samma sätt som Volf och Ricoeur, beskriver förlåtelsens oerhörda utmaningar och att Jones särskilt betonar: förlåtelsens pris, viljan att hämnas samt närvaron av våld i vår värld. Jones lyfter även upp den fråga som också Volf ställer nämligen om viss ondskas inte ryms i förlåtelsen. För att få fram sin tes använder Jones exempel efter exempel för att visa på försoningens oerhörda källa. Enligt Tran skulle Jones hålla med Ricoeur om att förlåtelsen på något mirakulöst sätt existerar, men Jones nöjer sig inte med att betona förlåtelsens "thereness" utan han talar om förlåtelse som en dygd.

For him, [Jones] forgiveness is not only "there" but is a specific formation of virtues that cultivates the habits and character rudimentary to its actuality. For Jones, forgiveness should be viewed as "a craft in the context of learning virtue"<sup>101</sup>

Jones tar tydligt avstånd från den förlåtelse som propageras i vår "hyper-terapeutisk värld" där det saknas former för ömsesidig ansvarighet och goda vanor.<sup>102</sup> Enligt Jones blir människorna räddade genom berättelser om förlåtelse. "[F]or Jones, creatures are forgiven and made able to forgive by the God who forgives. For Jones any Christian account of forgiveness must be situated within an account of the forgiving God and God's gathered community."<sup>103</sup> Att förlåta är enligt Jones att bli mer lik Gud och att bli mer lik Gud är att bli mer mänsklig.

Tran menar att om man ska ge en varaktig beskrivning av förlåtelse så krävs det att man börjar med en full redogörelse över vem Gud är och att man lokaliserar förlåtelsens "thereness" utifrån Guds överflödande treeniga liv. Utgångspunkten för förlåtelsen är enligt Jones att "Gud lever". Treenighetens evighet innebär att de gudomliga personerna kommer ur en evig källa av varande, att de inte saknar någonting och att de därför är konstituerade genom att ge av Guds överflödande liv. Tran menar att Guds liv kan beskrivas som utbyte av gåvor: att ge, ta emot och ge tillbaka.<sup>104</sup> "Christian trinitarianism underwrites its theological notion of gift. Every act of forgiveness intimates this threefold structure of divine

<sup>98</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 130.

<sup>99</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 151.

<sup>100</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 151.

<sup>101</sup> L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, 211. Citerad i Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 152.

<sup>102</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 152.

<sup>103</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 153.

<sup>104</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 154.

gift giving [...] All relations follow, to the extent that they are truly social, from the ground of sociality, the triune God, who is social forever."<sup>105</sup>

Självklart, menar Tran, finns det en skillnad mellan utbytande av gåvor inom treenigheten och utbytande av gåvor mellan människor. I Guds evighet finns det ingen skillnad mellan att ge och ta emot, på samma sätt som det inte råder någon kamp mellan de olika personernas vilja. Men i de mänskliga relationerna är det annorlunda eftersom synden dels skapar distans mellan människor, dels skapar en vilja att äga själv, att tävla och ha kontroll.

Created by gift, creatures long to receive again. Created for giving, they long to give. Yet, detached from God's life as the source of giving and receiving, creatures now fashion gifts with greedy hands, gifts now given with demands and hidden – and not so hidden agendas.<sup>106</sup>

Tran menar att knapphet snarare än överflöd är det etos som kännetecknar våra liv och relationer med varandra och med skapelsen i vår tid. Förlåtelsen, menar Tran, är den enda vägen för att återvända till gåvoutbyttandets cirkel som grundar sig i den treenige Guden.<sup>107</sup>

Guds förlåtelse i Jesus Kristus fullbordar cirkeln av gåvoutbytande. Jesu liv, som karakteriseras av hans bordsgemenskap med syndare och tullindrivare, gestaltar orden "Detta är min kropp som offras för er" (Luk 22:19). Fördriven från cirkeln av evigt gåvoutbytande tillbringar Jesus tid i världens cirkel av knapphet.

Jesus satisfies all of humanities greed. Everything sinners voraciously demand, Jesus gives by offering himself. God submits the Son to the absurd smash-and-grab anti-drama of sinful humanity. In its claims of and for itself, sinful humanity presumes itself as the one who *can* judge, reject, and kill. Thinking itself the source of its existence, forgetting the gift giver, it gives itself over to an ever tightening circle of self-gratification, fascination and absorption.<sup>108</sup>

Jesus stiger in i denna onda cirkel, och han överlämnar sig själv: "Detta är min kropp". Cirkeln som drivs av knapphet behöver bli matad med någonting, och Jesus ger sig själv: "[...] utgiven för er": Gud ger världen mer, överflödande mer, än den kan föreställa sig eller önska.<sup>109</sup>

Tran menar att minnen av ondska får mänskligheten att förlamas: minnena upprepar det som varit, plågar oss i nuet och förekommer framtiden. På samma sätt, menar Tran, besöker förlåtelsen det som varit, förlåter i nuet och bereder en väg framåt in i framtiden. Men om förlåtelsen enbart handlar om att ge och att ta emot utan att också ge tillbaka, så kan man aldrig bli befriad från det förgångna. Men den kristna visionen om förlåtelse lovar så mycket mer. Och den kräver mer. Förlåtelsen gagnar framtiden och gör det möjligt att fortsätta leva, men inte genom att ta bort det som gör det så svårt att fortsätta. Snarare öppnar ömsesidigheten upp dörrar för vilket utbyte som helst. Eftersom förlåtelsen ger ny styrka, kan det hända att den förlåtne använder sin återskapade subjektivitet förbittrat. Den möjligheten existerar alltid och förlåtelsen försöker inte undanskymma den. "Dispossession mean relinquishing right to self for the sake of the other, knowing full well that the other has now been empowered to respond either in kind *or* in violence."<sup>110</sup> Istället för att upprepa det

<sup>105</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 155.

<sup>106</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 155f.

<sup>107</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 156.

<sup>108</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 157.

<sup>109</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 157.

<sup>110</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 158.

förgångna eller att glömma, tar den kristne emot det förflutna genom förlåtelsen. Förlåtelsen erbjuder en framtid som inte påverkas av det förgångna åt dem som tidigare varit skyldiga. Förlåtelsen inkluderar syndare i Guds stora berättelse om hela skapelsens frälsning.<sup>111</sup>

### 3.2 Nya berättelser som gåva

För Tran blir det viktigt att betona den kraft som ryms i berättelsen. För att kunna gå vidare med våra minnen av ondska krävs att vi berättar berättelser. Istället för att glömma för att kunna gå vidare menar Tran att gemenskaper berättar berättelser och på det sättet kan man gå vidare. Att berätta berättelser handlar inte om att man med fantasins hjälp skapar nya världar eller att man ljuger om det förgångna.

Rather, remembering again draws forth new plots, conjoining previous characters with new and wonderful strangers who expand and bring new action, reversals, and surprise endings [...] offering wholeness to what had been incomplete.<sup>112</sup>

Tran beskriver det som att världens tid dras in i en annan tid. En oändlig tidsepok som ger ljus åt all annan tid. Där blir minnen av ondska del av en större berättelse, nämligen minnet av försoning. De nya berättelserna hjälper oss att gå vidare eftersom de säger till oss att: "dina minnen av ondska är inte allt som du är". Vi berättar våra berättelser inuti Guds berättelse om den självutgivande förlåtelsen. När Gud förlåter så omberättar (re-narrates) han våra liv.

Jesu berättelse om död och liv skapar inte bara möjlighet för förlåtelse utan även för försoning, menar Tran. Att bli förlåten handlar om att adopteras in i den berättelse som kulminerar vid korset och uppståndelsen. Tran menar att ett av den samtida kristendomens stora misslyckanden är att den förfalskar en bild av tron som apolitisk. Frälsning blir då en berättelse som jag berättar om mig själv istället för en gåva som måste tas emot och ges vidare.<sup>113</sup> Tran menar till och med att omberättandet kan vara farligt om det inte är insatt i ett gemensamt liv med ordnade praktiker. "Without others, re-narration can quickly deteriorate into vicious self-denial and self-justification. Without others, re-narration becomes a storied form of lying."<sup>114</sup>

### 3.3 Minne och liturgi

Ett vanligt sätt att hantera brutala minnen från till exempel krig är att man försvarar det som hänt genom att placera minnena i en större *mythos* (myt), så att en typ av lögn möjliggörs genom kontextualisering. Som en kontrast till detta lyfter Tran fram "gåvan av nya berättelser" som liturgiska händelser, då man genom att berätta sina berättelser och minnas sina minnen, lyfter fram dem inför andra i en gemenskap.

In the church, this *giving* is part of the bigger experience of *being given* a new story, such that the giving away of stories, the public sharing of memories, might properly be termed "confession," germane to those practices that express the story of God and locate storytelling in the church by way of discursive rituals.<sup>115</sup>

Tran menar att delandet av berättelser, lyssnandet till berättelser och helanden av trauman, sker liturgiskt som ett offentligt arbete *leitourgia*. Genom liturgin så minns kyrkan. Genom liturgin kommer det som varit in i nuet. Kyrkan berättar Guds berättelse genom liturgins

<sup>111</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 159.

<sup>112</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 163.

<sup>113</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 165f.

<sup>114</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 161.

<sup>115</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 168.

repetitiva framföranden genom vilken andra berättelser kommer upp till ytan. Tran menar att i den berättelsen får de som tillber Gud utrymme att tålmodigt lyssna till andras berättelser samt att sanningsenligt formulera sina egna berättelser.

För Tran är det viktigt att betona att den kristna bekännelsen alltid är en politisk händelse. Liturgi som "work-of-the people" *leitourgia* understryker att en persons berättelse aldrig är någons egendom (min privata relation med Jesus) utan liturgin finns alltid till förfogande för dem som hör men vägrar bli intagna i berättelsen. Liturgin berättar många berättelser och Trans förhoppning är att vietnamveteranerna skulle ha möjlighet att se *sina* berättelser, inte i den *mythos* som rationellt och logiskt försvarar nationalism, utan i en berättelse om en fallen men upprättad mänsklighet.<sup>116</sup>

Mot slutet av boken lyfter Tran fram minnets performativa natur, hur det lyfter fram saker från det förflutna och gör det närvarande i nuet. Tran menar att minnen är kroppsliga, det vill säga att vi minns med våra kroppar. Tran diskuterar Dave Grossmans bok *On Killing* som visar hur handlingar i nuet utför vanor som odlats tidigare i livet. Grossman diskuterar *killologi* en teknik genom vilken kroppslig betingning får dem som inte vill döda till att vilja döda. Genom att döda, utförde amerikaner i Vietnam minnen som lagrats i kroppen, menar Tran. Dessa samhällen, som systematiskt och avsiktligt gör sina unga medborgare till personer som dödar och sedan offerar dem i frihetens namn, behöver sätt att få soldaterna tillbaka in i samhället igen. Det är i detta syfte som de moderna samhällena har utvecklat tydliga system som rättfärdigar dödandet. Genom att linda in dödandet i ord som hjältedåd, patriotism och att offra något för sitt land, beskrivs soldaternas våld som "mer än, och samtidigt moraliskt mindre än" mord. Dessa narrativ som framförs genom parader, medaljceremonier och monument, är verkligen liturgiska, menar Tran. Målet med en sådan liturgi är att presentera soldatens förflutna för samhället och för soldaten själv som "mer än ett förflutet som en mördare". De som inte dödar, utan skördar dödandets frukter, är skyldiga att betrakta dem som dödar som mer än mördare. Det var det här som havererade under Vietnamkriget då de återvändande soldaterna blev diskriminerade och spottade på. Soldaterna som hade dödat, även om de inte önskat det, återvände hem till en märklig motliturgi där de skuldbelades istället för att bli av med skuld. "The Vietnam Veteran's Memorial" uppstod som ett försök att gottgöra dessa soldater som svikits av sin nation, menar Tran. Genom att kanalisera offentliga minnen in i en privat sfär, så placeras kriget, genom dessa minnesdagar, in i nationens *mythos*.<sup>117</sup>

Dessa nationella liturgier som har som syfte att re-integrera människor är ett relativt nytt fenomen. Innan nationalstaten började rättfärdiga dödande fanns kyrkan, och soldater som dödade i krig var tvungna att ålägga botgöring för dödandet. Eftersom nationalstaten i dag erbjuder en annan berättelse än kyrkans, söker inte soldaterna botgöring utan rättfärdiggörelse för sina handlingar. Tran beskriver kampen mellan nationalstaten och kyrkan som inget mindre än en kamp om soldaternas kroppar och själar. Tran menar att vietnamveteranernas dilemma borde bli ett tillfälle för kyrkan att erinra sig om att den har en egen liturgi som har förmåga att återberätta soldaternas liv som "mer än mördare", de är förlåtna mördare. Tran menar att rituell botgöring på nytt spelar upp det förgångna. Istället för den "terapeutiska drömmen" om att fly från det förgångna, välkomnar liturgin det som man gärna vill förtränga, liturgin återberättar det förgångna istället för att glömma det. På samma sätt som riter kan skapa mördare, kan den rituella liturgin göra mördare till mer än mördare.<sup>118</sup> "While the military trains killing, the church's liturgy trains confessions and

<sup>116</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 168.

<sup>117</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 169-180.

<sup>118</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 170, 191.

forgiveness as resources to killing.”<sup>119</sup> Förlåtelsens omberättande sker när den som förlåter säger: ”Du är mer än dina handlingar,” och därmed öppnas en dörr för en upprästad personlighet.

Tran menar att den kristna eukaristin visar att minne är socialt snarare än individuellt. Den eukaristiska riten spelar upp det förgångna och gör det närvarande. Tran menar att om man säger att praktiker som eukaristin enbart är symboliska, så går man in i fällan att prioritera syfte framför handling, vilket hör ihop med distinktionen mellan ande och kropp. ”The church’s continual re-enactment of Christ’s presence in the elements displays again and again God’s lordship over time. Through sacramental liturgy, Christians learn to see the world and its time as God’s [...]”<sup>120</sup>

### 3.4 Minne och politik

Tran menar att nationalstatens myt om minne är att vi minns för att överleva det som varit och skapa en framtid med obegränsade möjligheter. Enbart en viss mängd minne behövs, och enbart vissa saker räknas. Problemet är självklart att vissa minnen är omedgörliga och vägrar att låta sig manipuleras av nationsbygget. Dessa minnen kan tystas för en tid, men kommer att överleva, vilket det finns många exempel på från vår tid. Tran menar att ett sätt som USA har lyckats kontrollera potentiellt upproriska minnen om Vietnamkriget på, är genom att tämja dessa minnen och göra dem till en del av nationens *mythos*. Detta är inte samma sak som att säga att USA har försökt att glömma Vietnamkriget, utan deras briljanta strategi har snarare handlat om att avpolitiserat politiska minnen och göra dem privata.<sup>121</sup> Här nämner han bland annat *Vietnam Veteran Memorial*, den omdiskuterade minnesplats i Washington D.C. som finns till för att hedra de män och kvinnor som stred i den amerikanska armén i Vietnam. En av de tre delarna av minnesplatsen utgörs av *Minnesväggen* där alla soldaters namn, som antingen bekräftats som döda (KIA, killed in action) eller saknade (MIA, missing in action), finns ingraverade. Tran menar att detta inte är ett minnesmärke över Vietnamkriget utan det är en minneplats för *amerikaner* som stred i Vietnamkriget. Väggen hyllar Amerika och förstärker dess *mythos*, menar Tran. Istället för att försona amerikaner med vietnameser, försonar väggen Amerika med amerikaner. Minnesväggen är överhuvudtaget inte politisk menar Tran, istället handlar det om ”mina minnen”.<sup>122</sup> När amerikaner besöker väggen blir de indragna i nationalstatens *mythos* som inte bara berättar sin berättelse om kriget, utan dessutom tystar ner andra berättelser.<sup>123</sup>

The Vietnam Veterans Memorial and other DC memorials architecturally enact the American mythos. At the same moment that national monuments teach “history” they incorporate visitors into the great liberal project, with specific emanations of social amnesia; for without narration, monuments could not display the national mythos as they do. [...] Not only does the national mythos tell a story, but it does so in a way that silences other stories. Rather than consider other possibilities, the citizen is asked to forget in the name of what she is asked to remember; so powerful is the admonition to forget that she thinks she is *only* remembering. The past ends so the future can begin. As President George H.W. Bush proclaimed, “The final lesson of Vietnam is that no great nation can long afford to be sundered by a memory.”<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 169.

<sup>120</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 192.

<sup>121</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 207.

<sup>122</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 218.

<sup>123</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 221.

<sup>124</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 221.

Tran är tydlig i sin kritik mot nationalstatens förhållande till minne. Att vara en god medborgare, menar Tran, innebär att göra offentliga minnen privata, att glömma och gå vidare.

### 3.4.1 Eukaristiskt minne

Att vara en amerikansk medborgare innebär att man lever i den amerikanska berättelsen, drömmer dess drömmar, räds dess fiender och lever ut de amerikanska praktikerna, vare sig det handlar om att *köpa, döda, konsumera* eller *visa omtanke*. Tran menar att många människor lever kvar i den amerikanska berättelsen även när de firar nattvard och därmed har kyrkan förlorat sin roll som en motberättelse med andra minnen och praktiker än nationens. Tran menar att kyrkan måste stå emot den nationella berättelsens förledande krafter och istället samlas kring minnet av den korsfäste Kristus på ett sätt som inte bara utmanar den rådande makten utan även vittnar om en evig och annorlunda ordning.<sup>125</sup>

Tran menar att minnet ger upphov till en revolutionär politik. Att minnas Jesus Kristus i nattvarden innebär att kyrkan mobiliserar en politik som gör förlåtelsen möjlig. Att påskens budskap är centralt för det kristna minnet innebär att det är ett icke-våldsligt minne och en icke-våldslig politik vilket är viktigt för att undvika att minnen leder till hämnd. Grunden för det eukaristiska minnet är att Gud ger tillbaka våra minnen. Genom att ge tillbaka minnen försonar Gud individer genom att tala sant om det förflutna. Till skillnad från många politiska teorier som förhandlar till sig minnen av det förgånga mot en dräglig framtid, så menar Tran att personer inte kan vara hela utan sina minnen, och det är bara Gud som kan ge tillbaka våra minnen. Eftersom Gud är evigt närvarande både i det förgånga och i eukaristins nu, så kan vi minnas det förgånga i eukaristin. Genom att vara människor som minns, snarare än glömmes, så kan vi hitta vårt sanna jag. I samma stund som vi ser vår synd genom att Gud representerar det förgångna så hör vi även Guds inbjudan till förlåtelse.<sup>126</sup>

Tran menar att det är först i den eukaristiska måltiden som Jesus erbjuder lärjungarna i berättelsen om Emmausvandringarna, som deras ögon öppnas och de kan se på det förgångna på ett nytt sätt. "Då öppnades deras ögon och de kände igen honom, men han försvann ur deras åsyn. Och de sade till varandra: "Brann inte våra hjärtan när han talade till oss på vägen och utlade skrifterna för oss?" (Luk 24:31-32). Då kan de se Israels lidande berättat i ljuset av Jesus lidande. Genom den eukaristiska måltiden erbjuds lärjungarna att se historien på ett nytt sätt och att se den sant för första gången. Eftersom offer kan se både sig själva och förövare i ljuset av Jesu slutliga offer behöver de inte längre skapa nya offer eller söka efter mening eller upprättelse genom att straffas. Eftersom de ser sina liv och sina lidanden i ljuset av det slaktade lammet så behöver de inte se till att historien "comes out right", för det slaktade lammet visar att historien "has not been made to come out right but has been redeemed".<sup>127</sup>

Den seger som Jesus vann genom sin död och uppståndelse är inte en seger som "tar kontroll" över historien. Det är inte en seger som låter förövarna få betala tillbaka. Jesus seger berättar en annan berättelse eftersom Jesus vägrar att ge igen med våld och därmed räddar Jesus historien från våldet. Jesus återskapar världen och därmed kan vi minnas det förflutna utifrån Jesus icke-våld.

<sup>125</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 251.

<sup>126</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 262f

<sup>127</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 266

This non-violence displays itself by the church's patience in time, a patience that plays out in Christian refusal to submit to the world's temporal desperation ... This patience is embodied in the church's traveling and tabling, by Eucharistic practices of listening to victims gathered around the Eucharistic table.<sup>128</sup>

Istället för att överlåta sina minnen åt en gemensam överenskommelse om historien, behöver kyrkan lyssna på de berättelser som berättas vid det eukaristiska bordet.

Genom att lyssna på de olika berättelser som berättas kommer kyrkan att inse att även fienden är inbjuden till nattvardsbordet. Vid nattvardsbordet får vi syn både på vårt eget lidande men även vår delaktighet i andras lidande eftersom vi lyssnar på den andres berättelser. De gåvor som ges av Gud i nattvarden måste ges vidare från en person till en annan, från en gemenskap till en annan. Jesus kommer till oss i måltiden och måltiden ger Jesus vidare. Här i måltiden finner man det som Ricoeur talade om som the "impossibility of forgiveness". Förlåtelsen är omöjlig, men den existerar i världen.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 267

<sup>129</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 267.

## 4 Analys och diskussion

I de föregående kapitlen har jag beskrivit Miroslav Volfs och Jonathan Trans tänkande om minne och försoning. Uppsatsens övergripande syfte var att undersöka hur man utifrån perspektivet att Gud älskar och förlåter sina fiender, "minns väl". Den frågan, samt frågan om deras tänkande om minnet svarar på de utmaningar som den nutida försoningsteologin ställer till en kristen syn på minnet kommer jag nu att diskutera genom att jämföra och kritiskt evaluera deras tänkande utifrån de tre kriterierna (1) *koherens*, (2) *kristen autenticitet* och (3) *praktisk tillämplighet*.

### 4.1 Hur minns man väl?

Även om Volf och Tran till viss del ger olika svar på frågan om vad det innebär att minnas väl, är det viktigt att betona att de har en gemensam utgångspunkt i kyrkan och det "specifikt kristna" när de beskriver sina teologiska perspektiv kring minnet. Tran menar att den nutida etikens förutsättande av en universalitet är ett problem för en kristen etik eftersom det leder till att det görs för få teologiska analyser om till exempel krig och utrikespolitik eftersom tron förlyttas till en privat sfär och därmed inte anses ha något att säga om som krig, politik ekonomi med mera.

En annan viktig aspekt av Volfs och Trans gemensamma utgångspunkt är deras tro på en Gud som älskar och förlåter syndare och att förlåtelse är något som människor får som en gåva från Gud för att ge vidare. Tänkande om minnet går därmed varken för Volf eller Tran att skilja från berättelsen om Guds förlåtelse och försoning. Att minnas väl, handlar om att minnas som en människa och en gemenskap som inte har som önskan att hämnas utan försonas.

#### 4.1.1 Minne som narrativ rekontextualisering

Även om det finns mycket som Volf och Tran har gemensamt så skiljer sig deras teologiska tänkande om minnet åt i vissa centrala frågor. Jag kommer här att diskutera Volfs betoning på "not-coming-to-mind" och Trans perspektiv av "narrativ rekontextualisering".

Eftersom en slutgiltig försoning enligt Volf inte kan ske utan glömska, menar han att man måste släppa taget om sina minnen för att minnas väl. Följaktligen menar Volf att det bara är den som är villig att slutligen glömma som kan minnas väl.<sup>130</sup> Volfs argument om att människan slutligen måste släppa taget om sina minnen är sammankopplat med tron på att även Gud glömmes. Här går Volf i dialog med Rowan Williams och L. Gregory Jones som båda talar om att Gud är en Gud som *minns*. Williams skriver i *Resurrection* att Gud vägrar att glömma ogärningspersonerna och att Gud istället upprättar deras syndiga förflutna, inte för att döma dem för evigt utan för att låta deras upprättade förflutna få utgöra grunden för en ny och utvidgad identitet.<sup>131</sup> På ett liknande sätt talar L. Gregory Jones om att det är ett misstag att tala om att vi måste "förlåta och glömma". Jones menar att Guds dom istället gör det möjligt för oss att minnas väl.

<sup>130</sup> Volf, *Exclusion and Embrace*, 132.

<sup>131</sup> Rowan Williams *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel* (London: Darton, Longman & Todd Ltd), 35.



"When God promises to 'blot out' [Israel's] transgressions' and not 'remember [Israel's] sin's ... God is not simply letting bygones be bygones. Rather God is testifying to God's own gracious faithfulness. Moreover, such forgiveness provides a way to narrate the history of Israel's sinfulness within the context of God's covenant of grace."<sup>132</sup>

Som en replik till Jones frågar sig Volf vad som ska hända när Gud har återberättat historien om förövarens synd i en nådefull kontext och förövaren har fått en ny identitet? Volf menar att svaret är enkelt, Gud kommer att glömma den förlåtna synden. "God, to whom all things are present, will *forget* the forgiven sin. The God of Israel, who is about 'to do a new thing' and who calls people 'not to remember the former things,' promises to blot out their transgressions out of God's own memory..."<sup>133</sup> Gud glömmet, säger Volf, och även människorna ska glömma den här världens hemskheter. Anledningen till att människorna kommer kunna glömma all ondska i historien är att i den nya världen kommer det stå en tron, och på den tronen kommer det sitta ett lamm som har tagit bort all den här världens synder och raderat minnen av synden.<sup>134</sup> I sin argumentation hänvisar Volf bland annat till Uppenbarelseboken: "Och ingen förbannelse skall finnas mer. Guds och Lammets tron skall stå i staden, och hans tjänare skall tjäna honom..." (Upp 22:3-4), och till Johannevangeliets första kapitel: "Nästa dag såg han Jesus komma, och han sade: "Där är Guds lamm som tar bort världens synd." (Joh 1:29).<sup>135</sup>

Utifrån kriteriet om *kristen autenticitet*, blir det viktigt att lyfta fram hur Uppenbarelseboken talar om att Jesus tillbes som ett *slaktat* lamm (Upp 5:6,11) på ett sätt som inte ska ändras i och med fullbordandet av den nya skapelsen i Uppenbarelsebokens 21:a och 22:a kapitel. (I de verser som Volf hänvisar till från Uppenbarelseboken står det dock bara "lammet", men dessa verser tycks anspela på kapitel fyra och fem där Jesus beskrivs som ett slaktat lamm.) Om lammet inte skulle vara slaktat även i den nya skapelsen, vad finns det då för poäng med att Jesus beskrivs som ett lamm över huvud taget? Här menar jag att Volfs resonemang inte överensstämmer med Uppenbarelsebokens beskrivning av det slaktade lammet.

Utifrån kriteriet om praktisk tillämplighet bör man dock vara medveten om att det finns en fara med att minnas eftersom minnen kan användas för hämnd, detta är något som Tran och Volf håller med varandra om. Däremot håller Tran inte med Volf när han talar om att glömma det oförsonliga, som om försoningen skulle innebära en sådan distinktion mellan det som går att försona och det som är oförsonligt.<sup>136</sup> Tran vill istället, likt Jones, betona att förlåtelsen kommer som en gåva av narrativ rekontextualisering, där hemiska minnen inympas i Guds försoning som täcker allt. Här talar Tran om en form av rekapitulation där den mänskliga historien och dess myriader av minnen dras in i Guds liv som är kärlek och som aldrig behöver glömmas.<sup>137</sup>

Det fruktbara i Trans position skulle utifrån kriteriet om praktisk tillämplighet kunna illustreras med det som händer i dopet. I dopet ikläder sig en människa Kristus och får ta emot en ny identitet och ett nytt namn. Men dopet är inte en privatsak utan i dopet döps man in i en ny gemenskap - kyrkan. Dopet påminner om att kristna behöver en gemenskap

<sup>132</sup> L. Gregory Jones *Embodying forgiveness: A Theological Analysis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 147.

<sup>133</sup> Volf, *Exclusion and Embrace*, 136.

<sup>134</sup> Volf, *Exclusion and Embrace*, 140.

<sup>135</sup> Volf, *Exclusion and Embrace*, 140.

<sup>136</sup> Jonathan Tran, "Emplotting Forgiveness: Narrative, Forgetting and Memory", *Literature & Theology* 23, no. 2 (2009): 220ff.

<sup>137</sup> Tran, "Emplotting Forgiveness", 220.

för att kunna omberätta sina berättelser i ljuset av Guds förlåtelse på ett sätt som leder till en önskan att omvända sig och sträva efter att bli helgade människor i framtiden.

I den frikyrkliga traditionen har det förutom dopet funnits en viktig praktik kring denna rekontextualisering i form av "vittnesbördsområdet". Spjuth skriver i sin bok *Kristen moralhistoria*<sup>138</sup> att vittnesbördsområdet inte är en frikyrklig nyskapelse utan har sina rötter i den puritanska traditionen av att skriva andliga självbiografier, vilket i sin tur har många paralleller ända tillbaka till de medeltida helgonberättelserna. I frikyrkan, och framförallt inom baptismen fick vittnesbördsområdet en konstituerande roll. Inom baptismens doppraxis skulle varje person som önskade döpa sig som vuxen först berätta sitt personliga vittnesbörd där betoningen låg på "de inre erfarenheterna och längtan efter ett förändrat moraliskt liv". Utan dessa berättelser om hur Jesus förändrat deras liv och hur de nu kunde se med andra ögon på både det som varit och skulle komma, kunde en person inte dela församlingens gemenskap. "Ingen får bli medlem utan att berätta 'om erfarenheten av Andens verk i sitt hjärta'".<sup>139</sup> Vittnesbördsområdet (och även olika former av helgonberättelser) visar utifrån kriteriet om *kristen autenticitet* att Trans perspektiv ger en trovärdig beskrivning av den kristna traditionens förståelse av vad som händer en människa i omvändelsen och dopet.

Utifrån dessa exempel menar jag att Trans perspektiv av narrativ rekontextualisering är att föredra framför Volfs beskrivning av "non-remembrance". Om man tar Volfs perspektiv på allvar, där han uppmanar oss att minnas men samtidigt hoppas på att vi en dag ska glömma, får det konsekvenser för hur kyrkan hanterar minnen i den här tiden. Jag menar att Volfs tes (en evighet där man inte längre minns synden) kan leda till en felaktig hantering av minnen av synd i den här världen. Istället för att se det vackra i att Gud minns förlåtna synder och att även vi får minnas vår egen och andras förlåtna synder utan att känna skuld eller skam, leder Volfs tes till en längtan efter en tillvaro fri från minnen av förlåten synd. Om hoppet handlar om att en dag få glömma sin egen och andras synd, så kommer det självklart uppmuntra oss till att glömma redan nu. Utifrån kriteriet om *praktik tillämlighet* menar jag därför att Volfs resonemang kan skapa en praxis som på ett felaktigt sätt uppmuntrar till att glömma synd redan i den här världen vilket kan leda till att man går miste om det stora i att Guds förlåtelse gör det möjligt för oss att minnas våra egna och andras förlåtna synder. Volfs perspektiv är även problematiskt eftersom det ger en felaktig bild av evigheten men det återkommer jag till under *kapitel 4.3*.

## 4.2 Minne och försoning som mångdimensionell

Exemplet från Afrika lyfter fram hur den nutida försoningsteologin, till skillnad från tidigare teologiska strömningar i Afrika under efterkrigstiden, är mångdimensionell: den berör individer, gemenskaper och hela skapelsen. Utifrån detta perspektiv blir gemenskapens roll en oerhört viktig fråga för hur man minns väl, eftersom målet med försoning är vänskap och förvandlande gemenskaper, inte enbart tolerans.<sup>140</sup> I det som följer kommer jag att titta på vilket frälsande "jobb" som gemenskapen gör i förhållande till minnet. Jag menar att gemenskapen dels är en del av Guds räddning genom att den är bärare av minnet av Guds uppenbarelse som i Andens kraft re-presenteras för oss med kraft (1 Tess 1:5). Dels lär gemenskapen/kyrkan oss att minnas väl genom dess olika praktiker såsom nattvard och annan liturgi.

<sup>138</sup> Roland Spjuth, *Kristen moralhistoria: Sökandet efter det goda livet*, (Örebro: Libris, 2006), 128.

<sup>139</sup> Spjuth, 128.

<sup>140</sup> Carney, 554.

Volf säger i inledningen av sin bok att frågan om hur man ska hantera minnen av övergrepp inte är en privatsak utan ytterst en fråga som berör gemenskapen.<sup>141</sup> En av Volfs centrala frågor är just hur forna fiender ska minnas tillsammans för att kunna försonas, och hur de ska försonas för att kunna minnas tillsammans.<sup>142</sup> Som vi såg i *kapitel 2.1.1* betonar Volf att för att en försoning mellan forna fiender ska kunna ske, krävs att man filtrerar sina minnen genom exodusberättelsen och passionsberättelsen, där passionsberättelsen blir extra viktig i ett försoningsperspektiv eftersom den lär oss att uppmärksamma offrets lidande, samtidigt som man erbjuder förövaren nåd. Att minnas passionsberättelsen innebär att man minns att Jesus gjort det möjligt för förbrytaren och den som blivit illa behandlad att förlåta och försonas. Utifrån det här perspektivet menar Volf att vi får tro på en gemenskap där till och med dödsfiender kan leva i försoning.<sup>143</sup> Men eftersom det är så svårt att vara Kristus för sin nästa krävs att man tillsammans håller minnet av exodus och passionsberättelsen vid liv; gemenskapen är således bärare av minnet av Guds uppenbarelse som hjälper forna fiender att försonas.

Även Tran lyfter fram hur gemenskapen är bärare av minnet av Guds uppenbarelse och enligt Tran är det genom liturgiins repetitiva framföranden som man lär sig att minnas (då framför allt i eukaristin/nattvarden). I liturgin får man även berätta sin egen berättelse och minnas sina egna minnen genom att lyfta fram dem inför andra i kyrkans bekännelsepraktiker. Samtidigt som soldaten ger bort sin berättelse i syndabekännelsen så får denne ta emot gåvan av en ny berättelse genom att den som förlåter säger: "du är mer än dina handlingar, du är en förlåten mördare".

Syndabekännelsen som Tran lyfter fram har en oerhört central roll om man ska minnas utifrån målet att nå försoning. Den katolske teologen Carney som jag redogjorde för i inledningskapitlet, ställer sig frågande till varför botens- och försoningens sakrament överhuvudtaget inte nämns bland de afrikanska katolska teologer som han har studerat. En anledning skulle kunna vara att boten anses vara unikt katolsk och därmed har lite ekumenisk bäring. Men en kanske ännu troligare anledning menar Carney skulle kunna vara den privatisering kring boten som skett inom den katolska kyrkan under medeltiden och den moderna tiden (en privatisering som vi även ser inom den protestantiska kyrkan och frikyrkan i Sverige). Carney ser avsaknaden av en diskussion om boten som ett tecken på att botens sakrament försvagats inom den katolska kyrkan under de senaste femtio åren. Carney menar att en återupptäckt av detta sakrament skulle kunna ge mer resurser till den afrikanska försoningsteologin vilket skulle kunna ge bäring inte bara åt den katolska kyrkan utan åt hela den kristna kyrkan i Afrika.<sup>144</sup> Boten som praktik utmanar Volf och Tran att få en bättre *praktisk tillämplighet*. Carneys diskussion om botens sakrament är väldigt intressant eftersom den tydligt visar kopplingen mellan minnen av ondska och försoningens mångdimensionella karaktär. Både Volfs och Trans tänkande om minnet pekar åt detta håll och inte minst Tran lyfter fram syndabekännelsens viktiga funktion i försoningen, men Carney tar diskussionen om praktisk tillämplighet ett steg vidare genom att ge en tydlig beskrivning av vilka konsekvenser syndabekännelse, bikt, förlåtelse och botgöring kan ha för försoningens sociala konsekvenser.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Volf, *The End of Memory*, 4f.

<sup>142</sup> Volf, *The End of Memory*, 35.

<sup>143</sup> Volf, *The End of Memory*, 85-102.

<sup>144</sup> Carney, 561.

<sup>145</sup> Carney beskriver hur botens fem steg: ånger (botfärdighet), syndabekännelse, bikt, förlåtelse och botgöring alla har sociala konsekvenser. Det första steget, ånger, handlar om att vara ärlig med sin synd och sin brutenhet och att våga möta sina minnen. Ångerns sociala konsekvenser handlar vidare

På samma sätt som eukaristin visat sig vara en rik resurs för katolska teologer i Afrika menar Carney att botens- och försoningens sakrament har liknande teologisk och pastoral potential. En berättelse från Rwanda efter folkmordet utgör ett exempel på detta. Carney beskriver hur Fr. André Sibomana blev varse att flera församlingsmedlemmar deltagit i folkmordet. Sibomana tog då ett radikalt beslut genom att ställa in dop, konfirmationer, första nattvarden och bröllop fram till julen 1994. Varje församlingsmedlem som visste att hon hade dödat en annan människa blev tillsagd att inte delta i nattvaden och att gå och bekänna sina synder och erbjuda en full förklaring för sina handlingar.<sup>146</sup>

Detta exempel visar hur något som ofta förknippas som något privat, nämligen mina minnen av synd, har sociala konsekvenser och påverkar hela gemenskapen. Sibomana insåg att församlingen inte på ett sant sätt kunde döpa nya medlemmar eller fira nattvard tillsammans innan församlingen hade försonats. Medlemmarna var tvungna att först berätta sina egna minnen och lyssna på de andras berättelser. Och här spelar syndabekännelsen/boten en minst lika viktig roll som nattvarden/eukaristin. Även om både Volf och Tran visar att hur man minns har betydelse för försoningens holistiska karaktär, kan jag sakna en tydligare diskussion om vad både nattvarden och syndabekännelsen skulle kunna betyda för försoningens sociala aspekter.

---

om en ömsesidig ånger där man för en dialog om båda parter brustenhet. Ångern visar att kyrkan i sin helhet är bruten och Carney menar att den ekumeniska uppmaningen från Joh 17:11 "att de blir ett" är ett viktigt steg i Paulus vision om att kristna ska stå i "försoningens tjänst" (2 Kor 5:18).

Det andra steget, syndabekännelsen handlar om att bekänna sina synder offentligt och verbalt. Om ångern främst är ett inre tillstånd så är bekännelsen utåtriktad. Vidare menar Carney att en offentlig bekännelse handlar om att bekänna sina synder noggrant och specifikt. Detta kan förklara kraften i Sydafrikas Sannings- och försoningskommission, ett offentligt forum där erbjudandet om amnesti hörde samman med förvarens detaljerade beskrivning av statligt stödda synder. En kollektiv syndabekännelse skulle kunna vara särskilt viktig för kyrkor som den Rwandiska katolska kyrkan som fortfarande vägrar att be om förlåtelse för inblandningen i folkmordet genom att tillskriva brotten som enbart individuella.

Det tredje steget i Carneys beskrivning av boten är bikten, att bekänna sina synder för en präst, vilket han menar kanske är den mest kontroversiella delen i katolska kyrkans praktiker. Carney menar att bikten påminner oss om att synden skadar kyrkan och vår nästa. Att bekänna sin synd för någon annan hjälper oss att undvika billig försoning och att se att vi inte kan förlåta oss själva. Carney menar att bikten lär oss att försoningen (på samma sätt som synden) alltid förmedlas, genom Gud, familjen eller gemenskapen. Social försoning förmedlas följaktligen genom lokala gemenskaper eller genom nationella forum som TRC.

Vidare ger prästen förlåtelse till den syndare som bekänner och ångrar sin synd. På samma sätt kräver social förlåtelse bekännelse och ånger. Vissa offer kommer likt Jesus att förlåta ensidigt, men de flesta kräver att förövaren bekänner sin synd och visar ånger. På samma sätt som Israels folk varnades för att utföra Jonas vedergällande ilska mot de ångerfyllda Nineve, så vilar den offentliga förlåtelsen på att de som utsatts för synen släpper taget om bitterheten och erbjuder förlåtelse. Detta menar Carney skulle underlätta för att skapa kristna gemenskaper vars försonade gemensamma liv blir ett evangeliskt vittnesbörd till resten av världen.

Även om syndaren är förlåten när hon lämnar bikten så kvarstår straffet för synden fram till dess att botgöringen är fullbordad. Botgöringen visar att syndens skadande effekter inte försvinner över en natt; att försona trasiga relationer tar tid. Botgöringen visar också att handlingar talar högre än ord. I den moderna västvärlden har botgöringen ofta förminskats till att be några böner eller recitera en bibelvers. Men Carney menar att det inte finns någon anledning till att botgöringen inte innehåller mer synliga konsekvenser som visar på ångern. I den Afrikanska kontexten kan man nämna Rucyahanas fängelseverksamhet där personer som deltog i folkmordet erbjuds att visa frukten av deras ånger genom att restaurera hus åt de överlevande offren. Carney, 561ff.

<sup>146</sup> Carney, 563

### 4.3 Minne och försoning som eskatologisk

Som vi såg i beskrivningen av den afrikanska försoningsteologin skapar det eskatologiska perspektivet en spänning mellan Guds rike "redan nu" och "ännu inte". Om man tittar på nya testamenter så är det genomdränkt av förväntan inför det som ska komma: Jesus säger att Guds rike är *nära* (Mark 1:15) och han uppmanar lärjungarna att be "låt ditt rike komma". Samtidigt får de första kristna bevittna att Guds seger över alla onda makter redan har inletts när Jesus förlåter och helar människor och framförallt när han uppstår från de döda (1 Kor 15:57). Det eskatologiska perspektivet visar följaktligen att det finns en tydlig spänning mellan att som kristen gemenskap be och arbeta för att Guds försoning ska breda ut sig här och nu samtidigt som minnet av framtiden påminner om att den nya tidsåldern "ännu inte" inträtt i full kraft och att den fullkomliga försoningen först kommer att visa sig i den nya skapelsen.

Teologen Daniel Migliore menar att en biblisk eskatologi: hoppet om Jesu återkomst, de dödas uppståndelse, den yttersta domen, löftet om det eviga livet och varningarna om en evig död, är oerhört central för kristen spiritualitet och etik. Migliore hävdar att kyrkan på många sätt förlorat kopplingen mellan det kristna hoppet och kristen etik och att det är väldigt viktigt att den kopplingen återupprättas igen. Rätt förstått och praktiserat bidrar det kristna hoppet med två viktiga bitar till etiken:

a) För det första ger det oss en solidarisk samhörighet med hela den "suckande" skapelsen och hjälper oss att hålla ut i kampen för en förvandling av hela skapelsen. Det kristna hoppet befriar oss således till att tillbe och tjäna Gud i en trasig värld. Det kristna hoppet är därmed ingen abstrakt teori utan en levande praktik. Om vi tror på ett upprättat liv efter döden kan vi inte förbli oberörda inför alla lidanden innan döden. Migliore menar dock att det är viktigt att de kristna inte tror att det är de själva som "bygger Guds rike på jorden". Det kristna hoppet uppmanar till att hoppas på och bereda väg för Guds rike genom att be och kämpa för fred, rättvisa och försoning. Men det är aldrig församlingen som bygger Guds rike.<sup>147</sup>

b) För det andra lär oss det kristna hoppet att hoppas på Gud snarare än på våra egna gärningar och framsteg. Samtidigt som det kristna hoppet skapar en ande av solidaritet så påminner det om att vårt hopp enbart grundas i Guds nåd. Allt som skapar, upprätthåller, förvandlar och fullbordar livet, gör det genom Guds nåd.<sup>148</sup>

Det hopp som Migliore beskriver är inget passivt eller eskapistiskt hopp, det är ett hopp som leder till handling och kamp för fred och rättvisa. Men det är samtidigt ett hopp som betonar att det enbart är Gud som räddar världen! Det här dubbla perspektivet på eskatologin påverkar vår syn på tiden och hur *lång tid* försoningen får lov att ta. Eskatologin utmanar även vår syn på minnen och evigheten; kommer vi minnas ondskan för evigt, eller ska vi hoppas på en himmel utan obehagliga minnen? Slutligen ställer eskatologin frågor om hur kyrkan bör förhålla sig till staten och samhällsreformer som saknar ett framtidsperspektiv och som enbart önskar lösa saker "här och nu".

#### 4.3.1 Minne och tid

Jag ska börja med att diskutera vår syn på tiden. Tran menar att en av anledningarna till att amerikanerna inledde kriget i Vietnam var därför att de upplevde att "tiden rann ut i sanden". Enligt Tran är det många moderna teorier om rättfärdiga krig som utgår från just

<sup>147</sup> Daniel Migliore *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, 2 uppl. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 349f.

<sup>148</sup> Migliore, 351.

detta att "tiden är knapp" och därför måste vi själva se till att historien slutar på rätt sätt. Tran argumenterar här utifrån *kristen autenticitet* och återkommer flera gånger till berättelsen om den förlorade sonen (Luk 15) som utifrån föreställningen att tiden rann honom ur händerna krävde ut sitt arv. Denna uppfattning om att tiden är knapp kan man se uttryckt för i många delar av vårt samhälle i dag. Den överdrivna kroppsfixeringen och mathysterin pekar på denna föreställning om tiden; dagarna är begränsade så se till att håll din kropp "ung" och snygg så länge det roliga varar. Vi märker det även i vårt förhållande till t.ex. konsumtion. Sociologen Zygmunt Bauman säger i sin bok *Konsumtionsliv* att vår tid förmodligen är den enda tidsepoken någonsin som utlovar fullständig lycka i nuet<sup>149</sup>, vilket självklart gör det meningslöst att spara sina pengar för något som ligger framför när man kan shoppa nu. Dessa exempel visar på en avsaknad av en god eskatologi som tränar oss att se på tiden med evigheten i ryggen.

När det kommer till minnen av ondska och försoning, kan uppfattningen att tiden är knapp leda till en önskan om att så snabbt som möjligt försonas och släppa taget om sina minnen för att kunna "gå vidare". Men som vi har sett hos både Volf och Tran så kräver försoning av minnen och försoning mellan människor tid. Volf betonar att han själv ännu inte försonats med Kapten G och att han förmodligen inte kommer att göra det på den här sidan av evigheten. Även Tran betonar att försoning kan ta tid och att det inte finns något som gör att vi behöver ta saken i egna händer för att historien ska sluta på rätt sätt. Tran citerar Samuel Wells kärnfulla citat om att Gud har gett sitt folk allt de behöver för att tillbe honom, vilket innebär att vi aldrig behöver drabbas av panik för att tiden håller på att rinna ut. Vi är skapade till att tillbe och Gud har gett oss allt vi behöver (tid inkluderat) för att vi ska kunna tillbe honom. Det hör samman med den Augustinska tanken att tiden är det som Gud valt att använda för att rikta våra begär rätt, och *evigheten* är den plats där han kommer att tillfredsställa våra begär.

Det eskatologiska perspektivet påminner oss om att vi är pilgrimer på vandring mot vårt hemland, ett bättre land där Gud kommer att torka alla tårar som inte torkats i den här världen. Den afrikanske teologen Katongole som jag beskrev i inledningen skriver att på samma sätt som den "störande" kyrka som han förespråkar tar avstånd från storartade strategier, så är pilgrimer "not as interested in making a difference as they are in making new friends... Pilgrims set out not so much to assist strangers as to eat with them".<sup>150</sup> Den här beskrivningen visar att helande och försoning är något som måste få ta tid och att en persons närvaro kan betyda mer än storartade strategier och ord.

#### 4.3.2 Minne och evighet

Det eskatologiska perspektivet ställer även viktiga frågor om *hur länge* man ska minnas ondskan. Om försoningen i den här världen enbart är en försmak av det som ska komma, hur påverkar det minnet i framtiden? Kommer man minnas ondskan som även innefattar Jesu död i evigheten? Här håller Volf och Tran inte riktigt med varandra.

I en fotnot i *The End of Memory* skriver Volf att han ändrat uppfattning vad gäller minnet av Jesu kors och han inte längre tror att man kommer att minnas Jesu kors i evigheten.<sup>151</sup> Om Kristus inte var korsfäst före skapelsen finns det ingen anledning enligt Volf att hävda att han måste vara "den korsfäste" efter det att försoningen fullbordats. Utifrån *kristen autenticitet* undrar jag hur Volf då förhåller sig till Uppenbarelsebokens bild av det slaktade lammet vilket jag menar är en tydlig bild av att man kommer att minnas Jesus som Korsfäst

<sup>149</sup> Zygmunt Bauman, *Konsumtionsliv* (Göteborg: Daidalos, 2008), 43.

<sup>150</sup> Katongole and Rice, *Reconciling All Things*, 114f.

<sup>151</sup> Volf, *The End of Memory*, 91.

och därmed kunna relatera till honom som frälsare även i himlen. Volf menar dock att det inte finns någon anledning att tro att det inte skulle kunna gå att relatera till Kristus i himlen bara för att man inte relaterar till honom som den korsfäste. "Once we have been unalterably redeemed, his death along with our sin can be swallowed in his own divine life as one of the Holy Three who are the Holy One."<sup>152</sup>

Tran å andra sidan anser att Volf grundar sitt argument på en inkorrekt kristologi. Tran menar att Volf teoretiserar kring minnet utan att lägga tillräckligt stor vikt vid en kristen förståelse av tid och utifrån *praktisk tillämlighet* menar han att Volf ignorerar kristna praktiker om tid i allmänhet och minne i synnerhet.

[H]e instead figures time as some kind of freestanding ontological structure the Son just happens upon, as if memory in general and Christ's suffering in particular could be conceptualized outside a full doctrine of God's making space for created time in his 'roomy' eternal life, in God's eternality, such that Barth can identify Christ as 'the weight of history,' its content and purpose.<sup>153</sup>

Tran menar att det är omöjligt för teologin att tala om en autonomt levande historia. Om man över huvud taget ska kunna betrakta historien måste man göra det utifrån Kristus, tidens Logos, dess början och slut. Detta är dock inte detsamma som att säga att minnen av ondska blir meningsfulla genom Kristus, vilket Volf varnar för. Istället menar Tran att det handlar om att närma sig sina minnen av lidande genom den som samlar alla minnen i sig själv, nämligen Kristus.

The redemption made possible through Christ re-members the past, making history's suffering visible through Christ's suffering and his glory which in turn temporally animates reconciliation and eternally enlivens ever-lasting praise.<sup>154</sup>

Enligt Tran är det viktigt att betona att den korsfäste Guden kommer att bli tillbedd som den korsfäste Guden i evighet. Kristi lidande och offer, och kyrkans återgestaltning av den berättelsen innebär inte "either heaven or the memory of horror" som Volf hävdar utan snarare "heaven as the rememory of horror". Att Gud är evig innebär inte att man kan glömma berättelser, istället innebär det att Gud i sin frihet har valt att återberätta världen utifrån sin Sons berättelse om självutgivande förlåtelse<sup>155</sup>

Utifrån kriteriet om *kristen autenticitet* håller jag med Tran om att Volfs perspektiv ger en felaktig bild av evigheten och att det är viktigt att betona att vi kommer att tillbe en korsfäst Gud i evighet. Perspektivet att Gud alltid kommer att tillbes som den korsfäste Guden hjälper oss även att återberätta våra liv utifrån berättelsen om den Gud som valde att förlåta och här menar jag utifrån *koherensskriteriet* att Volf inte är trogen sin egen utgångspunkt om att Gud förlåter sina fiender.

Kanske kan en god eskatologi, visionen om en ny himmel och en ny jord, hjälpa kyrkan att se att en dag kommer alla sår, hela världens sår vara helade. Ett sådant perspektiv kan bidra till att kyrkan vågar återberätta sina minnen utifrån den korsfäste Gudens förlåtelse. Det eskatologiska perspektivet lär oss att det kristna livet handlar om att återberätta snarare än att glömma. Vi kommer inte att glömma den korsfäste Guden på samma sätt som den korsfäste guden inte glömmet våra synder, men han förlåter våra synder. Därför behöver

<sup>152</sup> Volf, *The End of Memory*, 190f.

<sup>153</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 135.

<sup>154</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 135.

<sup>155</sup> Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory*, 136.

man inte förneka sina minnen som är påverkade av synden, utan man kan lita på att minnena kommer att förvandlas genom förlåtelse och försoning.

### 4.3.3 Kyrkan som en alternativ politik

När jag beskrev Volf's och Tran's gemensamma utgångspunkten för teologin, nämligen den kristna kyrkan och det specifikt kristna, blir det tydligt att de båda drar åt det perspektiv som Katongole bedriver; nämligen att kyrkan *är* en politisk gemenskap som behöver stärka sin egen identitet visavis konkurrerande identiteter för att kunna leva ut en kristen etik. Utifrån ett eskatologiskt perspektiv blir det därmed intressant att diskutera kyrkans relation till staten: hur kan kyrkan vara en gemenskap som vägrar betona "här och nu" på bekostnad av "ännu inte". Om kyrkan ska vara en alternativ politik krävs att man att man inte går med på statens hantering av minnen utan låter kyrkans liv och liturgi bestämma hur man tänker kristet kring minne.

Volf är tydlig med att hans perspektiv av att minnas väl är något som inte går att skilja från den kristna gemenskapen och den kristna berättelsen, men han utvecklar inte närmare vad detta skulle kunna innebära för *praktisk tillämplighet* när det kommer till den kristna gemenskapens relation till staten.<sup>156</sup> Tran däremot ägnar en stor del av sin avhandling åt att beskriva statens hantering av minnen. Som vi sett tidigare är det tydligt för Tran att på samma sätt som kyrkan har sin liturgi så har staten sina liturgiska handlingar. Tran beskriver kampen mellan nationalstatens liturgi och kyrkans liturgi som inget mindre än en kamp om människors kroppar och själar. Detta blir extra tydligt när Tran talar om hur moderna stater systematiskt och avsiktligt formar sina unga medborgare till personer som dödar. När man sedan måste få tillbaka soldaterna in i samhället igen sker det genom att soldaternas handlingar rättfärdigas genom att man lindar in deras dödande i ord som hjältedåd och patriotism vilket sker genom parader och ceremonier som Tran beskriver som *statens liturgi*. Tran menar att kyrkan verkligen borde erinra sig om att den har en egen liturgi som har förmåga att återberätta soldaternas liv som "mer än mördare". De är förlåtna mördare. Utifrån *praktisk tillämplighet* håller jag med Tran om att kyrkan borde erinra sig om sin egen liturgi som står i kontrast till statens, inte bara när det kommer till soldaters liv utan även liturgier kring omsorg shopping, ekonomi osv.

Det eskatologiska perspektivet påminner kyrkan om att hon är ett tecken på och ett vittne om den nya skapelsen här och nu. Samtidigt är det bara är Gud som kan förändra den här världen där synd, död och lidande fortfarande är verksamt. Den beskrivning som Tran gör av nationalstatens hantering av minne, som handlar om att glömma vissa saker för att kunna "gå vidare", och göra offentliga minnen privata, är en strategi som helt och hållet saknar ett eskatologiskt perspektiv. Statens perspektiv är nämligen fullständigt inriktat på här och nu. En viktig skillnad mellan statens hantering av minnen och kyrkans liturgi är att istället för att fly från det förgångna så välkomnar kyrkan det man vill förtränga och man får återberätta sina minnen istället för att glömma dem. De kristna lär sig därmed att se på världen och tiden som Guds.

Som vi såg i inledningen skriver Carney att de afrikanska teologer som han beskriver har olika syn på kyrkan som en alternativ politik. Tutu och Rucyahana menar att försoningen framträder som en del av nationalstatens politik (även om de samtidigt, framför allt Tutu, behåller en viss distans till nationalstaten). Katongole å andra sidan har ett tydligt lokalt perspektiv på försoningen där han betonar att kyrkan måste stärka sin identitet som just

---

<sup>156</sup> Volf's perspektiv i *The End of Memory* är mer inriktat på den enskildes hantering av obehagliga minnen.



kyrka gentemot andra identiteter. Han ser alltså det konfliktperspektiv mellan kyrkans liturgi och statens liturgi som Tran beskriver. Utifrån *kristen autenticitet*, här uttryckt i det eskatologiska perspektivet, ser jag Katongole och Trans beskrivning av kyrkan som en alternativ politik som det mest rimliga alternativet eftersom det eskatologiska perspektivet utmanar kyrkan att vara just en alternativ politik som inte låter sig dras med i den liberala nationalstatens drömmar om en himmel här och nu (för vissa). Jag är medveten om att det som gör den kristna försoningsteologin intressant för det övriga samhället är just dess påverkan på nationell politik. Men här lyfter Carney fram att samtidigt som journalister förundras över att den kristna kyrkan fortfarande spelar en roll i afrikansk politik så har man kanske glömt varför kyrkan fortfarande spelar en betydande roll – nämligen därför att hon har ett uppdrag att förkroppsliga Jesu politik i kyrkans kropp. Kyrkan är inte ännu en välgörenhetsorganisation utan en social kropp som vittnar om en annan värld här och nu.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> Carney, 557.

## 5 Avslutande slutsatser

Den första frågan som ställdes i uppsatsen var: *Hur minns man väl enligt Miroslav Volfs och Jonathan Trans tänkande om minnet?*

I uppsatsen har jag visat att både Volf och Tran tar sin utgångspunkt i kyrkan och det specifikt kristna när de undersöker vad det innebär att minnas väl. De båda teologerna delar även tron på en Gud som älskar och förlåter syndare och fiender och som ger förlåtelsen som en gåva till människorna för att de i sin tur skall ge förlåtelsen vidare. Tänkande om minnet går därför varken för Volf eller Tran att skiljas från berättelsen om Guds förlåtelse och försoning. Att minnas väl är att minnas som en människa och en gemenskap som inte har som önskan att strunta i det onda eller att hämnas, utan istället önskar nå försoning.

Även om de båda herrarna delar vissa teologiska utgångspunkter, skiljer sig deras tänkande åt kring vad det konkret innebär att minnas väl. Volf å ena sidan menar att slutgiltig försoning inte kan ske utan ett visst mått av glömska och därför måste man släppa taget om sina minnen för att minnas väl. Detta perspektiv har jag i uppsatsen kallat för "non-remembrance". Tran å andra sidan anser att det krävs ett återberättande av minnena för att minnas väl. Istället för att glömma för att gå vidare, återberättar gemenskaper sina berättelser inuti Guds stora berättelse om förlåtelse och försoning och på så vis minns man väl. Tran menar vidare att när Gud förlåter så "omberättar" han människors liv och de nya berättelserna som tas emot av Gud och gemenskapen hjälper människan att gå vidare. Detta perspektiv har jag i uppsatsen benämnt som "narrativ rekontextualisering".

I uppsatsen har jag argumenterat för att Trans perspektiv av narrativ rekontextualisering är att föredra framför Volfs perspektiv av "non-remembrance". Enligt Volf kommer Gud att glömma synden i evigheten och därför ska även människorna glömma den här världens hemskheter. I sin argumentation hänvisar Volf bland annat till Uppenbarelseboken där det står att "ingen förbannelse skall finnas mer..." (Upp 22:3). Något som Volf dock inte diskuterar är att Uppenbarelseboken även talar om att Jesus kommer att tillbes som ett *slaktat* lamm, vilket tyder på att minnen av korsfästelsen kommer att finnas kvar i evigheten. Utifrån kriteriet om *kristen autenticitet* överensstämmer därmed inte Volfs resonemang med Uppenbarelsebokens beskrivning av det slaktade lammet.

Trans position illustreras väl i det kristna dopet. Där ikläder sig en människa Kristus och får ta emot en ny identitet och ett nytt namn. I dopet sker den narrativa rekontextualisering som Tran beskriver. Även vittnesbördsrådet (och olika former av helgonberättelser) visar utifrån kriteriet om *kristen autenticitet* att Trans perspektiv av narrativ rekontextualisering ger en trovärdig beskrivning av den kristna traditionens förståelse av vad som händer med en människa i omvändelsen till Kristus (2 Kor 5:17-18).

Volfs tes, å andra sidan, menar jag kan leda till en felaktig hantering av minnen i den här världen. Utifrån kriteriet om *praktik tillämlighet* har jag argumenterat för att Volfs perspektiv av att minnas väl, som ytterst är en uppmaning att minnas men samtidigt hoppas på att en dag få glömma, kan resultera i en flykt från det trasiga och det som man inte orkar bära vilket i sin tur leder till en praxis som uppmuttrar glömska. Detta kan i sin tur mynna ut i att man går miste om det stora i att Guds förlåtelse gör det möjligt för människan att minnas sin egen och andras *förlåtna synder*.

Den andra frågan som ställdes var: *Hur svarar Volfs och Trans tänkande om minnet på de utmaningar som betoningen av försoningen som mångdimensionell ställer kring minne och försoning?*

Utifrån de afrikanska exempel som beskrevs inledningsvis blir det tydligt att den nutida försoningsteologin är mångdimensionell: den berör människans relation till Gud, till andra människor och till hela skapelsen. Det mångdimensionella perspektivet på försoningen visar att gemenskapen spelar en viktig roll för att minnas väl. I uppsatsen har jag argumenterat för att gemenskapen dels är en del av Guds räddning genom att den är bärare av minnet av Guds uppenbarelse som i Andens kraft re-presenteras för oss (1 Tess 1:5). Dels lär gemenskapen/kyrkan oss att minnas väl genom dess olika praktiker såsom nattvard och annan liturgi. Både Volf och Tran svarar enligt mig på de utmaningar som försoningen som mångdimensionell ställer till en teologi om minne. Jag ansluter mig till de perspektiv som Volf och Tran har kring försoningen som mångdimensionell.

Volf betonar att man för att kunna försonas med sina fiender måste filtrerar sina minnen genom Guds stora berättelse. Här lyfter Volf fram passionsberättelsen som extra viktig vid sidan av Exodusberättelsen, eftersom passionsberättelse lär oss att uppmärksamma offrets lidande, samtidigt som förövaren erbjuds nåd. Att minnas passionsberättelsen innebär att minnas att Jesus gjort det möjligt för förövaren och den som blivit illa behandlad att förlåta och försonas. Utifrån det här perspektivet menar Volf att vi får tro på en gemenskap där till och med dödsfiender kan leva i försoning. Eftersom det är så svårt att vara Kristus för sin nästa krävs dock att man tillsammans håller minnet av Guds berättelse vid liv; gemenskapen är således bärare av minnet av Guds uppenbarelse som hjälper forna fiender att försonas.

Även Tran lyfter fram hur gemenskapen är bärare av minnet av Guds uppenbarelse och enligt Tran är det genom liturgiins repetitiva framföranden som man lär sig att minnas. I liturgin får man även berätta sin egen berättelse och aktualisera sina egna minnen genom att lyfta fram dem inför andra i kyrkans bekännelsepraktiker. Samtidigt som man ger bort sin egen berättelse i syndabekännelsen så får man ta emot gåvan av en ny berättelse genom att den som uttalar förlåtelsen säger: "Du är mer än dina handlingar, du är en förlåten syndare!".

Den tredje frågan som ställdes var: *Hur svarar Volfs och Trans tänkande om minnet på de utmaningar som betoningen av försoningen som eskatologisk ställer kring minne och försoning?*

I beskrivningen av den afrikanska försoningsteologin blev det tydligt att det eskatologiska perspektivet skapar en spänning mellan Guds rike "redan nu" och "ännu inte". Med hjälp av teologen Daniel Migliore har jag argumenterat för att det kristna hoppet bidrar med två viktiga bitar till den kristna etiken: För det första skapar hoppet en solidarisk samhörighet med hela den "suckande" skapelsen och uppmanar kyrkan att hoppas på och bereda väg för Guds rike genom att be och kämpa för fred, rättvisa och försoning. För det andra hjälper eskatologin oss att hoppas på Gud snarare än på våra egna gärningar och framsteg. Samtidigt som hoppet skapar en ande av solidaritet så påminner det om att hoppet enbart grundas i Guds nåd. Allt som skapar, upprätthåller, förvandlar och fullbordar livet, gör det genom Guds nåd. Det hopp som Migliore beskriver är därmed inget passivt eller eskapistiskt hopp utan ett hopp som leder till handling och kamp för fred och rättvisa. Men det är samtidigt ett hopp som betonar att det enbart är Gud som räddar världen.

Det här dubbla perspektivet på eskatologin påverkar synen på tiden och på hur *lång tid* försoningen får lov att ta. Eskatologin utmanar även vår syn på evigheten: kommer man minnas ondskan för evigt, eller ska man hoppas på en himmel utan obehagliga minnen?

Slutligen ställer eskatologin frågor om hur kyrkan bör förhålla sig till staten och samhällsreformer som saknar ett framtidsperspektiv och som enbart önskar lösa saker "här och nu".

Utifrån kriteriet *kristen autenticitet* återkommer Tran flera gånger till berättelsen om den förlorade sonen (Luk 15) som utifrån föreställningen om att tiden rann honom ur händerna krävde ut sitt arv. Tran visar utifrån exemplet med Vietnamkriget att denna felaktiga bild av tiden som knapp kan leda till våld och krig. Jag har argumenterat för att denna syn på tiden även påverkar flera andra områden i vår tid som till exempel förhållande till våra kroppar och synen på ekonomi och konsumtion.

Vidare menar Tran att uppfattningen att "tiden är knapp" kan leda till en önskan om att så snabbt som möjligt försonas och släppa taget om sina minnen för att kunna "gå vidare". Både Volf och Tran är dock noga med att betona att försoning av minnen och försoning mellan människor måste få ta tid. Tran citerar Samuel Wells kärnfulla citat om att Gud har gett sitt folk allt de behöver för att tillbe honom, vilket innebär att vi aldrig behöver drabbas av panik för att tiden håller på att rinna ut. Vi är skapade till att tillbe och Gud har gett oss allt vi behöver (tid inkluderat) för att vi ska kunna tillbe honom.

Det eskatologiska perspektivet ställer även viktiga frågor om *hur länge* man ska minnas ondskan. Som vi sett tidigare menar Volf att man inte kommer minnas Jesus kors i evigheten. Han hävdar att om Kristus inte var korsfäst före skapelsen finns det ingen anledning enligt att hävda att han måste vara "den korsfäste" efter det att försoningen fullbordats. Utifrån *kristen autenticitet* undrar jag hur Volf då förhåller sig till Uppenbarelsebokens bild av det slaktade lammet (som jag nämnt tidigare) vilket jag menar är en tydlig bild av att vi kommer att minnas Jesus som Korsfäst och därmed kunna relatera till honom som frälsare även i himlen.

Tran å andra sidan anser att Volf grundar sitt argument på en inkorrekt kristologi. Tran menar att Volf teoretiserar kring minnet utan att lägga tillräckligt stor vikt vid en kristen förståelse av tid och utifrån *praktisk tillämplighet* menar han att Volf ignorerar kristna praktiker om tid i allmänhet och minne i synnerhet. Tran menar att det är omöjligt för teologin att tala om en autonomt levande historia. Om man över huvud taget ska kunna betrakta historien måste man göra det utifrån Kristus, tidens Logos, dess början och slut. Detta är dock inte detsamma som att säga att minnen av ondska blir meningsfulla genom Kristus, vilket Volf varnar för. Istället menar Tran att det handlar om att vi närmar oss minnen av lidande genom den som samlar alla minnen i sig själv, nämligen Kristus. Utifrån kriteriet om *kristen autenticitet* håller jag med Tran om att Volfs perspektiv ger en felaktig bild av evigheten och att det är viktigt att betona att vi kommer att tillbe en korsfäst Gud i all evighet. Perspektivet att Gud alltid kommer att tillbes som den korsfäste Guden hjälper oss även att återberätta våra liv utifrån berättelsen om den Gud som valde att förlåta och här menar jag utifrån *koherensskriteriet* att Volf inte är trogen sin egen utgångspunkt om att Gud förlåter sina fiender.

Utifrån ett eskatologiskt perspektiv har jag även diskuterat kyrkans relation till staten och frågan om hur kyrkan kan vara en gemenskap som vägrar betona "här och nu" på bekostnad av "ännu inte". Volf är tydlig med att hans perspektiv beträffande att minnas väl är något som inte går att skilja från den kristna gemenskapen och den kristna berättelsen, men han utvecklar inte närmare vad detta skulle kunna innebära för *praktisk tillämplighet* när det kommer till den kristna gemenskapens relation till staten. Tran däremot ägnar stor kraft åt att beskriva statens hantering av minnen. För Tran är det uppenbart att på samma sätt som kyrkan har sin liturgi så har staten sina liturgiska handlingar. Nationalstatens hantering av

minne – så som Tran beskriver den - handlar om att glömma vissa saker för att kunna "gå vidare", och om att privatisera offentliga minnen, vilket är en strategi som helt och hållet saknar ett eskatologiskt perspektiv. Statens perspektiv är nämligen fullständigt inriktat på här och nu. En viktig skillnad mellan statens hantering av minnen och kyrkans liturgi är att istället för att fly från det förgångna så välkomnar kyrkan det man vill förtränga och man får återberätta sina minnen istället för att glömma dem. De kristna lär sig därmed att se på världen och tiden som Guds. Utifrån *praktisk tillämplighet* håller jag med Tran om att kyrkan borde erinra sig om sin egen liturgi som står i kontrast till statens, inte bara när det kommer till soldaters liv utan även liturgier kring omsorg shopping, ekonomi och så vidare.

De afrikanska teologer som beskrevs inledningsvis har olika syn på kyrkan som en alternativ politik. Tutu och Rucyahana menar att försoningen framträder som en del av nationalstatens politik. Katongole å andra sidan betonar att kyrkan måste stärka sin identitet som just kyrka gentemot andra identiteter. Han ser alltså det konfliktperspektiv mellan kyrkans liturgi och statens liturgi som Tran beskriver. Utifrån *kristen autenticitet*, här uttryckt i det eskatologiska perspektivet, ser jag Katongoles och Trans beskrivning av kyrkan som en alternativ politik som det mest rimliga alternativet eftersom det eskatologiska perspektivet utmanar kyrkan att vara just en alternativ politik som inte låter sig dras med i den liberala nationalstatens drömmar om en himmel här och nu (för vissa). I uppsatsen har jag diskuterat att det som verkar göra den kristna försoningsteologin så intressant för det övriga samhället är just dess påverkan på nationell politik. Men här är det viktigt att som Carney betona att anledningen till varför kyrkan fortfarande spelar en betydande roll i olika afrikanska länder är därför att hon har ett uppdrag att förkroppsliga Jesu politik i kyrkans kropp. Kyrkan är inte ännu en välgörenhetsorganisation utan en social kropp som vittnar om en annan värld här och nu.

En stor utmaning för ett sådant perspektiv blir frågan om hur den kristna kyrkan som en egen politik ska förhålla sig till dem som inte tillhör kyrkan. Hur sker försoning med dem som inte deltar i den eukaristiska måltiden? Och hur ska kyrkan/kyrkorna förhålla sig till den interna splittringen mellan olika kyrkofamiljer/samfund? Kyrkan är en distinkt social kropp men samtidigt en splittrad kropp och därmed flera sociala kroppar. Varken Volf eller Tran ger ett tydligt svar på den frågan.

Fler frågor om minne och försoning återstår. Något som både Tran och Volf verkar ignorera är den neurobiologiska och kognitionsvetenskapliga litteraturen kring minnet. Där finns mycket av relevans för deras diskussioner.

## Käll- och litteraturförteckning

### Tryckta källor

- Alighieri, Dante. "Purgatorio, Canto XXVIII" i *The Divine Comedy*, red. Allen Mandelbaum, New York: Alfred A. Knopf, 1986.
- Augustinus, *Bekännelser*. Skellefteå: Artos & Norma, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Konsumtionsliv*. Göteborg: Daidalos, 2008.
- Bradford, Vivian. "Review Essay: On the Language of Forgetting" *Quarterly Journal of Speech*, 95 nr 1 (2009): 89.
- Carney, J.J. "Roads to Reconciliation: An Emerging Paradigm of African Theology", *Modern Theology* 26, nr. 4 (2010): 549-469.
- Cavanaugh, William. *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Cavanaugh, William. *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London: T&T Clark, 2002.
- Cavanaugh, William. *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell. 1998.
- Eddy, P.R. och Beilby, J. "Atonement" i *Global Dictionary of Theology*, ed. W. A. Dyrness och V-M. Kärkkäinen, 84-92. Nottingham: InterVarsity Press, 2008.
- Girard René. *Syndabocken: En antologi*. Stockholm: Themis, 2007.
- Gunton, C.E. *The Actuality of the Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Hauerwas, Stanley. *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*. Grand Rapids: Brazos Press, 2000.
- Jones, L. Gregory. *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*. Grand Rapids: Eerdmans. 1995.
- Jones, L. Gregory. "Healing the Wounds of Memory", opublicerad föreläsning.
- Katongole, Emmanuel och Rice, Chris, *Reconciling All Things: A Christian Vision for Justice, Peace and Healing*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2008.
- Margalit, Avishai. *The Ethics of Memory* Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- McMormick, Patrick. "Memory Loss" *U.S. Catholic* 66, nr 9 (2001) 48-48.
- Migliore, Daniel. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, 2 uppl. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- O'Brien, Tim. *The Things They Carried*. New York: Broadway Books, 1990.

i *The Collected Dialogues of Plato*, red. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), 343-84; "Phaedrus," i *Collected Dialogues*, 475-525. Se även Vivian Bradford, "Review Essay: On the Language of Forgetting" *Quarterly Journal of Speech*, 95

Plato. "Meno" i *The Collected Dialogues of Plato*, red. Edith Hamilton and Huntington Cairns, 343-84. Princeton NJ: Princeton University Press, 1989.

Plato. "Phaedrus" i *The Collected Dialogues of Plato*, red. Edith Hamilton and Huntington Cairns, 475-525. Princeton NJ: Princeton University Press, 1989.

Rasmusson, Arne. *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund: Lund University Press, 1994.

Ricoeur, Paul. *Minne, Historia, Glömska*. Göteborg: Daidalos, 2005.

Santayana, George. *The Life of Reason*. vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.

Spjuth, Roland. *Kristen moralhistoria: Sökandet efter det goda livet*. Örebro: Libris, 2006.

Swinton, John. *Dementia: Living in the Memories of God*. Cambridge: Eerdmans, 2012.

Tran, Jonathan. "Emplotting Forgiveness: Narrative, Forgetting and Memory" *Literature & Theology* 23, no. 2 (2009): 220-233.

Tran, Jonathan. *The Vietnam War and Theologies of Memory: Time and Eternity in the Far Country*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

Tutu, Desmond. *No Future without Forgiveness*. New York, NY: Doubleday, 1999.

Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

Volf, Miroslav. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Wells, Samuel. *God's Companions: Reimagining Christian Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006.

Wiesel, Elie. *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*. New York: Summit, 1990.

Williams, Rowan. *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*. London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2002.

Wolin, Sheldon S. *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*. Baltimore MD: The Johns Hopkins Press, 1989).

## Otryckta källor

Baylor University, "Jonathan Tran", Baylor University, <http://www.baylor.edu/religion/index.php?id=66263>

*Eternal Sunshine of the Spotless mind*, DVD, regisserad av Michel Gondry, Focus Features, USA, 2004.

Malmö, Maria Ledstam:  
Tran, Jonathan. (2013-06-21). Mejlintervju.

Nature "To Sleep Perchance to Forget Fears", <http://blogs.nature.com/news/2012/10/to-sleep-perchance-to-forget-fears.html>

Yale Divinity School, "Miroslav Volf", Yale University, <http://divinity.yale.edu/volf>