

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2014

ÅRGÅNG 90

Från praktisk teologi till kyrkohistoria. Tillbakablickar och reflexioner
av Oloph Bexell, Uppsala

Mening med och i teologisk forskning
av Jerker Karlsson, Lund

Gudomligt kaos och mänsklig ordning.
Om filosofi, litteratur och teologi
av Patrik Fridlund, Lund

Transformative Light and Luminous Traditions
in Early Christian Mysticism and Monasticism
av Samuel Rubenson, Lund

4

INNEHÅLL

Ledare

av docent Johanna Gustafsson Lundberg och docent Roland Spjuth, Lund.....149

Från praktisk teologi till kyrkohistoria. Tillbakablickar och reflexioner

av professor emeritus Oloph Bexell, Uppsala.....150

Mening med och i teologisk forskning

av doktorand Jerker Karlsson, Lund161

Gudomligt kaos och mänsklig ordning. Om filosofi, litteratur och teologi

av docent Patrik Fridlund, Lund170

Transformative Light and Luminous Traditions in Early Christian Mysticism and Monasticism

av professor Samuel Rubenson, Lund179

LITTERATUR 188

Jonas Jonson, *Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst: En biografi*

rec. av professor Jesper Svartvik, Lund och Jerusalem.....188

Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red), *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*

rec. av professor Anders Jarlert, Lund189

Jessica Moberg, *Piety, Intimacy and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-day Stockholm*

rec. av masterstudent Julia Kuhlin, Lund.....190

Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman, *Kyrka i olika meningar. Kortklippta texter med ecklesiologiska kommentarer*

rec. av doktorand Fredrik Portin, Åbo192

Ledare

JOHANNA GUSTAFSSON LUNDBERG

ROLAND SPUTH

Det blev ett mycket långt år 2014. Först i och med detta nummer är året avslutat och vi kan påbörja arbetet med ett nytt. ”Men den som väntar på något gott, väntar inte förgäves”. Vi hoppas att numret har flera artiklar av intresse. Dessutom har vi äntligen utrymme att publicera ett antal av de recensioner som kommit in till redaktionen.

Flera av artiklarna i detta nummer reflekterar utifrån olika horisonter över innebörden i teologi, religionsvetenskap och dess metod. Professor Oloph Bexell ser tillbaka på ett långt yrkesliv inom två akademiska ämnen som genomgått stora förändringar under hans verksamma tid. Artikeln är därför inte bara av historiskt intresse utan den ger perspektiv också inför framtiden för den som arbetar med teologins historiska och praktiska dimensioner. Jerker Karlsson tar upp den ständigt återkommande frågan hur teologi kan förstås som ett vetenskapligt ämne och argumenterar för en metod baserad på pragmatism utan metafysiska anspråk. Patrik Fridlunds artikel är hans docentföreläsning i vilken han med hjälp av litteraturvetenskap utvecklar tanken att teologiskt arbete har poetiska aspekter. Självklart finns flera ämnesområden och perspektiv. Om inte annat vittnar dessa tre bidrag om ämnets mångfald. Kanske är det just denna mångfald som är en motor till kreativ forskning.

STK har sina fysiska rötter i Lund. Under hösten har Centrum för teologi och religionsvetenskap flyttat in i nya lokaler tillsammans med andra ämnesområden inom universitetets humanistiska och teologiska fakultet. Byggnaden fick namnet LUX. Men anledning av detta ordnande institutionen en föreläsningsserie kring temat Ljus. Ett par av föredragen har sådant allmänt intresse att vi publicerar dem i STK. Det första av dem, som finns i detta nummer, hölls av professor Samuel Rubenson som undersöker betydelsen av ljuset i den tidiga, asketiska kristendomen. Vi återkommer i följande nummer med någon mer artikel på detta tema.

Nu börjar ett nytt år. Vi hoppas att år 2015 inte bara blir ett år då STKs utgivning följer det normala kalenderåret utan också ett år då tidsskriften fortsätter utvecklas. Vi behöver en teologisk tidsskrift i Sverige. Ett sätt att stödja detta är prenumerera.

Från praktisk teologi till kyrkohistoria

Tillbakablickar och reflexioner

OLOPH BEXELL

Under sina fjorton år som professor vid teologiska fakulteten, Uppsala universitet, var Oloph Bexell verksam i först i kyrkovetenskap – det ämne som tidigare kallades praktisk teologi – och därefter, 2006–2014, i kyrkohistoria. STK publicerar här den avskedsföreläsning han höll vid ett symposium den 15 december 2014.

När jag nu slutar min tjänstgöring vid den teologiska fakulteten och går in i ett nytt skede av livet, må det – utan vidlyftiga anspråk – vara tillåtet att blicka tillbaka och berätta lite om det yrkesliv som ligger bakom mig.¹ Det blir en del personliga reflexioner kring något av vad jag varit med om. Som professor har jag varit verksam i två ämnen, först kyrkovetenskap och sedan kyrkohistoria, och på båda håll har jag fått vara med i en stimulerande ämnesutveckling.

Att jag skulle läsa teologi upplevde jag nog, när det var dags att bestämma sig, som rätt självklart. Någon aktiv påverkan hemifrån var det aldrig fråga om. Att jag hamnade i Uppsala var en tillfällighet, beroende på att latinlinjen hemma vid Kalmar läroverk inte fick någon fyraårig ring det året jag sökte in; det var så få sökande att någon LI⁴ inte skulle komma till stånd. Därför hamnade jag på Fjellstedtska skolan i Uppsala. Initiativet var mitt eget. Inte anade jag då, att jag därmed flyttade till Uppsala för gott. Teologi efter studenten hade jag tänkt läsa i Lund och hos Bergmans herrekipering vid Nybron köpte jag, med visst självmedvetet krångel, en lundamössa med rött foder, inte alldeles lätt att få tag på i Uppsala. Men när jag kort efter studentexamen fick veta att det nu blivit min tur i bostadskön och att jag fått en nybyggd liten lägenhet här, fick det bli att jag stannade.

Jag kommer från en gammal småländsk prästfamilj, och i en del sådana hade man förr av tradition hållit sig till en och samma universitetsort.

Hilding Pleijel har någonstans påpekat att man i vår släkt inte gjort så, utan att syskonkretsarna ofta delat på sig.² Och sedan länge hade det hos oss också varit så, att man i ungefär varannan generation farit till Uppsala och varannan till Lund. Men en ren tillfällighet gjorde att jag alltså blev kvar i Uppsala. Min bror läste redan i Lund, liksom vår far en gång gjort, medan vår farfar varit Uppsalastudent osv. Med lundensare har jag alltid haft de bästa relationer.

Att från skolans inrutade värld komma till universitetets friare studier minns jag som något mycket positivt. Jag kom visserligen mitt i en studieomläggning, från den gamla översiktskursen till vad som nu skulle kallas grundkursen. Jag kommer ihåg hur en av de första lärare vi mötte, den världsberömde professorn i religionshistoria Geo Widengren, föreläste på V-Dala nation för oss nybörjare. Omedelbart gav han en glimt av något nytt och med ett vidare perspektiv än vad skolans läroböcker förmedlat, när han relativiserade kursbokens framställning av något vad-det-nu-var. Det stämde inte längre, sade han. Forskningen hade gått vidare sedan boken tryckts och han var själv den som fört den framåt. Och förresten hade författaren tagit fel där-och-där, det visste ju alla numera. Det borde också vi känna till.

¹ Avskedsföreläsning vid ett av teologiska fakulteten, Uppsala universitet, anordnat symposium den 15 december 2014.

² Hilding Pleijel, »Lundaakademien och Växjöstiftet. Några rapsodiska anteckningar.» *Växjö stifts hembygdskalender* 59 (1968), s. 9. Han noterar att man inte kan »uppdaga några objektiva skäl» för deras val av studieort.

Den historiska teologin

Men det var den historiska teologin som lockade mig särskilt. Om den saken var det ingen tvekan, och säkert hade arv och miljö spelat in. Historieämnet var nog det jag tyckte var roligast i skolan och jag hade under mina formativa år, redan i realskolan, en alldeles utomordentligt bra lärare i det ämnet. Men som många goda pedagoger sögs han vidare upp i systemet och blev en inflytelserik utbildningsbyråkrat.³ Jag fick, som en av livets tillfälligheter, stöta ihop med honom just under de få år då han var vanlig klassrumslärare. Både vad gäller honom, i hans möte med 14–15-åringar i Kalmar läroverk för mer än femtio år sedan, och den akademiska utbildningen idag, inte minst i kyrkohistoria vid Uppsala universitet, visar erfarenheten att de kunnigaste, bästa och mest entusiastiska lärarna skall finnas vid utbildningens början, på grundnivån. Det är där man väcker intresset och fångar in engagemanget. Utvecklingen i vårt ämne ger syn för sägen.

Det var alltså de historiska ämnena jag ville fördjupa mig i. I början var det praktisk teologi, det som senare kom att heta först kyrko- och samfundsvetenskap och därefter, som idag här i Uppsala, kort och gott kyrkovetenskap. Där var Åke André och Alf Härdelin mina lärare, varandra mycket olika, men tillsammans för oss studenter en väl fungerande mix. André var tidvis rätt mycket tjänstledig från sin professur för att sköta sitt uppdrag i 1968 års kyrkohandboks-kommitté och Härdelin under långa tider hans vikare. Min tvåbetygsuppsats om Kåre Skredsviks mässritual från 30-talet gav mig tre betyg direkt, och det såg jag väl som ett indicium att det var i det ämnet jag hörde hemma.

Antagningen till forskarutbildning var ganska informell. Jag minns hur jag stod på planen framför Dekanhuset i ett samtal om saken med Åke André. Det slutade med att han sträckte fram handen och sa »ja, då säger vi väl det då»,

³ Sven-Åke Johansson (1932–2010) lämnade katedern och blev gymnasieinspektör i SÖ, var 1970–74 huvudsekreterare i SIA-utredningen om skolans inre arbete, därefter huvudansvarig för dess konsekvens, 1980 års läroplan för grundskolan, Lgr 80. Han blev sedan överdirektör i Skolöverstyrelsen och till sist skoldirektör i Stockholm.

och därmed var det hela klart; det administrativa ordnade han sedan. Det var kanske inte världens bästa antagningssystem, men så gick det till. När André sedermera gick i pension fick jag Alf Härdelin som handledare under det egentliga avhandlingsarbetet. Alla tentamina gjorde jag för Åke André, en trevlig och noggrann tentator, som ville att man skulle kunna säga mycket om huvudlinjen och detaljerna i varje bok, men som inte sällan lät en hålla på bara så länge, att han hörde att man fattat och förstått. »Ja, det var väl smält», var hans vanliga replik, när han tyckte att redogörelsen räckte. Och det kunde, när han var på det humöret, bli intressanta diskussioner kring en del av litteraturen, med breda utflykter i dess vidare sammanhang.

Liturgihistoriska doktorandår

När det gällde att välja avhandlingsämne var jag på det klara med att det skulle handla om kyrkans gudstjänst och en person. En människas roll som aktör och påverkare, med tänkesätt, drivkrafter och sammanhang hade alltid fascinerat mig. Det där var inte särskilt populärt på 70-talet, när många ville reducera personen till en av ödets lagar behärskad anonym kugge i produktionsförhållandenas sociala maskineri. Att verkligheten skulle vara inrättad så, har jag aldrig kunnat tänka mig. Historien är ovedersägligen levande liv.

Min liturgihistoriska doktorsavhandling om Uddo Ullman var ingen biografi, men jag var nog ändå ganska ensam på institutionen om att arbeta med en enskild människa, utifrån dennes konkreta livsförhållanden och tänkande. Det var om hur han teologiskt och konkret ville gestalta kyrkans gudstjänst som jag skrev, och om hur han hämtade sin inspiration i den tyska romantiken och nylutherdomen, hos Kliefoth, Löhe, Theodosius Harnack och andra, framför allt Erlangenteologerna. Jag visade hur han var den som åstadkom en teologiskt medveten omsvängning när Svenska kyrkan definitivt övergav 1811 års kyrkohandbok och gick över till den som kom 1894. I det arbetet hade Ullman varit handboks-kommitténs stora drivkraft. Han hade en genomtänkt liturgisk grundsyn som var teologiskt motiverad och framförde den med energi

och konsekvens, full av idéer och förslag. Gottfrid Billing säger i sina levnadsminnen rätt träffande, att Ullman var i ständigt »liturgisk grossess».⁴ Hans genomtänkta program på bred front blev starten för 1900-talets utveckling.

Avhandlingsämnet växte fram på Ubbo i samtal med Alf Härdelin.⁵ Han var då fortfarande 1800-talsforskare och hade disputerat på Oxfordteologen Newman. På området var han ett stort och internationellt aktat namn. Han hade där och sedan, när han också arbetade med sin stora uppsats om *Kirche und Kult in der Luzerner theologischen Romantik*, varit inne på liknande materier på det tyska område som kom att ligga nära min forskning, t.ex. Tübingenskolan och Johan Adam Möhler, som också hörde till Ullmans bakgrund.⁶ Mitt ämne rörde samma fält, fast på svensk botten. Ullmans namn var faktiskt en smula bekant för mig hemifrån, det fanns redan i familjens tradition. Men när jag väl bestämt mig för att skriva om honom ändrade Härdelin allt tydligare kurs i sin egen forskning och gled iväg mot medeltiden, där han ju blev en av vårt lands och vår tids stora på teologins område.

Kvar satt jag med mitt roliga och spännande 1800-talsämne. Alf Härdelin var en mycket kunnig, beläst och intresserad handledare. Vi resonerade mycket och han hade, som jag antydde, djupa kunskaper om det tyska 1800-tal jag fick läsa in mig på. Men, uppriktigt sagt, han lät mig hållas och ändrade inte särskilt mycket i de manuskripttexter jag lade fram. Jag minns främst hans ivriga kommatering. Det här var före datorernas tid. Vartenda ord i min avhandling är skrivet för hand på Carolina och sedan succes-

sivt renskrivet på min lilla reseskrivmaskin hemma.

Jag kom med i ett väldigt bra forskarseminarium, även om vi doktorander hade mycket olika inriktning. När vi satt runt bordet under Åke Andréns ledning skulle det med tiden visa sig att vi under en period var – om jag inte glömt någon – sex blivande professorer som sporrade varandra, men med rysligt olika ämnen: Kurt Bergling, Sven-Erik Brodd, Anders Bäckström, Anders Ekenberg, Bertil Nilsson och jag. Vid Andréns pensionering var det sedan för oss fritt val mellan att ha efterträdaren Jan Arvid Hellström eller Alf Härdelin som handledare. De hade båda sökt tjänsten efter André, Hellström hade fått den, men mellan dem fanns aldrig någon animositet. Härdelin fick efter någon tid professors namn.

Teori och empiri

Det var under de här åren jag också fick reflektera igenom relationen mellan teori och empiri i historisk forskning. Teorierna skiftar allt eftersom stunderna växla och skrida, men empirin, det som vi skall undersöka, består. Den ligger i arkiven och på biblioteken och väntar. Den historiske forskarens uppgift är att beskriva, förklara och förstå det förflutna, att försöka se hur bitar av det förgångna bildar ett mönster och ett sammanhang som går att göra begripligt. Det är med våra fördomsfria och ständigt nya *frågor* som vi skall gå till materialet, men så långt det är möjligt utifrån dess egna förutsättningar.

Jag har alltid varit lite misstänksam när man redan från början prompt vill utgå från *en enda teori* för att ge en förklaring till ett historiskt skeende. Erfarenhetsmässigt är historien inte så blint lagbunden som om den vore en kemisk reaktion, utan är ju människors levande liv och erfarenheter. Det kan faktiskt finnas fler förklaringsgrunder än den en enda som man i förväg hade bestämt sig för. Jag är övertygad om att den som stänger in sitt resonemang och sina förklaringar i en förutbestämd teorimodell, därmed bygger ett staket kring sin vetenskapliga kreativitet. Det gör man så högt att sikten inte är fri och nyfikenhetens nya frågor inte kan gå vidare för att få sina svar. Viktigt material som flyttar

⁴ Gottfrid Billings *levnadsminnen. Biskopstiden i Lund*. Utg. med inledning och kommentar av Hilding Pleijel. (Samlingar och Studier till Svenska Kyrkans Historia 34.) Lund 1975, s. 85.

⁵ Ubbo var namnet på ett slags konviktorium i bottenvåningen på Studentkårens 1968 uppförda hus i hörnet Övre Slottsgatan–Åsgränd, alldeles nära Universitetshuset. Kvarteret heter Ubbo och efter det fick matstället sitt namn. »Ubbo» är inte, som många tror, en akronym, utan sagohävdernas namn på Uppsalas mytiske grundläggare kung Ubbo, vilken skulle blivit satt i hög vid nuvarande Trefaldighetskyrkan.

⁶ *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967), s. 139–175

forskningens front kan finnas på andra sidan. För den som inte tror att tillvaron är obevekligt förutsägbar och mekanisk måste teorierna bli sekundära instrument, som man kan ta till när man vill söka se ett mönster i en historisk utveckling och finna förklaringar.

Det är våra frågor som gäller, vetgirighetens frågor till materialet. Inte bara »när-var-hur?» utan också »varför?» Frågorna, metoderna och teorierna kan vara många och de kan växla när det gäller att driva en hypotes i bevis. Det behövs många försök att ge tankarna den struktur som blir tjänlig för uppgiftens lösning. Teorierna växer fram *ur* empirin. Och det är ju inte teorin som skall bevisas, utan historien som skall förklaras och förstås. Ja, det här är inte opportunt i alla sammanhang, men det må vara sagt som en reflexion, och de doktorander jag samarbetat med har hört mig säga det förr.

När jag tänker tillbaka på mina egna doktorandår måste jag säga att de för mig var väldigt roliga. Min arbetsplats var Carolina och flitigt försökte jag sitta där från det att biblioteket öppnade klockan halv nio. På den tiden skulle man för hand skriva in sitt namn och bordsnummer i en liggare varje gång man gick in. Vi var några stycken som nästan tävlade om att skriva namnet först av alla varje morgon. När man började bli hungrig fram emot kl. 12 visste man att man den dagen hade gjort ett inte föraktligt dagsverke, eller åtminstone ett halvt. Lunchen var viktig, inte bara näringsfysiologiskt. Den åt vi på Ubbo. Där träffades varje dag vid samma bord under många år Alf Härdelin och en rad doktorander i praktisk teologi och annat. Där diskuterade vi allt från vetenskapliga problem – vad någon kanske just hållit på med under förmiddagen – till dagens aktualiteter och det sociala kitt som kallas allmänt trivsamt skvaller om hört och hänt och läst och känt. För mig var doktorandåren på många plan verkliga utvecklande, lärorika och stimulerande.

Efter disputationen i liturgik breddade jag mig mot kyrkorätt och skrev som postdoc en undersökning om allmänna kyrkomötet och var sedan universitetslektor under åtta år från 1992; inom ämnesområdet kristendomens historia och i grundutbildningen var Ragnar Norrman min närmaste kollega. Vi ansvarade för nybörjarundervisningen varannan termin var. Jag ska här inte

alltför mycket gå in på detaljer om mina skrivelser genom åren. Vad jag publicerat är ju förtecknat i den förnämligt hedrande festskrift som jag överraskades med på min sextioårsdag.⁷

Några forskningslinjer

Jag kan ändå se några linjer i det jag gjort under årens lopp. Vid sidan av det liturgihistoriska och kyrkorättshistoriska finns ytterligare ett par spår. Ett är det homiletikhistoriska. När jag på 1990-talet deltog i det stora nordiska forskningsprojektet om nordisk påskpredikan från reformationen till idag, drev jag, och fick kollegerna med på, att vi skulle undersöka inte bara de redan namnkunniga paradpredikanterna utan också söka få fatt på de s.k. vanliga prästernas förkunelse. Jag skrev en artikel i *Svensk exegetisk årsbok* där jag räknade ut att det i Svenska kyrkan förekom minst 150 000 predikotillfällen per år. Under ett sekel är det 100 gånger så många: 1 500 000.⁸ Vad hade prästerna sagt från sina predikstolar vid allt detta predikande? Vad var det vanligt folk hade fått höra i detta enorma utbud? Genom sin förkunelse är kyrkan i funktion. I projektet arbetade jag med en tvåhundraårig utveckling från Carl Gustaf Ekmansson och Henric Schartau till Martin Lönnebo och Annica Anderbrant.⁹ Jag kunde i min undersökning för

⁷ *Kyrkoliv i 1800-talets Sverige*, (Bibliotheca Theologiae Practicae 83) 1997.

⁸ »Bibeln i predikan. Om Bibeln som referens i svensk kyrkopredikan.» *Svensk exegetisk årsbok* 66 (2001), s. 55–72.

⁹ Projektet var finansierat av Nordiska ministerrådet inom dess forskningsprogram »Norden och Europa». Resultatet publicerades i två rapportvolymmer om tillhopa över 1300 sidor: *Luthersk påskpredikan i Norden*. 1. *Från reformation till nutid* och 2. *Traditioner och regioner*, som utkom 2001. Det Norden som undersöktes var inte bara de nordiska länderna i konventionell mening, utan även Grönland, Färöarna och något även om Estland. Ministerrådet lät till min förtrytelse trycka rapporten i en extremt liten upplaga, som inte ens var tillgänglig genom bokhandeln; jag menade att så kunde det ju inte förbli. År 2010 blev de svenska bidragen tillgängliga för en större läsekrets i en särskild volym, *Svensk påskpredikan genom tiderna*, som redigerades av Christer Pahlmblad och Sven-Åke Selander och som utgavs på Artos förlag. Som

1800- och 1900-talen visa hur det helt klart funnits två linjer. Den stora huvudlinjen från Nohrborg och framåt, och med en betydligt äldre historia än så, traderar kristen tro på lutherskt vis, med synd och nåd och rättfärdiggörelsen genom tro och dess applikation på lyssnaren i centrum. Detta äger rum tämligen oberoende av den andra linjen, som var präglad av de teologiska skolbildningar som, olika varandra, var på modet för tillfället. Dessa har analyserats av både teologi- och kyrkohistoriker och i homiletikhistorien försetts med epitet som t.ex. »upplysnings-tidens» predikan med tydliga kriterier. Det är den förra, rätt lågmälda gruppen, som ovedersägligen varit dominerande i svenskt kyrkoliv. I den senare har skolbildningar kommit och gått. Den första linjen har bestått i kontinuitet över tid och säkert traderats direkt från en äldre generations församlingspräster till yngre.¹⁰ Det mångfasetterade spektret relativiserar den konventionella homiletikhistoriens stereotyper. Jag skrev sedan under några år en rad homiletikhistoriska uppsatser med inriktning mot den vanliga församlingsförkunnelsen.

Ett annat spår jag kan se mig ha följt är det hymnologihistoriska, där jag med olika infallsvinklar skrivit om olika diskussioner om psalmbokskonstruktionerna, med de många förslagen under 1800-talet på väg till 1937 års psalmbok, och med debatten under 1900-talet på väg till 1986 års psalmbok.¹¹

framgår av den ändrade titeln kompletterades projektbidragen nu med en nyskriven uppsats även om medeltida predikan. Min uppsats om »Svensk påskpredikan under 1800- och 1900-talen» återfinns där på s. 211–345.

¹⁰ I en senare uppsats, »Ordet tvärs genom tiden», publicerad i festskriften till Karl Johan Hansson, *Theologia practica et musica sacra*, 2003, s. 99–120, diskuterade jag kritiskt hur svensk prästutbildning de senaste decennierna aktivt velat bryta med denna trosförmedlande svenska predikotradition.

¹¹ I festskriften till Ingvar Dahlbacka, *Historiska perspektiv på kyrka och väckelse*, 2013, s. 77–108, skrev jag om »Runebergs psalmer i Sverige». Hans psalmboksförslag trycktes redan 1864. Jag lade märke till något med vidare kyrkohistoriskt intresse än det rent hymnologiska: en märklig kulturbarriär mellan rikssvenskt och finlandssvenskt kyrkoliv. Trots det gemensamma svenska språket har en rad av Runebergs psalmer i 1937 och 1986 års psalmböcker i vårt land

Samtidigt och i ett större perspektiv speglade allt detta hur kyrkan och dess företrädare hanterade sin verklighet i en tid då enhetskyrkoförhållandena försvann.

Ämnesteori

Det var en rolig tid när jag var aktiv i praktisk teologi – eller kyrkovetenskap som det senare fick heta. När Sven-Erik Brodd blivit professor försökte vi intensivt hitta en gemensam formel för vad ämnet var, till skillnad från kyrkohistoria. Och trots allt var den äldre traditionen, speglad i bredden vid Andréns seminarier som jag nyss nämnde, inte så enkel att finna en struktur på. Jag gav ut en ämnesteoretisk bok där företrädare för ämnets olika perspektiv medverkade.¹² Jag markerade där för min del kyrkovetenskapens roll som en historisk disciplin om kyrkornas praxis, deras gestaltning och funktion, teologi och drivkrafter. Basen är de faktiskt existerande kyrkosamfundet. Alltså för mig – enkelt uttryckt – det aktuella kyrkosamfundets teologiskt motiverade förståelse av sin egenart och hur denna självförståelse tog sig uttryck i praxis. Kyrkovetenskapen uppfattar jag som ett slags parallell inom den teologiska fakulteten till statsvetenskapen.¹³

Kyrkan är alltid en konkret verklighet som manifesteras konfessionellt, och denna verklighet – i gudstjänst, sakramentsförvaltning, kyrkorätt och vad det kan vara – uttrycker alltid en teologi, på något sätt relaterad till konfessionens egenart.

först etablerats på frikyrkligt håll. Det var från början med inspiration därifrån som de togs med i 1921 års psalmbokstillägg. Flera av hans i Borgå stift mest sjungna psalmer har aldrig hamnat i rikssvensk psalmbok. Å andra sidan är Wallins psalmer inte särskilt frekventa i Finland.

¹² *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt*, 1996.

¹³ Statsvetenskapen undersöker ju olika staters teorier, system och grundläggande rättsregler, deras aktiviteter vis-à-vis medborgarna, de politiska partiernas ideologier och samspelet mellan olika aktörer och olika nivåer osv. Kyrkovetenskapen rör på ett snarlikt sätt – *mutatis mutandis* – kyrkors och samfunds reflexion om sin egenart, så som denna i historia och nutid kommer till uttryck i praxis.

Jag vill alltså inte se vårt forskningsföremål kyrkan reducerat till teologernas teoretiska abstraktion, en fritt svävande ballong, utan som något konkret som möter människor utifrån sin tradition och historia, utifrån en medvetenhet inom olika konfessioner vad det innebär att vara »kyrka». Det var detta som jag uppfattade som min uppgift att på några områden söka bidra till att förklara och att förstå något av.¹⁴

Personhistoria

År 1984 blev jag anmodad av biskop Lindegård i Växjö att gå in i uppgiften som stiftets prästmötesminnestecknare. Det innebar att jag skulle skriva biografier över de präster i stiftet som avlider och vart sjätte år parentera dem vid prästmötet, dels i ett muntligt tal, dels utförligt och skriftligt i tryckt form. Det var en uppgift jag bara kunde fullgöra om jag fick arbeta så som jag var van: på vanliga akademiska villkor, med allsidigt källmaterial, ställda frågor och sammanfattande resultat. Ytliga livskränikor ville jag inte stanna vid och hagiografier ville jag heller inte skriva. Genom prästödena med deras dagrar och skuggor ville jag se sammanhang och försöka förstå hur man gestaltat detta att vara präst i Sverige i mitten av 1900-talet. Jag var redan då anlitad som medarbetare i *Svenskt Biografiskt Lexikon* och inövad att på några sidor göra mini-biografier om män och kvinnor från 1700-talet och framåt. I SBL har jag hittills skrivit runt tjugufem artiklar. Min uppsats om Olof Sundby är under tryckning – om honom skrev jag ur ett delvis annat perspektiv också till prästmötet 2002 – och strax skall jag lämna manuskriptet om Jesper Swedberg.

Jag hade uppgiften som minnestecknare i artion år. Den resulterade i tre böcker om tillhoppa 228 präster av alla de slag.¹⁵ När jag 1990 an-

sökte om docentur lämnade jag inte som specimen in den då utkomna första volymen; jag tyckte inte riktigt att genren hörde dit. Men till min förvåning och heder stod det i utlåtandet att den sakkunnige visserligen kunde förstå denna sparsmakenhet, men att han ändå ville ta med boken som ett förtjänstfullt bidrag i den positiva bedömning av min vetenskapliga kompetens som han gjorde. Han hade letat reda på den själv. I de projekt som Stiftelsen Sverige och kristen tro genomfört sedan mer än tio år har jag skrivit rätt utförligt om så olikartade personer ur 1900-talets svenska kyrkohistoria som Gunnar Rosendal, Manfred Björkquist och Siri Dahlquist.¹⁶ Det här var några exempel på det personhistoriska spåret i min forskning. Att förstå människors liv, tänkande och handlande är viktigt.

Pastoralhistoria

Det var genom prästbiografierna som mitt intresse för det som jag kommit att kalla pastoralhistoria konsoliderades. Det började nog så smått redan när jag i Ullmanforskningen ville skriva om liturgin, inte som bara text utan som ett skeende på församlingsnivån. Jag insåg snart att kyrkans historia på basplanet ännu var i stort sett oskriven. Det hade varit påvans, kungars, biskopars, konciliers, kyrkomötens, årskonferensers, lagstiftningens och kyrkohandboks-kommittéernas historia liksom konflikternas och dissidenternas historia som man huvudsakligen arbetat med i kyrkohistoria och praktisk teologi. Små grupper, som gråkoltar och andra konfliktskapare i majoritetssamhället, som fått sina aktiviteter dokumenterade i protokoll, förstörades, och många tänkte måhända att det var sådant som

¹⁴ Detta markerade jag bl.a. i min installationsföreläsning, »Kyrkans som forskningsobjekt – om kyrkovetenkapens uppgift», tryckt i *Kyrkohistorisk årsskrift* 101 (2001), s. 101–104.

¹⁵ Serien heter *Präster i S:t Sigfrids stift*, 1–3, 1990, 1996, 2002; biografien om Sundby finns i band 3, s. 11–21. I det första bandet gjorde jag en slags programförklaring till hur jag uppfattade den rätt vanskliga minnesteckningsgenrens funktion i nutiden.

¹⁶ »'Goddag, det är fader Gunnar!' En presentation av Gunnar Rosendal – några konturer av hans liv och gärning» och »Altare och predikstol. Predikans funktion i Gunnar Rosendals teologi.» *Gunnar Rosendal. En banbrytare för kyrklig förnyelse*, 2003, s. 21–72 och 237–277. – »'Gud kan göra under också i Stockholm.' Manfred Björkquist som biskop.» *Manfred Björkquist. Visionär och kyrkoledare*, 2008, s. 156–225. – »Från unglyrkligheten till Moralisk upprustning. Siri Dahlquist och hennes tillflöden.» *Siri Dahlquist. Psalmförfattare, prästfru och teolog*, 2012, s. 19–105.

präglade kyrkolivet under en hel epok. Genom ett kontrastperspektiv var det pedagogiskt och enkelt att göra så – precis som man gjort med predikotyperna. Men kyrkans normala liv var inte detta, utan människors möte på den lokala nivån i ett fungerande pastoralt arbete. Detta hade jag velat skildra när uppgiften var att fokusera på präst efter präst. Kyrkans historia är inte dess prästers, det är viktigt att komma ihåg, men den kan inte tänkas dem förutan. Tillsammans ville jag att skildringarna skulle ge en bild av vanligt kyrkoliv under 1900-talets mitt, en bit av den självklara och annars oskrivna kyrkohistorien.

Jag märkte också hur enkönad kyrkohistorie-skrivningen varit. Våldigt många präster utförde faktiskt församlingsarbetet i par med sin fru, hon fanns vid hans sida, men utom synhåll i dokumenten eftersom hon inte var anställd. Men hon och hennes gärning fanns i folks minne. I meddelandena från mina informanter markerades ofta prästfruarnas duglighet. På det temat håller jag tillsammans med några kolleger just på att avsluta ett tvärvetenskapligt projekt om prästfrun i svensk kyrkohistoria. Jag har där skrivit om det svenska prästfruidealet 1760–1850; boken kommer enligt våra planer till våren. Kyrkohistorie-skrivningen har varit blind för prästfruar-nas och senare också diakonissornas insatser vid prästens sida.

Projektet Sveriges kyrkohistoria

År 1989 kontaktades professorerna i kristendomens historia i Uppsala av Samfundet Pro Fide et Christianismo genom dess preses domprosten Robert Murray, som ville ta initiativet till och ekonomisera ett nytt stort svenskt kyrkohistorieverk. Det resulterade i en utredning om förutsättningarna för något sådant, där jag blev sekreterare under Harry Lenhammars ledning. Jag skissade hur en sådan framställning lämpligen skulle kunna disponeras inom åtta band. Vi undersökte resurserna och tog in anbud från olika bokförlag. Förberedelsearbetet var noggrant.

Några år senare kom projektet i gång, organisatoriskt inordnat under Svenska kyrkans forskningsråd. Genom en idékonferens på Sigtunastiftelsen hölls ett vidare samråd och vi skaffade oss

erfarenheter från andra liknande projekt.¹⁷ Lars Hartman blev så att säga skraddaren som sydde ihop det hela med forskningsrådet som huvudman, han var då dess chef. Jag kom med i bokverkets redaktion tillsammans med Lenhammar, Ingmar Brohed och Lennart Tegborg, som blev huvudansvarig redaktör på heltid.¹⁸

Bland det första vi hade att göra var att se oss om efter författare. Tegborg märkte snart att han inte, som först var tänkt, skulle hinna med att tillsammans med sina övergripande uppgifter gå in som huvudförfattare för ett eget band. Vi tre andra tog på oss skrivuppgifter med var sitt band. Därutöver var huvudförfattarna rätt självklara – de främsta specialisterna på var sin epok. För varje band skulle också ett antal författare av kortare specialartiklar kontaktas och kontrakteras. Särskilt roligt får jag väl säga att det var, att vi lyckades övertala den då över 80-åriga Åke Andrén att sammanfatta sin och andras reformationshistoriska forskning i det som blev det tredje bandet. Men han var ju länge än alldeles obruten av sin ålder. Själv åtog jag mig att skriva band 7 om det senare 1800-talet, en omvälvande period som för mig inte upphör att fascinera.

Redaktionsgruppen träffades regelbundet till heldagssammanträden flera gånger per termin.¹⁹

¹⁷ På Island förberedde man samtidigt tusenårsfirandet av landets kristnande. Alltinget hade ekonomiserat utgivningen av ett motsvarande isländskt kyrkohistorieverk, *Kristni á Íslandi*, som utgavs i fyra band 2000. Huvudansvarig var den Uppsaladisputerade kyrkohistorieprofessorn Hjalti Hugason i Reykjavík, som bland andra kom till konferensen i november 1994 och berättade om hur man lagt upp sitt arbete. Också med de ansvariga för de nyutkomna svenska musik- och litteraturhistoriska flerbandsverken hade vi kontakt och hämtade inspiration, när vi stakade ut vår egen kurs.

¹⁸ Till utgivningen var också knuten en projekt- och redaktionssekreterare. Verbums förlagsredaktör var också kontinuerligt med i arbetet. En särskild bildredaktör hade ansvaret att skaffa fram alla illustrationerna.

¹⁹ Genom Lars Hartmans förmedling blev vår fasta sammanträdesplats under hela projektiden det s.k. Stenhuset vid Åsgränd, Kungl. Vetenskapssamhällets hus mellan Ubbo-huset och ärkebiskopsgården. Akademiens husmor underlättade betydligt genom att på plats förse oss med både mat och kaffe; tidsspillan blev minimal och arbetsdagarna mycket effektiva.

Varje författares alla texter, huvudtexter, specialartiklar och inte minst bildtexter blev noggrant manglade där, med seminarier kring allt som skrevs, både med tanke på sakinnehåll och på läslighet hos den tänkta målgruppen.

När bokverkets sista band var färdigt 2005 hade tiden gått och jag hade hunnit bli preses i Samfundet Pro Fide, som sexton år tidigare tagit initiativet till utgivningen. Så vid förlagets högtidlighet, som avslutade det hela, fick jag liksom slå knut på mig själv och inte bara uppträda som en i den tidiga utredningsgruppen, en i redaktionen och en bland författarna, utan också företräda huvudsponsorn Pro Fide och tacka för att de stora belopp som samfundet genom åren plöjt ned i projektet använts så väl. Jag kom alltså i olika roller och positioner att vara med under hela arbetet, från det att det lilla fröet såddes som idé, sedan växte till och gick i ax och till den färdiga limpan i åtta volymer. Det blev det första stora bokverk om Sveriges kyrkohistoria någonsin som kom i mål med alla planerade band om alla epoker utgivna – alla tidigare försök hade på ena eller andra sättet tyvärr slutat som en torso. Att det gick så väl var till stor del forskningsrådets och Lennart Tegborgs stora förtjänst, han höll oss alla i strama tyglar. Det var måhända så som min väg till det *formella* kyrkohistorieämnet började. Kyrkohistoriker hade jag nog alltid varit på ena eller andra sättet.

Pastoralhistoria är ett perspektiv som jag velat driva, ett komplement till, inte en ersättning för andra perspektiv på kyrkans historia. Det var pastoralhistorien jag hade velat komma åt när jag i det homiletikhistoriska projektet ville få med de vanliga prästernas förkunnelse och när jag skrev prästbiografierna. Det var den jag ville ha med när jag sammanfattande skrev om det senare 1800-talets kyrkohistoria. Detta perspektiv vill se och skildra kyrkans historia så som människor mött den i sin egen närmiljö i helg och vardag. Den vill knyta samman skeendet på den beslutsfattande riksnivån med dess konsekvenser i det lokala sammanhanget och vice versa. Pastoralhistorien integrerades i det forskningsprogram som jag sedermera utarbetade när kyrkohistorieämnet blev mitt ansvar vid fakulteten. En lång rad studentuppsatser och också en del avhand-

lingar har sedan dess koncipierats utifrån detta tänkesätt.²⁰

Professorsåren

År 2000 hade jag blivit professor och ämnesföreträdare i kyrkovetenskap. Även om jag så smått startat som doktorandhandledare dessförinnan blev detta mera tydligt en början på den roliga och mycket lärorika period i mitt liv där den högre utbildningen var en viktig uppgift. Till min stora både glädje och heder har åtta av dem som lagt fram sina doktorsavhandlingar efter min handledning förgyllt dagens symposium genom var sin kortföreläsning, där de visat hur forskning fortfarande pågår – deras föreläsningsteman visar på den bredd det varit fråga om vad gäller ämnesval och hur man sedan gått vidare. Handledaruppgiften på olika nivåer har jag tyckt varit viktig, ägnat den åtskillig tid, men fått väldigt mycket tillbaka, stimulerande och utvecklande. Tillhoppa är det hittills tio doktorander som jag såsom huvudhandledare följt till disputation i de båda ämnena.²¹ Sedan skall jag som emeritus få fortsätta med ytterligare ett par, tills de inom överskådlig tid är klara. Och för en avhandling där jag är biträdande handledare är det slutseminarium om en månad. Allt det här har varit och är väldigt roligt att vara med om i en konstruktiv dialog: att höra en idé beskrivas, successivt följa hur ett material definieras och avgränsas, en fråga ställs, kvalificeras och bryts ned och med tiden når sin lösning och upptäcka att nytt vetande genereras.

År 2006 kom en förfrågan från fakulteten om jag kunde tänka mig att lämna kyrkovetenskapen och ta över ansvaret för kyrkohistorieprofessuren. Efter en del funderande svarade jag ja på den kallelsen och kom snabbt att känna mig hemma i ämnet också formellt. Jag hade varit

²⁰ Forskningsprogrammet är tryckt i *Kyrkohistorisk årsskrift* 108 (2008), s. 140–147.

²¹ Tuulikki Koivunen Bylund, Göran Lundstedt, Gunnar Weman, Stina Fallberg Sundmark, Lilly Anne Østtveit Elgvin och Per Dahlman i kyrkovetenskap samt Torbjörn Aronsson, Joel Halldorf, Torbjörn Larspers och Klas Hansson i kyrkohistoria. För mig kom ämnens handledarskap att tidsmässigt överlappa varandra.

något av en grängångare och skulle väl så förbli. Det är ju så att mitt pastoralthistoriska intresse inom kyrkohistorien befinner sig just på den gränsen med sikt åt båda håll. Här fick jag ansvaret för ett väldigt trevligt seminarium, som växte och frodades. Nya doktorander tillkom och skrev sina avhandlingar och på D-, master- och magisternivå blev den ena studenten efter den andra färdiga med sina uppsatser.²² Dessutom har seniora forskare mer eller mindre regelbundet deltagit i våra högre seminarier och alla har varit pålästa och konstruktivt bidragit till samtalet. Kyrkohistorieseminarier är aktivt, kreativt och stimulerande. Att vecka efter vecka vara verksam i en sådan miljö har varit ett privilegium, tanken på det fyller mig med glädje och tacksamhet. För mig har det varit väldigt roliga år.

Så småningom har mitt intresse kommit att vidgas också mot den teologiska lärdomshistorien. På det området har jag skrivit, inte bara en rad artiklar i *Svenskt Biografiskt Lexikon*, utan också, mera utförligt och ämnesteoritiskt djuplodande, om ett par av både den praktiska teologins och kyrkohistorieämnets tidigare företrädare och deras ämneskonception.²³ Och mer i

²² Jag har tyckt att det var olyckligt att de många goda och ambitiösa uppsatser som skrivs på s.k. avancerad nivå, och som på ett habil sätt för fram ny kunskap, efter uppsatsventileringen med en handfull studenter närvarande bara förpassas till arkivens glömska. Därför tog jag inom kyrkovetenskapen initiativet till en skriftserie av mindre format, *Scripta ecclesiologica minora*, där bl.a. sådana uppsatser, sedermera genom bokförlaget Artos, skulle få ett forum för att kunna tryckas och spridas. I *Kyrkohistorisk årsskrift* publiceras, som Svenska Kyrkohistoriska Föreningens pris för varje läsårs bästa prestation, »en under året ventilerad uppsats med ett kyrkohistoriskt relevant tema», skriven av en student vid svenska universitet och högskolor. Kandidaterna nomineras av sina handledare. I föreningens arbetsutskott utser vi sedan vinnaren, vilken, som ett inslag i den årliga Kyrkohistoriska dagen, som pris också får ta emot en penningssumma.

²³ Om »Edvard Rodhe och den praktiska teologin» handlade min inträdesföreläsning i Nathan Söderblom-Sällskapet; den överarbetades och trycktes sedan i årsboken *Religion och Bibel* 62–63 (2003–2004), s. 5–24. Om »Sven Göransson som kyrkohistoriker» talade jag vid ett symposium på hundraårsdagen av

den vägen blir det när jag nu som emeritus fått förtroendet att medarbeta i Uppsala universitets stora universitetshistoriska projekt, i dess avslutande fas för perioden efter 1916.²⁴

Kyrkohistorieämnet

Vid en teologisk fakultet är den historiska dimensionen och de historiska ämnena viktiga; det är inget specialintresse bara för vissa. Och kyrkohistorieämnet är viktigt inte minst i en tid – för att ta ett i geografisk mening rätt näraliggande exempel – då det stora kyrkosamfundet i vårt land uppenbarligen är alldeles omedvetet om att det har en historia: att det funnits i en gången tid som är tidigare än nu och att det finns erfarenheter gjorda av andra än de för ögonblicket anställda. Historien är något att minnas mitt i nuet, kontinuerligt ta lärdom av och leva vidare i och genom – och inte bara aktualisera genom spektakulära jubileumsmanifestationer av momentana händelser vartannat decennium eller så.

Det finns, i det sammanhang jag nu nämnde, många yttre symbolhandlingar för denna beklagliga avveckling av historiemedvetenheten, också små, men tecken som är tydliga. Ett är att man på det hela taget gjort sig av med sina bibliotek, först det i kanslibyggnaden, sedan också det som byggts upp inom pastoralinstitutet. Tidigare generationers teologiska reflexion kommer på så sätt utom synhåll för den dagliga verksamheten. Och inte bara detta, också möblemang och konstföremål från olika tider, som signalerade att det funnits människor i kyrkans sammanhang före nutiden, finns inte längre kvar i huset. Minnet av det förgångna har rensats ut. Man kan säga mycket om detta, men för en historiker står det som ett symptom för hur postmodernitetens

hans födelse och utvecklade detta sedan i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 111 (2011), s. 123–144.

²⁴ *Uppsala universitets historia* började utges av Claes Annerstedt till fyrahundraårsjubileet 1877 och utkom därefter i tio band jämte ett omfångsrikt register. Framställningen slutade 1792. En fortsättning är nu under utgivning och två band har redan kommit. Här till se Carl Frängsmyr & Tore Frängsmyr, »En ny universitetshistorik» i festskriften till Anders Hallberg, *Det goda universitetet*, 2011, s. 355–365.

maktstrukturer fungerar och för ett a-historiskt sammanhang, där man inte längre vill möta och ta del av vad andra redan tidigare har tänkt och skrivit, sagt och gjort. Det yttre skeendet är tecken på en inre hållning.

Men historien är inte ett museum, utan många människors samlade erfarenheter. Varje generation ur kyrkans förflutna har ett bidrag att ge, och kanske ibland till och med korrektiv till vår egen tid. En minneslös människa blir, som bekant, vilsen, förstår inte vem hon är och vad hon vill och kan till slut inte ta vara på sig själv. En sådan person måste vårdas av andra och förtvinar till sist. Ursäkta min frispråkighet, men sett i det större sammanhanget blir samtidens historiska ointresse till ett mönster som står för något djupare och allvarligt. Det är inte fakultetens uppgift att lägga sig i hur man bär sig åt i kyrkor och samfund, det vore alldeles fel. Vår uppgift är att utifrån iaktta och kritiskt analysera vad som pågår och sedan dra slutsatser.²⁵ När kyrkohistorieämnet inte är obligatoriskt i prästutbildningen måste vi från vårt ämne ständigt påminna både oss själva, vår fakultet, våra studenter, vår omgivning och våra avnämare om hur viktig historien är i en kyrka och ett samfund, inte minst därför att kristendomen är en historisk religion, som existerar i och genom historien, i sin egenart och i kontakt med det omgivande samhället. Den kristna kyrka vi studerar gör anspråk på att basera hela sin existens på historiska händelser i det förflutna. Den är inte ett fritt svävande tanke-system som uppträffas och tänks ut på nytt i varje

generation – och historia är inte bara lite inledningsbakgrund till något annat, utan ingår i just detta teologiska system *att vara kyrka*. Och kyrkan, vilket egennamn samfundet eller konfessionen än bär, är ingen nationell företeelse, utan till sitt väsen global och universell.

Fakulteten och institutionen

Ledningen av fakulteten har skiftat under mina år; det ligger i sakens natur. Dekanerna har bytt av varandra i den fakultetsnämnd där jag först var med några år på 1980-talet och därefter, sedan 1993, suttit som ledamot under tjuguetta år. Dessförinnan, på 1970-talet, fanns jag med i det som då hette utbildningsnämnden. Uppgifterna i fakultetsnämnden har inte alltid varit okomplicerade och de bekymmer vi haft att ta ställning till under den tid då jag varit med kunde vara ganska stora; sådant ligger nu sedan länge bakom oss. I fakultetens och institutionens sammanhang har jag tagits i anspråk i olika uppgifter och ansvarsfyllda förtroendeuppdrag.²⁶ Under trettiosju år har jag arbetat vid den här institutionen och under mer än fjorton av dem som professor vid fakulteten. Glad och tacksam över min tillvaro har jag cyklat till institutionen om dagarna. Mitt arbete har på många sätt varit ett privilegium och jag har inte velat ha något annat yrke, än det som blev mitt.

²⁵ Om »Kyrkans ansvar för sin historia» talade jag i februari 2008 vid en ämneskonferens på Vitterhetskademien; vad jag då sade är tryckt i boken *Kyrkohistoria. Perspektiv på ett forskningsämne*, 2009, s. 79–86.

²⁶ Utöver olika fakultetsuppdrag, bl.a. som prodekanus, blev jag 2002 ledamot av den universitetsgemensamma redaktionen för skriftserien *Acta Universitatis Upsaliensis*, där jag 2005 kom in i arbetsutskottet och sedan var ordförande 2009–2014. Med mitt bokliga och bibliografiska intresse roade det mig en hel del. *Acta* speglar hela universitetet. Med en smidig och lätt överblickbar struktur finns idag över sjuttio aktiva specialserier över hela det vetenskapliga fältet och en väl utarbetad internationell försäljningsorganisation. En liten historik över verksamheten under hundrafemtio år skrev jag i uppsatsen »Ad Acta. Några anteckningar om Acta Universitatis Upsaliensis», som trycktes i festskriften till överbibliotekarien Ulf Göranson, *I lag med böcker*, 2012, s. 43–56.

Summary

Oloph Bexell was 2000–2014 Professor at Uppsala University, first in Ecclesiology and Ecclesial Life and then in Church History. In his farewell lecture he describes his research development and scholarly interests and activities. In particular, he has argued for the urgency and relevance of Pastoral History for Church History research. He also emphasizes the importance and responsibility of Church History as a discipline at a time when churches are markedly uninterested in their own history.

Mening med och i teologisk forskning

JERKER KARLSSON

Jerker Karlsson är doktorand i religionsfilosofi med etik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap (CTR), Lunds universitet.

Om vi betraktar teologins ställning i Sverige från kristendomsundervisningen i den svenska folkskolan till de högre seminarierna vid landets lärosäten, så har undervisningen långt in i modern tid haft uttalat konfessionella syften. Religionsämnet motiverades tidigare med att menigheten måste fostras i luthersk kristendom och att statskyrkan behövde förses med "rätte lärare". Uppgiften att undervisa fria medborgare om religioner och att förse samhället med kompetenta religionsvetare är däremot av förhållandevis sent datum. Det vetenskapliga studiet av religion påbörjades primärt inom de sekulära disciplinerna såsom filologi, historia och sociologi medan teologin först i ett senare skede kom att anamma ett vetenskapligt förhållningssätt, ibland villigt och entusiastiskt men ofta motvilligt och utan glöd.

Resan från teologi som praktiserad religion i institutionaliserad skrud till teologi som vetenskaplig disciplin har varit lång och är av allt att döma oavslutad. Att teologen inte har en självklar identitet inom akademien framgår t.ex. vid en läsning av *Theology A Very Short Introduction*, som ingår i OUP:s serie av ämnesintroduktioner.¹ Författaren ägnar där ett helt kapitel åt att försvara och motivera teologins plats vid sekulära lärosäten genom att plädera för tolerans gentemot teologins särart. Det är otänkbart att något annat ämne som idag finns representerat vid universitet hade behövt inleda ämnespresentationen med en dylik apologi. Att just teologen så självklart tvingas till reträtt och försvar bör stämma till eftertanke. Jag tänker dock inte orda vidare om teologins plats vid akademien utan nöja mig med att konstatera att det finns uppenbara vetenskapsteoretiska problem som vidlåder äm-

net. Vad denna uppsats istället intresserar sig för är om det finns hållbara metoder med vilka teologiska frågeställningar kan bearbetas vetenskapligt. Själva benämningen teologi är kanske i sig något olycklig med sin etymologiskt konfessionella denotation men benämningen används av hävd även om den religionsvetenskaplig forskning som har kristen livstolkning som sitt undersökningsobjekt. När jag hädanefter talar om teologi avser jag endast teologi i denna senare meningen och inte i betydelse av lära om översinnliga ting, vilka ju per definition inte går att undersöka med vetenskaplig metod.

Religionsvetare i allmänhet och teologer i synnerhet syselsätter sig ofta professionellt med trossatser, alltså påståenden av formen P tror x. P är då en enskild religionsutövare eller ett helt samfund och x är det påstående som är trons föremål. Om vi låter P vara katolska kyrkan så skulle x kunna vara vad som återfinns i katolsk katekes § 1333. Där återges den välkända transsubstantiationsläran uttryckt med orden "brödet och vinet som genom Kristi ord och åkallan av den helige Ande blir Kristi kropp och blod".² Som religionsvetare och teolog är man svar skyldig på frågan vad det betyder att P tror x, alltså att katolska kyrkan tror på transsubstantiation av nattvardselementen. Vad är det att tro en sådan sak? Inomkyrkligt kan metafysiska förklaringar tillgripas genom hänvisningar till den klassiska distinktionen mellan substans och accidens som gjordes av Thomas av Aquino (1225-1274). Tillämpad på transsubstantiationen innebär Aquinos distinktion att alla yttre egenskaper (accidenser) hos bröd och vin förblir desamma medan substanserna genomgår en förvandling.

¹ David Ford, *Theology A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 16-30.

² Vaticana Libreria Editrice, *Katolska Kyrkans Katekes* (Vejbystrand: Catholica, 1996), 372.

Ofta återges denna förklaring i dogmatiska läroböcker och möjligen inflikas här till en utveckling av den neo-aristoteliska begreppsapparaten som Thomas använde sig av.

Problemet med att förklara innebörden av att P tror x med Thomas termer är att själva förklaringen enbart är en upprepning av trossatsen och därför saknar vetenskapligt förklaringsvärde. Religionsvetarens dilemma accentueras ytterligare om frågan vad det är att tro på transsubstantiationen följs upp med frågan vad denna tro innebär i förhållande till den lutherska realpresensen som av Svenska Kyrkan förklaras med orden: ”I måltiden blir vi indragna i Jesu död och uppståndelse. Guds närvaro blir verklighet.”³ Förklaringar av denna typ kan naturligtvis upplevas som meningsfulla av troende men är det allt som teologen kan säga om dessa respektive trossatser, att katoliker finner en viss trossats meningsfull medan protestanter inte gör det? Det vore illa ställt med religionsämnet om studiet av trossatser inte kunde drivas längre än till ett sådant triviale konstaterande. Även att förklara ”P tror x” i termer av ”P håller x för sann” har ett ringa värde, då förklaringen inte utsäger något om vad det innebär ”att hålla x för sann”, mer än att detta är en synonym till ”att tro x”. Religionsvetaren vill naturligtvis kunna säga något mer, i synnerhet om denne intresserar sig för enskilda trossatser som i vårt exempel med nattvardens teologi. Vad teologen vill komma åt är den enskilda trossatsens mening och betydelse, inte att göra en analys av det tvåställiga predikatet ”tro” i termer av försanthållande. Den vetenskapligt svåra frågan är dock hur en teologisk analys kan göras utan att hemfalla i att förklara vissa trossatser i termer av andra trossatser. Alltså, hur talar religionsvetaren vetenskapligt om trons föremål utan att predika själva tron?

Jag skall i det följande förklara och teckna en bakgrund till ett vetenskapsteoretiskt problem som religionsvetaren och teologen ställs inför, såsom problemet identifierades och artikuleras av pragmatismens fader Charles Alexander Peirce (1839-1914). Mot bakgrund av Peirces problembeskrivning skall jag avslutningsvis

³ SvK den 02 10 2014. *Två heliga handlingar - kärlekens tecken*. URL = <<http://www.svenskakyrkan.se/troochhandlinghet/tva-sakrament>>

skissa på en lösning till hur religionsvetenskapliga och teologiska forskning om trossatsers innebörd kan bearbetas vetenskapligt på ett sätt som undgår Peirces kritik, genom att omfamna den pragmatiska metod som Peirce själv förfäktade. Min förhoppning är att framställningen skall visa hur teologisk forskning kan göras både vetenskapligt intressant och samhällsrellevant om den utförs inom ett vetenskapsteoretiskt godtagbart ramverk.

Pragmatismen och nattvardselementen

Låt oss börja med Peirces uppsats *How to Make Our Ideas Clear* från 1878, som kan sägas utgöra startskottet på den pragmatiska riktningen inom filosofin.⁴ Peirce myntade förvisso själv inte begreppet pragmatism, vars upphovsman troligen är William James (1842-1910). Det var James som i en serie föreläsningar under åren 1906 och 1907 refererade till Peirce uppsats och lyfte fram honom som portalgestalt för pragmatismen.⁵ Den pragmatiska rörelsen har sedan dess haft enormt inflytande och i olika former har dess agenda anammats av flera filosofiska giganter under 1900-talet såsom Austin, Dewey, den sene Wittgenstein, Quine, Rorty, Putnam och Hacking. Alla har de på något sätt inspirerats av eller vidareutvecklat Peirces huvudtanke som är att ”what a thing means is simply what habit it involves”.⁶ Detta påstående kanske inte ser så

⁴ Charles Peirce, ”How to Make Our Ideas Clear” i *Pragmatism: A Contemporary Reader* / Red. Russell B Goodman (London / New York: Routledge, 1995), 37-49.

⁵ William James, *Pragmatism* (Seaside, Oregon: Watchmaker Publishing, 2010), s. 27. Det bör noteras att det främst är James tolkning av Peirce uppsats från 1878 som utövat inflytande över pragmatismen. James ignorerade att Peirce senare kommit att revidera vissa ståndpunkter han förfäktat 1878 och James blandade även samman Peirces sanningskriterium med hans meningskriterium. För en idéhistorisk utredning av förhållandet mellan James och Peirce se H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms* (London / New York: Routledge, 1997), 3-69.

⁶ Peirce 1995, 43.

mycket ut men konsekvenserna av det är vittgående och ur filosofisk synpunkt omvälvande.

Som avslöjas redan av titeln på Peirces uppsats finns en udd riktad mot Descartes som i *Discours de la méthode* hade fastslagit att säker kunskap endast nås deduktivt via idéer som är klara (clear ideas) och urskiljbara.⁷ Förenklat innebär Descartes metod, i vart fall såsom den kom att uppfattas, att vi med hjälp av introspektion finner ett begrepp som för oss är intuitivt klart, t.ex. ”äpple” och sedan gör detta begrepp urskiljbart genom att ge begreppet en explicit definition, t.ex. ”växer på träd”, ”är klotformigt” etc. Säker kunskap når vi sedan, enligt Descartes, genom att med logisk metod relatera de klara och urskiljbara begreppen till varandra med logisk metod. Kunskap ligger alltså enligt Descartes modell implicit i våra idéer som vi genom att ge verbal precision via definitioner kan operera med mekaniskt. Descartes ideal var matematiken, vilken i vart fall kan tyckas utgå från intuitiva begrepp som den sedan definierar och relaterar till andra definierade begrepp och genom denna process så skapas kumulativt ny matematisk kunskap. Descartes tanke var att säker kunskap inom alla områden kunde genereras med samma metod. Peirce vände sig dock med enfaset mot Descartes metodologi. Att mena sig att på förhand ha ett klart begrepp om något är inget annat än en subjektiv känsla sade Peirce och att medelst definitioner göra a priori begreppet urskiljbart är inget annat än att sätta ord på denna fördom. Han menade att Descartes inte hade förstått den elementära skillnaden mellan att ett begrepp verkar klart och att ett begrepp är klart. (Descartes verkar de facto inte ens ha övervägt att denna möjlighet förelåg.) Peirce förnekade förvisso inte att det är viktigt med klara och definierade begrepp eftersom sådana bringar begreppslig reda, men han poängterade att en begreppsanalys aldrig kan lära oss något nytt bortom begreppens värld. Begreppsanalysen kan visa att vår befintliga begreppsapparat är motsägelsefull eller oklar men längre än så tar den oss inte.

Peirce vände sig också mot Descartes systematiska tvivel som han menade var oäkta. Descartes hade ju i sin *Meditationes de prima philosophia* föresatt sig att tvivla på allt han kunde och enbart bygga sitt filosofiska system på grundval av det som inte gick att betvivla, alltså det rent begreppsligt självnödvändiga.⁸ Detta obestridliga skulle vara ett klart och urskiljbart begrepp ur vilket all annan kunskap sedan skulle gå att härleda och den grund Descartes fann var sitt berömda *cogito ergo sum*. Peirce invände att Descartes tvivel inte var något annat än ett intellektuellt skuggspel som alls inte liknar det vi vanligen förstår med tvivel. Tvivel uppkommer, menade Peirce, därför att vi är rådvilla över hur vi skall handla i en faktisk situation eller av att vi underhåller tanken om hur vi skulle handla i ett hypotetiskt fall. Tvivel uppkommer alltså för att vi skall kunna etablera en tro som kan ligga till grund för framtida handling och trons funktion blir därmed att bilägga tvivel och lösa oss ur vad som annars varit en handlingsförlamande osäkerhet. När Descartes satt i sin länsstol framför eldstaden och filosoferade tvivlade han dock inte på allt utan var full av tro och tillförsikt på en mängd av vardagliga ting, såsom eldstadens värme, gåspennas inverkan på pappersarket och den tilltänkte läsarens reaktioner på den text han författade. Descartes tvivel var alltså, enligt Peirce, inget annat än en intellektuell ordlek vilken gav honom en förevändning att utveckla sitt deduktiva filosofiska system. Själva praktiken att tvivla förutsätter ju en fond av vetande mot vilket tvivlet avtecknar sig och det är just mitt faktiska vetande som gör att något kan bli föremål för tvivel. Vad Peirce vände sig emot var den, i Descartes efterföljd, samtida filosofins abstrakta systembyggare. Dessa, menade Peirce, var mer angelägna om sina systems inre formella konsistens än om att dessa system återspeglar något av hur mänskligt tvivel, kunskap och språk fungerar i praktiken.

Peirces centrala tankegång, som vi citerade ovan, är alltså att ord är relaterade till mänskligt beteende. Vårt språk existerar inte i ett abstrakt vakuum utan i ett växelspel mellan värld, tecken

⁷ René Descartes, *Key Philosophical Writings* / E. Chávez-Arviso, red. (London: Wordsworth, 1997), 92.

⁸ René Descartes, *Key Philosophical Writings* / E. Chávez-Arviso, red. (London: Wordsworth, 1997), 134-147.

och tolkare. Likaså utspelar sig vårt tvivel i ett växelspel mellan känt och okänt. Om vi tar ordet ”bröd” som exempel så skulle Peirce framhäva att ordet får sin mening genom de handlingsdispositioner och sinneserfarenheter som är förbundna med ordet. Dessa handlingsdispositioner och sinneserfarenheter är i sin tur föremål för andra beteckningar, såsom att ”bre”, ”baka”, ”äta” eller ”dofta”, ”kännas” och ”smaka”. Ordets kommunikativa funktion består i att signalera en sådan uppsättning av handlingsdispositioner och sinneserfarenheter. Om jag pekar på något och ärligt frågar ”är det bröd?”, så är min fråga ett tecken på en osäkerhet om det jag pekar på går att bre, baka, äta eller ger upphov till de sinnesförnimmelser som är förbundna med bröd. Vad jag efterfrågar är inte en brödnatur utan en brödpraktik. ”Bröd” som bröd betraktat kan ju endast komma in i min värld genom sina praktiska egenskaper. Vårt språk speglar således det faktum att vi är kroppsliga varelser som navigerar i tillvaron genom våra sinnen. Vi rör våra kroppar och vi mottar en strid ström av sinnesintryck. Språket är till för att lotsa oss själva och andra i denna tillvaro. Peirce sammanfattar denna sin språkförståelse på följande sätt:

Thus, we come down to what is tangible and conceivably practical, as the root of every real distinction of thought, no matter how subtle it may be; and there is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practise.⁹

Hälleberget varpå all mening och syftning vilar är och kan endast vara det vi kroppsligt kan erfara, och språk kan av naturliga skäl inte förmedla andra erfarenheter än de erfärbara. Med detta sagt övergår Peirces uppsats direkt i en diskussion av den katolska transsubstantiationsläran.

Vi kan inte ha ett begrepp om vad som är vin, säger Peirce, annat än att det och detta är vin eller att vin har vissa egenskaper. Att hysa en tro att något är vin är att inta vissa handlingsdispositioner som relaterar till de sinnesförnimmelser vin ger upphov till. Vår tro att något är vin är detsamma som vårt sätt att förstå vin och vår förståelse av vin är detsamma som vårt sätt att

förhålla oss till vin. Begreppet ”vin” är alltså, liksom våra övriga begrepp, praktiskt till sin natur. Att i detta läge tala om något som har alla de sensibla kännetecknen för vin som om det i realiteten var blod är därför en obegriplig jargong. Det är omöjligt att ha ett begrepp om något som egentligen varande något annat än de sinnesförnimmelser det ger upphov till. Det är därför poänglöst, fortsätter Peirce, för protestanter och katoliker att gräla om nattvardselementen eftersom de är ense om alla sensibla effekter dessa har och han avslutar med uppmaningen att:

Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception.¹⁰

Det föreligger alltså enligt Peirce sätt att se saken ingen oenighet mellan protestanter och katoliker rörande nattvardselementen för de är båda i realiteten fullt eniga om vad de ser på altarbordet eftersom de bejakar samma sinnesförnimmelser. Vi skulle med modern terminologi säga att skillnaden mellan realpresens och transsubstantiation är tom på kognitivt innehåll då ingendera trossats utsäger något om elementens iakttagbara egenskaper. Det går inte att skilja ett konsekkrerat vin enligt katolsk rit ifrån ett konsekkrerat vin enligt protestantisk rit och båda är i sin tur oskiljaktiga ifrån icke-konsekkrerat vin. Det finns helt enkelt inget i läran om realpresens och transsubstantiation som disponerar oss att förvänta andra egenskaper i elementen än om vi tror att elementen är vin och bröd allena. Trossatserna blir därmed meningslösa ordsvador vars enda praktiska konsekvens är det mellankyrkliga gräl de givit upphov till.

Det vetenskapsteoretiska problemet som Peirce här identifierade kan formuleras på flera olika sätt men dess kärna är den att trossatser i en religiös kontext är meningslösa utanför det metafysiska ramverk som religionen tillhandahåller. Konsekvensen blir att en religiös trossats enbart kan förklaras av en annan religiös trossats som i sin tur förklaras av ytterligare dito. En förklaring av vad det innebär att P tror x imploderar därmed i konstaterandet att P omfattar ett slutet

⁹ Peirce 1995, 43.

¹⁰ Pierce 1995, 44

system av dogmer som saknar sensibla implikationer vilka vi kan varsebli och förhålla oss till utanför det dogmatiska ramverket. Teologen ställs därmed inför valet att antingen predika en religion i sin totalitet och därigenom helt ge upp det vetenskapliga studiet av ämnet eller att förhålla sig vetenskapligt till religion och säga att satsen "P tror x" innebär att P håller sig med en obegriplig språklig jargong som endast upplevs meningsfull av dem som deltar i samma språkspel. Det förra skulle innebära slutet på religionsvetenskapen som vetenskap och det senare skulle krympa ämnet till att konstatera trivialiteter. Inget av alternativen syns särskilt tilltalande för religionsämnet som vetenskaplig disciplin. Dock rymmer Peirces pragmatiska språkförståelse öppningar vilka han själv inte förutsåg men som utvecklats av senare tänkare. Inspirerad av dessa öppningar skall jag nedan försöka teckna konturerna till ett vetenskapsteoretiskt hållbart ramverk för studiet av trossatser vilket tar avstamp i Peirces tankegångar och samtidigt tar hänsyn till den kritik han riktade mot religiösa språkspel vilka gör påståenden om ting som inte kan beskrivas erfarenhetsmässigt.

Pragmatisk religionstolkning

Peirces fundamentala insikt, som vi nu tar med oss, är att språk är intimt förknippat med handling. Ord och satser opererar inte i ett avskilt logiskt universum av propositioner bortom människans kroppslighet utan relaterar till hennes spatiala och temporala existens. Det är denna insikt som senare pragmatiska språkfilosofer såsom Austin och Wittgenstein kom att grunda sina teorier på. Det intressanta med pragmatismen i detta avseende är att den inbjuder till ett rent empiriskt undersökande av språkmening genom att på olika sätt försöka förklara mening i termer av användning. Pragmatismen söker sig alltså bortom de idiosynkratiska ramar som konstituerar det undersökta språkspelet och är därmed inte låst av den inre logik som styr dess undersökningsobjekt. För religionsstudiet innebär detta att den pragmatiska metoden ger teologen verktyg att tala om religiöst språk i icke-metafysiska termer och förmedla insikter om det religiösa språkets inomvärldsliga implikationer på ett sätt

som är begripligt och prövbart oavsett de eventuella metafysiska sanningsanspråk som är implicita eller explicita i det religiösa språk som teologen undersöker. Angreppssättet har dock naturliga begränsningar emedan en rågång upprättas mellan vad som kan bli föremål för en pragmatisk undersökning och vad som inte kan bli det. Som jag skall försöka visa nedan ger pragmatismen oss verktyg med vilka vi kan undersöka meningsaspekter i det religiösa språket men den erbjuder ingen ingång till metafysisk spekulation om vad som eventuellt finns bortom det iakttagbara och prövbara. Eftersom vad som rör sig bortom sinnevärlden saknar medelbarhet kan det i sig självt omöjligt bli föremål för vetenskaplig undersökning. De språkspel som omger det föregivet metafysiska är å andra sidan i högsta grad inomvärldsliga och möjliga att undersöka ur en mängd aspekter och ett par sådana aspekter skall vi nu se närmare på.

Peirce menade som bekant att transsubstantiation och realpresens är meningslösa begrepp eftersom de inte utsäger något förnimbart. Denna iakttagelse är också riktig så länge vi enbart förstår de respektive nattvardsteologierna i relation till nattvardselementen. Som utsagor om bröd och vin är nattvardsteologi ogripbar. Vad Peirce förvånande nog bortsåg ifrån var det som omgärdar nattvardselementen, nämligen den religiösa gemenskapen.¹¹ Utsagan att katoliken tror på transsubstantiationen är enbart kognitivt meningslöst om vi likt Peirce förstår den i termer av ett försanthållande av formen "P håller x för sann", men saken förhåller sig annorlunda om vi förstår utsagan i termer av tillförsikt om viss språkhandlings effekt. Konsekrationen är ur detta perspektiv en performativ akt som åstadkommer "det oblodiga offret". Innebörden av den performativa språkhandlingen är att konsekrationen förhåller sig till bröd och vin som ett centralbanksbeslut förhåller sig till en papperslapp. I det senare fallet förvandlar centralbanksbeslutet papperslappen till pengar vars värde är ett socialt faktum. I det förra fallet förvandlar konsekrationen bröd och vin till kultfö-

¹¹ William James (2010, 45-46) konstaterade lapidariskt att transsubstantiationsläran troligen är det enda tillfälle då substans teorin fått en pragmatisk innebörd. Detta utan att ens antyda att Peirce hade haft en helt annan uppfattning.

remål vars ätande och drickande är en offerakt. Genom det talade ordet och handlingsmönstret skapas alltså offerriten som ett socialt faktum. Om man önskar fördjupa sig i sociala fakta så får man vända sig till John Searles *Making The Social World* från 2010, men i allmänna ordalag finns ett par saker som är intressanta att observera i relation till sociala fakta.¹² För det första är sociala fakta beroende av människan. Pengar, nationsgränser, titlar, befogenheter, och kultföremål är alla avhängiga människan för sin existens. Utan människor funnes det varken kors eller korsfästa, varken religiösa platser eller religiösa handlingar. Å andra sidan är sociala fakta oberoende av enskilda människors subjektiva trosuppfattning. Ett socialt faktum förutsätter förvisso ett socialt sammanhang men det är sammanhanget och inte den enskilda individen som skapar detta faktum. Jag behöver alltså inte själv tro på riksbankens beslut för att tjugolappen i min hand skall ha ett värde. Vad som fordras är enbart att det finns ett socialt sammanhang som agerar som om riksbankens beslut skapat en värdehandling. Likaledes behöver jag själv inte tro på prästens rit för att ”det oblodiga offret” skall vara en pragmatisk realitet. Vad som fordras för att offerhandlingen skall vara ett socialt faktum är enbart att det finns ett socialt sammanhang som agerar som om prästens handlingar åstadkommer ett offer. En metafysisk förklaring tillför i sak inget av teologiskt intresse eftersom alla fenomen som är förbundna med det katolska nattvardsfirandet kan förklaras i termer av performativa språkhandlingar och sociala fakta. Anslutande religiösa praktiker såsom bön inför monstrans och Corpus Christi festivalen kan förstås i relation till den performativa språkaktens och det sociala faktum som denna ger upphov till, utan att en omväg tas via inomreligiöst språkbruk. Den protestantiska realpresensen kan på motsvarande sätt förstås som konstituerad av en annan performativ språkakt som ger upphov till ett annat socialt faktum. Grälet mellan protestanter och katoliker får på så sätt ett substantiellt innehåll i de sociala fakta som språkhandlingarna ger upphov till. Den inom-

världsliga betydelsen av nattvaridskonflikten blev klart fångad i ett par meningar i de Schmalkaldiska artiklarna, vari Luther skrev om de trogna Rom att:

De inser till fullo, att om mässan faller, också hela påvedömet faller. Innan de låter det ske, döda de oss alla, om de blott förmår det.¹³

Vid dagens slut landar alltså de översinnliga spekulationerna i en högst konkret social verklighet. Vem besitter makten och vem kan makten tillåta leva och vem måste dö för att bevara makten? Dessa fakta kan, till skillnad från nattvarids-elementens natur, undersökas vetenskapligt.

Den pragmatiska metoden får inte förstås så att det bara skulle röra sig om att byta namn på religiösa fenomen för att dessa skall framstå som vetenskapligt acceptabla. Namnbytet är bara ett synligt tecken på att religiösa fenomen betraktas som inomvärldsliga empiriska fenomen. Detta är, om vi så vill, det vetenskapliga förvandlings-undret varmed vi transsubstantierar det översinnliga till det sinnliga genom att låta teologin genomgå en *Entzauberung*. Att överge talet om Kristi närvaro i bröd och vin och kalla konsekrationen en språkakt som skapar ett socialt faktum är att ge upp de förklaringar av nattvaridsriten som är kognitivt meningslösa till förmån för empiriskt meningsfulla förklaringar. Riten och den tillhörande myten förklaras alltså inte i termer av sitt religiöst-semantiska innehåll utan i förhållande till den praktik som myt och ritual skapar. Om vi återvänder till frågan vad innebörden är av att tro på transsubstantiationen, så är svaret inte begränsat till utförandet av de konkreta rituella handlingar som ingår i kulten. Vad som också fordras för att någon skall kunna sägas tro på transsubstantiationen är att denne accepterar de sociala fakta runt vilka kulten är centrerad. Sociala fakta är, som vi minns, skapandet av socialt erkända värden. Nattvardselementen tillskrivs alltså ett annat värde än vad de har enbart i egenskap av bröd och vin, analogt med hur papperslappen som blir pengasedel tillskrivs ett annat värde än den har enbart som papperslapp. Sociala liksom materiella värden fördelas dock

¹² John Searle, *Making the Social World* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

¹³ Pro Fide et Christianismo, *Svenska Kyrkans bekännelseskkrifter* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1957), 315).

sällan lika och människor kan därför delas i de som har och de som inte har, liksom i de som kontrollerar och de som kontrolleras. Bruket och skapandet av ett socialt värde kan således analyseras i ekonomiska termer och således får striden mellan protestanter och katoliker om nattvardselementens natur genast en synnerligen praktisk prägel. Den teologiska striden gällde ju vem som ägde och kontrollerade ett bestämt värde. Nattvardsstriden hade, som de flesta mänskliga konflikter, sin förklaring i kampen om en begränsad resurs. Den som äger nattvarden äger den religiösa riksbanken. Genom personliga och lokala interdikt hade påvar under hela medeltiden utövat en reell makt över bångstyriga makthavare och ner i halsen på gensträviga Katarer tvingades stundom, med inte så delikata instrument, de konsekurerade elementen, strax innan de föstes upp på bålen.¹⁴ Det sista är intressant därför att kyrkan på detta sätt befäste vikten av det sociala värde som dessa heretiker genom att vägra nattvarden förnekade. Det är i anslutning till detta relevant att se hur stater gripit in mot medborgare som utfärdar egna valutor. Den sydjylländske bonden Cornelius Petersen försökte sig år 1925 på att ge ut en egen valuta varpå han strax befann sig inför domstol och erlades att betala vite i statens danska kronor. – Cornelius Pedersen slapp dock, till skillnad från Katarerna, att bestiga bålet. – Exemplet är intressant som parallell till nattvardsstriden därför att det kastar ljus över vad som ofta sker när det uppstår konkurrerande sociala fakta. Jag vill mena att en analys av nattvardsstriden i termer av sociala värden och makt är mer begriplig och vetenskapligt relevant än aldrig så långa utläggningar av skolastiska spetsfundigheter, vilka söker förklara skillnaden mellan katolsk och protestantisk nattvardssyn med inom-religiös terminologi och metafysik. En fylligare sådan analys bord också kunna kasta nytt ljus över den sociala dynamik som ligger bakom att flera protestantiska kyrkor idag önskar att ingå nattvardsgemenskap med den katolska kyrkan, vilket den senare konsekvent vägrar.

¹⁴ För en intressant skildring av Katarernas öde se Michael Nordberg, *Eldsjälen från Mallorca och andra medeltida skribenter* (Stockholm: Rabén Prisma, 1998).

Någon kan nu tänkas invända att den pragmatiska analysen ändå saknar något väsentligt, nämligen sakramentets transcendentala innebörd, till exempel att eukaristin är:

the sacrament of God's eschatological people that receives its life and mission from the living presence of Christ in its midst, through the power of the spirit¹⁵

eller att:

...[t]he body and blood are at once *signum et res*; they are the thing the bread and cup signify but in turn they are signs, the visible Word of God that promises our communion with God and with one another¹⁶

Att använda ett språkbruk som detta i läroböcker för systematisk teologi är naturligtvis oacceptabelt, inte därför att de båda böckerna intar tydligt konfessionella ståndpunkter men därför att lärobokstexterna i sig själva är religiösa traktater. De talar inte om de religioner de behandlar utan predikar dessa. Lärobokstexterna är alltså ingenting annat än andaktslitteratur klädda i nödigt akademiskt språk; kateketik ornerad med fotnoter. Det är teologi ännu i ett stadie av förtrollning. Om pragmatisk religionstolkning förmår driva ut denna form av inom-religiös jargong ur teologin så bidrar den till att göra teologin begriplig och användbar annat än som andaktsövning. De båda läroboksframställningarna som citerats ovan är dock möjligen intressanta som studieobjekt. Den första relaterar till den språkhandling som kreerar ett offer medan den senare relaterar till den språkhandling som utgör en åminnelse. Men då båda framställningarna intar en märklig mellanställning som historiska framställningar och predikningar så är det troligt att den pragmatiska funktion de fyller inskränker sig till att fostra den troende i att rätt uttala *schibboleth*. Hur de båda nattvadslärorerna artikuleras verkar alltså i detta avseende främst vara

¹⁵ David Power, "Eucharist", 515-542 i *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives.* / Red. Francis Schüssler Fiorenza och John P Galvin. 2nd. ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 539.

¹⁶ Robert Jenson, *Systematic Theology*. Vol. II. (New York / Oxford: Oxford University Press, 1999), 251.

identitetsmarkörer som är tömda på vidare kognitivt innehåll.

På ett ontologiskt plan innebär den pragmatiska religionstolkningen att vi befolkar tillvaron med sociala fakta och språkhandlingar medan vi driver ut substanser, änglar och andeväsen. Religiöst kan detta säkert uppfattas som en förlust men vetenskapligt är det en vinst just därför att den förra kategorin är möjlig att undersöka vilket den senare inte är. Det finns ingen vetenskapligt intressant dimension av det religiösa livet som går förlorad då teologin låter det inom-religiösa språket vara den praktiserade religionens exklusiva domän. Vi kan fortfarande på pragmatisk grund diskutera och analysera hur olika språkhandlingar och sociala fakta konstruerar sexualitet, kön, klass och ras just genom att observera vilka sociala och psykologiska effekter dessa praktiker har. Tron att gud skapade kvinnan till mannens avbild och mannen till Kristus avbild är därmed fortfarande en legitim trossats att underkasta en teologisk analys. Analysen kommer dock inte att beröra den tilltänkta skapelseaktens metafysiska status eller fråga sig i vad mån det inom-religiösa språkets avbildsmetaforik är ett genuint uttryck för en kristen livshållning under 2000-talet. Sådana frågor kan omöjligt ha vetenskapliga svar eftersom de inte är vetenskapliga frågor. Vad teologin däremot kan bidra med är att analysera vilka sociala roller som det inom-religiösa språket skapar och vilka effekter detta har ur både individuell och samhällelig synpunkt. Religionen tas på detta sätt på allvar genom att dess praktiska konsekvenser tas på allvar. Det är till syvende och sist endast dessa som kan vara vetenskapligt tillgängliga och relevanta som underlag för ett samtal mellan troende och omgivande samhälle.

Teologins vetenskapliga resurser är dock inte uttömda vid en rent deskriptiv analys utan teologen kan också söka efter sociala fakta och språkhandlingar inom en trostradition vilka positivt anknyter till praktiker som anses önskvärda. Konkret innebär ett sådant normativt angreppssätt att teologen aktivt söker efter vilka befintliga resurser som kan mobiliseras inom en religion för att främja ett visst ändamål, t.ex. emancipation och fred. Motsvarande kan teologen också söka efter befintliga resurser som tjänar mindre hedersamma syften, exempelvis krig och dis-

kriminering. Härvid tangerar teologin såklart den praktiserade religionen genom att anta en normativ ansats gentemot trons innehåll men detta utgör inte ett vetenskapsteoretiskt problem, dock ett forskningsetiskt. Vad teologen gör vetenskapligt i dessa fall är att undersöka vilka element inom en viss religion som det omliggande samhället positivt kan knyta an till givet att det vill mobilisera troende för en viss agenda och en sådan analys är givetvis också tillgänglig för de troende som inom religionens hägn vill mobilisera sina trossyskon för samma syfte. Ett vetenskapligt problem uppkommer först om teologen erbjuder en konstruktiv religionstolkning i termer av vad en riktig eller rimlig trostolkning innebär, för såvitt jag kan se finns det inga icke-religiösa svar på en sådan fråga. Själva frågan förutsätter ju att det finns en norm för kristen tro som är oberoende av de konkreta religionsyttringar vi kan iaktta och att religionsyttringarnas syfte är att tillämpa denna norm på ett adekvat sätt. Teologen måste då göra anspråk på att ha tillgång till denna norm eftersom endast den kan legitimera konstruktiva anspråk. Religiösa kan såklart göra anspråk på diverse kunskapsvägar, t.ex. privata uppenbarelser, heliga skrifter och andra auktoriteter vilka anses vara normerande för kristendom *qua* kristendom. Dessa normkällor och hur de används är dock konfessionsberoende och över tid skiftande. En norm för en religiös tro är i sig en del av den aktiva och levande tron och den går inte att anta utan att praktisera religion. För den som med pragmatisk metod vill studera teologi är denna dörr stängd och det är ett av de starkaste argumenten för metoden.

Jag har i denna essä valt att koncentrera framställningen på en tillämpning av den pragmatiska metoden som jag funnit illustrativ och som samtidigt erbjuder en klar kontrast till konstruktiv teologi. Konstruktiv teologi är ur pragmatisk synvinkel endast en aspekt av religion och förstås enklast genom sin legitimitetsskapande och apologetiska funktion. Om vi frågar oss vad det innebär att idag syssla med konstruktiv teologi så blir både frågan och svaret en variant av det vi diskuterade i anslutning till nattvardslärens mening. Den konstruktiva teologin bygger murar mot eller skapar allianser med omgivande grupper, men är i sig själv att betrakta som ett epifenomen till de fundamentala historiska, socio-

logiska och psykologiska processer som reglerar mänsklig samvaro. Den konstruktiva teologin må tjäna till att legitimera vissa maktstrukturer och underminera andra i linje med den enskilde teologens konfessionella lojaliteter. Vad den inte gör är att producera insikter om religiösa fenomen och deras ursprung och funktion i samhällen och i enskilda människors liv. För det förklarande ändamålet fordras metoder som analyserar religiösa fenomen i erfarbara kategorier, inte metoder som producerare ytterligare religiös materia. Den metod jag ovan har skissat

fram skall dock inte förstås som på något sätt komplett och uttömmande utan enbart som ett exempel på hur pragmatiskt informerad teologisk forskning kan fungera. Pragmatismen erbjuder inget standardsvar på exakt vilken metod som skall användas för att förstå ett visst religiöst fenomen utan tillhandahåller ett övergripande vetenskapsteoretiskt ramverk inom vilket de konkreta metoderna måste utvecklas och förfinas. Förhoppningsvis har mitt resonemang belyst vilka avväganden som behöver göras när teologen skall reflektera över valet av metod.

Summary

The article takes issue with how theology should and could investigate religious doctrines and praxis. It argues that traditional metaphysical accounts often found in theology are scientifically inept to explain the human cause and function of religious dogma. Arguing from pragmatism the article tries to delineate a framework within which theology could circumvent the troublesome metaphysics that traditionally has plague the field and be the better for it. The article contends that nothing valuable would be lost if theology let metaphysics go by the board and instead adopted a pragmatic perspective on religious language and praxis.

Gudomligt kaos och mänsklig ordning

Om filosofi, litteratur och teologi

PATRIK FRIDLUND

Patrik Fridlund är filosofie doktor och docent i religionsfilosofi vid Lunds Universitet. Hans forskningsintressen är religiös pluralitet, mänskliga rättigheter och religion, religion och politik, samt filosofiska frågor om subjektet, framför allt utifrån läsningar av Derrida och Lévinas. Fridlund är författare till Mobile Performances. Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religions (2011), samt ett antal artiklar på engelska, franska och svenska.

1. Akademin poeter

För ganska många år sedan hade jag tillfälle att ta en promenad med en vän och äldre kollega under avslappnade former. Vi pratade om lite av varje. Om liv och familj, om arbete och karriär och säkert om specifika intellektuella frågor. Märkligt nog minns jag inte så där exakt vad vi pratade om. Utom en sak. Vi något tillfälle sa min vän något i stil med: "Vi teologer är akademins poeter" eller möjligtvis "vi teologer har poeternas roll vid akademien". Jag minns faktiskt inte ens den exakta ordalydelsen, och inte heller mer av sammanhanget, även om jag nog kan rekonstruera en del av det, och gissa. Detta uttalande har ändå dröjt sig kvar, och dröjer kvar. Det finns där på något diffust sätt som ett stöd eller en känsla av riktning, trots att jag själv inte identifierar mig som just teolog. För mig var den sträng som anslogs nog inte teologins utan just denna tanke att det vid akademien kanske finns poeter, en poetisk aktivitet, eller en diktarverkstad. Och att detta är helt i sin ordning, och att andra kolleger, i andra ämnen, kan uppskatta detta. Men vad betyder det att säga så? Vad betydde det? Vad menade min vän egentligen?

Frågan fick förnyad aktualitet för mig då jag fick boken *Tro på litteratur* i min hand. Det är en bok skriven av två norska litteraturvetare, Elisabeth Løvlie och Drude von der Fehr och utgiven på Vidarforlaget i Oslo år 2013.

2. Litteratur

Det framgår att de två författarna Elisabeth Løvlie och Drude von der Fehr har skrivit den här boken, *Tro på litteratur*, tillsammans. Av innehållsförteckningen framgår det samtidigt klart att de båda har en tydlig arbetsdelning. Løvlie svarar för de mer teoretiskt orienterade kapitlen medan von der Fehr har skrivit de mer textnära analyserna. Jag kommer i huvudsak att prata om Løvlie, eftersom det är hennes kapitel jag framför allt läst.

I den här boken presenteras vad jag skulle kalla för en teori om litteratur, eller en beskrivning av vad litteratur, som skönlitteratur, är. Den är stimulerande, intressant och kreativ. Min läsning av den är inte någon heltäckande läsning, men jag tror inte heller att författarna gör anspråk på att skriva någon heltäckande litteraturteori. De verkar vilja dryfta drag i litteraturens vara och karaktär, dess väsen och dess literalitet, som de finner viktiga och intressanta. Och jag gör ungefär likadant i min läsning av dem.

Även om Løvlie och von der Fehr skriver självständiga kapitel, står de ganska naturligt gemensamt bakom introduktionskapitlet och redan där slår de an tonen. Litteraturen (skönlitteraturen) karakteriseras av att inte vara förpliktad mot verkligheten, och inte referera till någon känd realitet, säger de. Litteraturen skapar på så sätt en relation till sådana saker – till sådant – som inte kan sammanfattas, inte kan parafraseras

och därmed i egentlig mening inte heller undersökas. Detta kommer sig av att litteratur inte är klargörande utan saknar klart syfte. Alltså, om litteratur karakteriseras av något är det snarast att den är en plats för obestämbarhet, oförutsägbarhet och frånvaro av begriplig mening. På det sättet står litteraturen i motsättning till annat språk och andra texter, menar Løvlie och von der Fehr.

Ett ganska färskt litterärt exempel kan vara på sin plats. Torgny Lindgren kom 2014 ut med romanen *Klingsor*. Den handlar om målaren Klingsor, eller om man så vill, om en biografi över Klingsor. Hur som helst går Klingsor korrespondenskurser i teckning och i målning. Fanny är den som är Klingsors lärare på distans. En bit in i boken kommer de båda att träffas. Klingsor reser till Malmö för att träffa Fanny och inför sitt besök skriver han till henne med instruktioner för den mat han helst av allt vill ha vid ankomsten. Ett recept, om man så vill, på favoriträtten. Detta recept är dock mer än märkligt och tämligen oaptitligt. Enligt Klingsors anvisningar ska exempelvis för denna rätt kött väljas som inte kan användas till något annat (såsom bukfläsk med spenar eller skallen från en utlevad ko), vidare föreskriver receptet att alltsammans, det vill säga sönderkokt kött, lever, kalvnjure, ansjovis med mera, mosas och vispas samman och på detta hålls rå lök innan denna läckerhet serveras.

Att läsa *Klingsor* och därmed som Løvlie säger ”utsättas för litteratur” innebär, hävdar Løvlie, att erfara att världen inte är sådan den ter sig, att begrepp inte betyder det vi ofta håller dem för att betyda och att det inte finns någon äganderätt på perspektiv. Det är uppenbart i läsningen av *Klingsor*. Mycket ställs på ända och det är inte helt klart vilket perspektiv som är korrekt – mitt, berättarens, Klingsors, eller någon annans.

I litteratur, fortsätter Løvlie därför sitt resonemang, är språket av det slag att det inte håller fast utan fastmer underminerar definitioner, betydelser och begrepp i stark mening. Det är något lurt med Klingsors brev till Fanny och en rimlig fråga är om det jag normalt tar för givet vara ordens betydelse är och kan vara densamma för Klingsor. I vilket fall skakas de. På detta sätt kan Løvlie mena att osäkerhet råder i litteraturen. Det råder alltid osäkerhet rörande innehållet, med en frånvaro av slutlig betydelse och med en

frånvaro av otvetydig referens. Däremot, och det är viktigt, finns det en närvaro av något annat. Jo, så är det nog och måste kanske vara. Om det som ter sig så tokigt i *Klingsor* har en plats, och det verkar det ha – boken är skriven, tryckt, såld, köpt och läst, prisad av recensenter och omfamnad av läsare – kanske det som står där säger något annat..., något annat än vad som borde stå där, annat än vad som tycks stå där. Litteraturen pekar på något annat. Talar om något annat. Har en annan betydelse. Detta utan att klart och tydligt påstå det. Detta utan att helt igenom vara anorlunda; berättelsen ser ut som vilken beskrivning som helst och med massor av helt vanliga ord i helt vanlig mening. Den litterära texten *Klingsor* är helt enkelt dubbeltydig. Denna tve tydighet är därmed, menar Løvlie, ett utslag av en struktur som motsätter sig tanken på en enda korrekt mening eller betydelse.

Gräns

I detta ser Løvlie att litteraturen visar på en gräns för begreppsloggörande och förståelse. Det är något som därmed saknar innehåll i vanlig bemärkelse. Litteraturen har inget budskap. Den är i det hänseendet tom. Men just denna tomhet frammanar en öppenhet mot det som inte kan uttryckas. Den öppnar för en kontakt med något vi inte kan förklara, inte kan veta, fatta, gripa eller be-gripa. Det handlar om en erfarenhet av icke-vetande som innebär att befinna sig i förhållande till något som kunskap saknar makt över och som kunskap inte kan hantera. Det som finns är däremot hängivelse och ett tillfälle att släppa kontrollen. Det är på det sättet liksom tro, menar Løvlie, religiös tro.

Nu kan det invändas att det finns litteratur som visst har ett budskap. Det är enkelt att peka på en sådan som Jan Guillou och det politiska budskapet i hans romaner, antingen det handlar om säkerhetspolitik som i Hamilton-serien, eller om araber i böckerna om Arn. För den som tycker att Guillou inte är nog fin litteratur finns det andra exempel. Philippe Claudels *La petite fille de monsieur Linh* kan säkert läsas som ett exempel på en bok som har syfte och mål, att behandla en viss tematik.

En poäng är dock, tror jag, att även dessa texter är möjliga att läsa på flera sätt; Guillou som

spänning och Claudel som poem, exempelvis. Det finns helt enkelt en osäkerhet beträffande innehåll och syfte. Det gör att Løvlies något djärva påstående om likhet mellan litteraturens tomhet och religiös tro är kittlande. Løvlie fortsätter utifrån det. Litteratur är så en tro på budskap som inte finns, tro på obefintligt innehåll, tro på något vi inte kan veta. Därmed är det föga förvånande att hon knyter an till en läsning av den algerisk-franske filosofen Jacques Derrida och tillsammans med honom ställer frågan om Gud: Vad är det att tro på Gud? Vad är det att tro på det som inte finns? Denna rörelse mot frågor om Gud och mot religiösa spörsmål, är inte helt grundlös. I Løvlies läsningar av Derrida, finns det hänvisningar till den kristna mystiken som bekräftar Gud som frånvarande och där mystiker ber till Gud som inte existerar.

Det är alltid riskfyllt med sådana svepande hänvisningar till ”mystik” och ofta görs de alltför lättvindigt. Och så är det kanske också här. Mystik är ett fenomen som ser mycket olika ut i olika sammanhang, i olika tider och för olika personer. Och mystik behöver inte alls vara mystisk i den här bemärkelsen. Det kan i alla fall hävdas, och detta med fog menar jag. Det hindrar inte, menar jag ändå, att Løvlie, med stöd i Derrida, faktiskt hittar ett stråk i den religiösa traditionen, exemplifierat i åtminstone viss mystik. Det finns åtminstone också, utöver allt annat som sägs i religiösa traditioner, insikter om att Gud utmanar och provocerar genom icke-vara, i obestämbarhet, som möjligheternas Gud, som någon uttryckt det.

I detta religiösa stråk handlar det inte om tro som söker visshet, inte om tro som grundar sig på något prövbart, som inte är kunskapsbaserad utan tvärtom söker hängivelse för det som inte är. Just precis sådant tar Løvlie fasta på och just precis sådant får Løvlie att lyfta fram texter hos Derrida i vilka han talar om att tänka på Gud som outtömlig och som outgrundlig innerlighet. Gud är inte ett objekt bland andra, vilket också betyder att Gud inte har någon essens, inte närvaro – inte varande.

Just precis icke essens, icke närvaro och icke vara, att inte vara – leder till en förståelse av Guds död, Guds död som en entitet. Och just precis denna Guds död som entitet är också det som säkrar vår frälsning, enligt det sätt att tänka

religion som Løvlie låter Derrida representera. Endast så kan det gudomliga verka. Endast så kan statiska bilder av Gud som ett ting förhindras. Att hysa uppfattningen att Gud är en entitet, ett ting, riskerar nämligen att leda till avgudadyrkan. En dyrkan av beläten i stället för ett förlitande på kraft och kärlek, en upptagenhet av denna världens kriterier mer än insikter om denna världens begränsningar. Ungefär så kan tanken gå.

Litteratur är inte förpliktad mot verkligheten och refererar inte till en känd realitet som finns först. På det sättet är litteraturen som Gud. Det handlar om att språket frigörs från referentiellt innehåll och från ordens fasta mening. Litteraturen öppnar då för kraft, för andlighet och för tro.

Att läsa litteraturen så, som Løvlie gör, kastar nytt ljus över min väns ord om ”teologerna som akademins poeter” från den här promenaden för många år sedan. Jag vet fortfarande inte exakt vad han syftade på men nu har jag åtminstone *en* bild av vad det kan handla om. Denna närhet mellan tro och litteratur.

3. Kontrast mot filosofin

Løvlie kontrasterar litteraturen mot annan text, och litterärt språk mot annat språk, utan att alltid vara helt tydlig beträffande mot vad de ställs. Ibland tycks det handla om ”vardagsspråk” eller ”ordinärt språk”. Hon kunde ju ha valt ”filosofi” som motpart och kontrast. Løvlie pekar på att det alltid har funnits strävanden efter ett otvetydigt, universellt och transparent språk präglad av klarhet och precision med syfte att minimera missförstånd, eller till och med omöjliggöra dem. Och detta är väl något som finns i filosofin. På Wikipedia står exempelvis följande att läsa under uppslagsordet ”filosofi”:

Analytisk filosofi har under 1900-talet dominerat i den anglosaxiska världen, samt i Skandinavien. [--] Som namnet antyder har den sin grund i synen att man genom analys av språk och satser kan klargöra filosofiska problem. Analytiska filosofer sätter ett högt värde på klarhet och tydlighet, medan de i mindre grad värdesätter associativt tänkande.

När jag ser detta ställer jag mig tre frågor. För det första undrar jag om det alls är möjligt att vara helt klar och tydlig. För det andra undrar jag om det är önskvärt att alltid sträva efter klarhet och tydlighet. För det tredje frågar jag mig om det är så att klarhet och tydlighet är det som i första hand gäller i filosofi, eller för den delen i annan akademisk verksamhet, när det väl kommer till kritan.

Möjlig klarhet

Det är inte nödvändigt att vara utbildad historiker för att inse att det inte är möjligt att säga precis allt om allt, men det krävs kanske att ta ett litet steg tillbaka och begrunda frågan för att se svårigheten. Om så, står det klart att en "fullständig beskrivning" är orimlig.

En ingång kan vara att fundera över kartor, deras karaktär och hur de fungerar. En karta är aldrig, och kan aldrig vara, heltäckande. Endast vissa drag finns med och inte ens dessa är fullt specificerade. En karta är ritad utifrån ett visst intresse – inte andra och framför allt inte alla intressen. Ibland är det exempelvis viktigt att rita in höjdskillnader, ibland inte. (Kanske viktigare för cyklister än för bilister, till exempel.) Hur som helst finns det inte någon karta som kan ta med bokstavligen allt – den skulle då bli den den beskriver.

Jorge Luis Borges mycket korta text "Del rigor en la ciencia" i *Historia universal de la infamia* (1954) handlar om just det, nämligen om hur kartritare blir alltmer precisa och kartorna därför allt större. Till sist blir de lika stora som det område de avbildar. Detta tar Ronald Giere upp i sin bok *Scientific Perspectivism*. Ytterligare ett steg är att se att för att vara exakt exakt måste kartan befinna sig på den plats som det den avbildar finns på. Idén att allt kan sägas fullständigt blir då uppenbart absurd.

Nu kan det invändas att klarhet och precision inte ska förstås i termer av fullständighet. Förvisso tycks det vara så att verkligheten inte kan beskrivas helt och fullt, klart och otvetydigt. Men poängen med att eftersträva klarhet och precision kan ju handla om att verktygen ska vara klara. Vi bör sträva efter att vara så klargörande som möjligt beträffande begrepp, ord, språkbruk, instrument och annat.

Det låter bestickande, men inte heller det är så enkelt. Derrida pekar på att det inte finns någon helt enkel och genomskinlig filosofisk diskurs eftersom idén att det skulle finnas klarhet i filosofiska ord bygger på idén att det finns en enkel ursprunglig betydelse hos ord först, som därefter kan användas och brukas – ibland rätt men ibland fel, ibland förvridas men ibland brukas egentligt. Kruket är, menar Derrida, att om man talar om en sådan egentlig betydelse [*sens propre*] hos ett ord, är det nödvändigt att anta att det finns ett gudomligt språk som vi, trots dess gudomliga karaktär, skulle kunna ha tillgång till. Den tanken är svår, oöverstigligt svår, enligt Derrida. Det är svårt att ha ett gudomligt språk som riktmärke både därför att det är svårt att tänka sig det, och därför att det är än svårare att tänka sig det som just gudomligt och ändå inte – om vi ska kunna veta vad det är. Derrida menar därför att vi inte kan utgå från och räkna med självständiga filosofiska ord som vore oberoende av olika bilder och de förklaringar som ges av dem, alltså oberoende av andra ord och de metaforer som bär dem. Betydelsen stammar alltid ur en historisk process. Det finns därför alltid ytterligare en metafor, alltid ett historiskt bagage, alltid spår av spår.

Nu kan det naturligtvis sägas att klarhet och precision kanske är svåruppnåeliga och aldrig fullt realiserbara i denna värld, men att de ändå kan vara önskvärda och något vi bör söka uppnå så gott det går. Och så är det naturligtvis på något sätt. Någon klarhet är ju bra. En fullständig gröt i kommunikationen vore illa. Och ändå: önskas klarhet?

Önskad klarhet

Det finns uppenbarligen också faror och problem med att söka just klarhet. Om klarhet söks – i motsättning till det obskyra och vaga – kan ju också något gå förlorat.

Ytterst handlar det om att om all kommunikation vore helt klar skulle de kommunicerande vara som automater. Om kommunikation vore helt ren, vore också all tolkning meningslös. Inget mer funnes att säga i läsning av Helig Skrift, poesi eller litterära klassiker. Allt vore då klart från början, allt vore begripligt, och begrip-

et. Sanningen vore en och odelad, men också helt förstådd och insedd. Vad mer är, även de mest triviala yttranden på bussen eller i affären som kan förstås som ögonblick av *complicité* eller kamratskap med främmande människor – eller kanske en liten stilla flirt – bleve då entydiga.

Derrida skriver: ”Car le jour où il y aura une lecture de la carte d’Oxford, la seule et la vraie, ce sera la fin de l’histoire. Ou le devenir-prose de notre amour.” (*La carte postale*, p. 127) Alltså ungefär: Den dag då det kommer att finnas en enda läsning av kortet från Oxford, den enda och sanna läsningen, kommer att vara historiens slut. Eller vår kärleks prosa-blivande.

Det är inte alls nödvändigt att vara lite romantisk och vilja att vår kärlek ska kunna förbli poesi för att se avigsidorna med att sträva efter och önska klarhet. Løvlie berättar att på 1600-talet fördes en debatt beträffande hur aposteln Paulus bäst skulle respekteras när Nya testamentets texter översattes. Ett argument var att en viss oklarhet skulle behållas vid översättningen ty om texten förenklas och klargörs så går det emot Andens syfte med texten. På så sätt riskerar textens vishet att gå förlorad.

Kan det vara så att litteraturens karaktär av att inte sträva efter att klargöra och att inte ha övergripande syfte, utan tvärtom vara en plats för obestämbarhet och oförutsägbarhet – en bärare av frånvaro av slutlig betydelse och av otvetydig referens – som öppen för närvaro av annat, är litteraturens vishet?

Jag ser något som framträder. Något som kännetecknar litteratur är släkt med tro. Om så är det inte så konstigt att tala om teologi i termer av akademins poesi som min äldre kollega gjorde. Min väns tal om teologer som poeter får lite fastare konturer. Men min fråga är: hur speciellt är detta egentligen? Hur är det egentligen i filosofin, för att fortsätta med kontrastbilden?

Vad som de facto sker

När Løvlie talar om litteratur lyfter hon fram något specifikt i det att litteraturen är begreppens första fiende. Litteraturen söker inte hålla fast starka begrepp utan lever i och med en osäkerhet rörande innehåll och definitioner där det finns en frånvaro av slutlig betydelse. I litteraturen, säger

Løvlie, är begrepp obestämda, tillfälliga, i grunden rörliga och aktivt i arbete för att motverka begreppens makt att låsa fenomen. Men, skulle man kunna invända, detta är precis vad som sker i filosofin. I filosofin handlar det om att just ifrågasätta begrepp, om att omdefiniera om att inte se en slutlig betydelse. På den punkten tycks filosofin, liksom litteraturen, vara motsatt tanken på en enda underliggande korrekt betydelse; det funnes då inte en enda slutlig betydelse.

Hemlighet och spår

Trots denna litterära osäkerhet, denna litteraturens vaghet och tomhet i fråga om innehåll, är det ändå något som berör, något som gör något med oss, i litteratur. Här anknyter Løvlie åter till Derrida. Derrida talar om att litteratur och religion betingas av en radikal hemlighet. Det tycks finnas något som aldrig kan förmedlas vidare helt och hållet. Mer exakt vad i en litterär text det är som berör oss vet vi inte. Det förblir hemligt och otillgängligt. Det är något som inte kan delas med andra, som inte kan uttryckas, som inte kan fasthållas. Det är något som undandrar sig begrepp. Liksom religionen. Men även om hemligheten är där, hemlig, avsätter den spår.

Spåret, som fotspår i snön, inte järnvägsspår, är som en rest. Därmed är spåret exempel på det som varit eller möjligtvis ska komma, men som i alla fall inte är just här och nu. Därför kan det sägas att spåret utgör en hänvisning utöver sig självt. Det hänvisar till annat som förblir obestämt. I detta framträder något som inte är närvarande, men faktiskt inte heller helt och hållet frånvarande. På detta sätt är litteratur spår av något annat, av en hemlighet, säger Løvlie.

Nu menar jag att detta också gäller en filosofisk text eller en vetenskaplig rapport. Även sådana texter är som spår i det att de inte är fullständiga beskrivningar, och inte kan vara det. De skildrar något, inte allt. De är tecken på något, inte saken själv, och ändå är själva saken med på något sätt eftersom det finns spår av den. Dessutom är det ju så att det inte finns en enda mening eller en enda betydelse i sådana filosofiska eller vetenskapliga texter heller. Också en filosofisk text eller en vetenskaplig rapport måste läsas för att betyda något. Och i detta att betyda något ligger också att peka framåt och utåt lika mycket

som bakåt. Inte heller en filosofisk text eller en vetenskaplig text stannar vid att beskriva det som är utan i själva texten ligger också att öppna något annat. För läsaren öppnas nya fält. I läsningen konfronteras läsaren med frågan: Vad kan göras av det rapporten säger?

När Løvlie pekar på att i litteraturen handlar det om det vi inte kan gripa begreppsligt, om det som inte kan prövas, om det som inte kan naglas fast i tid och rum, så vill jag fråga: men är det inte också något väsentligt i andra texter? I filosofi? I vetenskap? Det allra mest intressanta är kanske inte det som kan hänföras till en viss tid eller ett visst rum – om nu något kan stanna därvid över huvud taget. I det att vi inte längre enbart är upptagna av referensen utan fastmer ser budskap blir det intressanta inte händelsen som sådan, som händelse, då, där, utan den betydelse som dröjer kvar, som den franske filosofen Paul Ricœur säger.

Naturligtvis är det en fråga om grader, men grundprincipen är viktig. Texter, alla texter, måste läsas och i läsningen ligger en väsentlig poäng i det som den lästa texten öppnar. När detta är sagt, blir det nästan oundvikligt att säga något om fiktion också.

4. Litteratur och fiktion i annat ljus

Løvlie menar att litteraturen kännetecknas av att inte vara förpliktad mot verkligheten, inte ha referens till konkret realitet, inte till något ”där ute”, eller referera till någon särskild verklighet. Det rimmar väl med vanligt förekommande försök att identifiera litteratur som texter som innehåller påhittade element såsom beskrivningar av det som aldrig hänt, namn som inte kan referera och hävdanden som inte är författarens, vilket ställs mot icke-fiktion där man väntar sig finna ansträngningar att hålla sig till fakta, hänvisningar till riktiga människor, till riktiga platser och till riktiga händelser samt författarens egna påståenden etc. Jag menar att det kan finnas all anledning att avdramatisera avståndet mellan litteratur och annan text, i detta hänseende.

Fiktion med referens

Løvlie hävdar framt att en roman typiskt börjar med att beskriva. Beskrivningen kan vara av ett landskap, en plats, en situation, en person eller dylikt, men viktigt är att beskrivningen inte refererar till något som finns – inte till något verkligt eller konkret. Men, vill jag säga, visst kan även litterära beskrivningar vara beskrivningar av något som finns. Det vore möjligt att ge långa kataloger, men några exempel kan räcka. Den sjätte delen av Karl Ove Knausgårds roman *Min kamp* börjar med en bilfärd genom sydvästra Skåne. Det är otvetydigt så, och för många gör det skillnad att det handlar om just precis den sträckan, inte om någon annan sträcka eller om en påhittad väg. Nu går Knausgårds roman under beteckningen ”episk autofiktiv roman”, vilket gör situationen lite speciell. Amélie Nothomb arbetar i flera av sina romaner, inte minst i *Stupeur et tremblements*, med självupplevda erfarenheter. Nu kan det vara svårt för utomstående att veta om det förhåller sig så att hennes erfarenheter är självupplevda. Men det finns andra sätt att referera till verkligheten ”där ute”. Sådana som är fysiska, geografiska. När *commissaire Maigret* i Georges Simenons *Maigret et le clochard* vandrar från Palais de la justice till Île Saint-Louis, hade det varit en annan berättelse om gatunamnen varit andra och miljön påhittad. Likadant är det med inledningen till Emile Zolas *Au bonheur des dames* där den geografiska placeringen onekligen ger ett intryck som inte hade varit det samma utan, och det handlar om en icke-påhittad miljö.

Mot detta kan naturligtvis invändningen göras att poängen hos Løvlie inte är att det aldrig finns några ”riktiga” namn i skönlitterära framställningar utan att skönlitteraturen inte bygger på dessa referenser. Så kan det kanske vara men mina exempel tar jag för att just tona ner och avdramatisera skillnaderna. Det är också så, menar jag, att dessa texter blir annorlunda, och läses annorlunda, när det går att följa exempelvis en vandring längs Paris gator eller en bilfärd genom delar av Skåne så att säga på riktigt.

Min uppfattning kan få stöd hos Ricœur som menar att varje diskurs är knuten till världen, och talar om den; vad skulle den annars tala om? Därmed, fortsätter han, kan man konstatera att fiktion inte saknar referens. Vad mer är, fiktion

söker verkligheten utanför språket liksom den söker säga sanningen. Därmed måste det vara så att också fiktion har kapacitet att omforma realiteten och att fiktion vill skapa en ny verklighetshorisont, menar Ricœur vidare.

Knausgård reflekterar i slutet av *Min kamps* sjätte del över romanskrivandet och vad det innebär. En intressant del är när han talar om ett minne som dyker upp i en skrivprocess. Det är ett minne av en trettonårig flicka som han hade som elev när han som tjugoåring undervisade på en skola i norra Norge. Han hade då känt ett så otroligt starkt begär till denna flicka att när det skulle skildras i romanen var han tvungen att låta dem ha sex med varandra, trots att de inte varit i närheten av det i verkligheten. För att på ett adekvat sätt uttrycka det begär och den situation som då var alldeles sann, måste romanförfattaren, som vill skildra den sanna sanningen, låta det hela bli konkret – i romanen – även om det inte var det i historien, för att romanen ska kunna vara sann mot det som faktiskt skedde i historien. När vi på detta sätt följer rörelsen från vad texten säger till vad den talar om, som Ricœur påpekar, kan det i fiktionen ses som att det handlar om att indirekt peka på verkligheten.

Om det nu är så att fakta inte saknas i fiktionen och att även fiktionen refererar till världen gäller också det omvända. Fantasi och fiktion är inte reserverade för litteratur. Även filosofen fantiserar och fabulerar, inte minst i så kallad analytisk filosofi.

Filosofi fantiserar

Ett klassiskt exempel på en fiktiv berättelse är John Wisdoms liknelse om trädgårdsmästaren i frågan om Guds existens. I denna berättelse, som finns i lite olika varianter, kommer två vandrare till en glänta i skogen som den ena menar vara så trädgårdslig att det måste finnas någon som ser till och sköter den. Den andra är tveksam, men de kommer överens om att slå sig ner för att se om någon kommer dit för att ta hand om gläntan. När de efter en tid inte lyckats se någon, menar den första att trädgårdsmästaren kanske är osynlig, så de sätter upp taggtråd och skaffar vakthundar för att fånga in vem det kan vara. När ingen fastnar i stängslet och ingen av hundarna reagerar vidhåller den förste att denne träd-

gårdsmästare inte bara är osynlig, och luktlös utan också kapabel att ta sig förbi alla fysiska hinder obemärkt. Den andre tröttnar då och påpekar att om allt, verkligen allt som skulle kunna visa på att det faktiskt finns någon som kommer förbi och sköter gläntan, om allt sådant tas bort från kravlistan, så blir det också meningslöst att hävda att det finns någon som kommer dit och pysslar om gläntan.

Om sådana bilder skulle kanske Ricœur säga att de har till uppgift att skapa ett spel med olika möjligheter. Det handlar då om ett spel i vilket vi inte är förbundna till det ena eller det andra. På så sätt kan nya idéer testas, nya värderingar prövas och ett nytt sätt att vara på i världen framställas på försök. Kanske skulle man kunna säga att det i sådana fiktiva texter rör sig om ett slags koncentrat. Om det handlar om litterär eller filosofisk fiktion är i det sammanhanget mindre viktigt. Kanske kunde man säga att det handlar om att texterna orienterar sig mot det som kan eller kunde hända, inte mot vad som hänt – så tycks ju vara fallet i liknelsen om trädgårdsmästaren hos Wisdom exempelvis.

5. Avslutning

När jag för länge sedan hörde min vän och kollega tala om teologerna som akademins poeter väckte det nyfikenhet samtidigt som det på något underligt och vagt sätt blev något som bar mig utan att jag riktigt kunde göra reda för hur eller varför. Elisabeth Løvlies och Drude von der Fehrs arbete med att diskutera vad litteratur är, kastade nytt ljus över frågan.

Løvlies teoretiska genomlysning av litteraturen understryker dess särdrag i förhållanden till andra typer av texter, och det litterära språket som annorlunda än annat språk, men lika trons språk. Ju mer detta har växt hos mig desto mer har jag samtidigt kommit att fråga mig om inte mycket av det hon säger också på något sätt karakteriserar filosofi, och kanske även vetenskap.

En slutsats vore att mer än vad jag hittills gjort i mitt arbete som religionsfilosof se skönlitteraturen som filosofins allierade och vän. Det handlar om framställningssätt. Det handlar om reflektionen över text. Det handlar också om hemligheten och detta att säga det som inte går

att säga, att behandla och avhandla det som är viktigt, ruggigt viktigt, centralt och helt avgörande för oss som människor samtidigt som vi måste veta, känna och erfara att just detta inte låter sig fångas, gripas, begripas.

Dagens föreläsning är, tänker jag mig, ett exempel på ett försök att vara klar och klagörande. Och den har syfte och riktning. Därmed är den kanske inte ett särskilt lyckat exempel på filosofins närhet till litteraturen. På en punkt menar jag nog ändå att den föregår med gott exempel i ett sådant närmande. Dagens rubrik ”Gudomligt kaos och mänsklig ordning – om filosofi, litteratur och teologi” måste väl ändå sägas vara obestämbar och låna sig till olika läsningar. Åtminstone här måste väl osäkerhet om betydelse råda.

6. Efterord

Denna text bygger på en föreläsning som hölls som docentföreläsning torsdagen den 6 november 2014, på LUX i Lund. Strävan har varit att behålla så mycket som möjligt av föreläsningens muntliga karaktär, men vissa justeringar har naturligtvis gjorts. Föreläsningen tillägnas Catharina Stenqvist, lärare, handledare, kollega, mentor och personlig vän.

Ämnet för föreläsningen har mognat fram. En viktig del i den processen var inbjudan att hålla en föreläsning över ämnet ”Dialogue and Conversion: Tasks and Methods of Academic Work” för filosofistudenter vid Shanghai Normal University i maj 2014. Jag är mycket tacksam för den möjligheten och vill här tacka Zhang Zhiping som bjöd in mig. Jag vill också särskilt tacka Ylva Gravenfors och Anita Thomas för informella samtal av uppmuntran och kritik.

En mer utförlig text på engelska, med en annan tyngdpunkt – mer Ricœur, mindre Gud – och med andra exempel publiceras våren 2015 i nättidskriften *Logoi.ph* [logoi.ph].

7. Resonerande litteraturlista

Texten tar sin tydliga utgångspunkt i en läsning av Elisabeth Løvlies och Drude von der Fehrs bok *Tro på litteratur* (Oslo: Vidarforlaget,

2013). Framför allt handlar det om kapitel 1 (”Religiøse vendinger i kontinental teori og i Knausgårds *En tid for alt*”), kapitel 3 (”Litteraturen og kjærligheten til en kommende hemmelighet”), kapitel 5 (”Litteraturens usynlige spor. Om det uleselige og poetisk språk”) och kapitel 7 (”Leserens troserfaring, eller den konceptuelle tankes midlertidige undergang”), utöver inledningen (”Introduksjon. Tro på litteratur”). Løvlie hänvisar i stor utsträckning till texter av den algerisk-franske filosofen Jacques Derrida. Några av dem som jag använt är *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980), *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999) och *Passions* (Paris: Galilée, 1993). En annan viktig källa utgörs av den franske filosofen Paul Ricœur's texter *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986) och *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975).

Övriga akademiska texter som använts är Stacie Friends ”Fiction as Genre” (Proceedings of the Aristotelian Society 112:2, sidorna 179-209) och Ronald N. Gieres *Scientific Perspectivism* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), och min egen *Mobile Performances. Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religions* (Leuven: Peeters, 2011). Till denna grupp kan, och kan inte, berättelsen av John Wisdom räknas: ’The parable of the invisible gardener’ i Antony Flew, ’Theology and Falsification. A Symposium’ in Mitchell (eds.), *The Philosophy of Religion* (London: Oxford University Press, 1971, sidan 13).

Resonemangen om litteratur hämtar exempel, illustrationer och hänvisningar med mera ur Torgny Lindgrens *Klingsor* (Stockholm: Norstedt, 2014), ur flera av Jan Guillous böcker – exempelvis *Coq Rouge* (Stockholm: Norstedts, 1986), *Vägen till Jerusalem* (Stockholm: Norstedts, 1998) och *Tjuvarnas marknad* (Stockholm: Piratförlaget, 2004) – ur Philippe Claudels *La petite fille de monsieur Linh* (Paris: Stock, 2005), Georges Simenons *Maigret et le clochard* (Paris, Presses de la Cité, 1963), Amélie Nothombs *Stupeur et tremblements* (Paris: Albin Michel, 1999) och Emile Zolas *Au bonheur des dames* (Paris: Gallimard, 1980 [1883]).

På olika, och mycket speciella, sätt spelar ytterligare två skönlitterära texter en viktig roll, nämligen Jorge Luis Borges ’Del rigor en la ci-

encia' in *Historia universal de la infamia* (Madrid: Alianza, 1971 [1954], sidan 136) och Karl Ove Knausgård, *Min kamp 6* (Oslo: Oktober, 2012). Informationen som citeras från Wikipedia laddades ner den 21 november 2014 från URL = <<http://en.wikipedia.org/wiki/Philosophy>>.

Summary

It can be said that literary texts do not have any obligation to reality, and that literature destabilises our relation to the normal use of words and to established perspectives. Literature is in relation with something that cannot be explained or conceptualised. In this respect literature is close to religion. Literature invites us to *believe* in something that is unreal and beyond ordinary life. In literature we are confronted with something *different* and hence the ordinary meaning of words, normal understandings and every clear definition of concepts are shaken and brought to the field of uncertainties. In this particular respect, literature is very close to religion. At least that is so in Elisabeth Løvlie's reading of Jacques Derrida and literature. This could be seen as standing in radical contrast to philosophy as an activity aiming at clarity and a rigorous use of concepts. I argue that many of the characteristics of literature that Løvlie underlines also apply to philosophical writing. Concurrently, I argue that literature is indeed connected to reality and indeed wants to say something about our world. I contend that philosophy can benefit from a deeper understanding of the parallels and similarities between philosophical writing and literature.

Transformative Light and Luminous Traditions in Early Christian Mysticism and Monasticism

SAMUEL RUBENSON

Samuel Rubenson is Professor of Church History at the Centre for Theology and Religious Studies at Lund University. His research has focused on education in the Early Church, in particular the role of monasticism, and on the origins of Christian mysticism and its relation to Greek philosophy, as well as on the history and theology of Eastern Christianity, in particular the Oriental tradition.

Lux, light, is a favourite expression for the divine and for the encounter with divinity in almost any religious tradition. The sun and fire, as the two basic sources for light as well as heat, are and have been interpreted as revelations and expressions of the divine throughout human history.¹ Early Christian monasticism and mysticism is no exception. Although expressed in models and language shaped by the Bible, the texts reveal a basic anthropological fascination and awe in front of the burning light of the sun and the burning flames of fire. As humans we all depend on light and fire, and depend on them for sight but also for warmth, that is for our survival.

In this article I would like to invite you to look into the importance of the concept of light in the textual world of some of the most influential writings of the early Christian centuries, texts that have been read and reread throughout the centuries, texts that are intensely debated not only in theology but also in philosophy, history and literature. Instead of presenting a survey I want us to look closely at a few examples of the building blocks of Christian monastic and mystical tradition.

It is by our rereading of the past and our reuse of what has been said and written that we create

our interpretations and our expressions. By presenting texts that has proven useful in previous centuries I hope that I can contribute also to our present attempts to make sense of our existence in a world that is not only superabundant in light and life but also marked by darkness and death.

Due to the limitations I will here only introduce examples taken from two very different but closely interrelated corpora of the early Christian monastic and mystical tradition, the monastic collections of sayings and stories attributed to the first generations of monks, and the corpus of writings by an anonymous author known as Dionysius the Areopagite.

The sayings:

*... he looked just like an angel. He was about ninety years old and had a snowy beard down to his chest. And his face was so radiant that the sight of him alone filled one with awe.*²

*A brother went to the cell of Arsenius in Scetis, and looked in through the window, and saw him like fire from head to foot.*³

¹ It might be noted that while the sun as manifestation of the divine is central in many of the religious traditions of the Near East, as well in Greek and Roman religion, fire is more prominent in the Hebrew Bible.

² *Historia Monachorum* 2.1. (tr. by Norman Russell in *The Lives of the Desert Fathers*, London: Mowbrays 1980, 63).

³ *Apophthegmata Patrum* PJ XVIII.1. The translation is my own based on the Latin text as found in *Patrologia Latina* 73:978. The same text with very minor variations is also present in the Greek, Coptic, Syriac,

Dionysius:
*Trinity beyond all,
 beyond divinity,
 beyond goodness,
 guide to divine Christian wisdom,
 lead us beyond all light,
 beyond unknowing
 up to the highest peak of mystical Scriptures,
 where the simple, absolute and incorruptible
 mysteries of the godhead are revealed
 in the dazzling darkness of a secret silence
 that even in total gloom
 outshines the brightest light.
 Intangible and invisible
 it fills our blinded minds
 with a brightness more beautiful than beauty.*⁴

In spite of the radical difference in language, genre and focus, we are, as will become clear, dealing with texts that actually share a lot. In both cases we are dealing with material that has had a profound influence on the history of Christianity, the former texts by their popularity, the latter text by its centrality in the history of theology due to its pretended first century origin. But the monastic florilegia and the Dionysian corpus do not only share popularity, albeit in different contexts, but also their origin in the fifth-sixth century Palestinian monastic milieu, their anonymity as to the authors, as well as their philosophical background. We should thus not, as has often been done, dismiss the monastic florilegia as theologically unimportant, or dismiss the Dionysian texts as irrelevant for the history of early monasticism.

1. The Monastic Collections

Stories and sayings about the early monastic fathers have come down to us in numerous collec-

Armenian, Georgian, Old Slavonic and Ethiopic traditions.

⁴ Dionysius, *Mystical Theology* I.1. The translation is my own and is based on the Greek text edited in *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, 2nd ed., *Patristische Texte und Studien* 67, Göttingen: Walter de Gruyter 2012.

tions containing a mixture of sayings, anecdotes, biographies, travelogues and excerpts from monastic teaching literature. Among the most popular are the collections of sayings and anecdotes traditionally called the *Apophthegmata Patrum*, “the sayings of the fathers”, or in Latin the *Vitae Patrum*, “the lives of the fathers”. These are preserved in a variety of collections in all the languages of Christian tradition.⁵ As has been demonstrated by Lillian Larsen the sayings belong to the classical pedagogical tradition with its emphasis on the learning, repetition and use of models of speech.⁶ As part of the institutionalization of the monastic traditions, sayings from a wide variety of sources were organized in larger collections to be read both privately and publicly in the monasteries to transmit the heritage. The abundance of manuscripts in all the languages of early and medieval Christianity manifest their popularity and the role they have played in forming ideals and models for Christian life and transmitting a heritage of education that predates Christianity.⁷

During the last century they have been translated into almost any language used by Christians all over the world. In scholarship they are often used as the most authentic and valuable source material available for interpreting the world-view, motives and lives of the monastic tradition that emerged in Egypt in the mid-fourth century, a tradition that became hugely influential on the development of monasticism throughout Christianity.⁸ In monastic life throughout the

⁵ For more details and references to research history and the different editions, see Rubenson, “The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers” in *Early Monasticism and Classical Paideia* (ed. S. Rubenson), in *Studia Patristica*, Leuven: Peeters 2013, 5–22.

⁶ Lillian Larsen, *Pedagogical Parallels: Re-reading the Apophthegmata Patrum*. Ph.D. Dissertation: Columbia University, 2006

⁷ Research on the reception and impact of the sayings in later tradition is still in its infancy. A research tool for the complex transmission of the sayings is being created at Lund University by the research program “Early Monasticism and Classical Paideia”. See <http://mopai.lu.se>.

⁸ On the role of the Egyptian tradition for the development of monasticism see Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the*

centuries, as well as in present-day spiritual revivals, they are read for meditation, spiritual guidance and inspiration.

Notwithstanding their influence it is obvious that the sayings cannot be taken literally, as accurate historical description of certain persons or advice to be followed to the point. The reference to light and fire are not intended as simple reports but interact with known texts and concepts that give them their meaning. Let us look at a few more examples:

*Abba Joseph said to Abba Lot, 'You cannot become a monk unless you become like a fire that consumes everything.'*⁹

*It was said of Abba Pambo that as Moses took on the image of the glory of Adam when his face shone, Abba Pambo's face shone like lightning and he was like a king sitting on his throne. Abba Silvanus and Abba Sisoës were of the same kind.*¹⁰

*An old man said: "The monk's cell is that furnace in Babylon in which the three children met with the Son of God; it is the pillar of cloud out of which God talked to Moses."*¹¹

The references to Moses and to the furnace in Babylon makes it clear that our texts do not stand alone. Throughout the sayings we find allusions to and quotations from the Bible, often, as in this case, to a figure, an idea or a setting rather than to specific verses. Thus the meaning of the saying depends on the reader's knowledge about, but also relation to, the Biblical material.

Early Middle Ages, Oxford: Blackwell 2000, and William Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford: Oxford University Press 2004. A more critical view is found in Rubenson, "Mönchtum", Art. in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 24, Stuttgart: Hiersemann 2012, 1009-1064.

⁹ *Apophthegmata Patrum* G Joseph of Panepho 6, printed in *Patrologia Graeca* 65, 228. Translation my own.

¹⁰ *Apophthegmata Patrum* G Pambo 12 printed in *Patrologia Graeca* 65, 368. Translation my own.

¹¹ *Apophthegmata Patrum* PJ VII.38 printed in *Patrologia Latina* 73, 902. Translation my own.

In his dissertation Per Rönnegård, a member of the Early Monasticism research team, has analysed the way biblical material is used in the AP.¹² Instead of analysing how the Biblical texts are interpreted in the sayings,¹³ he asks more fundamental questions about how biblical texts and figures are agents and actors in the sayings, and how this creates an interaction which influences the Biblical material as well as the saying. In a first step Rönnegård shows that the Bible is not just interpreted, it is also used to interpret the lives of the monks. The sayings are not simply stating something, but they are also inviting the reader to read their own context through the lens of the biblical material. What is said here about Pambo, Silvanus and Sisoës, well-known Egyptian monks of the fourth century, and even about becoming like a fire, is to be understood on the background of biblical stories only hinted at.

In detailed analyses, Rönnegård shows that the intertextual use of biblical material in the sayings informs the reader's understanding of the biblical texts.¹⁴ The better-known figures of the desert tradition become keys to understand the persons and stories mentioned in the Bible. Moses and the children in the furnace are contemporized and seen through the lens of the reader's experiences. In a way similar to how the reading of the saying depends on the biblical text, Rönnegård maintains that the reading of the biblical texts is influenced by how they are used in the saying. The sayings shape the understanding of what the Bible is about.

For the reader of the AP Moses is no longer a historical figure mentioned in the Bible, but the peer of better-known figures of the reader's own tradition. The furnace in Babylon, known in monastic tradition mainly through the liturgical use of the hymn of the three young men in the deu-

¹² Per Rönnegård, *Threads and Images: The Use of Scripture in Apophthegmata Patrum* (Coniectanea Biblica New Testament Series, 44), Winona Lake: Eisenbrauns 2010.

¹³ For this approach see Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford: Oxford University Press 1993.

¹⁴ Compare Elizabeth Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton: Princeton University Press 1999.

terocanonical texts of the Septuagint, is not part of an ancient historical event, but an image of the present experience of what a monastic cell feels like. The concepts of light and fire are filled with meaning that draws on biblical texts as well as personal experience, and are transmitted as sayings in order to be read in relation to the biblical texts, to one another and to daily experiences.

Reading the sayings as sources for historical facts runs the risk not only of creating an unrealistic and idealized image of early monasticism, but also of missing the wider literary context in which the sayings were formed and transmitted, and thus missing what they actually convey about early monastic experience and how these were transmitted to new generations of monks. The use of light, fire and furnace in the sayings are part of a larger conversation in which multiple traditions are blended, and differently blended dependent on the context of the reader.

Building on the works by earlier scholars who have questioned the view that the sayings are “authentic” representations of what the fourth century monks said and did – first transmitted orally and only later collected, written down and systematized – Lillian Larsen, another member of the research team on Early Monasticism, has shown that the sayings should be read as parallels to the educational material used in the elementary schools in antiquity.¹⁵

As demonstrated both by her and Rönnegård the bulk of them adhere to the basic genre used in education, the *chreia*, a pointed piece of wisdom attributed to a person and placed in a historical frame. Their historical context, their *Sitz im Leben*, is most probably the monastic school. They should thus by us as modern historians be read primarily as sources for how older educational patterns were used and transformed in early monasticism. This does not deny that the images present in the stories are taken from real every-day life, only that the purpose of the encoding of this is education, not historical accuracy. As emphasised by Larsen we should not fo-

cus simply on content, but start by looking at the form. The sayings can thus no longer be seen as the pristine products of a radically new phenomenon, monasticism, but as part of a broad genre of educational material known in both pagan and Jewish circles. Thus, they are important sources for how early monasticism is part of the society.

In the Syriac collection of sayings we find an example of how the above-mentioned reference to the furnace of Babylon, and the “pillar of light” is used pedagogically.

The brothers said: “What does the saying of Abba Anthony ‘A monk’s cell is the furnace of Babylon, and it is also a pillar of light’ mean?” The old man said, There are two things peculiar to the cell; one heats and sets on fire, the other gives light and rejoicing. To novices the cell is oppressive and troublesome, by reason of the struggle and the gloom therein, but it rejoices the full-grown and makes them glad, with purity of heart, and impassibility, and revelations of light; and it is even thus with those who begin to live in silent contemplation, for although at the beginning they are for a considerable time afflicted by the wars of the passions, and by demons, they are never forsaken by the help of divine grace. For our Lord himself, the Son of God, Jesus Christ, comes to them secretly, and he becomes to them a helper and a companion, and after they have overcome both passions and devils, He makes them worthy of the happiness that is in His perfect love, and the revelation of His glorious light.¹⁶

In a rather bold and innovative way the author of this saying uses the previous saying to illustrate his teaching about certain aspects of how monastic life proceeds. The consuming fire from which the three children are protected by the presence of the Son of God (or in the biblical text the angel of God) is here radically reduced to the familiar experience that fire in a cell, often a cave, is the source of heat and smoke. It is easy to see that the saying captures the experience made by many novices, that their cells are like furnaces, are full of sweat and gloom, from which you would like to escape. To them it is an image of the war of the passions and demons trying to

¹⁵ Lillian Larsen, “The Sayings of the Desert Fathers and the Monostichs of Menander: Learning a New Alphabet Using Classical Models” in *Early Monasticism and Classical Paideia* (ed. S. Rubenson), in *Studia Patristica*, Leuven: Peeters 2013, 59-77.

¹⁶ *Apophthegmata Patrum* SS II.668, tr. Budge, printed in E.A.W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers*, London: Chatto & Windus 1907, vol II, 324.

make them give up. The same fire of the furnace is, however, to others a source of light and joy, and even of revelations due to the presence of the helper and companion. The furnace and the cell are experienced differently depending on who you are. But who you are will depend on your experience in it, on how the struggle with the fire transforms the person but also transforms the fire itself.

The interpretation of the elder in the Syriac saying prompts us to look for a wider context for the anthropology behind and the ideas about passions and contemplation. In his research within our research program Henrik Rydell Johnsen has demonstrated that the early monastic movement inherited not only the forms but also the teachings of a variety of schools of philosophy.¹⁷ The virtues promoted and the vices warned against are to a high degree the same in classical treatises of moral philosophy and in monastic teachings, as are also the ways of argumentation. The authors and collectors of monastic teachings were steeped by traditional philosophy and thus their texts should be read against this background. If we limit our comparisons to the biblical texts that the sayings and monastic teachings refer to we lose the link to the educational material that shaped the society in which they lived.

In relation to our theme one could, for example, think of the allegory of the cave used by Plato in his *The Republic*.

And now look again, and see what will naturally follow if the prisoners are released and disabused of their error. At first, when any of them is liberated and compelled suddenly to stand up and turn his neck round and walk and look towards the light, he will suffer sharp pains; the glare will distress him, and he will be unable to see the realities of which in his former state he had seen the shadows; and then conceive some one saying to him, that what he saw before was an illusion, but that now, when he is approaching nearer to being and

his eye is turned towards more real existence, he has a clearer vision, -what will be his reply? And you may further imagine that his instructor is pointing to the objects as they pass and requiring him to name them, -- will he not be perplexed? Will he not fancy that the shadows, which he formerly saw, are truer than the objects, which are now shown to him?

And if he is compelled to look straight at the light, will he not have a pain in his eyes which will make him turn away to take and take in the objects of vision which he can see, and which he will conceive to be in reality clearer than the things which are now being shown to him?

And suppose once more, that he is reluctantly dragged up a steep and rugged ascent, and held fast until he's forced into the presence of the sun himself, is he not likely to be pained and irritated? When he approaches the light his eyes will be dazzled, and he will not be able to see anything at all of what are now called realities.

He will require growing accustomed to the sight of the upper world. And first he will see the shadows best, next the reflections of men and other objects in the water, and then the objects themselves; then he will gaze upon the light of the moon and the stars and the spangled heaven; and he will see the sky and the stars by night better than the sun or the light of the sun by day?

Last of he will be able to see the sun, and not mere reflections of him in the water, but he will see him in his own proper place, and not in another; and he will contemplate him as he is.¹⁸

Here we encounter a basic form of the idea of transformative light, as well as *metanoia*, a turn away from the well-known material world to what is spiritual, to ideas encountered throughout the AP. What we see if we don't convert, that is turn around, are only the shadows projected on the wall, shadows created by the light outside our cave. If we turn around we are almost blinded by the dazzling unknown light and thus tend to turn back again. It is only with pain that a person is able to leave the cave in the direction of the light. He is, however not able to watch the sun directly, but is slowly able to see first the

¹⁷ Rydell Johnsen, *Reading John Climacus: Rhetorical Argumentation, Literary Convention and the Tradition of Monastic Formation*, PhD-diss., Lund University, 2007, and idem, "Renunciation, Guidance and Confession in Early Monasticism and Ancient Philosophy," in S. Rubenson, ed., *Early Monasticism and Classical Paideia*, in *Studia Patristica*, Leuven: Peeters 2013, 79-94.

¹⁸ Plato, *Republic* VII.

shadows of reality, then the proper images of reality and finally reality itself. The exposure to light illuminates and makes it possible to see the light itself, not only its effects.

It would take too much space to exemplify how this allegory and its afterlife is an important background to the use of light and illumination in early monastic texts. Here it might suffice to point at how one of the basic monastic texts, *The Life of Antony* in its depiction of a debate between the monk and some Greek philosophers, sees the relation between knowledge and argument, between mind and skill. It isn't argumentation that leads to knowledge, but faith that creates a basis for arguments. It is light that shows us reality and makes it possible for us to explain it, not our explanations that make it possible for us to see. Thus it is the disposition of the mind, whether it is enlightened or not, that counts.

They did not know what to say and were turning this way and that. Antony smiled and said—again through an interpreter—'Sight itself bears proof of what I have said. But as you prefer demonstrative arguments, and as you are masters of this you do not want us to worship God without arguments, tell first how precise knowledge of things, especially knowledge of God is gained. Is it by verbal argument or an act of faith? And which comes first, active faith or verbal proof?' When they replied that active faith comes first and is the accurate knowledge, Antony said, 'You have answered well, for faith arises from the disposition of the soul, but dialectic from the skill of its inventors. Thus, to those who have active faith, demonstrative argument is needless, or perhaps even superfluous. For what we know through faith this you attempt to prove through words, and often you are not even able to express what we understand. So active faith is better and stronger than your professional arguments.'¹⁹

2. The Mystical tradition - Dionysius

*Trinity beyond all,
beyond divinity,
beyond goodness,*

¹⁹ *Vita Antonii* 77 (tr. Robert Meyer in *St. Athanasius. The Life of Antony*, New York: Newman Press 1950, 83-84).

*guide to divine Christian wisdom,
lead us beyond all light,
beyond unknowing
up to the highest peak of mystical Scriptures,
where the simple, absolute and incorruptible
mysteries of the godhead are revealed
in the dazzling darkness of a secret silence
that even in total gloom
outshines the brightest light.
Intangible and invisible
it fills our blinded minds
with a brightness more beautiful than beauty.'*²⁰

Moving from the sayings and stories to the Mystical Theology of Dionysius seems to be a giant step from one world to a totally different. But even though scholars haven't been able to agree on the identity of the author of the Dionysian Corpus (DC) texts there is today a general consensus that the author must be a Syrian or Palestinian monk who wrote his texts in the first decades of the sixth century, that is at the same time as the first large collections of AP were produced in the monasteries of Palestine and Syria.²¹ What makes Dionysius different is that he not only was a student, direct or indirect of the Athenian Neo-Platonic philosopher Proclus (412-485), but also remained faithful to his Athenian philosophical heritage. Thus, in contrast to the AP, most widely diffused in monasteries and modern centres of spirituality, the DC has been a major source for theologians and philosophers throughout the centuries, and still remains so, not the least because of his reflections on language, to which I will return. In the history of Christian mysticism he is counted as perhaps the most influential.

In order to unpack his poetic introduction to his rather short text *The Mystical Theology* I would like to turn to two of his predecessors, likewise two of the most important foundational figures in Christian mysticism, Ephrem of Nisibis and Gregory of Nyssa. In rather different ways they anticipate some of the bold and radi-

²⁰ Dionysius, *Mystical Theology* I.1.

²¹ For his indebtedness to the monastic tradition see Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to his predecessors in the Eastern Christian tradition*, Thessaloniki 1994.

cal interpretations of Christian faith proposed by the DC.

Ephrem the Syrian (ca. 306-373) was a deacon and teacher in Nisibis, present day Nusaybin (on the Turkish side of the present day border of Syria and Turkey) who had to leave the city for Edessa, present day Urfa, when the city was handed over to the Persians after the death of emperor Julian in 363.²² Extremely influential in Syrian, but also Greek, Armenian and Ethiopic Christian tradition, he has been largely unknown in the West until an outpour of scholarship in the last decades.

His use of poetry for theology and his vivid use of metaphors links him closer to Semitic than Hellenic literary tradition. Ephrem is not steeped in the Greek philosophical tradition. He shuns definitions and the use of logic in theology. His texts are governed by symbolism and paradoxes that circumscribe what cannot be said in words. But like Plato, and for example Origen, the founder of Christian Biblical exegesis, he regards revelation as only partially visible and illumination of the eyes of the beholder as necessary before he can see. A crucial metaphor for Ephrem is clothing and in different ways he uses the fact that clothes both reveal and hide. In the Scriptures God clothes himself in human language, he "puts on names", names that are borrowed and invite the reader to search and find. If the eyes have become luminous the reader can move beyond the names to a true image.

The Scriptures are laid out like a mirror, and he, whose eye is luminous, sees therein the image of Truth.²³

If there existed a single sense for the words of Scripture, then the first commentator who came along would discover it, and other hearers would experience neither the labour of searching, nor the joy of finding. Rather each word of our Lord has its own form, and each form has its own members, and each member has its own character. Each in-

dividual understands according to its capacity and interprets as it is granted him.²⁴

God has made small his majesty by means of these borrowed names. For we should not imagine that he has completely disclosed his majesty. This is not what his majesty actually is, but it represents only what we are capable of: what we perceive as his majesty is only a tiny part, for he has shown us a single spark from it; He has accorded to us only what our eyes can take of the multitude of his powerful rays.²⁵

Light is for Ephrem not just a medium that makes an object visible to someone looking at it. Light is a power in itself, a power originating with God but given to humans. By possessing this light, by having a luminous eye, it is possible to see truth. But since this luminosity has to be gained the rays of the true light are adapted to the human condition by being clothed in a variety of forms and senses.

A similar emphasis on the need for purification of the eye to see the real beauty in what is clothed in a semblance of beauty is found in a younger contemporary of Ephrem, Gregory of Nyssa (ca. 335-395). Gregory was consecrated bishop of the small town of Nyssa by his older brother, Basil of Caesarea, but seems to have devoted his time mainly to his authorship. His influence in the history of theology has been marginal, but the last century has seen a growing interest, not the least by those interested in Christian mysticism and by several modern philosophers.²⁶

Gregory, like the Syriac commentator to the short saying, puts much emphasis on training. It is only the trained and purified eye that is able to behold true beauty. Like Plato and Origen Gregory sees visible beauty as a vehicle to behold invisible, spiritual beauty, through contemplation.

'The Kingdom of God is within you' (Luke 17.21). From this we learn that by a heart made pure ... we see in our beauty the image of the

²² On Ephrem, see Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem the Syrian*, Kalamazoo: Cistercian Publication 1992.

²³ Ephrem, *Hymns of Faith* 67:8, tr. Brock, 47.

²⁴ Ephrem, *Commentary on the Diatessaron* 7:22, tr. Brock, 49.

²⁵ Ephrem, *Hymns on the Heresies* 30:4, tr. Brock, 65.

²⁶ See Sarah Coakley, "Introduction" in *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (ed. Sarah Coakley), Oxford: Blackwell 2003, 1-13.

godhead ... You have in you not the ability to see God. He who formed you put in your being an immense power. When God created you he enclosed in you the image of his perfection, as the mark of a seal is impressed on wax – So when people look at themselves they will see in themselves the One they are seeking. They are looking at their own translucency and finding the model in the image— You cannot contemplate the reality of light; but if you rediscover the beauty of the image that was put in you at the beginning, you will obtain within yourself the goal of your desires.²⁷

What is new in Gregory and more akin with CD is his insistence that since God is infinite the ascent is also infinite.

At each instant, what is grasped is much greater than what had been grasped before, but, since what we are seeking is unlimited, the end of each discovery becomes the starting point for the discovery of something higher, and the ascent continues. Thus our ascent is unending. We go from beginning to beginning by way of beginnings without end.²⁸

The ascent is however not a simple flight from human reality into the divine in which the goal is everything and the ascending soul nothing. Like the sayings and the ascetic tradition in which they stand, Gregory stresses the effect the ascent has on the soul itself. The approximation to truth and light transforms the soul into its likeness.

The soul is transformed into that which it discovers, continually making fresh discoveries.²⁹

This brings us back to the desert father becoming fire and radiant light. The ascent to light is linked to a descent of light. Thus the process of purification, mentioned above, is linked to a process of enlightenment or transformation.

²⁷ Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes* 6, Translated by Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, New York: New City Press, 1995, 237.

²⁸ Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs* 8, tr. Clément, *Roots of Christian Mysticism*, 240.

²⁹ Gregory of Nyssa, *Dialogue on the soul and Resurrection*, tr. Clément, Clément, *Roots of Christian Mysticism*, 241.

In the CD the legacy represented by the ascetic tradition, the poetry of Ephrem and the philosophical mysticism of Gregory of Nyssa is integrated into a unified system. In revelation God is revealed in borrowed clothes, in order to be seen and talked about. This is *kataphatic* theology. But, in order for man to be enlightened by this revelation the borrowed clothes needs to be taken off, revelation denied in order that man does not end up by worshipping an idol shaped by clothes. This is *apophatic* theology. This is precisely what is illustrated in the drastic imagery of the sayings. The revelations in Scripture about Moses, about the pillar of light and about the burning furnace, are not historical information, but ways to reveal the transformation that is taking place.

In spite of the differences in genre, historical setting and milieu the desert fathers, the Syrian deacon and poet Ephrem, the rhetorically well educated bishop of Nyssa and the anonymous author of the CD all shared a basically Platonic view of the interrelation between an ultimate spiritual and invisible truth identified as pure light and the limited reflection of this in all visible things, as well as the capacity for the human soul to become purified in order to reflect and become a mirror of this true light through transformation. For them there was no problem to integrate into this view the Biblical texts with their emphasis on an invisible God that had created man and woman into his image and likeness. They had no difficulties in identifying the world as a revelation and the world as a creation, and to them the call for conversion and return seemed to be very much the same in both traditions.

Instead of a conclusion, let me end with an attempt to interpret this text in four points:

1. Light is necessary for travelling, but the goal of Christian pilgrimage is beyond that light, that is the goal is not visible. Thus the pilgrim has to trust the guide.
2. Increased knowledge of what is visible dismantles itself in its quest for the ultimate beyond the particular and thus ends in unknowing.

3. In other words, the highest peak of revelation is beyond what can be seen and known, the seen and known are only the road.

4. The goal, the encounter with the simple, absolute and incorruptible mysteries, is thus paradoxically blinding and silencing by a darkness that outshines the brightest light.

Summary

The article deals with the use of light as a metaphor as well as an expression of divine presence in two different early Christian contexts, the sayings of the desert fathers, and the writings of early Christian mystics, and shows how they share the same basic ideas, but use different means of expression.

Jonas Jonson, *Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst: En biografi* (Stockholm: Verbum, 2014), 476 sid.

Den beundransvärt produktive Jonas Jonson har författat ännu en imponerande biografi, denna gång om Nathan Söderblom (1866-1931). Det har förstås redan tidigare skrivits och redigerats biografier om den legendariske ärkebiskopen, av bl.a. Tor Andrae, Olle Nystedt, Nils Karlström, Bengt Sundkler, och – på senare tid – Dietz Lange, som ursprungligen skrev på tyska, men vars bok nu är tillgänglig även i svensk översättning. Dessutom har en bok med en annan inriktning nyligen publicerats; Nathan Söderbloms barnbarnsbarn Omi Söderblom har skrivit den gripande boken *I skuggan av Nathan. Texter av Helge Söderblom* som består av texter av och även om Nathans och Anna Söderbloms äldste son. Den boken är ett vittnesbörd om baksidan av att växa upp i en känd familj med en framgångsrik och hårt arbetande far. Jonson skriver i efterordet till sin bok att han tyvärr inte har haft möjlighet att ta hänsyn till *I skuggan av Nathan*. Nu föreligger det alltså två ungefär samtidigt utgivna och av varandra helt oberoende böcker om familjen Söderblom. Jonson skriver explicit på s. 14 att tyngdpunkten i hans framställning är Söderbloms internationella, ekumeniska verksamhet.

Jonsons biografi påminner om de remarkabla omständigheterna i Söderbloms liv. Å ena sidan möter läsaren den uppburne universitetsprofessorn och världsberömda ärkebiskopen med fjorton hedersdoktorat, medlemskap i Svenska akademien, Musikaliska akademien och Vetenskapsakademien, initiativtagare till det ekumeniska mötet i Stockholm 1925 samt mottagare av Nobels fredspris år 1930; å andra sidan påminns läsaren om omständigheterna i samband med ärkebiskopsvalet: utan en lottdragning efter valet i Västerås hade Söderblom aldrig ens kommit med på förslaget och därmed aldrig kunnat bli ärkebiskop 1914.

Skickligt tecknar Jonson grunddragen i den söderblomska teologin: tro som förtröstan, inte försanthållande; helighet som religionens stora ord, att det inte finns någon verklig religion som inte gör skillnad mellan heligt och profant. Det religionsteologiska intresset är påfallande, om än Söderblom använde ett språkbruk som radikalt skiljer sig från hur många idag väljer att formulera sig. Inflytandet från Herbert Spencer och ett evolutionärt synsätt på religionernas inbördes förhållande är frapperande, alltid till fördel för den kristna traditionen. Söderblom menade att alla religioner innehåller en längtan till och en profetia om Kristus. Det är alltså en uttalat kristen tolkning av religionshistorien. Kan Söderbloms intresse för framåtskridande religiositet åtminstone delvis utgöra en förklaring till det relativa ointresset för den muslimska traditionen, eftersom den ju är yngre än den kristna? Jonson påpekar att Söderblom visserligen föreläste i

Konstantinopel, men det var enda gången han besökte ett muslimskt land. Trots att han ständigt skrev religionshistoriska arbeten verkar hans källor vara universitetsbibliotekens böcker snarare än möten med människor av annan gudstro. Förutom några judiska vänner träffade han ytterst få som inte var kristna. Hans vänskap med rabbinen Gottlieb Klein framgår tydligt i ett brev som Söderblom skriver till Klein den 17 maj 1899: ”Dina ord äro mig så dyrbara. Av hjärtat skulle jag önska att få på närmare håll njuta av den Andens enhet, som trots olikheten i konfession, råder mellan Dig och några unga ämbetsbröder till Dig i vår kyrka. Varje gång kyrkan har vunnit nytt förråd av tro och kraft, har hon hämtat den i sitt israelitiska ursprung” (återgivet i *Judisk tidskrift* 6 [1933], s. 237; dock ej citerat i Jonsons bok). Jonson uppmärksammar Söderbloms idag måhända svårbegripliga vurm för Gustav II Adolf som han gärna föreläste om i alla möjliga – ja, även omöjliga – sammanhang. Söderblom menade att Sverige tack vare denne regent var det land som en gång räddat reformationen åt mänskligheten.

Jonson har velat göra Söderbloms texter och tankar tillgängliga för fler än den trängre kretsen läsare av teologisk facklitteratur. Han har därför tagit sig friheten att i många fall ge dem ”en lätt moderniserad språkform.” Paradoxalt nog lämnas samtidigt citat översatta, exempelvis latin på s. 201, tyska på s. 340f. och franska på s. 352. Frågan är om inte dessa översatta citat kan utgöra nog så stora utmaningar för mången läsare som äldre svensk *stafvning*.

Jonson skriver kunnigt, sakligt och engagerande. Det ska kanske ändå påpekas att det ibland kan vara svårt att avgöra var gränsen går mellan, å ena sidan, vad Söderblom en gång sagt och skrivit, och, å andra sidan, vad Jonson nu tänker och skriver. Några exempel är när Gustaf Johansson i Åbo på s. 331 kallas ”den tjurige gamle ärkebiskopen i Åbo” eller på s. 282 när påven (troligen Benedikt XV eller möjligen Pius XI) beskrivs som ”den hopplöst reaktionäre påven”. Är detta uteslutande Jonsons personlighetsskildringar eller finns det belägg för denna karaktäristik i de söderblomska texterna? Ytterligare ett exempel är orden ”manlig”, ”manligt”, ”manlighet” som förekommer inte bara i citat utan även i den löpande texten (se t.ex. s. 100, 140, 170, 362 och 417; se även ”muskulös” på s. 57; för en undersökning av Söderbloms syn på idrotten och dess manlighetsideal, se Martin Nykvists bidrag i antologin *Kyrkan och idrotten under 2000 år* [red. A. Maurits & M. Nykvist; Malmö: Universus Academic Press, under utgivn.]). Ännu ett exempel är sammanfattningen av Albert Schweitzers perspektiv; på s. 347: ”Schweitzer tolkade ... Jesusgestalten i ljuset av Jesu egna ord och handlingar och i förhållande till senjudisk [*sic*] eskatologi.” Många skulle idag undvika uttrycken senjudisk och senjudendom.

Avslutningsvis må det nämnas att Jonson givetvis inte kunde låta bli att notera att Nathan Söderbloms

far innan han bytte namn till Söderblom hette Jonas Jonson (!); därefter tillägger Jonson (s. 18): ”Att heta Jonas Jonson dög inte för en akademiker och präst som ville komma sig fram.” Recensenten vill här tillägga: *ho anaginôskôn noeitô* (”Må den som läser fatta det rätt”; Mark 13:14).

Jesper Svartvik
Professor, Lund och Jerusalem

Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red), *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebuk från nationsbygge till pluralism*. Forskning för kyrkan 22 (Lund: Makadam förlag 2014), 195 sid.

Historiker som Peter Aronsson och Klas-Göran Karlsson har under de senaste decennierna skrivit om historiebuk och historiekultur. Användningen av historien som identifikation eller legitimation har uppmärksammas särskilt inom historiedidaktiken. Det handlar inte om hur historiker tolkat historien, utan om hur människor förstår och kommunicerar historia ”på alla tänkbara arenor”, som Carola Nordbäck här beskriver det. Det är mycket välkommet att en grupp författare gjort detta försök till tillämpning av denna viktiga nyorientering på kyrkligt material.

Boken har två avdelningar, först teoretiska perspektiv, där Carola Nordbäck, nyutträd professor i kyrkohistoria i Uppsala, ger en bred introduktion till kyrkohistorisk historiebuksforskning, och Sinikka Neuhaus, lundensisk kyrkohistoriker, numera utbildningschef vid institutionen för utbildningsvetenskap i Helsingborg, frågar vad vi gör när vi berättar historia. Detta är inte så nytt som det kan förefalla. När Hilding Pleijel på 1940- och 1950-talen lät sina studenter göra uppteckningar av kyrkliga folklivsminnen handlade det just om berättelsens betydelse och om att hjälpa studenterna upptäcka sina egna eller sin församlings rötter. När jag själv, inspirerad av kyrkohistorieundervisningen i diakonutbildningen, införde ”Min egen kyrkohistoria” som moment i kursen Svenska kyrkans tro och liv, var syftet att få studenterna att inse att de hade en egen kyrkohistoria, som de förhöll sig till, även om de aldrig tänkt i sådana banor förut.

En andra avdelning tar upp kyrkligt historiebuk från nationalism till pluralism. Här tar en artikel upp det officiösa kyrkliga historiebuket, medan två koncentrerar sig på kyrkliga minoriteters historiebuk, en på historiebuket i en debatt, en presenterar den systematiska teologens historiebuk, och en ritar en skiss över minnen och möjligheter 1700-2010.

Det är olyckligt att det officiösa kyrkliga historiebuket fått så litet utrymme, och stannar vid bruket för hundra år sedan. Möjligen kan man undra om Svenska kyrkan idag har något officiellt historiebuk utöver ”från Stefan till Antje”, eller om detta bruk – föga heläckande – drivs enbart av olika grupperingar, vilket i sin tur genererar olika motbruk. Det utvecklingsop-

timistiska historiebuket inom Svenska kyrkan hade också varit intressant att granska, t.ex. utifrån psalmen ”Fädernas kyrka” eller utifrån någon av de ”fabrikpsalmer” som skrevs efter 1900-talets mitt.

Två av artiklarna om historiebuk hos minoriteter håller hög klass. Det gäller Daniel Lindmarks klargörande analys av historiesynens utveckling hos Bibeltroga Vänner och Axel B. Svensson, samt Carola Nordbäcks studie av historia och identitet inom Missionsprovinserna. Lindmark ställer frågan om inte försvaren av Bibelns ofelbarhet vid sekelskiftet 1900 representerade något nytt, utöver ortodoxins verbalinspirationslära. Han har säkert rätt. Flera kyrkliga riktningar med anspråk på luthersk ortodoxi blir under 1900-talet ”mer” ortodoxa än ortodoxin själv. Lindmark – nu professor i kyrkohistoria vid Umeå universitet – tillämpar Martin Riesebrodts tolkning av fundamentalism, modifierad av Bruce Lawrence, som understrukit att fundamentalister inte är antimoderna, utan reagerar som en ”konsekvens av moderniteten och en antites till modernismen”. Även kombinationen av världsfrånvärd kvietism och politisk aktivism känns igen t.ex. från schartauanismen. Ett uttalande av Axel B. Svensson från 1952 om att ”vi ha än i dag samma gamla svenska kyrka, som funnits här i landet sen tidigaste medeltid” tycks dock överensstämma med den officiella tolkningen i dagens Uppsala.

Carola Nordbäck betonar Missionsprovinsens strävan ”att återvända till början”. Urkyrkoromantiken har under 1900-talet präglat andra rörelser, t.ex. pingströrelsen. Genom flitigt citerande ur Missionsprovinsens egna dokument får Nordbäck denna att framstå som tämligen motsägelsefylld. När Nordbäck skriver, att trots att Missionsprovinsens företrädare beskrivit rörelsen som ”en del av Svenska kyrkan” har det funnits en strävan att ”överskrida nationsgränserna”, associerar jag till en historisk parallellföreteelse: de självständigt organiserade brödräfsamlingarna med egen biskop i Herrnhut samtidigt som de menade sig tillhöra Svenska kyrkan. Skillnaden är dock att herrnhutarna hade kungligt tillstånd att fira separat gudstjänst, medan Missionsprovinsen gör det ändå.

Historikern Ulrika Lagerlöf Nilssons artikel om kyrkan som nationens grund kunde ha varit av stort intresse. Nu kan den tyvärr förses med fler frågetecken än den besvarar. Valet av ”stiftsjulböcker” som empiriskt material är inte lyckat om man vill komma åt det nationella och lutherska arvet kring reformationsjubiléet 1917. Man kan t.o.m. ifrågasätta om ”stiftet” i modern mening alls existerade på 1910-talet. Ända till 1989 skilde man noga mellan legala och ”frivilliga” organ på stiftsnivån, och det moderna stiftsarbetet bedrevs genom ”frivilliga” kanaler som stiftsmöten, stiftsråd och stiftsbyråer. Det finns annat material: 1917 författade professor Hjalmar Holmquist i Lund riktlinjer för två föredrag, ett om ”Luthers utveckling fram till evangelisk grundåskådning”, och ett om ”Den evangeliska åskådningens offentliga

framträdande den 31 oktober 1517", som skickades ut till samtliga pastorsämbeten. Efter dem skulle präster och lekmän hålla reformationsföredrag i församlingarna. Där kan man tala om officiellt historiebruk!

Vidare är valet av "stiftsjulböcker" från Göteborgs, Lunds, Skara och Västerås stift olyckligt. Julhälsningar i Göteborgs stift gavs ut av den sedan 1907 privata och schartauanska Göteborgs Stifts-Tidning, och representerar snarast motståndet mot "det nyetablerade stiftsarbete" som förf. är ute efter. Något sådant arbete bedrevs inte vid denna tid i Göteborgs stift. Utan att skilja mellan modernism och modernitet förstår man inte att vi här möter ett försök att med moderna medel bekämpa snart sagt varje form av modernism, även "stiftsarbete", i linje med vad Daniel Lindmark funnit hos BV. Förf. åberopar sig på Lars Aldéns avhandling om stiftsmöten, som emellertid tydligt visar på göteborgsstiftets undantagsställning. Inte heller i övriga stift gavs julböckerna ut av "stiften": i Lund av stiftets kyrkliga ungdomsförbund, i Västerås av "några bland dess präster", och även i Skara rör det sig om Julhälsningar "från präster" i stiftet. Med en så svagt representativ empiri, man frestas tala om empiriresistens, hänger förf:s teoretiska perspektiv dessvärre i luften.

Hanna Stenströms genomgång av historiebruket i debatten om prästvigning av kvinnor 1957 och 1958 närmar sig historiebruket från exegetisk utgångspunkt. I debatten har man vanligen skilt ut preskriptiva bibelargument från historiska argument. Här kallas alla, utan att man förstår riktigt varför, historiska. Visst är exegetiska och dogmatiska argument också uttryck för ett historiebruk, men inte enbart eller främst, särskilt inte i en luthersk kyrka. Det är olyckligt att förf. begränsat sig till debatten 1957, därför att kyrkomötet 1958 "inte visar på nya typer av berättande jämfört med året dessförinnan". Så är det nämligen inte. Anders Nygrens bekanta reservation 1958, med orden att det fattade beslutet "tillika inkluderar, att vår kyrka växlar in på ett för henne hittills främmande spår i riktning mot gnosticisms och 'svärmarnas' åskådning – något som klart framträtt i den här förda diskussionen", innebar något annat och nytt än det historiebruk som blev synligt 1957. Nygren använde här historien, kanske tydligare än någon annan under de båda kyrkomötena, för att summera sitt intryck av debatt och beslut. Inte heller är det riktigt att Gillis Gerleman 1957 var "den ende exegeten bland kyrkomötesledamöterna", om man räknar disputerade i exegetik, och inte bara professorer.

Mera lyckosamt är det andra "utifrånperspektivet": Johanna Gustafsson Lundbergs, på historiebruk inom den systematiska teologin. Från Klas-Göran Karlsson hämtar hon distinktionen mellan genetiskt och genealogiskt perspektiv, dvs att studera historien på dess egna villkor, som en skillnad mellan då och nu, där det förgångna inte studeras utifrån våra samtida utgångspunkter, resp. att söka sig till historien för att

göra något i nutiden begripligt. Själv vill hon kombinera de båda perspektiven och därigenom både förhindra "alltför grova anakronismer" och legitimera ett intresse för det förflutna som "meningsskapande och identitetsskapande aktivitet". Avslutningsvis diskuteras Jonssons Aulénbiografi och Kristensson Ugglas Wingrenbiografi som representanter för ett genetiskt resp. ett såväl genetiskt som genealogiskt historiebruk. (Som en mindre grov anakronism får man på köpet förf:s tal om "Lunds teologiska institution" på 1930-, 1940- och 1950-talen. En sådan institution inrättades först 1972. Teologiska fakulteten var och är något annat.) Artikeln klargör skillnaden mellan kyrkohistoriskt och systematiskt arbete med historien. I Gustafsson Lundbergs spännande resonemang om kombinationen av genetiskt och genealogiskt perspektiv saknar kyrkohistorikern dock fascinationen och respekten för det förblivande historiska avståndet: historien som svårförståelig och ofattbar, som bara blir svårhanterligare ju mer man lär känna den. Detta förblivande historiska avstånd är en viktig komponent om historiebruket ska bli "meningsskapande och identitetsskapande" idag.

Avslutningsvis lyfter Urban Claesson fram hur Konkordieboken "återkopplar till fornkyrkan och uttrycker kyrklig kontinuitet genom att lyfta fram evangeliet som fixpunkt", medan Nathan Söderblom talade om Svenska kyrkan som "evangelisk katolsk". Frågan blir "vilka minnen som kommer att definiera och legitimera kyrkan och dess möjligheter i Sverige på lång sikt". Kritik kan riktas mot synen på Konkordieboken (och Söderblom) som enbart minnen. Men här handlar det om historiebruk, och Claessons fråga är ur detta perspektiv både relevant och intressant. Till bekenntesskrifternas bruk eller icke-bruk finns det anledning återkomma i samband med reformationsjubiléet.

Vilka är då bokens läsare – vem "berättar" den för? Genom att Svenska kyrkan idag lågprioriterar kyrkohistorieämnet i prästutbildningen finns det där knappast något utrymme för reflektioner över historiebruket annat än för den som själv väljer det. De övriga hänvisas till att utan vägledning acceptera andras bruk av historien och att inte alls bli medvetna om sitt eget historiebruk. Men man kan ju fortbilda sig.

Anders Jarlert
Professor, Lund

Jessica Moberg, *Piety, Intimacy and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-day Stockholm* (Stockholm: Södertörns högskola, 2013), 254 sid.

Jessica Mobergs doktorsavhandling är ett uppfrisande bidrag till forskningen om karismatiska kristna i dagens Sverige. Till skillnad från många andra studier läggs fokus på individnivå, på hur enskilda individer lär in, utvecklar och lever ut sin religiositet med

det vardagliga livet som kontextuellt sammanhang. Detta görs inom ramen för den mångkulturella karismatiska församlingen New Life Church och den rörlighet mellan församlingar som Moberg menar präglar Stockholms karismatiska karta.

Avhandlingen är en etnografisk studie med material inhämtat från Mobergs deltagande observationer och intervjuer av gruppmedlemmar i New Life. De teoretiska verktyg som använts är många men ryms inom ramen för hur det senmoderna samhället påverkar människors religiositet (genom företeelser som konsumism, sökandet efter ett autentiskt jag och detraditionalisering), samt hur individer lär in och kultiverar vanor och beteenden (habitus) kopplade till deras religiositet.

Avhandlingens hjärta består av tre kapitel (kap. 3-5) vilka bland annat belyser de fem huvudinformaternas religiositet från tre olika perspektiv. Kap. 3 behandlar hur individerna använder olika strategier för att utveckla "heliga" habitus i sin vardag och hur dessa strategier förhåller sig till senmoderna trender. Liksom i de övriga två kapitlen är det fem dimensioner i inlärningsprocessen som betonas: förkroppsligandet, ritualisering, performativitet, narrativitet och materialitet.

Avhandlingen visar tydligt att informanterna tar sin kristna tro på stort allvar, strategierna är många för att utveckla och upprätthålla en "helig" livsstil. Dock nyanseras de ofta framförda beskrivningarna om karismatiska kristna som radikala avståndstagare till "världen", genom att Moberg fångar hur det ständigt pågår en förhandling kring livsstil, praktiker och identitet. Moberg menar vidare att i en senmodern tid undermineras den enskildes världsbild ständigt av konkurrerande tolkningar av verkligheten, vilket får individen att erfara ett "radikalt tvivel". En senmodern socialisation blir därför aldrig helt framgångsrik.

I kap. 4 förflyttas perspektivet till en mesonivå, det vill säga till församlingen New Life Church. Här diskuteras hur olika habitus skapas på församlingsnivå och hur församlingens fokus på nära relationer kan förstås i ett senmodernt perspektiv. Däribland beskriver Moberg hur olika modeller för religiösa upplevelser existerar i församlingen, vilka individer använder för att tolka sina erfarenheter under gudstjänsten, samt för att öva upp en "andlig känslighet" där individen lär sig att uppfatta Gud.

I frågan om nära relationer finns det i New Life medvetna strukturer och strategier för att främja gemenskap. Till exempel sitter gudstjänstbesökarna runt runda bord (för att maximera umgänge), och alla församlingsmedlemmar uppmanas vara del av en "cellgrupp" (vilket innebär att några få personer träffas, varje vecka, i någons hem, där man delar svårigheter och glädjeämnen). Vidare har det skett en ritualisering av fysisk kontakt, vilket ger utrymme för närkontakt (ex. kramar och handpåläggning vid bön) med minimerad risk att det tolkas som sexuellt närmande. Moberg

menar att genom fokus på gemenskap och intimitet erbjuder New Life en lösning på den längtan efter nära relationer som hon menar präglar samtiden. Cellgruppsmötena speglar därtill den nuvarande terapeutiserings-trenden att öppna upp och dela med sig av det privata livet.

Det sista perspektivet som berörs (kap.5) är religiös tillhörighet och mobilitet. De individer som Moberg följt uppvisade på olika sätt hur rörlighet mellan församlingar tycks präglar Stockholms karismatiska kristna, och då särskilt de unga och ogifta. Tre former av mobilitet identifieras: byte av församling, mingel mellan församlingar och multipel tillhörighet. Denna höga grad av rörlighet är en iakttagelse som går emot tidigare föreställningar om karismatiska kristna i Sverige som mycket trogna sina församlingar. Dock har även rörligheten sina gränser, påpekar Moberg. Individer tycks begränsa sig till de församlingar de upplever förmedlar "kristendomens kärnbudskap". Moberg menar att denna påtagliga mobilitet till viss utsträckning är en konsekvens av den senmoderna trenden att betrakta religion som ett individuellt projekt och ett införlivande av konsumeristiska tendenser inom religion.

I de två korta avslutande kapitlen ges en sammanfattning och en diskussions förs kring avhandlingens slutsatser. Däribland diskuteras hur gränserna mellan vardagsliv och församlingsliv tenderar att suddas ut på grund av faktorer som ökad teknologisering (ex. sms och facebook) och att de församlingsanknutna i hög utsträckning umgås med varandra vid icke-kyrkliga aktiviteter. Genom denna kontinuerliga interaktion stärks också den gemensamt hållna verkligheten och kultiverandet av olika habitus effektiviserars.

Piety, Intimacy and Mobility är en intresseväckande doktorsavhandling som trots det starka fokuset på religion som inläring undviker en reduktionistisk framställning. Moberg skriver överlag språkligt lättillgängligt utan att förlora skärpan i argumentationen. Med tanke på att avhandlingen utgår från det perspektiv som kallas "levd religion", saknar jag emellertid fokus på vad informanterna själva menar utgör sin religiösa praktik. Moberg håller sig i stort sätt kvar i det traditionella religionssociologiska angreppssättet där de religiösa praktiker som undersöks är bön, lovsång, gudstjänster etc. Vidare komplicerar den stora mångfald av teoretiska termer läsningen något, vilket kan göra att den som är ovan vid fältet att följa diskussionen.

Dessa anmärkningar hindrar dock inte att jag rekommenderar Jessica Mobergs avhandling för dem som är intresserad av hur praktiserad religion kan ta sig uttryck och kultiveras i dagens Sverige, och då särskilt för dem med intresse för den karismatiska rörelsen.

Julia Kuhlin,
Masterstudent, Lund

Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman, *Kyrka i olika meningar. Kortklippa texter med ecklesiologiska kommentarer* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2012), 534 sid.

I Sven-Erik Brodds och Gunnar Wemans bok *Kyrka i olika meningar – Kortklippa texter med Ecklesiologiska kommentarer* behandlas olika former av ecklesiologier genom att författarna analyserar texter av 59 olika skribenter i syfte att introducera läsaren till det växande forskningsområdet ecklesiologi.

Utgångspunkten för Brodds och Wemans analys är Svenska kyrkan som förblir deras ”samtalspartner” genomgående i boken. Däremot hindrar detta inte att deras arbete är intressant även utanför Svenska kyrkans gränser. En av deras grundläggande teser är att det inte går att hänvisa till kyrkans lära, strukturer med mera, eller kristen tro överlag utan att även ge uttryck för en kyrkosyn. Texterna de valt synliggör därför enligt dem en eller flera ecklesiologier som ibland är mera tydliga men ibland även dolda. Dessa ecklesiologier bör däremot synliggöras enligt dem eftersom de uttrycker hur kyrkan förstår sig själv och sitt uppdrag.

De 59 texter som har valts ut är hämtade från svenskspråkiga skribenter med tyngdpunkt på 1900-talets senare hälft. De presenteras inte i sin helhet utan blir ”kortklippa”. Texterna presenteras var för sig i egna kapitel och föregås av en presentation av textskribenten, den kontext hen är placerad i och texten som valts. Kapitlet avslutas med en analys av texten där de lyfter fram en eller flera ecklesiologier som mer eller mindre tydligt uttrycks i texten.

Brodds och Wemans upplägg för boken bör dock problematiseras. Är det lämpligt att plocka texter ur sina givna sammanhang? Förmår korta textavsnitt ge en komplett bild av textskribenternas ecklesiologi? Vad är det ens som säger att det är specifikt de texter de valt som bäst förmår presentera skribenternas respektive ecklesiologi? Brodds och Wemans svar på kritiken blir att fokus för deras undersökningar inte är författarna själva utan den ecklesiologi som de i det givna sammanhanget – de kortklippa texterna – uttrycker. Vad som finns före, efter eller någon annanstans blir därför inte föremål för analys. Istället används texterna i syfte att visa att alla dylika texter innehåller mer eller mindre uppenbara ecklesiologier samt diskutera de olika ecklesiologierna som texterna uttrycker. Skribenterna är följaktligen för Brodd och Weman rätt ointressanta. Denna bok ska därför inte ses som en källa för en fullständig analys av en viss textskribents ecklesiologi utan hellre som ett försök att påvisa att vi inte kan förstå specifikt de texter som behandlas utan att även se den ecklesiologi som ligger till grund för den och dylika texter.

Man bör inte heller söka sig till denna bok för att få en fullständig presentation av de ecklesiologier som behandlas. Brodds och Wemans analyser ska istället läsas som introduktioner till de olika ecklesiologierna

som ska uppmuntra läsaren till fortsatt reflektion och studium. Förutom att deras analyser som introduktionstexter fungerar väl, ger även deras noter i anslutning till dessa användbara anvisningar för fortsatt studium.

De ecklesiologier som boken behandlar är indelade i fem olika avsnitt: ”Katolicitetsmarkörer”, ”Liturgiskt firande i utbudssamhället”, ”Evangelium i världen”, ”Teologiska perspektiv och kyrkokritik” och ”Livstolkning i folkhemmet”. Vartdera avsnittet innehåller ett antal kapitel vars rubrik antyder vilka ecklesiologier som behandlas i de kortklippa texterna. Tanken är att läsaren ska kunna hoppa i boken till de avsnitt som hen själv upplever relevanta. Boken avslutas med en ”pastoralteologisk kommentar” där Brodd och Weman föreslår hur man kan arbeta med ecklesiologi i församlingar i Svenska kyrkan. Här får även det som de uppfattar som Svenska kyrkans bristande medvetenhet om ecklesiologi kritik, något de menar bidrar till en mera oreflekterad och desorienterad kyrka.

Författarnas arbete är imponerande fr.a. eftersom de lyckas presentera en stor mångfald av ecklesiologier i ett brett urval av texttyper. Texterna som presenteras är inte bara akademiska arbeten eller officiella kyrkliga dokument. Där finns bl.a. debattinlägg, predikningar, dikter, skönlitterära texter och statistiska uppgifter. Skribenterna till de olika textavsnitten representeras även av en bred skara. Inte bara kända representanter av Svenska kyrkan ges utrymme utan även de som företräder ett annat kyrkligt samfund (t.ex. Wilfred Stinssen och Peter Halldorf) och sådana som står utanför kyrkan och som t.o.m. är dess kritiker (t.ex. Ingmar Hedenius). Valet av dylika texter möjliggör även att fler kvinnor kunde lyftas fram, en grupp som ofta inte fått tillräckligt utrymme i den ecklesiologiska diskussionen. Mångfalden av olika tänkare understöder författarnas idé om att ecklesiologier finns överallt trots att skribenterna själva inte alltid är medvetna om att deras texter uttrycker en sådan.

Denna bok rekommenderas framför allt till alla dem som vill bekanta sig med forskning om ecklesiologi. Som jag nämnde bör deras analyser ses som introduktioner och är inte som uttömmande beskrivningar. Däremot ger Brodds och Wemans arbete mersmak för fortsatt studium genom att visa att ecklesiologier finns som ett bakomliggande motiv i många texter, t.o.m. i sådana som vid första läsningen verkar ecklesiologiskt ”neutrala”.

Fredrik Portin
Doktorand, Åbo

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ASCENDORFF VERLAG

Franz Posset: *Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten.* 177 sid. 2015

NOVUS FORLAG

Astrid Holen (red.): *Ad fontes! Festskrift till Terje Kvam på 70-årsdagen.* 116 sid. 2014.

ANIS

Birte Andersen: *Gotlands kirker. En guide.* 306 sid. 2015

NOVUS FORLAG

Roger Jensen: *Pilegrim. Lengsel, vandring, tenkning – før och nå.* 286 sid. 2014.

ARTOS

Dietz Lange: *Nathan Söderblom och hans tid.*
Översatt av Erik Aurelius och Ludvig Berggren
505 sid. 2014 (originalet 2011)

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Eric W. Scherbenske: *Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice & the Corpus Paulinum.* 383 sid. 2013

LIT VERLAG

Jonna Bornemark, Mattias Martinson, Jayne Svenungsson (reds.): *Monument and Memory.* 261 sid. 2015

UPPSALA UNIVERSITET

Jonas Lindberg: *Religion in Nordic Politics as a Means to Societal Cohesion.* 2015

LUND UNIVERSITY

David Heith-Stade: *The Rudder of the Church. A Study of the Theory of Canon Law in the Pedalion.* 229 sid. 2014

<i>Redaktörer:</i>	Johanna Gustafsson Lundberg (tel. 046-222 43 40, e-mail <johanna.gustafsson-lundberg@teol.lu.se>), Lund. Roland Spjuth (tel. 046 222 90 54, e-mail <roland.spjuth@teol.lu.se>), Lund
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktörerna samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Blazenka Scheuer (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 9060, e-mail <blazenka.scheuer@teol.lu.se>), Martin Lembke, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Samuel Byrskog, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik och KG Hammar, Lund; Werner Jeanrond, Oxford; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2014:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	URL = < http://journals.lub.lu.se/index.php/stk >
	Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.
	Tidskriften utgives med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse) och Lindauers fond.
<i>Returadress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND