

## SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON  
Göteborgs universitet

MOHAMMAD FAZLHASHEMI  
Uppsala universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME  
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN  
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM  
Enskilda högskolan Stockholm,  
Sankt Ignatios Akademi

TONE STANGELAND KAUFMAN  
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN  
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO  
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU  
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN  
København universitet

LINDE LINDKVIST  
Enskilda högskolan Stockholm

MARIUS TIMMANN MJAALAND  
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN  
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON  
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE  
Åbo Akademi  
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM  
Enskilda högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA  
California Lutheran University

DAVID THURFJELL  
Södertörns högskola

LINN TONSTAD  
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER  
Uppsala universitet



# S|T|K INNEHÅLL 1 2022

## Ledare

Jayne Svenungsson . . . . . 1

## Den himmelske kungen och hans folk

### Betydelse och användningar av βασιλεία i Matteusevangeliet

Tobias Ålöw . . . . . 3

## Teologins kritiska pedagogik

### Illich, Herdt, Hitz och den eskatologiska referensen

Peter Karlsson . . . . . 19

## Från antika kättarmunkar till religionsdebatter på Facebook

### Några nedslag i heresins form och historia

Paul Linjamaa . . . . . 35

## Uppenbara hemligheter

### Teologi och tyger i tidigkristen och nutida ortodox praxis

Andreas Westergren . . . . . 45

Recensioner . . . . . 62

## Jan Dietrich & Anne Katrine de Hemmer Gudme (red.), *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*

David Davage . . . . . 62

## Nils Franzén, Victor Moberger & Olle Risberg, *Grundbok i metaetik*

Emma Jakobsson . . . . . 63

## Åke Gafvelin & Lapo Lappin (red.), *Filosofi och pandemi*

Erica Appelros . . . . . 65

## Jörg Lauster, *Der heilige Geist: Eine Biographie*

Ola Sigurdson . . . . . 67

|  |    |
|--|----|
| Johannes Ljungberg, Alexander Maurits & Erik Sidenvall (red.), <i>Cultures in Conflict: Religion, History and Gender in Northern Europe c. 1800–2000</i> |    |
| Michael Nausner . . . . .  | 68 |
| Martina Prosén, <i>A Rhythm that Connects My Heart with God: Worship, Ritual and Pentecostal Spirituality as Theology</i>                                |    |
| Mark J. Cartledge . . . . .  | 70 |
| Sven Rubenson et al. (red.), <i>Colonial Power and Ethiopian Frontiers 1880–1884</i>   |    |
| Torbjörn Toll. . . . .   | 72 |
| Emil Hilton Saggau (red.), <i>Moderne ortodokse kirker</i>   |    |
| Gabriel Bar-Sawme. . . . .   | 73 |
| Simone Sinn, Dina El Omari & Anne Hege Grung (red.), <i>Heilige Schriften heute verstehen: Christen und Muslime im Dialog</i>                            |    |
| Magnus Evertsson . . . . .   | 75 |

# Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Jesu frestelser kulminerar i djävulens erbjudande om att han ska erhålla ”alla riken i världen”. På vilket gudasonen som bekant replikerar: ”Gå din väg, Satan” (Matt. 4:10). I en inverterad form av berättelsen frestas rusernas ledare Vladimir den store (ca 958–1015) tusen år senare med liknande imperielöften under förutsättning att han låter döpa sina undersåtar. Vladimir antar budet och kallar 988 till massdop vid Dneprs strand i Kiev. Legenden har under århundradena närt föreställningen om Ryssland som det ”tredje Rom” – ett fullbordat kristet imperium förlänat med ett unikt andligt uppdrag.

Även om detta ofta förbises i västerländska medier så utgör denna politiska teologi en omistlig nyckel för att förstå den fulla drivkraften bakom Rysslands brutala ansats att utvidga sitt imperium. Under åren har Vladimir Putin återkommande hänvisat till sig själv som den sanna kristendomens försvarare, ibland med explicit hänvisning till sin namne tusen år tidigare. Lika ihärdigt återgriper den rysk-ortodoxa kyrkan på legenden om det tredje Rom, vilket inte minst stod klart av de ilska reaktioner som följde då den ukrainska grenen av den ortodoxa kyrkofamiljen 2019 förklarade sig självständig från Moskva. Talande nog fördömde Moskva tilltaget genom att slå fast att Ukraina var och förblev en del av den ryska kyrkans ”kanoniska territorium”.

Rysslands militära angrepp på Ukraina visar på ett skrämmande sätt de yttersta konsekvenserna av den häxbrygd som uppstår när kristen teologi och nationalistisk imperialism kokas samman. Det är därför angeläget att påminna om att det finns andra berättelser om hur det kristna evangeliet förhåller sig till imperiet. Lägligt nog inleder vi årets första nummer med en omsorgsfull analys av hur begreppet βασιλεία används i Matteusevangeliet. Med utgångspunkt bland annat i Jesus tredje frestelse åskådliggör Tobias

Ålöw hur idén om gudsríkets ankomst och utbredning står i centrum i evangeliet, samtidigt som han visar på komplexiteten och flertydigheten i begreppet.

En påminnelse om att det kristna evangeliet inte självklart kan tas till intäkt för aggressiva självhävdelsebehov – individuella som nationella – får vi också av Peter Karlssons utforskning av den eskatologiska impulsen i det bibliska arvet. Genom ett tankeväckande bidrag till debatten om kunskapens instrumentalisering visar Karlsson hur den kristna teologin rymmer en insikt om ouppnåeligheten av lärandets mål. En sådan syn på lärandeprocessen formar subjekt som inte strävar efter att kontrollera och manipulera sitt material, utan i stället låter sig absorberas och förvandlas av det.

Att subjektet låter sig formas eller rentav utmanas av sitt material är en aspekt som berörs även i numrets resterande två artiklar. Paul Linjamaa belyser hur heresiologiforskningen under senare decennier gått från att vara ett typexempel på hur forskare projicerat sina färdiga föreställningar på ett bestämt material till att låta materialet utmana forskarens blick. Ibland är det rentav materialets själva *materialitet* som förändrar vårt synsätt. Linjamaa belyser detta med Nag Hammadi-samlingen, där ökad kännedom om texternas tillkomst och bruk bidragit till att bryta upp förutfattade meningar om vad gnosticism är och inte är. Andreas Westergren befattar sig med ett om möjligt ännu mer utstuderat exempel på materialitet – kläder. I en fascinerande resa som sträcker sig från en analys av Efraim Syrierns (ca 306–373) poetiska teologi till nutidens syrisk-ortodoxa gemenskaper i Sverige reflekterar Westergren över de mångahanda sätt på vilka kläder och tyger i såväl metaforisk som bokstavlig bemärkelse är inflettade i kristen tro och praktik. ▲

# Den himmelske kungen och hans folk

*Betydelse och användningar av βασιλεία i Matteusevangeliet*

TOBIAS ÅLÖW

---

Tobias Ålöw är filosofie doktor i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet.

[tobias.alow@gmail.com](mailto:tobias.alow@gmail.com)

---

Likt den paraboliska surdegen i Matt. 13:33 genomsyrar tanken på Guds βασιλεία Matteus evangelium. Från den inledande versens identifikation av Jesus som Messias, via förkunnelsen av ἡ βασιλεία i ord och gärning, till berättelsens klimax när den uppståndne deklarerar att han mottagit all makt över himmel och jord står idén om ”gudsrikets” ankomst och utbredning i centrum för framställningen – ”detta evangelium om riket” som Matteus kallar det (24:14).<sup>1</sup> Författaren har omsorgsfullt arbetat in termen och de föreställningar den förmedlar i berättelsens ”tre mått mjöl” och såväl uttryckliga som underförstådda hänvisningar till kungen, hans majestät, liksom styret han utövar över det folk som bor i hans kungadöme genomsyrar skildringen från början till slut.<sup>2</sup> Följaktligen måste den som föresätter sig att förstå de såväl litterära som teologiska dimensionerna av Matteus framställning även fastställa betydelsen och användningarna av dess *Zentralbegriff* – βασιλεία. För även om Matteus föreställning om ”Guds rike” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), eller ”himmelriket” (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) som han föredrar att kalla det,<sup>3</sup> går utöver bruket av denna specifika term

---

1. Min översättning. I övrigt är alla översättningar hämtade från eller baserade på Bibel 2000, om inte annat anges. Med ”Matteus” hänvisar jag till evangeliets anonyme författare, utan några anspråk på att detta var dennes verkliga namn eller att han är den före detta tullindrivaren som blev en av Jesus lärjungar (9:9).

2. Jämför Margaret Hannan, *The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew*, London 2006, 4.

3. En passage som 19:23–24, där uttrycken används parallellt, visar att det för Matteus rör sig om olika benämningar av samma sak. ”Himlen” var en vanlig metonymi för Gud, men det

och förmedlas genom ett flertal andra benämningar och bilder är det likväl just genom ordet βασιλεία den huvudsakligen och tydligast kommer till uttryck. Inte mindre än 55 gånger använder Matteus termen βασιλεία. Oftast är det i relation till Gud,<sup>4</sup> men ordet förekommer också fem gånger utan sådana associationer i 4:8, 12:25–26 och 24:7. Dessa förekomster har – som vi ska se – implikationer även för förståelsen av vad Matteus menade med ”Guds/Faderns/Människosönens/himlens βασιλεία”.

Det är min avsikt att i denna artikel, mot bakgrund av Charles Ruhls (1936–2009) teori om semantisk monosemi/pragmatisk modulering, problematisera den bland forskare förhärskande *dynamiska* tolkningen av βασιλεία som Guds ”styre” och visa hur denna varken återspeglar termens fulla pragmatiska potential eller är särskilt framträdande i relation till Matteusevangeliet övergripande framställning. Genom analys av ett antal exempeltexter ska jag i stället försöka åskådliggöra hur Matteus använder βασιλεία både *personligt* om ”kungen” själv, *abstrakt* om dennes ”majestät”, *dynamiskt* om det ”styre” han utövar, *kollektivt* om det ”folk” som lever under styret, och *rumsligt* om det ”kungarike” i vilket de lever.<sup>5</sup> Till sist klargör jag också hur dessa distinkta bruk djupast sett bör förstås tillsammans som olika men likväl integrerade sidor av ett sammanhängande koncept, samt hur de olika användningskategorierna fördelar sig över berättelseförloppet och svarar mot Matteusevangeliet övergripande fokus på den himmelske

---

bör tilläggas att Matteus frekventa bruk av ”himmelriket” knappast var ett fromt försök att undvika att missbruka Guds namn. Till att börja med är inte ”Gud” (θεός), utan ”YHWH”, Guds namn. Matteus använder θεός utan några betänkligheter i en rad andra sammanhang (till exempel i 1:23; 3:9, 16; 4:3, 4, 6, 7, 10), däribland de fem förekomsterna av ”Guds rike”. Den bästa förklaringen till det frekventa bruket av ”himmelriket” tycks vara att uttrycket utgör en del av Matteus mer övergripande ambition att betona kontrasten mellan himmel och jord, understryka spänningen mellan Guds rike och alla jordiska riken och samtidigt kritisera både judiska rikesförväntningar och det romerska imperiet. Jonathan T. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, Leiden 2007, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004162051.i-399>. För en fortsatt diskussion om hur uttrycken förhåller till varandra, se Tim Miller, ”Kingdoms in Conflict: Examining the Use of ‘Kingdom of Heaven’ in Matthew”, *Maranatha Baptist Theological Journal* 3:2 (2013), 51–71; Robert Foster, ”Why on Earth Use ‘Kingdom of Heaven? Matthew’s Terminology Revisited”, *New Testament Studies* 48 (2002), 487–499, <https://doi.org/10.1017/S0028688502000292>; Robert L. Mowery, ”The Matthean References to the Kingdom: Different Terms for Different Audiences”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70 (1994), 398–405; Margaret Pamment, ”The Kingdom of Heaven According to the First Gospel”, *New Testament Studies* 27 (1981), 211–232, <https://doi.org/10.1017/S0028688500006172>; James M. Gibbs, ”Matthew’s Use of ‘Kingdom’, ‘Kingdom of God’ and ‘Kingdom of Heaven’”, *The Bangalore Theological Forum* 8:1 (1976), 60–77.

4. 3:2; 4:17, 23; 5:3, 10, 19, 20; 6:10, 33; 7:21; 8:11, 12; 9:35; 10:7; 11:11, 12; 12:28; 13:11, 19, 24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 52; 16:19, 28; 18:1, 3, 4, 23; 19:12, 14, 23, 24; 20:1, 21; 21:31, 43; 22:2; 23:13; 24:14; 25:1, 34; 26:29.

5. Alla dessa användningar är belagda i standardlexika: Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2015; Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek–English Lexicon*, 9th ed., Oxford 1996; Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1959.



kungen och hans folk. Erkännande av termens bredare *pragmatiska fält* – det vill säga dess många olika möjliga användningar – öppnar på så sätt upp för en mer nyanserad förståelse av Matteusevangeliets *Basileiakonzeption*, men får också i förlängningen konsekvenser för hur vi förstår och talar om Guds βασιλεία i relation till tidig judisk och kristen litteratur i stort.<sup>6</sup>

### Betydelser och användningar i Matteusevangeliet

I kontrast till den närmast folkliga föreställningen att ”himmelriket” utgör platsen dit själen kommer efter döden menar en överväldigande majoritet av bibelforskare att himlens βασιλεία snarast betecknar Guds *utövande av kungamakt eller konungsliga styre*.<sup>7</sup> Så har ordet uppfattats alltsedan den inflytelserike semitisten Gustaf Dalman (1855–1941) hävdade att den bakomliggande hebreiska termen מלכות alltid betyder just ”kungligt styre”, men aldrig ”kungarike”, när den brukas i relation till Gud i judisk litteratur.<sup>8</sup> Efterföljande generationer av forskare har näst intill universellt anammat detta synsätt. I sin stora kommentar till Matteusevangeliet påstår exempelvis Richard T. France (1938–2012) att:

While no statement would command universal assent, there is general agreement that, rather than denoting a specific time, place, or situation called ”the kingdom” [...] the phrase ”the kingdom of God” in both its Hebrew and Greek forms denotes *the dynamic concept of ”God ruling”*.<sup>9</sup>

Mot bakgrund av detta blir det intressant att notera, som vi snart ska se, att inte i någon av de förekomster där βασιλεία används utan gudomliga associationer används termen *dynamiskt* om en kungs ”styre”. Tvärtom används βασιλεία i dessa tre passager *rumsligt* om kungariket, *kollektivt* om de folk som bor i de förra och *personligt* om kungen som styr över de två föregående. Men innan dessa passager analyseras ska Ruhls teori om semantisk

6. Denna sammanfattande studie bygger på min mer fullskaliga behandling i Tobias Ålöw, *The Meaning and Uses of βασιλεία in the Gospel of Matthew: Semantic Monosemy and Pragmatic Modulation*, Göteborg 2020. För en närmare diskussion av de passager som här endast ges referenser till, se nämnd avhandling.

7. N.T. Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York 2008, 18.

8. Gustaf Dalman, *The Words of Jesus, Considered in Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language: I. Introduction and Fundamental Ideas*, Edinburgh 1902, 94.

9. Richard T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI 2007, 102. Min kursivering. Jämför Hannan, *The Nature and Demands*, 232; Andreas Lindemann, ”Herrschaft Gottes/Reich Gottes IV: Neues Testament und Spätantikes Judentum”, i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie: XV. Henrich II.–Ibsen*, Berlin 1986, 196, <https://doi.org/10.1515/9783110867978-035>; Johannes P. Louw & Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains: 1. Domains*, Kapstaden 1989, 480.

monosemi och pragmatisk modulation samt dess metodologiska tillämpning genom kompositionskritisk analys, på vilka det följande resonemanget bygger, introduceras.

### Semantisk monosemi och pragmatisk modulering

En språkvetenskaplig förklaringsmodell som på senare år vunnit allt större gensomlag bland nytestamentliga exegeter,<sup>10</sup> då den på ett både adekvat och användbart sätt redogör för förhållandet mellan *betydelse* och *användning*, är lingvisten Charles Ruhls teori om semantisk monosemi och pragmatisk modulering. I motsats till den dominerande förklaringsmodellen – polysemi – menar Ruhl att de flesta ord inte har flera relaterade men likväl separata betydelser, utan snarare en enda, generell och abstrakt betydelse (semantisk monosemi), som i sin tur moduleras av sitt diskursiva sammanhang (pragmatisk modulering).<sup>11</sup> Som Ruhl förklarar det:

Current linguistic theories accept too uncritically the conclusion of dictionaries that words in general have multiple meanings. I argue that words contribute much less to meaning than is usually supposed; the apparent lexical meaning of a word includes in large part a contribution of contextual factors, both linguistic and extralinguistic. Factoring out contextual meaning, we find that some words have a single, highly abstract meaning; other words, referring to highly diverse realities, represent the unity of that diversity.<sup>12</sup>

Från Ruhls horisont är ett ords betydelse i strikt bemärkelse mer abstrakt och generell än dess faktiska användningar i olika kontexter och konstitueras av den gemensamma nämnaren mellan ordets olika tillämpningar.<sup>13</sup> Sålunda blir det mer korrekt att tala om olika *användningar* av ett ord i olika diskursiva kontexter snarare än om dess olika *betydelser*.

För att förklara den semantiska förskjutning som ett ord kan genomgå då det används i olika konkreta språkliga sammanhang introducerar Ruhl

---

10. Se Benjamin J. Lappenga, *Paul's Language of Ζῆλος: Monosemy and the Rhetoric of Identity and Practice*, Leiden 2016, <https://doi.org/10.1163/9789004302457>; Gregory P. Fewster, *Creation Language in Romans 8: A Study in Monosemy*, Leiden 2013, <https://doi.org/10.1163/9789004250802>; Ryder A. Wishart, "Monosemy: A Theoretical Sketch for Biblical Studies", *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 7 (2018), 107–139; Ryder A. Wishart, "Monosemy in Biblical Studies: A Critical Analysis of Recent Work", *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 6 (2017), 99–126; Stanley E. Porter, "Θαυμάζω in Mark 6:6 and Luke 11:38: A Note on Monosemy", *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 2 (2013), 75–79.

11. Charles Ruhl, *On Monosemy: A Study in Linguistic Semantics*, Albany, NY 1989.

12. Ruhl, *On Monosemy*, vii.

13. Ruhl, *On Monosemy*, xi.

begreppet pragmatisk modulering. Med detta avses den interaktion mellan ordets abstrakta betydelse och kontextuella faktorer som skapar mening som är relevant för det aktuella sammanhanget. Det rör sig alltså om olika former av konkretisering av den abstrakta betydelsen, huvudsakligen i form av generalisering, specificering eller metonymi. Dessutom understryker Ruhl att idén om modulering räknar med olika grader av indirektion, det vill säga att det som kommuniceras går bortom vad orden betyder.

Sålunda kan man inte – som Dalman – i förväg bestämma vad ett ord betyder i alla dessa olika kontexter, utan frågan måste avgöras från fall till fall genom analys av samspelet mellan termens abstrakta betydelse och dess pragmatiska modulering av sammanhanget.

Ruhls teori framträder därmed som en lämplig och förtjänstfull förklaringsmodell för den alternerande och flerdimensionella användningen av βασιλεία i Matteusevangeliet. Den innebär att termen i fråga har en singular och abstrakt betydelse som står att finna i det som förenar alla de olika användningskategorierna. Det som i slutändan utgör den gemensamma nämnaren mellan de olika modulerade tillämpningarna av βασιλεία är att de alla, på ett eller annat sätt, betecknar sådant som har med kunglighet att göra.<sup>14</sup>

Men Ruhls teori om semantisk monosemi och pragmatisk modulering är just detta, en teori, det vill säga en förklaringsmodell som både kan och har tillämpats på olika sätt.<sup>15</sup> I min analys av några exempeltexter kommer jag att tillämpa Ruhls teori genom att använda mig av en så kallad kompositionskritisk metod. Den senare fokuserar textens slutliga form och ställer samspelet mellan berättelsens övergripande struktur och dess beståndsdelar i centrum.<sup>16</sup> På så sätt redogör den för pragmatisk modulering på alla textens nivåer, från grammatiska aspekter relaterade till bruket av prepositioner till berättelsens övergripande flöde.

Av en kompositionskritisk analys framgår, som vi ska se, att Matteusevangeliet använder sig av ordet βασιλεία på ett flertal olika sätt. Men det ska också framhållas att med tanke på att de enskilda användningarna förenas i ovan nämnda betydelse så är det sällan otvetydigt hur termen används. Övriga relaterade bruk ligger ofta nära till hands och det är inte omöjligt att läsa en och samma passage på mer än ett sätt. Vad jag likväl menar kunna bidra med är en rimlig – ja, till och med trolig – läsning, och på basis av de

---

14. Här använder jag inte ordet "kunglighet" om en kunglig person, utan – i brist på entydigare alternativ – i en mer abstrakt bemärkelse. Detta ska dock inte sammanblandas med den *abstrakta användningen* som diskuteras nedan.

15. Lappenga, *Paul's Language*; Fewster, *Creation Language*.

16. För en närmare diskussion om kompositionskritik, se Ålöw, *The Meaning and Uses of Βασιλεία*.

konkreta skäl som anförs i de olika exemplen nedan menar jag att det finns anledning att se en viss användning som primär i ett givet textsammanhang. Men låt oss inleda analysen med att först se närmare på de förekomster av βασιλεία där termen används utan gudomliga associationer.

### Utan gudomliga associationer

Den första av de tre passagera där βασιλεία används utan gudomlig koppling finner vi i Matt. 4:8. Matteus berättar där om hur djävulen tog med Jesus upp på ett mycket högt berg och ”visade honom alla riken (βασιλεία) i världen”. Med tanke på bestämningen ”världen” (τοῦ κόσμου) och att det här rör sig om ”riken” som kunde visas och beskådas, råder det lite tvekan om att βασιλεία här används med en *rumslig* innebörd och i första hand syftar på geografiska territorier, ”kungariket”.

Den andra passagen finner vi i det tolfte kapitlet i Jesu svar på fariséernas anklagelse om att han driver ut demonerna med hjälp av Beelsebul (12:24). Jesus anmäler då att ”varje βασιλεία som är splittrat blir ödelagt, och en stad eller en familj som är splittrad kan inte bestå” (12:25). Här placeras βασιλεία först i en treledad parallellism, som rör sig från största till minsta sociala enhet, jämte ”stad” (πόλις) och ”familj” (bokstavligen ”hus”, οἰκία).<sup>17</sup> De två senare termerna har som bekant mer än en möjlig användning i grekiskan och kan båda nyttjas både rumsligt och kollektivt. Som översättningen i Bibel 2000 antyder kan οἰκία användas inte bara om platsen där en familj bor utan även om familjen som bor där.<sup>18</sup> Likaså var den primära definitionen av πόλις för antika greker inte platsen där invånarna bodde, utan medborgarna själva.<sup>19</sup> Nyanser av dynamiskt ”styre” lyser dock med sin frånvaro i såväl πόλις som οἰκία. Eftersom den modulerade användningen av βασιλεία rimligtvis står att finna i det som förenar dessa tre termer tycks Matteus följaktligen använda βασιλεία med rumslig och/eller kollektiv betydelse, ”folk”, i 12:25. Samtidigt är denna vers nära sammankopplad med 12:26 (”Och om Satan driver ut Satan splittras han. Hur skall hans βασιλεία då kunna bestå?”), som applicerar principen på det konkreta fallet med Satan och hans βασιλεία. Men här tillämpas inte grundsatsen, som annars är väntat, på Satans undersåtar utan på honom själv. Den tidigare nämnda parallellismen – och uppräkningsen av minskande sociala enheter – tycks

17. Vernon K. Robbins, ”Rhetorical Composition & the Beelzebul Controversy”, i Burton L. Mack & Vernon K. Robbins (red.), *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Eugene, OR 1989, 180.

18. William David Davies & Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew: II. Commentary on Matthew VIII–XVIII*, Edinburgh 1991, 337.

19. Patrick Schreiner, *The Body of Jesus: A Spatial Analysis of the Kingdom in Matthew*, London 2016, 69.

alltså utvidgas till att inkludera även en individ: ”Varje rike som är splittrat blir ödelagt [...] Och om Satan driver ut Satan splittras han (ἐαυτόν).” Satan framträder därmed som personifieringen av sitt βασιλεία, och termen tycks således även användas med en personlig betydelse, ”kung”.

Den tredje och sista texten är 24:7, där Jesus talar om hur ”folk skall resa sig mot folk och βασιλεία mot βασιλεία” när det nalkas tidens slut. Återigen talar sammanställningen av de två fraserna och den därmed medföljande parallellismen med ”folk” (ἔθνος) sitt tydliga språk – användningen av βασιλεία motsvarar här rimligtvis den korresponderande termen ”folk” och används därmed kollektivt.

Sammanfattningsvis kan vi alltså konstatera att Matteus använde βασιλεία om mer än bara konungsligt ”styre”. Som 4:8, 12:25–26 och 24:7 visar, kunde Matteus också använda termen som beteckning på territorier, undersåtar och härskaren själv, det vill säga rumsligt, kollektivt och personligt.

### Med gudomliga associationer

I ljuset av dessa observationer framstår det inte bara som berättigat utan till och med nödvändigt att – trots Dalmans och andra forskares försäkran om motsatsen – undersöka huruvida Matteus använder βασιλεία på dessa och/eller andra sätt även när termen i fråga sätts i relation till Gud.

#### *Dynamisk användning*

Det tydligaste exemplet på en *dynamisk* användning av βασιλεία som ”styre” hittar vi i Herrens bön och petitionen i 6:10 (jämför 6:33; 20:21): ”Låt ditt namn bli helgat. Låt ditt βασιλεία komma. Låt din vilja ske, på jorden så som i himlen.”

Som en analys av börens poetiska struktur indikerar finns det goda skäl att betrakta de inledande anhängandena som en så kallad symmetrisk trikolon där alla tre leden modifieras av den avslutande frasen ”på jorden så som i himlen”.<sup>20</sup> Den synonyma parallellismen mellan de tre stroforna modulerar följaktligen användningen av βασιλεία, som här blir intimt sammankopplad med helgandet av Guds namn och förverkligandet av Guds vilja.<sup>21</sup> Eftersom Gud enligt gammaltestamentlig föreställning helgar sitt namn genom att aktivt gripa in i historien till upprättelse och dom (jämför Hes. 36:22–23; Ps. 106:47; 1 Krön. 16:35), och den matteiske Jesus här tycks vara fokuserad på förverkligandet av vad som kan beskrivas som Guds eskatologiska vilja

20. Michael Wade Martin, ”The Poetry of the Lord’s Prayer: A Study in Poetic Device”, *Journal of Biblical Literature* 134 (2015), 347–372, <https://doi.org/10.15699/jbl.1342.2015.2804>.

21. Birger Gerhardsson, ”The Matthean Version of the Lord’s Prayer (Matt 6:9b–13): Some Observations”, i William C. Weinrich (red.), *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, vol. 1, Macon, GA 1984, 209–210.

som verkställs i och genom Jesus bortom mänsklig inblandning,<sup>22</sup> tycks den modulerade betydelsen av βασιλεία här vara den dynamiska, Guds ”styre”.

### *Rumslig användning*

Ett talande exempel på en *rumslig* användning av βασιλεία hittas i skildringen av Jesu möte med hövitsmannen vars son låg sjuk i 8:5–13 (jämför 25:34). Efter att officeren utifrån sin erfarenhet av militär ordergivning förklarar det tillräckligt för Jesus att enbart säga ett ord för att pojken ska bli frisk vänder sig Jesus till folkskarorna och säger att ”många skall komma från öster och väster och ligga till bords med Abraham och Isak och Jakob i himmelriket (βασιλεία). Men rikets (βασιλεία) egna barn skall kastas ut i mörkret utanför” (Matt. 8:11–12).

Ett antal drag i texten samverkar här och modulerar den abstrakta betydelsen så att en *rumslig* användning av βασιλεία med specifik referens till landet Israel uppstår.<sup>23</sup> Till att börja med ska de många komma från de två geografiska referenspunkterna ”öst och väst”; likaså förmedlar verben ”komma”, ”ligga till bords” och ”kasta ut” *rumslig* rörelse. Sammalunda antyder prepositionen ”i” i frasen ”ligga till bords [...] i himmelriket” *rumslighet*, och så gör även kontrasten med ”mörkret utanför”. Identifikationen finner ytterligare stöd i Gamla testamentet. Även om det exakta uttrycket ”rikets barn” – eller mer bokstavligen ”rikets söner” (οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας) – inte finner någon precis hebreisk eller arameisk motsvarighet är det tydligt att ”söner” kunde användas om invånarna på en viss plats. I Esra 2 (jämför Sak. 9:13, Hes. 23:15) återfinns en lista över de som återvänt från exilen till Jerusalem där konstruktionen *söner + ort* används upprepat: ”Detta är de män från vår provins (bokstavligen ’provinsens söner’) som återvände från deportation och fångenskap [...] männen från Betlehem (’Betlehems söner’) 123, männen från Netofa 56, männen från Anatot 128.”

Oavsett om ”de många från öster och väster” i Matt. 8:11 är hedningar, diasporajudar, eller mer troligt en kombination,<sup>24</sup> så hävdar den matteiske Jesus att ”rikets egna barn”, det vill säga de nuvarande invånarna i landet, ska ”kastas ut i mörkret utanför, där man skall gråta och skära tänder”. Ordet βασιλεία brukas alltså med en *rumslig* betydelse, ”himlens kungarike”, i 8:11–12.

22. Raymond E. Brown, ”The Pater Noster as an Eschatological Prayer”, *Theological Studies* 22 (1961), 191–192, <https://doi.org/10.1177/004056396102200201>.

23. Boris Paschke, ”The Land in the New Testament”, i Hendrik J. Koorevaar & Mart-Jan Paul (red.), *The Earth and the Land: Studies about the Value of the Land of Israel in the Old Testament and Afterwards*, Berlin 2018, 297–298.

24. Michael F. Bird, ”Who Comes from the East and the West? Luke 13.28–29/Matt 8.11–12 and the Historical Jesus”, *New Testament Studies* 52 (2006), 441–457, <https://doi.org/10.1017/S0028688506000257>.



### *Abstrakt användning*

Matteus enda exempel på en *abstrakt* användning (ej att förväxla med termens abstrakta *betydelse*) av βασιλεία som ”majestät” eller ”kungavärdighet” hittas i Jesus förtydligande av lärjungaskapets krav i 16:28. Jesus förklarar där för sina apostlar att ”Människosonen skall komma i sin faders härlighet med sina änglar [...] Sannerligen, några av dem som står här skall inte möta döden förrän de har sett Människosonen komma med sitt βασιλεία”.

Återigen antyder den omedelbara sammanställningen och parallellismen mellan de två verserna, som båda nämner ”Människosonen” och gör bruk av verbet ”komma” (ἔρχομαι), att frasen som översatts med ”komma med sitt βασιλεία” korresponderar mot ”komma i sin faders härlighet”. Denna överlappning styrks ytterligare av Matteus bruk av ”härlighet” (δόξα) annorstädes. Utöver 16:27 förekommer termen ”härlighet” sex gånger, och konsekvent med kungliga övertoner (jämför 4:8; 6:29; 19:28; 24:30; 25:31). Från dessa passager blir det tydligt att ”härlighet” är något som Matteus associerar med kunglighet och att detta är en abstrakt egenskap. I förlängningen antyder detta att även βασιλεία i 16:28 används abstrakt om Människosonens ”majestät” eller ”kungavärdighet”.

### *Kollektiv användning*

Ett av många exempel på en *kollektiv* användning av βασιλεία som ”folk” återfinns i 18:1–5 och diskussionen om vem som är ”störst i himmelriket (βασιλεία)” (jämför 5:3, 10, 19, 20; 7:21; 11:11, 12; 13:24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47; 16:19; 18:23; 19:14, 23, 24; 20:1; 21:31, 43; 22:2; 23:13; 25:1).<sup>25</sup> Som svar på lärjungarnas fråga om rang i himmelriket kallar Jesus till sig ett barn och ställer detta framför dem – eller mer bokstavligen ”ibland dem” (ἐν μέσῳ αὐτῶν) – och säger: ”Sannerligen, om ni inte omvänder er och blir som barnen kommer ni aldrig in i himmelriket (βασιλεία). De som gör sig själva små som det här barnet är störst i himmelriket (βασιλεία).” Redan i lärjungarnas fråga ligger en antydning om den modulerade betydelsen av βασιλεία. De ställer inte sin fråga av allmän nyfikenhet utan av omedelbart egenintresse.<sup>26</sup> Spörsmålet är alltså formulerat i termer av ”himmelriket” men handlar om dem själva, vilket indikerar att ”himmelriket” i detta sammanhang används kollektivt, ”folk”, men med specifik hänvisning till de tolv. Samma

25. Det finns inte möjlighet att redogöra för min läsning av alla dessa passager i detta sammanhang, men frasen αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, som Matteus använder vid tre tillfällen (5:3, 10; 19:14) och i Bibel 2000 läses och översätts som en possessiv genitiv, ”dem tillhör himmelriket”, tolkas här som en partitiv genitiv: ”himmelriket”, det vill säga Guds folk, utgörs/består av dessa.

26. Matthias Konradt, ”Whoever humbles himself like this child...’: The Ethical Instruction in Matthew’s Community Discourse (Matt 18) and its Narrative Setting”, i Alida Euler (red.), *Studien zum Matthäusevangelium*, Tübingen 2016, 384.

slutsats styrks av Jesus agerande. I stället för att enbart undervisa sina lärjungar muntligt iscensätter han en liknelse. Lärjungarna hade frågat vem som var störst *i* himmelriket. Jesus svarar med att ställa ett barn *i* deras mitt och förklarar att om de inte omvänder sig och blir ödmjuka som barnen så är det inte längre tal om relativ position i himmelriket, utan om att ”komma in i” det över huvud taget.

Att uttrycket ”komma in i himmelriket” till synes bär på snarast rumsliga associationer förändrar inte detta faktum. Redan Hans Windisch (1881–1935) visade i sin klassiska studie i ämnet hur den grekiska ordförbindelsen εἰσερχομαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν har sin bakgrund i gammaltestamentliga passager, såsom 5 Mos. 23:2–9 och frasen ”upptas i Herrens församling” (יבוא... יקהל יהוה). Enligt Windisch motsvarar den hebreiska konstruktionen helt och hållet den grekiska i passager som Matt. 18:3 och kan betraktas som den formella modellen för Matteus tal om att ”komma in i himmelriket”.<sup>27</sup>

### *Personlig användning*

Trots att det inte är ovanligt bland exegeter att betona den nära kopplingen mellan Jesus och ”ἡ βασιλεία” tycks få forskare ha övervägt möjligheten att Matteus använder βασιλεία på ett modulerat *personligt* sätt. Detta är förståeligt. Inte minst med tanke på att det fanns ett annat grekiskt ord, βασιλεύς, som mer otvetydigt kommunicerade samma innebörd. Emellertid är såväl synonymi som metonymi vanliga språkliga fenomen,<sup>28</sup> och att βασιλεία – som likt ”himlen” (οὐρανός) tycks fungera som en platsens metonymi – användes jämte βασιλεύς för ”kung” är inte någon lingvistisk avvikelse. Likaså är ”kung” en av de etablerade användningarna av βασιλεία enligt standardlexika.<sup>29</sup>

Ett av flera exempel på personlig användning av βασιλεία som ”kung” i Matteusevangeliet återfinns i 10:7 (jämför 3:2; 4:17, 23; 9:35; 10:7; 12:28; 13:52). I det så kallade ”utsändningstalet” (kap. 10) uppdrar Jesus åt sina lärjungar att förkunna ”att himmelriket (βασιλεία) är nära”. Men befallningen hänger inte i luften, utan föregås av en notis om att när Jesus såg folkskarorna så fylldes han av medlidande med dem för de var ”som får utan herde” (9:36). Denna beskrivning anspelar på den gammaltestamentliga bilden av

27. Hans Windisch, ”Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27 (1928), 163–192, <https://doi.org/10.1515/zntw.1928.27.2.163>. Jämför Maren Bohlen, ”Die Einlasssprüche in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 99 (2008), 167–184, <https://doi.org/10.1515/zntw.2008.015>.

28. Även i olika former av antik grekiska. Luigi Arata, ”The Definition of Metonymy in Ancient Greece”, *Style* 39 (2005), 55–71.

29. Se not 5.



en kung och hans folk som en herde och hans hjord.<sup>30</sup> Matteus har dessutom applicerat herdemetaforen med kungliga undertoner på Jesus tidigare i berättelsen när de skriftlärdarna svarar de österländska stjärntydarna att Messias ska födas i Betlehem i Judeen i enlighet med profetian ”du Betlehem i Juda land är ingalunda ringast bland hövdingar i Juda, ty från dig skall det komma en hövding, en herde för mitt folk Israel” (jämför 25:31–32). Mot denna bakgrund kan tvivel knappast hysas om att när Jesus beskriver folkskarorna som ”får utan herde” så menar han att de – trots både Herodes i Jerusalem och kejsaren i Rom – var ett folk utan kung. Som svar på detta behov följer förkunnelsen att himlens βασιλεία kommit. Medan det inte helt och hållet går att utesluta att detta betyder att Gud snart ska upprätta sitt styre är det ett betydligt direktare svar på problemet att himlens ”kung” har anlänt. Därmed tycks βασιλεία också användas personligt som ”kung”.

### Användningarnas inbördes förhållande

Vi har nu sett att Matteus använder termen βασιλεία med fem olika modularade betydelser. Från denna observation följer emellertid inte att dessa användningar är helt och hållet separerade från varandra. Användningarna varken behöver eller bör uppfattas var för sig utan framträder vid närmare anblick som olika aspekter av samma sak. Tanken på βασιλεία tycks såväl i antiken i allmänhet som i Matteusevangeliet i synnerhet, djupast och ytterst sett, utgöra ett *koncept*.<sup>31</sup> Matteus och hans samtida använde alltså termen βασιλεία som en beteckning på en storhet bestående av flera sammanfogade delar, nämligen: en *kung* (personlig), ägande *majestät* (abstrakt), som *regerar* (dynamisk) över ett *kungarrike* (rumslig) och sitt *folk* (kollektiv). Ytterligare en möjlig användning, som visserligen inte är belagd i Matteusevangeliet men som listas i diverse lexika, är den *symboliska*, enligt vilken βασιλεία betecknar de ”regalier” som symboliserar kungens majestät.<sup>32</sup> I den mån en bild är behjälplig så kan man därmed föreställa sig detta koncept som en kub där de sex sidorna representerar enskilda användningar. Även om en given passage placerar en viss sida av kuben i förgrunden så är de andra med nödvändighet implicit närvarande.

Utän att påstå att tanken på *konceptuell användning* är identiskt med Ruhls idé om *abstrakt betydelse* tycks det finnas ett betydande mått av överlapp mellan dessa begrepp. Som Ruhl argumenterat bör det som i lexika

---

30. Se exempelvis 2 Sam. 5:1–2; Jer. 23:1–6; Hes. 34:1–10, 23–24. För en mer detaljerad diskussion, se Wayne Baxter, *Israel's Only Shepherd: Matthew's Shepherd Motif and Its Socio-Religious Implications*, London 2012, 55.

31. Richard Brown, ”Translating the Whole Concept of the Kingdom”, *Notes on Translation* 14:2 (2000), 1–48.

32. Se exempelvis Liddell & Scott, *A Greek–English Lexicon*.

vanligtvis framställs som separata betydelser snarast betraktas som en enda, övergripande och abstrakt betydelse som diskursivt moduleras i och av respektive sammanhang. Med andra ord bör de olika modulerade användningarna betraktas som integrerade på en högre abstraktionsnivå. Det är där vi finner den konceptuella användningen.

#### *βασιλεία som koncept i 24:14*

Att Matteus kunde använda βασιλεία även konceptuellt framgår bland annat av kungörelsen i 24:14 om att ”budskapet om βασιλεία skall förkunnas i hela världen och bli till ett vittnesbörd för alla folk. Sedan skall slutet komma” (jämför 13:11, 19; 19:12). Översättningen i Bibel 2000 gör tyvärr inte grekiskan riktig rättvisa här. Den matteiske Jesus specificerar att det är just *detta evangelium* (τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον) som ska förkunnas världen över. Men eftersom det inte finns något i den omedelbara kontexten som frasen tycks kunna syfta på måste blicken vändas ut över Matteusevangeliet i stort. Som ett antal forskare hävdar betecknar formuleringen snarast det βασιλεία-budskap som förmedlats av Jesus och hans lärjungar samt Johannes Döparen i Matteusevangeliet som helhet.<sup>33</sup> Enligt Jack Dean Kingsbury antyder Matteus brist på precisering av vad han åsyftar att han utgår från att läsaren vid det här laget förstår dess innehåll på basis av den föregående berättelsen: ”The Gospel of the Kingdom is Matthew’s own capsule-summary of his work.”<sup>34</sup>

Likaså har Joseph A. Grassi (1922–2010), med hänvisning till omnämmandet av Femte Moseboken som ”denna lagbok” (5 Mos. 31:26), argumenterat för att τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον är en referens till Matteusevangeliet självt.<sup>35</sup> En sådan tolkning finner ytterligare stöd i 26:13, där Jesus säger om kvinnan som smorde honom, att ”överallt i världen där evangeliet förkunnas skall man också berätta vad hon gjorde och komma ihåg henne”. Än en gång är Bibel 2000 otydlig och undgår att förmedla hur grekiskan preciserar att Jesus talar om ”detta evangelium” (τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο). Då Matteus knappast kunde garantera att annan skriftlig och/eller muntlig förkunnelse av evangeliet skulle inkludera återberättande av just denna episod får vi förmoda att ”detta evangelium” är en referens till hans egen framställning.

Tolkad på detta vis fungerar 24:14 som en sorts hänvisning till Matteusevangeliets βασιλεία-presentation som helhet. Men med tanke på att denna framställning – som påvisats ovan – inbegriper fem olika användningar av

33. Ulrich Luz, *Matthew 1–7: A Commentary*, Minneapolis, MN 1989, 208.

34. Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Minneapolis, MN 1989, 130.

35. Joseph A. Grassi, ”Matthew as a Second Testament Deuteronomy”, *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989), 23–29, <https://doi.org/10.1177/014610798901900104>.

βασιλεία, framstår det som rimligt att identifiera förekomsten i 24:14, som drar alla dessa samman, som ett exempel på *konceptuell* användning.

### Användningarna i relation till evangeliets övergripande tematik

Något som antytts men inte helt tydligt framkommit av diskussionen ovan är hur de olika kategorierna av användning förhåller sig till varandra numrerat sett, samt hur de fördelar sig över berättelseförloppet.

Det första att notera är att den i särklass mest omfattande kategorin av användning i Matteusevangeliet – i kontrast till forskarmässig *opinio communis* – inte är det dynamiska Guds ”styre” utan det kollektiva ”folk”. Enligt min fullskaliga analys använder Matteus termen på detta sätt sammanlagt 31 gånger (jämför 5:3, 10, 19, 20; 7:21; 11:11, 12; 13:24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47; 16:19; 18:1, 3, 4, 23; 19:14, 23, 24; 20:1; 21:31, 43; 22:2; 23:13; 25:1).<sup>36</sup> Detta utgör 62 procent av alla förekomster då termen används i association till Gud. Att döma enbart av denna kvantitativa beräkning är alltså den kollektiva aspekten av Guds βασιλεία central i Matteusevangeliet. Samtidigt är det förmodat mest överraskande resultatet att βασιλεία också används om ”kungen” sammanlagt sju gånger (jämför 3:2; 4:17, 23; 9:35; 10:7; 12:26; 13:52) och att den personliga därmed utgör näst största kategori av användning. Även om dessa två kategorier inte är jämförbara i storlek så motsvarar och bidrar de tillsammans till Matteus övergripande dubbla fokus på kungen och hans folk.<sup>37</sup>

Om förekomsterna av βασιλεία placeras ut på en narrativ tidslinje framträder ytterligare ett intressant resultat i anslutning till den föregående observationen: de personliga användningarna tenderar förekomma i berättelsens början medan de kollektiva – som visserligen är både mer talrika och jämnt fördelade – återfinns i berättelsens slut. Denna förskjutning svarar i sin tur mot evangeliets generella rörelse från ett initialt fokus på Jesus och hans verksamhet till gradvis ökad uppmärksamhet på lärjungarna och det förnyade gudsfolket som de representerar i stort. Till en början är lärjungarna enbart efterföljare (4:18–22) som absorberar lärarens instruktioner i ord (kap. 5–7) och gärning (kap. 8–9), men med tiden övergår de till att vara medarbetare som sänds ut att förkunna samma budskap som mästaren själv (10:7), för att till sist framträda som hans efterträdare då Jesus för stafettpippen vidare och ger dem uppdraget att göra alla världens folk till lärjungar medan de inväntar hans återkomst från himlen (28:16–20). Denna

36. Ålöw, *The Meaning and Uses of Βασιλεία*.

37. Tobias Hägerland gör en likande observation när det gäller textens dubbla fokus då han påtalar att ”det nya som Matteus gjorde var att i en och samma text [...] berätta om vem Jesus är, vad han sa och gjorde, och dels att förklara vilka som utgör hans ’kyrka’ eller ’folk’ och hur de bör leva”. Tobias Hägerland, *Messias och hans folk*, Stockholm 2020, 20.

överordnade rörelse och fokusförflyttning från Jesus till lärjungarna korresponderar väl mot fördelningen av modulerade betydelser av βασιλεία.

### Avslutning

I över hundra år har bibelforskare i Gustaf Dalmons efterföljd hävdade att när den grekiska termen βασιλεία används i relation till Gud så ska den inte förstås rumsligt som Guds "rike" utan dynamiskt som Guds konungsliga "styre". Som jag visat ovan svarar denna hållning dåligt mot det matteiska textmaterialet. Snarare förhåller det sig så, att den abstrakta betydelsen av βασιλεία – sådant som har med kunglighet att göra – moduleras pragmatiskt så att fem olika typer av användning – *personlig* (kung), *abstrakt* (majestät), *dynamisk* (styre), *kollektiv* (folk) och *rumslig* (rike) – framträder under loppet av de sammanlagt 51 förekomsterna av termen ifråga då den används med gudomliga associationer. Av dessa återfinns den modulerade betydelsen "styre" endast ett fåtal gånger. Det är i stället de kollektiva och personliga användningarna av βασιλεία som "folk" respektive "kung" som står i centrum för Matteus *Basileiaverständnis*. Tillsammans korresponderar dessa mot Matteus övergripande och genomgående fokus på den himmelske kungen och hans folk samt den överordnade rörelsen från Jesus till hans lärjungar. Med denna mer nyanserade förståelse av det matteiska centralbegreppet βασιλεία står vi bättre rustade att analysera såväl Matteus berättelse som de teologiska idéer den förmedlar. ▲

### SUMMARY

This article examines the meaning and uses of the Greek term βασιλεία in the Gospel of Matthew. Contrary to the scholarly *opinio communis*, according to which the term should be construed *dynamically* as the "rule" of God, it argues with reference to Charles Ruhl's theory of semantic monosemy/pragmatic modulation that the pertinent term has a single abstract meaning – "that which pertains to royalty" – which is modulated pragmatically throughout the course of the narrative, to the effect that five distinct senses are engendered. Through an analysis of five examples in the text, it is submitted that Matthew employs the pertinent term both *personally* as to mean "king", *abstractly* to mean "majesty", *dynamically* to mean "rule", *collectively* to mean "people", and *spatially* as to mean "kingdom". At the same time, this article also argues that these distinct uses are best understood not in separation from each other, but as integrated parts of a coherent concept. Finally, the two dominant uses – the collective and the personal – are related to the overarching dual focus of Matthew's narrative, namely the new king and his people, to which they

attest and contribute. While the wider scope of the pragmatic field opens up to a more nuanced understanding of Matthew's *Basileiakonzeption* in itself, it indirectly also has more far-reaching implications for how we understand βασιλεία in early Jewish and Christian literature at large.



# Teologins kritiska pedagogik

## *Illich, Herdt, Hitz och den eskatologiska referensen*

PETER KARLSSON

---

Peter Karlsson är lektor i religionsvetenskap vid Högskolan i Jönköping.

[carpet@ju.se](mailto:carpet@ju.se)

---

De senaste årtiondena har det uppstått en livaktig diskussion inom ramen för den kontinentala filosofin i vilken lärandet har stått i centrum. Den koncentration på anställningsbarhet och samhällsnytta som i allt högre utsträckning har präglat det västerländska utbildningssystemet har genererat en instrumentalisering av kunskapsbegreppet och ofta implicerat en lärandestruktur som förstärkt hierarkiska samhällsstrukturer.<sup>1</sup> Kunskapsreduktionen har fött ett behov av att återvinna ett perspektiv på lärande och bildning som bättre förmår ta tillvara de existentiella aspekterna av vad det innebär att vara människa. Allt fler pedagogiskt orienterade tänkare har intresserat sig för det klassiska filosofiska och teologiska bildningsarvet för att där finna resurser för att utveckla en emancipatorisk lärandeteori – en syn på kunskapsutveckling som en identitetsskapande praktik som förmår befria och myndigförklara de lärande subjekten. Genom detta sökande efter emancipatoriska lärandestrukturer i historien har man velat finna kritiska

---

1. På svensk mark kan Jonna Bornemarks projekt ses i detta sammanhang. Bornemark har de senaste åren återvänt till för- och tidigmoderna filosofer och teologer för att finna en kunskapsförståelse som tar de subjektformerande aspekterna av bildningsprocessen på allvar. Se Jonna Bornemark, "Jaget som evighetens spegelbild: Spegelbild som central metafor för relationen mellan människa och Gud hos Johannes Scotus Eriugena", i Jonna Bornemark (red.), *Det främmande i det egna: Filosofiska essäer om bildning och person*, Huddinge 2007, 175–202; Jonna Bornemark, "Försvarstal för icke-vetandet: En Marciansk läsning av Nicholas Cusanus", i Hans Ruin & Jonna Bornemark (red.), *Ad Marciam*, Huddinge 2017, 107–120; Jonna Bornemark, *Det omätbaras renässans: En uppgörelse med pedanternas världsherravälde*, Stockholm 2018.

korrektiv till den förhärskande bildningsregimen, en strävan som har fört med sig en rad konsekvenser på ett existentiellt såväl som politiskt plan. Själva betoningen på lärandebegreppet (till skillnad från exempelvis bildning och utbildning) kan ses som ett led i denna utveckling, eftersom det på ett bättre sätt än exempelvis undervisning myndigförklarar det lärande subjektet och understryker dess förmåga till emancipation.<sup>2</sup>

I denna vändning har de teologiska traditionerna blivit föremål för intresse. Flera mer utpräglade utbildningsfilosofiska tänkare har argumenterat för att de religiösa praktikerna tillhandahåller resurser för att utforma alternativa lärandekonceptioner som på ett bättre sätt än de förhärskande pedagogiska modellerna förmår leda den lärande till befrielse. Den skotske utbildningsfilosofen David Lewin har till exempel försökt utforma vad han kallar en postsekulär utbildningsfilosofi och vänt sig till de religiösa traditionerna – framför allt kristen och buddhistisk mystik – för att finna resurser för en emancipatorisk lärandestrategi.<sup>3</sup> Ett annat exempel är den nederländske utbildningsfilosofen Gert J.J. Biesta som genom sitt intresse för poststrukturalistisk filosofi ofta har återvänt till teologiska begrepp som transcendens, den Andre och det messianska för att artikulera en syn på utbildning som ett medel att släppa greppet om det invanda och trygga och bereda sig för Sanningens ankomst.<sup>4</sup> Religionsfilosofen John D. Caputo har på ett liknande sätt, med utgångspunkt i Jacques Derridas (1930–2004) tal om hemsökelsen och spåret, argumenterat för en undervisningspraktik där läraren ifrågasätter alla färdiga föreställningar och på så sätt försätter den lärande i en futurologisk position – hon vänds mot framtiden och den eventuella sanningens ankomst.<sup>5</sup> Caputo är för övrigt avgörande för den ovan nämnde Biestas försök i *The Beautiful Risk of Education* att utifrån de judisk-kristna skapelseberättelserna argumentera för läraren som en immanent skaparkraft. I stället för att modellera läraren efter en transcendent

---

2. En viktig aktör i denna orientering mot lärandebegreppet är den franske filosofen Jacques Rancière, som i *Den okunnige läraren: Fem lektioner i intellektuell frigörelse*, Göteborg 2011, kritiserade vad han menade vara den västerländska bildningsregimens hierarkiska dispositioner, som verkade fördummande och passiviserande på eleverna. En mer utpräglad utbildningsfilosofisk tänkare, Gert J.J. Biesta, har kritiserat talet om lärande, eftersom det har blivit ideologiserat och tenderar att dölja det faktum att utbildning är en politiskt präglad process. Gert J.J. Biesta, *The Beautiful Risk of Education*, Boulder, CO 2013, 59–76.

3. Lewin kontrasterar sitt perspektiv gentemot den dominerande progressiva synen på lärande, vars primära syfte är att leda till individuell autonomi präglad av kontroll. I mystiken finner Lewin i stället ett perspektiv på *förening* som konsekvensen av att *släppa* kontrollen. Emancipationen ligger i tilliten till att lärarens auktoritet kan leda den lärande till upplysning. David Lewin, *Educational Philosophy for a Post-Secular Age*, London 2017, 106–142.

4. Gert J.J. Biesta, *The Rediscovery of Teaching*, London 2017.

5. John D. Caputo, "Teaching the Event: Deconstruction, Hauntology, and the Scene of Pedagogy", i Aidan Seery & Éamonn Dunne (red.), *The Pedagogics of Unlearning*, Goleta, CA 2016, 111–130.



skapargud som framställer lärandesubjekten ur ”ett intet” (*creatio ex nihilo*), bör läraren ses som en aktör som släpper kontrollen och samarbetar med de lärande i utbildningen som en fortgående skapandeprocess.<sup>6</sup>

En central aspekt av dessa filosofers pedagogiska projekt kan därmed bestämmas till förlusten av kontroll. I de teologiska traditionernas begreppsstrukturer och praktiker återfinns en kritisk potential att ”öppna upp” lärandesubjektet för den andres ankomst (oavsett om denne andre är Gud, metafysiska begrepp eller medmänniskan). Genom att förlägga lärandets *telos* till en instans som är oåtkomlig (eller snarare endast delvis åtkomlig) för subjektet identifieras lärandeprocessen med en förlust av kontroll och självtillräcklighet. Till skillnad från den rådande utbildningsregimens mål att producera medborgare som kan administrera de samhällsbärande institutionerna återfinns därmed i religionernas sanningsbegrepp en potential till avinstrumentalisering. Lärandet finns inte till för något annat än den subjektformering som framträder i mötet med det som den amerikanska filosofen Zena Hitz med referens till George Steiner (1929–2020) har kallat ”transcendens, Gud eller Guds frånvaro”.<sup>7</sup>

I den här artikeln vill jag undersöka tre tänkare som har artikulerat en förståelse av lärandet som i likhet med de ovan nämnda utbildningsfilosoferna hämtar resurser ur den judisk-kristna traditionen för att på så sätt finna alternativ till den rådande bildningsregimen: den österrikiske historikern och filosofen Ivan Illich (1926–2002), den amerikanska etikern Jennifer A. Herdt och den ovan nämnda Zena Hitz. Genom en immanent läsning av Illichs lärandediskussioner, särskilt så som de framträder i *In the Vineyard of the Text*,<sup>8</sup> kommer en rad metafysiska, politiska och praktiska aspekter lyftas, vilka jag ämnar bryta mot Herdts och Hitz respektive lärandekonceptioner. Herdt och Hitz får därmed rollen att belysa och förtydliga aspekter av Illichs diskussioner om teologi och lärande. Vad som förenar dessa tänkare, vilket skiljer den ovan anförda diskussionen inom kontinental filosofi, är att de finner resurserna för sin kritiska lärandekonception i den platonska teologin och filosofin. Undersökningen kommer att mynna ut i tre begrepp som jag menar på ett särskilt sätt aktualiserar relationen mellan teologi och den syn på lärande som de tre tänkarna vill argumentera för. Den frågeställning som jag vill besvara kan således bestämmas till: hur ser relationen mellan teologi

6. Biesta, *The Beautiful Risk*, 11–24.

7. Zena Hitz, *Lost in Thought: The Hidden Pleasures of an Intellectual Life*, Princeton, NJ 2020, 94. Hitz refererar framför allt till inledningen av Steiners inflytelserika *Real Presences*, där han argumenterar för den antika tankefiguren att allt tänkande drivs av kärleken till det transcendent. George Steiner, *Real Presences*, Chicago 1989, 3–4. Alla översättningar från engelskan är mina.

8. Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary on Hugh's Didascalicon*, Chicago 1993.

och ett avinstrumentaliserat lärandebegrepp ut i Ivan Illichs, Jennifer A. Herdts och Zena Hitz respektive författarskap?

### Den epimethianska människans återfödelse

*In the Vineyard of the Text* författades 1993 och är ett av Ivan Illichs minst uppmärksammade verk. Den kanadensiske författaren David Cayley menar i förordet till sin intervjubok med Illich att orsaken förmodligen står att finna i det faktum att Illichs popularitet som filosof hade varit i dalande under hela 1980-talet.<sup>9</sup> Illich hade under 1970-talet gjort sig känd som radikal civilisationskritiker, något som inte minst var synligt i hans angrepp på det obligatoriska utbildningsväsendet i *Deschooling Society*. I boken hade Illich argumenterat för att det obligatoriska skolväsendet hade varit ett kapitalt misslyckande och att det tvärt emot sina intentioner förstärkte existerande sociala och ekonomiska skillnader. Genom att tvinga in människor i utbildningsinstitutionerna producerade skolan likriktade och passiva subjekt oförmögna till verklig social och kreativ samvaro. Framför allt drabbade denna passivitet de ekonomiskt mest utsatta, eftersom de berövats sin självständighet och initiativförmåga.<sup>10</sup> Skolan, menade Illich, hade blivit en modern ritual, vars uppgift var att producera myten om sin egen förträfflighet – och därmed försvara den orättvisa politiska ordning som den sade sig motverka.<sup>11</sup> Vad vi i stället borde göra är att utveckla ett system för kunskapsförmedling som inte knyter individerna till de statsbärande institutionerna utan i stället formar kreativa och relationssökande subjekt – det Illich med referens till den antika myten om Prometheus och Epimetheus kallade ”den epimethianska människan”.<sup>12</sup>

Argumentationen i *Deschooling Society* håller sig emellertid på ett institutionellt och organisatoriskt plan. Illich beskriver visserligen det egalitära nätverkssamhälle av informell kunskapsförmedling som han ser växa fram i samtiden, men adresserar aldrig de pedagogiska frågeställningarna som är knutna till produktionen av den epimethianska människan. Dessa

---

9. David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, Toronto 2005, 27–28.

10. Ivan Illich, *Deschooling Society*, London 1970, 2–3.

11. Illich, *Deschooling Society*, 34–51. Illich pekar ut analogin mellan skolan och ursprungsbefolkningars ritualer som avgörande för författandet av *Deschooling Society*, något som hänger samman med hans övergripande tes om det moderna samhället som en sekulariserad version av den kristna traditionen. Cayley, *The Rivers*, 140.

12. Illich, *Deschooling Society*, 105. Myten finns skildrad i olika versioner i den grekiska litteraturen. Hos Hesiodos beskrivs Epimetheus som den som accepterade gudarnas gåva i form av Pandora, vilket drog olycka över mänskligheten. Platon bearbetar myten i den sokratiska dialogen *Protagoras*, där Prometheus beskrivs som människornas vän och förknippas med initiativrikedom, förnuft, kulturellt skapande, urbanitet och politisk kompetens. Platon, *Skrifter*, vol. 2, Stockholm 2001, 80–83.

framträder i stället i *In the Vineyard of the Text*, vars syfte kan beskrivas som ett försök att blottlägga rötterna till den syn på studier som har dominerat under den moderna epoken och som Illich menar att vi håller på att lämna bakom oss. I centrum för framställningen återfinns munken Hugo av Saint-Victor (ca 1096–1141) och hans verk *Didascalicon*, som av Illich beskrivs befinna sig på tröskeln till vad han, med hänvisning till den ovan nämnde George Steiner, beskriver som bokens tidsålder. Boken är det föremål som studierna under moderniteten har kretsat kring, men också en ”teknologi” som påverkat vårt sätt att se på studier, det Steiner kallar den ”bokiska läsningen”.<sup>13</sup> I dag ser vi ett epokskifte där boken som studieobjekt i allt större utsträckning har ersatts med datorer och andra tekniska hjälpmedel, en situation där andra sätt att studera blir relevanta. Detta legitimerar att gå tillbaka till modernitetens gryning och han pekar ut Hugo som den siste företrädaren för en äldre kristen form av läsning som Illich benämner ”det fromma mumlet”.<sup>14</sup> Denna läsning varken syftade till eller genererade logisk klarhet, eller såg för den delen som sin huvudsakliga uppgift att förmedla ämneskunskap. Läsandet var i stället att likna vid en andlig och intellektuell övning, vars syfte var att föra den läsande mot en erfarenhet av upplysning. Illich beskriver denna läsning som ”en asketisk disciplin som är fokuserad på ett tekniskt objekt” som visserligen överlevt under bokens tidsålder men i vår tid hotas av utsläckande på grund av datorns påverkan på vårt sätt att studera.<sup>15</sup>

Det är denna asketiska läsart som har en potential att föda fram ett lärandesubjekt som Illich i *Deschooling Society* refererade till som den epimethianska människan. I det här sammanhanget vill jag göra en utvikning för att undersöka vad Illich egentligen menar med denna existensform. När begreppet uppträder i *Deschooling Society* används det som ett ideal för det nya samhällssystem som håller på att växa fram och sätts i motsättning till Prometheus, som i både antik och modern filosofi ofta stått som symbol för civilisation, rationalitet och framstegstro.<sup>16</sup> Prometheus är den som vägrar att anpassa sig till omständigheterna och i stället själv tar kontroll över sitt öde och han fungerade i modernitetens genombrott som en hjälte – den

---

13. Illich, *In the Vineyard*, 116. George Steiner kallar den moderna läsningen *bookish* – studiet som en privat, avskild och tyst praktik som han menar varit förhärskande sedan renässansen. Steiner förutspår den bokiska tidsålderns död och att det koncentrerade textstudiet kan komma att flytta tillbaka till klosterliknande läsgemenskaper. *In the Vineyard of the Text* kan ses som ett försök av Illich att undersöka de historiska betingelserna för en sådan återgång. George Steiner, ”The End of Bookishness”, *The Times Literary Supplement* 4449 (1988), 754.

14. Illich, *In the Vineyard*, 2.

15. Illich, *In the Vineyard*, 5.

16. Platon, *Skrifter*, 81.

som för över makten över världen från gudarna till människan och därmed myndigförklarar det civilisatoriska projektet.<sup>17</sup>

För Illich fungerar Prometheus tvärtom som symbolen för vad som är problematiskt i moderniteten. Övertygelsen om framstegets möjlighet – att människan genom rationella kalkyler kan kontrollera farorna och avhjälpa världens problem – har lett till nya, mycket svårare problem att överblicka och avhjälpa, eftersom vi är fast i illusionen om institutionernas förträfflighet och därmed blir passiviserade. I stället för att förbereda individerna på att ta makten över de förtryckande institutionerna bör vi forma ett mer kritiskt förhållningssätt, och Illich ser redan att den frambrutande generationen ”börjar formulera en misstanke om att våra ideliga bedrägerier binder oss till de samtida institutionerna, som kedjorna band Prometheus till sin klippa. Hoppfull tillit och klassisk ironi (*eironeia*) måste samarbeta för att exponera det promethianska misslyckandet”.<sup>18</sup> Den nya generationen försöker inte kontrollera världen för att eliminera farorna utan, som Epimetheus gör i Hesiodos version av myten, gifta sig med den som kontrollerar ödets makter – Pandora. Det utbildningsväsende som Illich efterlyser ska utrusta de lärande med en förmåga att möta och agera i de olika situationer som livet ställer oss inför.<sup>19</sup> Utbildningen ska inte utrusta subjekten för att delta i kampen om makten över institutionerna, utan i stället förbereda människor för livet i det nätverkssamhälle som håller på att bryta fram.

Illich utvecklar sin subjektskonception i den ovan nämnda intervjun med David Cayley. Illich eftersträvar en individualism som inte – vilket är fallet med den liberal individualism han ser i sin samtid – binder subjekten vid institutionerna. En sådan individualism producerar endast skenbart individuella subjekt, upptagna med att tjäna de system de är insatta i. Illich vill i stället lägga ”den intellektuella grunden” för sammanhang där det han, med referens till Martin Buber (1878–1965), benämner jag–du-relationer kan uppstå.<sup>20</sup> Men detta kräver ett offer och ett avsteg från institutionernas värld och Illich skriver att du måste ”försaka behovet att tillhöra ett ’vi’ för att finna ditt ’jag’”, vilket för de tidiga kristna symboliserades av korset och

---

17. Myten om Prometheus är exempelvis ett viktigt motiv för Karl Marx (1818–1883), som i sin doktorsavhandling ser Prometheus som en symbol för upplysningen och dess tro på civilisation och rationalitet. För en översiktlig genomgång av hur motivet har använts i historien, se Walt Sheasby, ”Anti-Prometheus, Post-Marx: The Real and the Myth in Green Theory”, *Organization and Environment* 12 (1999), 5–44, <https://doi.org/10.1177/1086026699121001>.

18. Illich, *Deschooling Society*, 80.

19. Denna generation ska inte träda fram på ett sätt som eliminerar Prometheus, utan Illich talar gåtfullt om att den nya generationen ska samarbeta med den gamla i utformningen av den nya världen. Illich, *Deschooling Society*, 81.

20. Cayley, *The Rivers*, 163.

Golgata.<sup>21</sup> Illichs projekt kan därmed ses som ett försök att uppmuntra praktiker som formar medvetandet på ett sådant sätt att det skapas en distans från det förslavande samhället och för människorna in i relation med varandra och till det som religionen beskriver i termer av Gud.<sup>22</sup>

Studierna blir ur Illich perspektiv en asketisk praktik som förmår att lyfta subjekten från deras sociala och geografiska hemvister och föra in dem i nya sociala sammanhang. I fallet med Hugo av Saint-Victor och den medeltida klosterspiritualiteten talar Illich om att de studerande träder in i en exiltillvaro som präglas av idealet *peregrinatio in stabilitate*. Genom att ordna sina studier efter klostrets ordning underblåser den lärande sin inneboende attraktion till det yttersta goda:

[Hugo] talar om det Yttersta som skulle attrahera pilgrimen, inte som den himmelska staden för stavens pilgrimer, men den form av den Yttersta Godheten som motiverar pennans pilgrimer. Han påpekar att läsaren på denna väg träder in i det ljus som kommer att uppenbara hans eget själv för honom.<sup>23</sup>

Den allt djupare föreningen med det gudomliga ljuset beskrivs i termer av vänskap – latinets *amicitia* – och äktenskap. Studierna beskrivs som en kärleksaffär, som drivs fram av den ontologiska attraktion som Hugo, i platonismens efterföljd, utgår från präglar den mänskliga existensen *tout court*. Subjektet leds därmed genom studierna till en allt djupare tillfredsställelse i föreningen med det gudomliga ljuset.

Här ser vi vägen till den särskilda individualism som Illich efterlyser. Genom den uppmärksamma läsningen av texten når de studerande en erfarenhet som omväxlande beskrivs i termer av Vishet, Ljus och Gud. Denna koncentration förutsätter att den läsande frivilligt underkastar sig en ordning. Återigen ser vi den platoniska, eller snarare nyplatoniska, hierarki som Hugo och hans samtida utgick ifrån, där tingen i den skapade verkligheten sågs som symboler som deltog i den gudomliga verkligheten.<sup>24</sup> Hos

---

21. Cayley, *The Rivers*, 101. Illich ser även detta brott med "viet" i andra religiösa traditioner, inte minst islam: "När muslimen fem gånger per dag hänger sig i den där ensamma men alltid gemensamma bönen mot Mecka – enligt mig en mycket attraktiv praktik – formar han också sin själ till att förstå vad jag säger: den troende är fri från den terror som bevakar 'viets' enhet." Cayley, *The Rivers*, 99.

22. Illich menar att det är aspekten att vårt medmänskliga ansvar gäller även utanför vår folk- eller språkgrupp som utmärker kristendomen i relation till både den grekiska och judiska traditionen. Vi har ansvar, inte mot ett vagn "alla", utan mot den vi "väljer". Cayley, *The Rivers*, 51.

23. Illich, *In the Vineyard*, 25.

24. Denys Turner har visat att den nyplatoniska metafysiken successivt förlorade sitt grepp över det västerländska medvetandet under högmedeltiden, där centrala nyplatoniska kristna

teologer som den under medeltiden omåttligt inflytelserike Pseudo-Dionysios Areopagita, sågs tillvaron som ett utflöde från en gudomlig källa och det var människans uppgift att genom asketiska övningar och deltagande i de heliga ritualerna få en större insikt och avancera genom det hierarkiska systemet, och på så sätt förenas med denna källa. Studierna måste därför förkroppsliga denna metafysiska ordning för att leda till en djupare förening med det gudomliga ljuset.

Den asketiska praktikens roll för denna förening förtydligas när Illich diskuterar de lärandeteknologier som Hugo (och det medeltida klosterväsendet) gav uttryck för. Hugo utvecklade nämligen en teknik av att mumla de lästa orden ur Bibeln för att genom kroppens rörelser och hörandets aktivitet, helt absorberas av dem: ”*Lectio*, ’läsning’, i den här kontexten blir främst en rituell påminnelse av den enda berättelsen. Den fromma läsaren begär att bli besatt av ordet, inte manipulera det.”<sup>25</sup> Läsaren skulle läsa ordet högt för sig själv för att aktivera de fysiska aspekterna – läppar, öra, tunga – för att på så sätt förkroppsliga texten:

Läsaren förstår raden genom att röra sig till dess slag, minns dem genom att återerövra deras rytm, och tänker på dem i termer av att ta dem i munnen och tugga på dem. Det är inte konstigt att de kloster som existerade innan universitetet beskrevs som vistelseplatsen för mumlare och mumsare.<sup>26</sup>

Syftet med studiet är därmed inte att generera ett läsandesubjekt som har kontroll över texten i berättelsen utan att förenas med den visdom som emanerar från en fixpunkt bortom det skrivna ordet. Återigen ser vi att Illich, genom att återvända till en av modernitetens gränsgestalter vill artikulera en kritik gentemot den promethianska människan och i stället söka en lärandeform som genererar ett subjekt mindre präglad av kontroll och vad Illich kallar ”manipulation.”<sup>27</sup> Vad den meditativa läsningen, precis som alla andra

---

begrepp som ”uppstigning” och ”förening” – vilka tidigare hade haft en ontologisk status – alltmer kom att individualiseras och psykologiseras. Hugo befann sig i en historisk brytpunkt, då den gamla metafysiken fortfarande präglade den västerländska mentaliteten. Denys Turner, *The Darkness of God*, Cambridge 1995, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583131>.

25. Illich, *In the Vineyard*, 43.

26. Illich, *In the Vineyard*, 55.

27. Den betoning på den fysiska aktiviteten i läsningen var självklar redan i den antika världen – men den radikaliserades i klosterrörelserna. Här gestaltades den ständiga läsningen genom ritualer såsom dagliga tideböner där bibeltexter reciterades och sjöngs. Även under arbetspassen reciterade munkar och nunnor utvalda bibelverser. Texterna arbetades därmed in i själva livsföringen och gav rytm och ordning till livet, en ordning som resulterade i den existensform som öppnade läsaren för visheten. Illich, *In the Vineyard*, 59.

aktiviteter i klostret, tvärtom strävade efter var att framställa en existensform som gjorde läsaren öppen för vishetens inträde.

Detta öppnande beskrivs av Illich i termer av latinets *vacare*, som snarast kan översättas till att överge eller göra något ledigt. Den meditativa, ordnade läsningen evakuerar lärandesubjektet från sina tidigare distraktioner och gör henne tillgänglig för vishetens inträde. Receptiviteten präglar därmed föreningen. Den lärande ska inte gripa, kontrollera eller överordna sig den källa utifrån vilken ljuset emanerar, utan låta sig tas upp av ljuset och därmed åtnjuta det *otium* som Hugo under påverkan av Augustinus (354–430) menade vara en försmak av den eviga vilan.<sup>28</sup> Studiernas syfte är att föra den studerande till att bli absorberad av visheten, vilket är detsamma som att bli upptagen i det gudomliga ljuset.

### Lärandets eskatologi

Jag skulle vilja fördjupa resonemanget om lärandet inom ramen för den nyplatonska metafysik som Illich i *In the Vineyard of the Text* griper tillbaka på genom en diskussion av den amerikanska etikern Jennifer A. Herdts *Forming Humanity*. Herdt spårar i boken genealogiskt det moderna bildningstänkandets framväxt i den västerländska traditionen och pekar på hur det sker en immanentisering av bildningens *telos* under den romantiska epoken. Från att teologin under den nyplatonska kristendomen förknippade metafysiska storheter som Sanning, Skönhet och Rättvisa med gudsbegreppet (vilket resulterade i att man betraktade bildningens mål som en domän utanför förnuftets räckvidd) kom dessa storheter under 1700- och 1800-talen alltmer att betraktas som immanenta och möjliga att gripa för förnuftet.<sup>29</sup> Herdt menar att vad som föds är vad hon (i likhet med Illich) talar om som en ”autokratisk humanism” eller ”promethiansk autarki”: synen på människan som historiens herre och den som kontrollerar sitt eget öde.<sup>30</sup> Etikern Herdt verkar i stället föreslå en bildningens ”eskatologiska reservation” – ett återvinnande av en transcendensförståelse med möjlighet att i stället för idealen av kontroll och dominans, skapa en livshållning präglad av dialog och medkänsla.<sup>31</sup>

---

28. Illich påpekar att Hugo utgör ett brott med den benediktinska spiritualitetens vilja att dra sig undan det sociala ansvaret gentemot ”världen”. Hugo griper tillbaka på Augustinus, som såg läsningen som ”en samhällsplikt [...], ett frikostigt, festligt, njutningsfyllt möte med boken”. Illich, *In the Vineyard*, 84. Gränsen mellan klostren och världen var flytande och människor både innanför och utanför klostrets murar förväntades ägna sig åt den andligt formativa läsningen.

29. Jennifer A. Herdt, *Forming Humanity: Redeeming the German Bildung Tradition*, Chicago 2019, 28–81.

30. Herdt, *Forming Humanity*, 18, 26, 54.

31. Herdt, *Forming Humanity*, 19.



Vägledande för Herdts läsning av den tyska bildningstraditionen är Karl Barth (1886–1968) som i sin *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* hade varnat för den promethianism som han såg i det tyska tänkandet under 1800-talet.<sup>32</sup> Herdt utvecklar denna kritik genom att läsa författare som Johann Gottfried Herder (1744–1803), Wilhelm von Humboldt (1767–1835), Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) och Friedrich Hegel (1770–1831) som en naturlig fortsättning av en utveckling inom den medeltida kristna teologin där bildningens *telos* – vilket i det nyplatoniska schemat föreställdes vara Gud – alltmer kom att internaliseras och förläggas till en plats inom det mänskliga subjektet. Ett viktigt skeende är den tyska pietismens framväxt, där den nyplatoniska föreningstanken mellan Gud och människans inre får en kontrastiv uttydning. Gud och själen ses på ett annat sätt än tidigare som konkurrenter om samma domäner och den troende människan måste låta sin gamla människa dö för att låta Gud födas i själens ställe. På så sätt sker ett gudomliggörande av människan som Herdt menar var förutsättningen för romantikens föreställning om bildningens möjlighet att föra människan till en fullkomlig etisk och estetisk fulländning. Detta gällde inte alla de romantiska filosoferna (exempelvis behåller Herder en tanke om människan som delaktig i en större gudomlig process), men vad som sker är att den nyplatoniska kristendomens reduktion av möjligheten att omfatta bildningens *telos* nu försvinner och människan träder fram som någon som, antingen på ett individuellt eller kollektivt plan, kan fullända sig själv inom ramen för den historiska processen.<sup>33</sup>

Det är denna övertro på människans förmåga att genom bildningen nå fram till en fulländning av sig själv som Herdt opponerar sig mot. Inte så att hon motsätter sig tanken på att bildningen kan ha en etisk och existentiell funktion, utan att det skulle vara möjligt att kunna nå perfektion i detta livet: ”Att på ett hoppfullt sätt delta i den pågående formeringen av mänskligheten utan att falla i en av dessa fällor kräver en eskatologisk referens, en väggran att betrakta historien som förmögen att fungera som platsen för mänsklig perfektion.”<sup>34</sup> Genom att bejaka ett bildningens *telos* men förlägga detta till en position bortom historien undermineras tilltron till den mänskliga perfektion som bildningsfilosoferna omfattade.<sup>35</sup> Med Illichs

---

32. Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon 1947.

33. Herdt, *Forming Humanity*, 42–47, 56–81, 188–235.

34. Herdt, *Forming Humanity*, III.

35. Herdt förtydligar sin position i en artikel från 2021 där hon beskriver vikten av att ett bildningstänkande håller fast vid människans ofullständighet och ändlighet: ”Bildningsprojektet förutsätter inte, rätt förstått, en progressiv historiefilosofi, utan snarare ett eskatologiskt perspektiv som erkänner hur mänsklig ändlighet och synd är sammantvinnade i varje historisk situation.” Jennifer A. Herdt, ”Reclaiming Dialogical Humanism”, *Political*



begreppsapparat i *In the Vineyard of the Text* skulle vi kunna säga att Vishetens karaktär som förnimbart ljus, externt och oåtkomligt, ställer lärandet inför en kris som det inte kan sublimeras och höja sig över. Den dialektiska process som tidigare har utmärkt bildningsgången bryts därmed och det sökande subjektet öppnas upp för relationen till den andre. Beträktelsen av lärandets *telos* som transcendent och endast möjligt att omfatta i ett eskatologiskt ”sedan” kringskär promethianismens vilja till kontroll och för mig in i ett beroende av min medmänniska. På detta sätt förtydligar Herdt hur erfarenheten av lärandets mål som eskatologiskt och ständigt flyende är förknippat med de jag–du-relationer som Illich med referens till Buber ville lägga grund för. Det individuella bildningsprojektets misslyckande – ett misslyckande som indikeras av erfarenheten av Sanningen som transcendent – befriar subjektet från sin vilja till kontroll och leder henne in i den dialogiska existens som präglas av relationen med den Andre.

### Asketism och uppmärksamhet

Som vi såg i fallet med Illich kräver alltså ett återvinnande av det vi med Herdt kan kalla en ”eskatologisk referens” ett brott med de begärsstrukturer som binder subjektet till institutionernas värld. Illich menar att medlet till detta brott var den lärandes underordning under texten, det uppmärksamma studium som förde läsaren till en erfarenhet av radikal externalitet.<sup>36</sup> Den amerikanska filosofen Zena Hitz är inne på ett liknande resonemang i *Lost in Thought: The Hidden Pleasures of an Intellectual Life*. I boken försöker Hitz att återuppväcka en tradition som inte reducerar lärandet till ett medel för ekonomisk och politisk framgång, utan i stället betraktar bildningen i sig som eftersträvansvärd på grund av dess effekt på det lärande subjektet.<sup>37</sup> Genom en lång rad exempel på intellektuella och politiska aktivister som har förändrat sina liv genom studier, argumenterar Hitz för vikten av att skära bort distraktionerna – det hon med ett teologiskt begrepp kallar ”världen” – för att nå den uppmärksamhet som det förvandlande lärandet kräver.<sup>38</sup> Klostervistelser eller isolering i fängelser har genom historien

---

*Theology* 22 (2021), 597–610, <https://doi.org/10.1080/1462317X.2021.1885779>.

36. Illich menar att denna syn på studier försköts under skolastiken till förmån för en förberedelse att sköta förvaltning och administration i den alltmer professionaliserade kyrkliga organisationen. Ett intresse för att effektivisera studierna uppstod. De klassiska texterna kom att redigeras och man infogade innehållsförteckningar, rubriker, summeringar, styckeindelning och register. Dessa förändringar påverkade läsningens praktik: studenterna kunde nu med hjälp av register hoppa mellan olika delar av texten i jakt på den ”information” som de var ute efter. Texten blev ett medel för att generera subjekt som var redo att ta makten över institutionerna. Illich, *In the Vineyard*, 74–124.

37. Hitz, *Lost in Thought*, 26–31.

38. Hitz förståelse av världen som ett socialt och politiskt fält karakteriserat av ”ambition, tävling och ett tomt sökande efter spänning [...] där allt kan köpas och säljas” är starkt präglad

försett människor med den frånvaro av distraktioner som verkar vara gynnsamt för att en transformativ läroprocess ska initieras, vilket exemplifieras med Antonio Gramsci (1891–1937), Malcolm X (1925–1965) och inte minst Dorothy Day (1897–1980). Hitz sätter genomgående en motsatsställning mellan ”det sociala och politiska livet” å ena sidan och sökandet efter sanning å den andra, och verkar emellanåt teckna ett oförsonligt förhållande mellan en existensform som kännetecknas av jakten på status och makt och ett intellektuellt hängivet liv. Hitz skriver: ”Det finns snarare en sorts konflikt, svår att upptäcka och ännu svårare att beskriva, mellan begäret att veta, lära och förstå och begäret för annat, särskilt någonting som involverar socialt och politiskt liv.”<sup>39</sup> Det problematiska är således inte så mycket de yttre ting i sig, utan snarare de begärsstrukturer som det sociala och politiska livet tecknar och som snärjer subjektets eget begärsliv:

Intellektuellt liv visar sig vara en sorts asketism, ett sätt att vända sig bort från saker inom oss själva. Våra begär efter sanning, efter förståelse, efter insikt står i fortlöpande konflikt med andra begär: vårt begär för social acceptans och ett bekvämt liv, ett särskilt personligt mål eller en eftersträvansvärd politisk konsekvens.<sup>40</sup>

Lärandet blir därmed en begärdisciplinerande process i vilken det hårda arbetet att söka sanningen i sig är karaktärsformerande. Omriktandet av begäret från det sociala och politiska fältet till sökandet efter sanningen för sin egen skull går därmed genom reträtten till det inre livet, en process som ofta kantas av en rad negativa erfarenheter som social isolering och främlingskap.

Här blir parallellerna till Illich och Herdt tydliga. Lärandet är en asketisk praktik där de uppmärksamma studierna orienterar begären mot en instans som inte låter sig inkorporeras i subjektets kunskapsfält. Hitz är i likhet med Illich (och Herdt) starkt präglad av det nyplatoniska arvet och inte minst Augustinus är avgörande i hennes vilja att återuppväcka kärleken till lärandet själv.<sup>41</sup> Enligt Hitz är lärandet objektslöst (eller snarare riktat mot ett objekt som endast kan bestämmas negativt), men det har en riktning. Det är en riktning bort från den erotiska bindningen till den här världen, mot ”det generella som övergår det specifika, det universella bortom det partikulära, verkligheten bakom illusionen, skönheten under fulheten, freden nedanför

---

av Augustinus och hans tanke om världens stad nedsjunket i *libido dominandi*. Hitz, *Lost in Thought*, 53.

39. Hitz, *Lost in Thought*, 57.

40. Hitz, *Lost in Thought*, 85.

41. Hitz, *Lost in Thought*, 60–61, 72–74, 127–140.

våldet – vi söker mönstret i exempen, exemplet som döljs av mönstret”.<sup>42</sup> Genom att på detta sätt betona sanningen som, för att tala med Herdt, ”eskatologisk referens”, bryts den promethianska dialektiken där lärandet är ett instrument för upphöjandet av subjektet till suveränt. Vad som i stället inträffar är det som Illich benämnde *vacare* – en erfarenhet av förlust av kontroll och, samtidigt, en öppenhet och ett engagemang för medmänniskan.

Vad de tre tänkarna således enas kring är att lärandet för lärandets egen skull resulterar i en livshållning som präglas av en fundamental dialogicitet. Genom att vägra positionera etiken som ett nytt immanent *telos* (lärandet finns *inte* till för gemenskapen) undermineras den instrumentaliserande tendensen med resultatet att en ny sorts gemenskap uppstår. Hitz skriver poetiskt om denna gemenskap att vi är:

lärandekamrater som söker något tredje ting eller flera ting: kunskap, sanning, förståelse, skönhet, uppmärksamhet, excellens. Detta indikerar att det är förståelsen som är primär, saken som får människor att betyda något för sin egen skull och att kärlek är något som spelar roll för sin egen skull.<sup>43</sup>

Genom att på detta sätt lyfta fram erfarenheten av det transcendenta som lärandets huvudsakliga mål (den eskatologiska referensen) uppträder en ny sorts socialitet där individerna befrias från sin bindning till varandra (Illichs frihet från viet) och i stället förenas genom sin kärlek till det som överskrider dem: ”Det är som om kärleken flödar över från förståelsen, eller som om förståelsen i sig var generös. Njutningen i lärandet flödar naturligt över i njutningen i att undervisa.”<sup>44</sup> Undervisningen symboliserar i citatet det sociala ansvar som Hitz menar ofta följer på det uppmärksamma lärandet. Hennes poäng är att flykten från världen är nödvändig men inte permanent: själva erfarenheten av förståelsen har en potential att återföra den lärande till det sociala fält med konsekvens att en ny sorts gemenskap uppträder.

På detta sätt konkretiserar Hitz de politiska aspekterna av den lärandekonception som Illich och Herdt antydde.<sup>45</sup> Hennes återkommande formel att

---

42. Hitz, *Lost in Thought*, 94.

43. Hitz, *Lost in Thought*, III.

44. Hitz, *Lost in Thought*, 112.

45. Herdt går själv mot politisk konkretion i artikeln från 2021, där hon påpekar hur hennes projekt påminner om Alasdair MacIntyres kommunitarism, med en betoning på de mindre gemenskapernas brustna och ofullständiga karaktär. Hon understryker även dessas oförmåga att fungera stabiliserande för politiskt liv och identitet. Här blir likheterna med Hitz och Illich än tydligare. Herdt skriver om den kristna sociala formeringen när den har varit som bäst: ”Den har varit en sorts formering som också undergrävt formeringen av varje ändlig, mänsklig gemenskap eller identitet. Den måste vara detta, om den ska orientera ändliga och alltid fallna

lärandet måste ta subjektet bort från det sociala och politiska fältet innebär visserligen ett brott med ambitionen att använda lärandet för att främja en särskild politisk agenda, men detta innebär inte nödvändigtvis en flykt från ansvaret för medmänniskorna. Den romersk-katolska aktivisten Dorothy Day illustrerar för Hitz hur det hängivna studiet – särskilt under hennes fängelsetid – kan leda till ett politiskt och religiöst uppvaknande och ett liv i gemenskap med de fattiga och utslagna. Hitz poäng är att det uppmärksamma och avinstrumentaliserade studiet i sig – oavsett objektet för studierna – har en potential att förlösa ett genuint socialt engagemang. Hitz skriver om den brittiska socialisten Alice Foley (1891–1974), som radikaliserades politiskt genom att studera astronomi, att hon ”började med kontemplerationen av saker som inte hade något alls att göra med politik, saker som i sig själva var totalt onyttiga, men inom vilka det var möjligt att hitta en mer fullständig sorts mänsklighet än den som det vanliga livet erbjuder”.<sup>46</sup> Det genuina engagemanget för den andre förutsätter därmed ett lärande som framstår som meningslöst i relation till den politiska ordningen. Det är denna lärandets apofatism – oavsett om den uppträder i filosofisk eller teologisk kontext – som är det avgörande. Berövat sin instrumentaliserade nyttoaspekt erbjuder det koncentrerade och uppmärksamma studiet en möjlighet till att återfinna en existensform bortom institutionernas välde.

## Avslutning

Hur ska vi då sammanfatta relationen mellan teologi och lärande hos de tre tänkare som har diskuterats i artikeln? Jag skulle vilja bestämma de aspekter som vid läsningen har utkristalliserat sig till tre begrepp som alla är implicerade i utformningen av det avinstrumentaliserade lärandet: *eskatologi*, *asketism* och *dialogicitet*. De två första begreppen kan beskrivas som lärandets förutsättningar, medan det tredje snarare handlar om det subjekt som produceras inom ramen för den teologiska lärandeprocessen. Av de tre författarna är det framför allt Herdt som explicit tematiserar *eskatologin*, men som vi har sett är de eskatologiska dimensionerna närvarande i samtliga diskuterade texter. Ur ett teologiskt perspektiv befinner sig lärandets *telos* på en plats som ständigt överskrider kunskapens fält och därför i någon utsträckning kommer att finna sig i en ogripbar framtid. Det är detta element av ”värdelöshet” som förmår att lyfta subjektet ut från den instrumentaliserade världens domäner. Detta förutsätter en teleologi som riktar sig mot ett transcendent mål, även om detta mål inte nödvändigtvis

---

mänskliga varelser, inte bara till sin egen säkerhet och överlevnad, utan till Gud. Den måste alltid kräva uppmärksamhet på Andens förvandlande arbete innanför och utanför.” Herdt, ”Reclaiming Dialogical Humanism”, 12.

46. Hitz, *Lost in Thought*, 187.

behöver förstås i termer av Gud. Inte minst Hitz visar att en sådan teleologisk lärandekonception är möjlig att uppnå även utanför de religiösa traditionernas domäner. Det andra begreppet, *asketism*, handlar om att samtliga författare betraktar lärandet som en asketisk praktik som både förutsätter och producerar traditionellt asketiska inslag, som avskildhet, begränsning, koncentration och uppmärksamhet. Detta var framför allt tydligt hos Illich och Hitz (Herdt berör aldrig lärandets praktiska förutsättningar), vilka även tematiserar frågan om kärlek och begär. Lärandepraktiken implicerar ett avsteg från de begärsstrukturer som präglar det sociala och politiska livet och blir därmed både ett pedagogiskt och politiskt verktyg. Sökandet efter den sanning som inte kan kodifieras i etablerade institutionella ordningar bildar på detta sätt livshållningen för att en alternativ gemenskap ska framträda. Denna alternativa socialitet leder över till det tredje begreppet, *dialogicitet*. Ingen av de lästa filosoferna kan sägas vara dialogpedagoger i en traditionell bemärkelse, men de aviserar dialogen som en antropologisk konsekvens av den eskatologiska och asketiska lärandekonceptionen. Inte så att den dialogiska människan är det överordnade målet för lärandet – en sådan disposition reducerar lärandet till den funktion som de tre tänkarna vill undvika. Hon är snarare resultatet av den eskatologiska läroprocessens förmåga att öppna upp subjektet för den andres inträde. Det är just här, i förlusten av kontroll, som det inkorporerande i institutionernas värld som Illich och Herdt refererar till som promethianism undviks och möjligheten för sociala sammanhang präglade av öppenhet och radikal dialog framträder. ▲

#### SUMMARY

In this essay, I examine three thinkers who have turned to theology as a resource for thinking critically about learning: Ivan Illich, Jennifer A. Herdt, and Zena Hitz. Situating my project in the context of what I with reference to David Lewin call a post-secular educational philosophy, the aim is to investigate which mechanisms that are included in the articulation of a de-instrumentalized conception of learning that draws from theological sources. Starting with Ivan Illich's concept of the "epimethean man" – the person not-in-control – I investigate which understanding of learning that is implicated in the production of this life form. By drawing on the theological and philosophical projects of Herdt and Hitz – who articulate an anthropological and political vision similar to Illich's – I come up with three different concepts that are implicated in the pedagogical process and connected to a de-instrumentalized view on learning. The first concept is *eschatology*, which in this context means a reduction of the possibility of educational perfection in the learning process. The second

concept is *ascetism*, delineating a learning practice that is both conditioned by and produces traditional ascetical themes, such as seclusion and attention. The third is *dialogicity*, which is the ethical and political outcome of the eschatological and ascetical aspects of learning.

# Från antika kättarmunkar till religionsdebatter på Facebook

## *Några nedslag i heresins form och historia*

PAUL LINJAMAA

---

Paul Linjamaa är forskare i religionshistoria vid Lunds universitet.

[paul.linjamaa@ctr.lu.se](mailto:paul.linjamaa@ctr.lu.se)

---

Arbetet med denna artikel har varit väldigt nyttigt för mig personligen, eftersom det tvingat mig att fundera djupare kring vad det egentligen är min forskning syftar till.<sup>1</sup> Det är något jag tror vi forskare överlag ägnar oss för lite åt. Det har varit lärorikt för mig att skriva denna text och min förhoppning är att även läsaren kan ta med sig något av nytta från de reflektioner som här följer. Som titeln antyder behandlar denna artikel heresi. Från ett perspektiv kan man säga att det är vad jag ägnat mig åt sedan min forskarutbildnings början och vad som ursprungligen förde mig till ämnet religionshistoria. Frågor som alltid intresserat mig rör vad det är som får vissa att anse sig ha mer rätt än andra i religiösa frågor. Vilka mekanismer driver diskussioner om rätt och fel religion? Föreliggande framställning kommer mynna ut i några reflektioner kring vilka bredare religionsvetenskapliga insikter som kan dras från studiet av heresins historia.

Min huvudsakliga empiri har berört den tidiga kristendomens relation till den bredare senantika religiösa kontexten kring Medelhavet, runt andra till fjärde århundradet. Inledningsvis ska jag göra några korta nedslag i mina tidigare och pågående forskningsprojekt för att sedan reflektera kring den bredare frågan om vilka religionsvetenskapliga lärdomar man kan dra av studiet av antika heresier. Det jag kommer försöka övertyga läsaren om är

---

1. Artikeln är en bearbetad version av min docentföreläsning vid teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 15 oktober 2021.

att det finns flera gemensamma nämnare mellan antika debatter om renlärighet och hur religion porträtteras i vår samtid, specifikt i västvärlden och i synnerhet i Sverige. Avslutningsvis ska jag sedan kort nämna en kontext som jag tycker förtjänar vidare studier, nämligen hur religion diskuteras i sociala medier, och varför dessa diskussioner bör belysas med de heresiologiska perspektiv som lyfts fram i denna artikel.

### Tidigare och pågående heresiologiska studier

Frågan som ligger till grund för flera av mina tidigare forskningsprojekt är följande: Hur framställs oliktankare och vilka mekanismer styr beskrivningarna? Något som blivit tydligt i mina studier hittills är att heresiologi – alltså den antika litteratur som försöker skapa en renlärighet genom att visa hur andras religiösa övertygelser är felaktiga – inte endast handlar om teologiska detaljfrågor, utan också om identitet, om makten och rätten att definiera sig själv, sin samtid och sin historia. Ofta används just historien som hjälp när man hävdar sin rätt i debatter om renlärighet. Jag har ägnat mycket tid åt att studera så kallade heretiska texter för att skärskåda särskilda skildringar av historiska processer och fenomen som berör renlärighetsfrågor.

I min avhandling studerade jag texten *Den tredelade traktaten*.<sup>2</sup> Den tillhör en textsamling som fått namn efter den egyptiska stad i vilken den hittades 1945: Nag Hammadi. Textsamlingen innehåller cirka 52 texter, de flesta författade på grekiska under 200-talet e.v.t. Dessa översattes sedan till koptiska och kopierades i olika led för att till slut hamna i det som i dag är Nag Hammadi-samlingen.<sup>3</sup> Många av dessa texter passade in på de beskrivningar som kyrkofäder lämnat efter sig av så kallade ”gnostiker”, de som kyrkofäderna ansåg hävdade att jorden var skapad av en lägre stående skapargud och som ansåg att kroppen var ett fängelse som man behövde frälsas från.<sup>4</sup> Det tog dock inte lång tid innan forskare insåg att kyrkofädernas beskrivningar av så kallade gnostiker allt som oftast var överdrivna och ibland helt felaktiga. För att nå dessa insikter var Nag Hammadi-texterna avgörande. Det var exempelvis sällan så att dessa texter var så misantropiska som kyrkofäderna ville göra gällande, eller att de värdesatte kunskap framför frälsningen genom Jesus, så som man framställt den så kallade gnosticismen. Det här har tidigare forskare utrett i detalj.<sup>5</sup>

---

2. Paul Linjamaa, *Early Christian Determinism: A Study of the Ethics of The Tripartite Tractate*, Lund 2018.

3. Bentley Layton & David Brakke (red.), *The Gnostic Scriptures*, 2:a uppl., New Haven, CT 2021.

4. Paul Linjamaa, *Valentinianernas evangelium: Gnosticism, Nag Hammadi-texterna och den kristna idévärlden under antiken*, Lund 2017.

5. Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, Princeton, NJ 1996; Karen King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, MA 2001.



Många år har ägnats åt att kartlägga Nag Hammadi-texternas plats i den tidiga kristendomens historia. I dag är många försiktiga med att beskriva Nag Hammadi-texterna som gnostiska, eftersom man menar att termen är mer vilseledande än vägledande. Ett exempel på hur kategorin fortfarande kan vara vilseledande, trots att forskare länge bekämpat den, har jag stött på i min egen studie av *Den tredelade traktaten*. Kyrkofäderna knöt nämligen så kallade gnostiker till determinismen, förnekandet av den fria viljans existens. De menade att gnostiker var ointresserade av etik- och moralfrågor eftersom de var determinister: de ansåg att det inte spelade någon roll hur man levde sitt liv på jorden då det redan var avgjort vem som innehade gnosis och vem som var förtappad. Nag Hammadi-texterna är dock fulla av etiska diskussioner, vilket gjort att dagens forskare korrekt slutit sig till att det inte kan ha varit så att så kallade gnostiker var ointresserade av etik och moral. Men i samband med att tidigare forskare avskrev ointresset för etik som en polemisk konstruktion, avskrev de även felaktigt determinismen som en polemisk konstruktion. Det min avhandling syftar till är att visa hur kristen determinism fungerade för att underbygga en effektiv och filosofiskt övertygande etik, samtidigt som jag visar hur det kan gå när man behandlar polemiska källor kategoriskt.<sup>6</sup>

Ett annat exempel på hur heresiologiska skildringar av så kallade gnostiker fortfarande leder forskare till att dra felaktiga slutsatser om Nag Hammadi-texternas bakgrund har kommit till ytan i ett av mina pågående forskningsprojekt. För närvarande arbetar jag med ett treårigt projekt i vilket jag studerar vad Nag Hammadi-texternas materiella historia kan säga oss om deras användning och tillblivelsekontext.<sup>7</sup> Även här har förutfattade meningar om vad gnosticism är och inte är fått styra vilka aspekter av texterna som studerats och vilka som ignorerats. Gnosticismen var enligt kyrkofäderna olika sektbildningar som gick att knyta till karismatiska men heretiska predikanter eller pseudo-intellektuella individer som lyckats lura till sig skaror av åhörare. Det ansågs vara ett storstadsfenomen och det var så Nag Hammadi-texterna länge studerades. Men hur kommer det sig då att texterna hittades i öknen, i anslutning till pachomiska kloster, vilka utgjorde begynnelsen av den kristna monasticismen? I dag har forskare, såsom Hugo Lundhaug och hans norska kollegor, övertygande visat att texterna

---

6. Paul Linjamaa, *The Ethics of The Tripartite Tractate (NHC I, 5): A Study of Early Christian Philosophy of Ethics and Determinism*, Leiden 2019, <https://doi.org/10.1163/9789004407763>.

7. Forskningsprojektet "Who Would Have Read Heresy? A Study of the Scribal Signs in the Nag Hammadi Codices" finansieras av Vetenskapsrådet och dess resultat kommer att presenteras i en monografi med arbetstiteln *A Material History of Heresy: Searching for the Readers of the Nag Hammadi Codices*.

med stor sannolikhet härstammade från en monastisk kontext.<sup>8</sup> Men hypotesen stöter fortfarande på motstånd från grupper av forskare som inte accepterar tanken på att munkar skulle vara intresserade av vad som står i så kallade heretiska texter. Det skulle betyda att det fanns heretiska munkar i de pachomiska klostren. Det här scenariot har man inte velat acceptera. I stället för att laborera med en mer dynamisk heresikategori och vidga förståelsen av vad det innebar att vara verksam som munk i ett pachomiskt kloster på 300-talet avskrivs i vissa forskarled fortfarande den forskning som driver klostertesen.<sup>9</sup>

I mitt projekt om Nag Hammadi-samlingens materialitet studerar jag bland annat de skrivartecken som återfinns i marginalerna. Sådana passager som ägarna av texterna markerat som varande av särskilt intresse visar sig stämma väl överens med de intressen som vi vet att pachomiska munkar hade. I ett brev skrivet av biskop Ammon (f. ca 335) i mitten av 300-talet kan vi läsa om det dagliga livet i ett pachomiskt kloster.<sup>10</sup> Ammon spenderade tre år i pachomiska kloster och hans brev härstammar från den tid som Nag Hammadi-texterna dateras till. I sitt brev skriver Ammon att munkarna spenderade mycket tid och energi åt kampen mot onda andemakter, åt att stärka sin mentala motståndskraft för att hindra attacker från dem. Munkarna skilde mellan olika slags människor: de som lever ”i köttet” och de som lever ”i anden”. De var också involverade i den brännande frågan kopplad till den arianska striden: Hur skulle man förstå Guds natur och relationen mellan Guds tre principer? Alla dessa ämnen är återkommande teman i Nag Hammadi-texterna, så till den grad att de som kopierade och läste Kodex VIII markerat i marginalen just sådana passager som diskuterar det som tas upp i Ammons brev.<sup>11</sup>

Men det är inte bara *innehållet* i Nag Hammadi-texterna som behandlar ämnen som vi vet intresserade de pachomiska munkarna. Böckerna i sig kan mycket väl ha fungerat som beskyddande artefakter, som ett slags amuletter som beskyddade munken i den hotfulla öknen.<sup>12</sup>

---

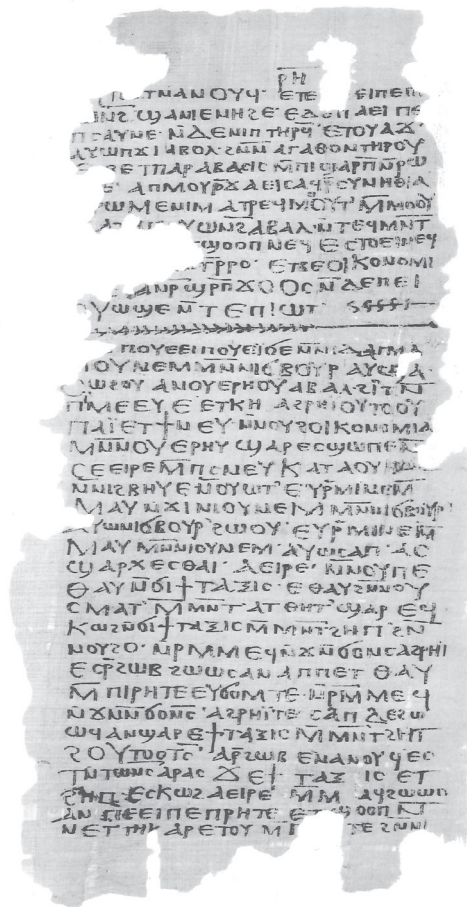
8. Hugo Lundhaug & Lance Jenott, *The Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices*, Tübingen 2015.

9. Ewa Wipszycka, ”The Nag Hammadi Library and the Monks: A Papyrologist’s Point of View”, *The Journal of Juristic Papyrology* 30 (2000), 179–191; Alexandr Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995.

10. Det är okänt vem denne Ammon var och i vilken församling han var biskop.

11. James E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Berlin 1986, <https://doi.org/10.1515/9783110859508>; Paul Linjamaa, ”Why Monks Read *The Tripartite Tractate*: A New Look at the Codicology of Nag Hammadi Codex I”, i Hugo Lundhaug & Christian Bull (red.), *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, under utgivning.

12. Paul Linjamaa, ”Nag Hammadi Codex I as a Protective Artifact and an Accidental Multi-Quire Codex”, i Emmanouela Grypeou (red.), *The Scriptural Universe of Late Antiquity*,



Figur 1. Den koptiska bokstaven TI, som skrivs som ett kors, har förstörats genomgående i den andra delen av kodexen för att accentuera symbolen för Jesu beskyddande kraft.

### Heresidiskursens teoretiska förankringar

En preliminär slutsats vi kan dra är att man bör vara försiktig med att arbeta med alltför rigida kategorier när det gäller renlärighet och heresi, begrepp som i stället bör användas dynamiskt.<sup>13</sup> Ett första steg är att börja tänka på den heresiologiska genren som styrd av rädsla och oro och delvis av identitetsskapande processer.<sup>14</sup>

Salamanca 2021, 105–126.

13. Paul Linjamaa, "Gnosticism as Inherently Syncretistic? Identity Constructions among Ancient Christians and Protestant Apologetes", i Mika Vähäkangas & Patrik Fridlund (red.), *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*, Leiden 2017, 25–40, [https://doi.org/10.1163/9789004336599\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004336599_004).

14. Paul Linjamaa, "The Heresiology of the Heretic: The Case of the Valentinians",

För att få grepp om hur dessa mekanismer fungerar kan vi ta hjälp av den polske sociologen Zygmunt Baumanns (1925–2017) tankar om rädslans roll i vår egen tid. Han menar att en rädsla för det okända delvis styr vårt tänkande och vår relation till varandra.<sup>15</sup> Tidigare var människan rädd för naturliga processer som man saknade förståelse för. Modernitetens intåg skulle skingra denna oro, i takt med att vi fick svar på frågorna om hur den materiella världen egentligen fungerar. Men oron har tagit nya former och i dag har den en mer flytande och abstrakt karaktär, manifesterad i exempelvis klimatkrisen, rädsla för strålning, börskrascher och pandemier. En ”flytande rädsla”, som jag menar varit bestående oavsett vilken historisk epok vi ser till i vår västerländska historia (och med all sannolikhet även utanför vår egen kulturella kontext), är oron för heretikern, för farliga och felaktiga tankar och åsikter. Om man inte är uppmärksam på och lyhörd för debattklimatet i ens samtid riskerar man att en dag vakna upp på fel sida av vad som anses vara rätt.

Historikern Umberto Eco (1932–2016) tankar om fiendebilder bidrar med ett annat nyttigt perspektiv för att belysa heresidiskursen. Han har pekat på det stora behov som människan har av en fiendebild i forlandet av sin egen självbild och gruppidentitet. Har vi en tydlig fiendebild, något som vi vet att vi inte är, blir det lättare att skapa en tydlig självbild.<sup>16</sup>

Om vi inte bejakar dessa aspekter av heresidiskursen, och det finns med all sannolikhet fler viktiga nyanser, så kan det leda till att vi gör oss blinda för delar av historien, som till exempel den kristna determinismen eller pachomiska munkar som läste Nag Hammadi-texter med stor behållning. Ibland kan en okritisk hantering av heresiologiska källor till och med leda till att helt nya religiösa fenomen som egentligen aldrig funnits bringas till existens.

### **Okritisk hantering av heresiologi och dess skapande kraft**

En av de kanske mest kända skildringarna av tidigkristna heretiker återfinns i Epifanius av Salamis (ca 310–403) text *Panarion*. Epifanius skriver att han kommit i kontakt med en grupp som ägnar sig åt ohämmat sex och hemska riter med inslag av blodsoffer, grupper som härmar de kristna riterna men som egentligen inte är kristna alls utan heretiska gnostiker. Två kvinnor ur en sådan grupp ska ha försökt rekrytera Epifanius i hans ungdom, men han säger sig ha undkommit med nöd och näppe. Beskrivningar av de här gnostikerna är med all sannolikhet överdrivna, om inte helt påhittade. Med lite

---

*Nottingham Medieval Studies* 63 (2019), 37–60, <https://doi.org/10.1484/J.NMS.5.118192>.

15. Zygmunt Bauman, *Flytande rädsla*, Göteborg 2007.

16. Umberto Eco, *Inventing the Enemy*, Boston, MA 2013.

kontext är det inte så svårt att förstå varför Epifanius ägnar så mycket energi åt de här berättelserna. Han själv anklagades nämligen för att hysa en alltför liberal syn på sex och samlevnad i sin egen tid. Hans berättelser om hemska heretiska grupper som levde sexuellt utsvävande liv – som sedan kopplas till hemska riter – fick Epifanius egna ståndpunkt i sexualfrågor att framstå som modest och moderat i jämförelse. Trots att Epifanius kyrkohistoriska kontext varit välkänd har hans berättelser om gnostiska grupper som ägnar sig åt sexkulter tagits för sanning. Faktum är att hans skildringar av heretiker följer flera förväntade heresiologiska mönster, ett av vilka jag studerat närmare, nämligen den som sammankopplar heresi med kvinnan och en fri sexualitet.<sup>17</sup>

Epifanius berättar att det är två kvinnor som försöker vilseleda honom och dra honom i fördärvet, och i gruppen som han beskriver lever kvinnorna sexuellt frigjorda liv. Lyfter vi blicken från Epifanius märker vi snabbt att det här inte är någon ovanlig anklagelse. Det var snarare norm bland kristna heresiologer att anklaga sina motståndare för att låta sig styras av kvinnor och att de ägnade sig åt omoraliska ritualer ledda av kvinnors ohämmade sexualitet. Liknande anklagelser riktade mot heretiker finner vi hos Irenaeus (ca 130–ca 202), Tertullianus (ca 155–ca 225) och Klemens av Alexandria (ca 150–ca 215).

Denna polemiska trop var inte unik för kristna heresiologer, utan något vi finner även hos romare och greker tidigare, vilket Minucius Felix (d. ca 250) och Theofilos av Antiokia (d. ca 185) vittnar om. Den grekiske filosofen Kelsos, verksam under 100-talet, riktade dessa anklagelser mot kristna, enligt Origenes (ca 184–ca 253). Andra religiösa minoriteter, som till exempel medlemmar i baccuskulten, anklagades också för att vara ledda av kvinnor och ägna sig åt sexriten. Liknande anklagelser återkommer i västerländsk religionshistoria. Inom judaistiken är man väl medveten om detta, såväl som inom studiet av västerländsk esoterism. I vår svenska kontext är det exempelvis judar och satanister, i olika historiska epoker, som dessa anklagelser riktats mot.

### **Heresiologins inverkan på den moderna religionsdiskursen**

Eftersom de heresiologiska skildringarna av kvinnlig frigjordhet kopplat till heresi tangerar värden som står högt i kurs i våra moderna samhällen har man i vissa akademiska såväl som religiösa kretsar gärna lyft fram antika heresier som föregångare i kampen för jämlikhet mellan könen. Gnostiker har beskrivits som pionjärer i genusfrågor och synen på kvinnans

---

17. Paul Linjamaa, "Mocked by the Archon of Lust: *Panarion* 1.26 and Epiphanius' Hyperboles on Sex and Ascetics Read in Light of Fourth Century Ecclesiastical Debates", *Vigiliae Christianae* 74 (2020), 316–334, <https://doi.org/10.1163/15700720-12341434>.

sexualitet. Men bortser man från den heresiologiska kontexten – som styrdes av en starkt polemisk retorik – när man läser kyrkofädernas skildringar av gnosticismen finns risk för allvarliga anakronismer och att göra våld på de historiska källor vi faktiskt har. Det står inget om kvinnlig frigjordhet i Nag Hammadi-texterna, än mindre skildrar de någon sexuell frigjordhet, snarare tvärtom. Detta har jag argumenterat för i ett tidigare forskningsprojekt som undersökte receptionen av gnostiska texter i esoteriska kretsar på 1800-talet och framåt och jämförde dem med vissa moderna akademiska studier av gnosticisism.<sup>18</sup> Progressiva krafter i båda lägren har sökt inspiration i kyrkofädernas beskrivningar av så kallade gnostiker, eftersom de porträtterats som motståndare till rådande regler och normer, grupper som från 1800-talet och framåt alltså lästs som om de förde en kamp mot den patriarkala samhällsordningen. Men den tolkningen är felaktig, menar jag, och orsakad av en okritisk läsning av heresiologin och en medveten eller omedveten negligering av förstahandskällorna.

### Religionskritik som heresiologi

I det följande ska jag sammanfatta ovanstående nedslag i studiet av antika heresidiskurser genom att försöka säga något om vad vi kan dra för religionsvetenskapliga slutsatser från dem. Det finns en del likheter mellan heresidiskursen som jag försökt beskriva ovan och det sätt på vilket religion överlag allt oftare representeras i vår samtid. En del av detta hänger ihop med den form av religionskritik som visat sig i den bredare kulturdebatten under senare tid, i form av böcker och debattinlägg från allehanda religionskritiker, allt från icke-akademiker som Björn Ulvaeus och Christer Sturmark till tunga namn inom akademien som evolutionsbiologen Richard Dawkins och nu senast den svenske Yale-filosofen Martin Hägglund.

Det är inte mycket energi i dagens religionskritiska inlägg som faktiskt ägnas åt att försöka förstå fenomenet religion och dess plats i samhället. Snarare handlar många religionskritiska inlägg om att påpeka religionens tendenser till kunskapsresistens och omoral samt dess förlegade natur. Hägglund, exempelvis, menar att religion stjälar fokus från människans förmåga att leva livet fullt ut, religion är kontraproduktiv och ovetenskaplig.<sup>19</sup> Andra, som Dawkins och Christopher Hitchens menar att religion leder annars moraliska människor till att begå omoraliska handlingar.<sup>20</sup> Dessa

---

18. Paul Linjamaa, "The Reception of *Pistis Sophia* and Gnosticism: Uncovering the Link between Esoteric Milieus and Contemporary Academia", *Aries* 22 (2022), under utgivning, <https://doi.org/10.1163/15700593-20211003>.

19. Martin Hägglund, *Vårt enda liv: Sekulär tro och andlig frihet*, Stockholm 2020.

20. Richard Dawkins, *Illusionen om Gud*, Stockholm 2021; Christopher Hitchens, *Du store Gud? Hur religionen förgiftar allt*, Stockholm 2021.



skildringar av religion tangerar heresidiskursen på ett intressant sätt, något som är värt att studera vidare.

I ett mindre projekt finansierat av Erik Philip-Sörensens stiftelse studerar jag hur religion och livsåskådningsfrågor diskuteras på Facebook,<sup>21</sup> och det jag tycker mig se hittills är att religiösa människor ofta tillskrivs åsikter och ståndpunkter som de känner sig främmande inför. Den vanligaste missuppfattningen är att religion i huvudsak handlar om ”tron på det övernaturliga”, något som sällan är centralt för religiösa människor. På diskussionssidorna stöter man ofta på frågor som ”hur kan ni tro på x eller y när vetenskapen bevisat motsatsen?” eller ”hur kan ni försvara den omoraliska handlingen z som vissa religiösa praktiserar i sin religions namn?” Premisserna för att skapa förståelse mellan religiösa och icke-religiösa människor är ofta skeva redan för början, och på samma sätt som i heresidiskurserna från antiken bygger man upp en bild av den andre som inte riktigt stämmer överens med verkligheten. Den antika heresiologin är främst intressant för vad den kan säga oss om heresiologerna själva och den kontext de verkade i, snarare än för att den kan ge oss tillförlitliga skildringar av dem som de angriper, och så är det nog också med dagens antireligiösa texter och debattforum där religiösa människor möter icke-troende. Det är inte här man ska söka information om vad religion är. Däremot visar dessa diskurser på ett intressant sätt hur religion kan vara en viktig identitetsmarkör även för icke-religiösa, som kan använda religion som en ideologisk fiende att ta spjörn mot och stärka sin egen självbild med. Här har vi som besitter religionsvetenskaplig kompetens en stor möjlighet, och ett stort ansvar, att försöka nå ut med kunskap om religion som jag tror samhället är i stort behov av. Begreppet ”religion” för likt ”gnosticism” med sig en hel del förutfattade meningar. Ett perspektiv som jag tror kan bidra till mer förståelse i dagens publika religionsdebatter är det heresiologiska perspektivet som jag försökt kartlägga här, vilket jag menar finns inbäddat i de religionskritiska inläggen vi möter i dag. Bli vi medvetna om detta kan vi motverka övertolkningar och bidra till en mer konstruktiv debatt om religionens natur och roll i samhället. ▲

#### SUMMARY

This article argues that there are observable similarities between the way ancient heresiologists depicted their theological opponents and how religious people and religion as a phenomenon are described by contemporary anti-religion orators. The short study takes its departure from previous studies on the Nag Hammadi texts and ancient heresiological discourse and ends with reflections on the parallels to how religion is

---

21. Projektet med titeln ”Religion online” kommer att genomföras under 2023.

debated in social media today. It is argued, by way of Zygmunt Bauman and Umberto Eco, that if we wish to understand the underlying mechanisms behind both ancient heresiological and contemporary anti-religious rhetorics, we can gain much by applying theories on the formation of individual and group identities.



# Uppenbara hemligheter

## *Teologi och tyger i tidigkristen och nutida ortodox praxis*

ANDREAS WESTERGREN

---

Andreas Westergren är lektor i kyrko- och missionsstudier vid Lunds universitet.

[andreas.westergren@ctr.lu.se](mailto:andreas.westergren@ctr.lu.se)

---

### **Inledning – uppenbara hemligheter**

I en handvändning kan en människa förvandlas i andras åsyn. Bara genom att ta av ett plagg, som en slips, sänds en signal.<sup>1</sup> Men beroende på en mängd faktorer, som tillfället, kulturen, klädkoden och relationerna människor emellan, kan samma handling få olika tolkningar, och i samma andetag både vara en alldaglig händelse, påverkad av temperaturen i rummet, och en protestaktion. Vad gör klädedräkten med människor? En slips, exempelvis, har ingen direkt funktion och ingen särskild betydelse, och ändå går det att använda ord som tecken, kod och signal tillsammans med uttryck som aktion och förvandling. Det kunde vara lätt att tänka på kläder som sekundära, som bruksplagg skilda från både människans kroppslighet och hennes själ, hennes själv. Den sanna människan är naken, ja, i många traditioner även avklädd kroppen, så att det enda som kvarstår är anden eller förnuftet. Men det går inte att tänka sig den mänskliga civilisationens historia utan kläder.<sup>2</sup> Det börjar, som vi ska se, redan i lustgården. Och om det är så kanske kläderna inte bara är ett slags andra hud, liksom djurens päls, utan snarare det som skiljer människan från djuren. De plagg som människor tar på sig säger ofta mer om vilka de är än den bara huden. Kläderna länkar

---

1. En sådan aktion inledde docentföreläsningen vid den teologiska fakulteten, Lunds universitet, den 10 september 2021, som är grunden för denna text.

2. Virginia Postrel, *The Fabric of Civilization: How Textiles Made the World*, New York 2020, 4–6.

människor samman med varandra, gör dem till sociala, kulturella och religiösa varelser med en historia. En sådan historia kommer att studeras i den här artikeln. Genom att ta och känna på den betydelse som några tygstyck-  
en kan få i ett specifikt rituellt sammanhang kommer vi att följa en ortodox kyrka in i svensk nutid. Men för att ladda ämnet med vikt, låt oss börja med en text från en annan svensk minoritet.

I det samiska dikteposet *Ædnan* skriver Linnea Axelsson:

Jag tar in min kolt  
trycker den hårt  
mot hjärtat  
Där har jag min hud  
stöpt av lysande färg  
—  
Rustad med arv  
och liv<sup>3</sup>

Det är koltan som ger identitet i dessa verser. Den är inte bara en historisk artefakt, något som tecknar en linje bakåt, utan den står för livet självt, som det som ger livet färg. Samtidigt finns det en spänning i texten, eftersom kvinnan, som bär det svenskklingande namnet Sandra, inte är klädd i koltan utan måste hämta den för att kunna trycka den ”hårt mot hjärtat”, likt en kär avlidens persedlar; som en relik, snarare än en relik eller ett vardagsplagg. Gesten uttrycker en vana som inte längre är självklar, utan måste skyddas, och beskrivningen står i bjärt kontrast till scenen där samebarnet naket kläs av sin kolt för att vägas och mätas i det kalla ljuset av dåtidens svenska och svenskkyrkliga värderingar.<sup>4</sup> I ett fall som detta är utstyrelsen primär, essentiell för vem människan ifråga är. Klädedräkten uppenbarar det som inte går att sammanfatta i ord, eller ens uttrycka, det som är uppenbara hemligheter. Det finns inget annat sätt att närma sig hemligheten än genom detta särskilda plagg. Men det finns också andra fall där paltorna inte behöver bära samma laddning, utan det funktionella tas på för att skydda mot väder och vind, och det alldagliga används för att smälta in. Sammanfattningsvis verkar det alltså som att kläder kan vara både primära och sekundära för mänsklig identitet. Liksom de tas på och tas av kan de både dölja vem någon är och uppenbara hemligheter.

Enligt den franske strukturalisten och poststrukturalisten Roland Barthes (1915–1980), som skrev en bok om modet, härstammar om inte slipsen, så

---

3. Linnea Axelsson, *Ædnan*, Stockholm 2018, 534.

4. Axelsson, *Ædnan*, 147–151.

kostymen, från dygdiga, puritanska kväkare, under en tid då män slutade bära ädelstenar, vilka överläts till deras hustrur.<sup>5</sup> Barthes sökte utveckla en sociologi om kläderna, men kom alltmer att tolka modet i all sin mångtydighet som ett komplext språk, som inte går att fånga in på ett enkelt sätt. Liksom språket inte bara består av vokabulär och grammatik, utan också av talet, är klädseln inte bara kläderna utan också påklädandet – och avklädandet.<sup>6</sup> Slipsen är inte bara en slips, även om redan det skapar många föreställningar om kön, kultursfär och klass – eller brist på klass. Slipsen påverkas också av hur jag bär den, så att säga hur jag *talat* den, det vill säga hur jag knyter den och hur jag löser knuten. Människor är visserligen insatta i olika handlingssammanhang – av några kallade diskurser – men de behöver inte vara fångade i dessa förhållanden utan kan i olika grad välja hur de spelar med. Genom ett *performance*, som när någon tar av sig en slips demonstrativt, kan man välja grad av delaktighet.<sup>7</sup> Sådana rollspel är en del av klädselns dynamik.

Barthes var en förgrundsfigur för det som inom humaniora kallas den ”språkliga vändningen”,<sup>8</sup> som i sin tur innebar ett större intresse för materialitet, liksom för förkroppsligade språkakter, som riter. Den språkliga vändningen följdes alltså av en vändning till det materiella. Precis som verkligheten är språkligt förmedlad, möter den oss i ting och handlingar. Samtidigt ska dessa storheter inte förväxlas: klädseln är inte ett språk liksom andra, utan också någonting annat; språket och kläderna står i en dynamisk relation till varandra.<sup>9</sup> För historiker innebär dessa vridningar och vändningar att större uppmärksamhet har riktats mot de saker som förmedlar historien, mot språk, riter och ting. I en sådan omtolkning går kläder och tyger från att vara ytliga markörer till att säga något om det egentliga. Om stenåldern i stället kallas strängåldern, som någon har föreslagit, förändras historien, så att inte bara yxorna syns, utan också de trådar som håller skaftet samman.<sup>10</sup> En annan historia, i vilken kvinnor tar större plats, blir synlig.<sup>11</sup> Denna historia är förstås också religions- och kyrkohistoria i högsta grad, vilket kommer att bli synligt när vi med dessa trådar, som har handlat om klädselns laddning och dynamik, nu ska väva samman en väv om en av de orientaliska

5. Roland Barthes, *The Language of Fashion*, London 2013, 56, 87.

6. Barthes, *The Language of Fashion*, 8–9.

7. Kristi Upson-Saia, *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority*, New York 2011, 8–9.

8. Elizabeth Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, MA 2004, 5–6.

9. Upson-Saia, *Early Christian Dress*, 8–9.

10. Postrel, *The Fabric of Civilization*, 8.

11. Jämför Elizabeth Wayland Barber, *Women's Work – the First 20,000 Years: Women, Cloth, and Society in Early Times*, New York 1994.

ortodoxa gemenskaper som finns i Sverige i dag, den syrisk-ortodoxa. Men för att studera nutiden behöver vi börja i det förflutna.

### Senantika hemligheter – Efraim Syriern och "klädnadens teologi"

Det är slående vilken roll klädsel spelar i den tidigkristna syriskspråkiga traditionen. Sebastian Brock, nestorn i det växande forskningsfältet *Syriac Studies*, har till och med talat om en "klädnadens teologi", ett uttryck han lånat av Erik Peterson.<sup>12</sup> En alternativ läsning av 1 Mos. 3:21, som den syriska delade med den samtida judiska traditionen, gjorde att de "kläder av skinn" som Gud hade klätt Adam och Eva i blev "kläder av ljus".<sup>13</sup> Eftersom tempus är flytande och traditioner vävs samman kunde man snart säga att människan före fallet inte var naken utan klädd i ljus, i en "härlighetens mantel", som hon sedan bytte ut mot en av skinn.<sup>14</sup> Ett sådant bildspråk, människan som ljus, hade resonans i flera samtida religiösa traditioner, vilket indikerar närheten mellan dem. Men det skulle få en särskild prägel i den syriska, så att hela frälsningshistorien gick att läsa som ett enda långt påklädande, inte minst genom inkarnationen, då Kristus "tar på sig kroppen" (*lbeš pagrā*), för att människorna ska kunna "klä sig i härlighet" igen, bland annat genom dopet.<sup>15</sup> Vad som gäller Adam gäller också Eva, så att Gud kan sägas "genomlysa" kvinnor som lovsjunger Maria.<sup>16</sup> Här har Susan Ashbrook Harvey bidragit genom att lyfta fram den roll som kvinnokörer spelade i senantikens, som evangeliets förkunnare,<sup>17</sup> något vi kommer tillbaka till. I vilket fall är uttrycket "att ta på sig kroppen" så viktigt att det letar sig hela vägen in i den syriska översättningen av trosbekännelsen.<sup>18</sup>

12. Sebastian Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", i Margot Schmidt (red.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, 11. Jämför Sebastian Brock, *Det upplysta ögat: Världen sedd genom den helige Efraim syriern*, Södertälje 2007, 58–64.

13. Brock, "Clothing Metaphors", 14, med referenser till judiska texter. Jämför Sten Hidal, *Interpretatio syriaca: Die Kommentare des heiligen Ephraem des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung*, Lund 1974, 87–88; Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Lund 1978, 108–111.

14. Brock, "Clothing Metaphors", 14.

15. Brock, "Clothing Metaphors", 16–18.

16. Efraim Syriern, *Hymnerna om födelsen 22.23*, i Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate (Epiphania)*, Leuven 1959. Se också Susan Ashbrook Harvey, "Performance as Exegesis: Women's Choirs in Syriac Tradition", i Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples & Stefanos Alexopoulos (red.), *Inquiries in Eastern Christian Worship*, Leuven 2012, 56–60.

17. Det är Jakob av Sarug (ca 451–521) som talar i sådana termer, se Susan Ashbrook Harvey, "Revisiting the Daughters of the Covenant Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 8 (2005), 139–140. Jämför Harvey, "Performance as Exegesis", 47–64.

18. Brock, "Clothing Metaphors", 16.

Men det som gäller den mänskliga kroppen gäller också det mänskliga språket, i alla fall när vi vänder oss till den syriska traditionens främsta poet, Efraim Syriern (ca 306–373). Här har vi alltså någon som likt Barthes ser kläderna som språk och språket som kläder, eller med andra ord, som en språkdräkt.<sup>19</sup> På olika stavelsebundna versmått skriver Efraim de undervisande hymner som kallas *madrashé*.<sup>20</sup> Det är i en av dessa, den 31:a av *Hymnerna om tron*, som han beskriver hur Gud tar på sig språkdräkten och klär sig i mänsklig erfarenhet, i mänskliga sätt att tänka och tala. I Sten Hiduals översättning börjar hymnen så här:

Låt oss tacka Gud, som klädde sig  
i de namn som hör till kroppens olika delar.  
Han tog öronens namn för att lära oss  
att han lyssnar till oss. Han talar om ögon  
för att visa att han ser oss.

*resp.* Välsignad är han som uppenbarar sig för oss människor  
under så många bilder!<sup>21</sup>

Gud uppenbarar sig under en mångfald av bilder. Eller med andra ord så tar Gud på sig olika kläder för att möta människan i olika situationer. I en sådan reflektion över Bibelns antropomorfismer blir Gud en aktör som söker locka människan till sig, frivilligt, genom att först klä upp sig, och sedan klä av sig, i en ständig dynamik som liknar ett rollspel, eller en kärlekslek:

När han var klädd i bilderna,  
var han på samma gång avklädd dem.  
Han iklär sig en för att hjälpa oss,  
tar sedan av den i utbyte mot en annan.<sup>22</sup>

---

19. För en genomgång av Efraimstudier i en alltmer hermeneutisk anda, se Kees den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Piscataway, NJ 2006, 7–46.

20. Se Sebastian Brock, "Poetry", i Sebastian Brock et al. (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Poetry>, besökt 2022-02-12, eller mer kortfattat i Harvey, "Performance as Exegesis", 53: "Madrashé (plural) were hymns of varied meters, isosyllabic, usually in stanzas (often arranged with acrostics), and generally with a short, repeated refrain."

21. Efraim Syriern, *Hymnerna om tron* 31.1, i Edmund Beck (red.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, Leuven 1955; Sten Hidal (red.), *Efraim Syriern: Hymnerna om tron*, Skellefteå 2014.

22. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.3 (övers. Hidal).

Gud klär sig för att uppenbara hemligheter om sin kärlek, men i samma ögonblick som Gud kommer nära blir det tydligt att det är uppenbara hemligheter: Efraim betonar att Guds väsen är ”fördolt”.<sup>23</sup> Samtidigt är det inte tillräckligt att tala om ”negativ” eller ”apofatisk” teologi,<sup>24</sup> eftersom det är i dynamiken mellan det påklädda och det avklädda som Gud närmar sig, för att människan ska kunna närma sig Gud: ”På alla sätt mödar Gud sig för att vända oss alla till sig.”<sup>25</sup> Samtidigt som det är apofatisk teologi är det uppenbarelseteologi, eller med andra ord en ”poetisk” och ”symbolisk” teologi,<sup>26</sup> som vill dra människan in i mysteriet med hjälp av ord och bilder. I sin iver tar Gud till knep för att lära människan, för att lura henne att gå i dialog med den som är helt olik. I en annan känd scen – som vid första anblicken inte alls handlar om kläder – står en fågeltämjare gömd bakom en spegel:

Den som vill lära en fågel att tala  
gömmar sig bakom en spegel och gör så här:  
när fågeln vänder sig mot rösten den hör  
ser den sin egen bild i spegeln  
och tror att det är en annan fågel som talar med den.  
Människan sätter fågelns bild framför den  
för att den skall lära sig tala.<sup>27</sup>

Liksom en människa kan lura en papegoja att tala med henne, lurar Gud människan i sin tur. Mellan dem står en spegel, som på samma gång döljer och uppenbarar den som har gömt sig men söker kontakt på människans villkor. Spegeln är en skarp gräns mellan väsensskilda varelser och samtidigt det medium genom vilken kommunikation över gränserna kan ske. Spegeln är både en vägg och en väg mellan Gud och människa. Bilden av spegeln är därför ett viktigt motiv i Efraims poesi, och återkommer i andra hymner.<sup>28</sup> Inte minst kan Skriften beskrivas som en spegel,<sup>29</sup> men i överförd mening kan det som gäller det uppenbarade ordet också gälla kyrkan som förkunnar ordet,<sup>30</sup> och mer allmänt det poetiska språket och skapelsen i sin helhet.<sup>31</sup>

23. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.3 (övers. Hidar).

24. För en diskussion om Efraims apofatiska teologi, se den Biesen, *Simple and Bold*, 308–319.

25. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.7 (övers. Hidar).

26. Se Brock, *Det upplysta ögat*, 24–26; den Biesen, *Simple and Bold*, xv, 321–329.

27. Efraim, *Hymnerna om tron* 31.6 (övers. Hidar).

28. Brock, *Det upplysta ögat*, 71–75.

29. Brock, *Det upplysta ögat*, 73.

30. Se framför allt Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

31. den Biesen, *Simple and Bold*, 22–46.

Tillvaron är symbolisk: den döljer och uppenbarar Gud på samma gång för den som låter sig lockas. Som metafor används spegeln på ett liknande sätt som kläderna nyss, när Gud beskrevs som den som på samma gång iklädde och avklädde sig mänsklig erfarenhet. Men det är metaforer som vill sätta något i rörelse hos läsaren; som vill föra henne in i den dynamik som beskrivs och initiera henne i mysteriet.<sup>32</sup> Det finns alltså något närmast rituellt över Efraims poetiska teologi, men frågan är hur detta relaterar till det liturgiska skeendet.<sup>33</sup>

Är ”klädnadens teologi” intimt förbunden med en ”klädnadens praktik”, som kanske till och med föregår teologin? I liturgin finns ett tyg, som på ett särskilt sätt realiserar, ja, materialiserar, den uppenbarelsens logik som Efraim prisar, nämligen förhänget som skiljer altarrummet från resten av kyrkorummet. På ett särskilt sätt förenar detta tyg också de två motiv som precis har nämnts, nämligen spegeln och klädedräkten. Liksom spegeln är förhänget en skiljelinje, och liksom kläderna ett tyg som kan täckas för och avtäckas.

Det som i den bysantinska traditionen har blivit en ikonostas, och som i Lunds domkyrka var ett korskrank, är i den syriska traditionen ett slags tudelad gardin som hänger mellan kor och skepp, och som brukar kallas *setrâ*. Det är svårt att veta hur länge detta skynke, som fortfarande är i bruk, har använts, men det finns omvittnat i tidiga syriska liturgikommentarer,<sup>34</sup> liksom hos Egeria i det sena 300-talet,<sup>35</sup> så det är rimligt att tänka det som samtida med Efraim, eller ännu äldre. Att hänga ett draperi för det allra heligaste verkar dessutom ha varit gemensamt för senantika judar, samarier och kristna, som alla ville återskapa templet.<sup>36</sup> Vid ett tillfälle i *Hymnerna om tron* talar även Efraim om att ”se den fördolda makten i helgedomens

---

32. den Biesen, *Simple and Bold*, 324–329.

33. Jämför den Biesen, *Simple and Bold*, 326, om att det i Efraimforskningen råder ”a fundamental lack of research into the liturgical and initiatory dimensions of his works”.

34. För referenser till två manuskript från 400- och 700-talen inklusive syrisk text och översättning, se Sebastian Brock, ”An Early Syriac Commentary on the Liturgy”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986), R26, D46, 397, <https://doi.org/10.1093/jts/37.2.387>. Se också Georg Arabens (d. 724) tolkning i Andreas Heinz (red.), *Die Eucharistiefeyer in der Deutung syrischer Liturgieerklärer*, Trier 2000, 30 (§ 20), och diskussionen i Gabriel Bar-Sawme, *Entering the Holy Place in Syriac Orthodox Liturgy: A Ritual and Theological Analysis*, Uppsala 2021, 49–60.

35. Diskussion, och referens till Egeria (*Itin.* 25.8), finns i John Wilkinson, ”Christian Worship in the Byzantine Period”, i Yoram Tsafirir (red.), *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem 1993, 21.

36. Se exempelvis Rina Talgam, ”The Representation of the Temple and Jerusalem in Jewish and Christian Houses of Prayer in the Holy Land in Late Antiquity”, i Natalie B. Dohrmann & Annette Yoshiko Reed (red.), *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power*, Philadelphia, PA 2013, 222–248.



duk, en makt som inte ens tanken kunde fånga in”.<sup>37</sup> Men eftersom semitiska ord fungerar som pussel skulle man till och med kunna hitta ordet i hymnen om fågeltämjaren, som nyss citerades. I beskrivningen av den som befinner sig ”bakom en spegel” kan ordet ”bakom”, *bestar* eller *bestrā*,<sup>38</sup> i en ovokaliserad text läsas som ”i hemlighet”, *bsetrā*,<sup>39</sup> och eftersom ordet ”hemlighet” är detsamma som för draperiet, *setrā*, går det att se förhänget hänga där också.<sup>40</sup> Även om läsningen är långsökt påminner den om ett rituellt sammanhang för Efraims poetiska teologi, som visar att kläder och tyger inte bara är metaforer utan levande material. Med ett riktigt förhänge, som döljer och uppenbarar koret, frammanas rituellt den symboliska dynamik som Efraim besjög.

I syriska liturgikommentarer från det första årtusendet följs klädmotivet. Förhänget kan mer allmänt tolkas som den gräns mellan himmel och jord som himlavalvet sågs som.<sup>41</sup> Med andra ord kan det talas om den ”slöja” som skiljer människan från himlens ”fördoldhet”.<sup>42</sup> Liksom hos Efraim spelar det fördolda en avgörande roll för förståelsen av det mysterium som liturgin är, och också kallas.<sup>43</sup> Ett av de ord som kanske överraskande kan relateras till tyger är *anapūra*, vilket är samma ursprungligen grekiska ord som i både väst och öst kan beteckna den eukaristiska bönen, *anaforan*, och ibland liturgin i sin helhet. Den grekiska betydelsen av ordet är kopplat till det rop som ofta inleder nattvardsliturgin: ”Upplyft (era hjärtan).” Denna betydelse kan ordet också ha i den syriska traditionen.<sup>44</sup> Men i en kreativ omtolkning av grekiskan förstås ordet också som ett på- och avklädande.<sup>45</sup> I själva verket kallas ett annat liturgiskt tyg, kalkduken, för *anapūra* i det avseendet. På så sätt ligger betydelsen nära det latinska namnet för kalkduken, *velum*, eftersom det i båda fallen handlar om något dolt eller besljöjt som avtäcks,

37. Efraim, *Hymnerna om tron* 10.16 (övers. Hidal).

38. ܒܫܬܪܐ, i Jessie Payne Smith (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.

39. ܒܫܬܪܐ, i Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*.

40. ܒܫܬܪܐ, i Sebastian P. Brock & George A. Kiraz, *Gorgias Concise Syriac-English, English-Syriac Dictionary*, Piscataway, NJ 2015, <http://sedra.bethmardutho.org/lexeme/get/12834>, besökt 2022-02-12.

41. Brock, ”Early Syriac Commentary”, R26, D46, som använder ordet *oilā*, vilket alltså har samma rot som det engelska *veil* eller det latinska *velum*.

42. Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 30, 89, med översättning av Georg Arabens (§ 22) och Moses bar Kephass (ca 813–903) (§ 65) tolkningar, den senare med referens till 1 Petr. 1:12.

43. Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 126–127, med översättning av Dionysios bar Salibis (d. 1171) kommentar (§ 7). Jämför Baby Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot 2004, 35–42.

44. ܒܫܬܪܐ, i Brock & Kiraz, *Gorgias Dictionary*, <http://sedra.bethmardutho.org/lexeme/get/13553>, besökt 2022-02-24.

45. Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 65, 177, med översättning av Moses bar Kephass (§ 31) och Dionysios bar Salibi (§ 93).



avslöjas eller uppenbaras (jämför *revelatio*). I syriska liturgikommentarer kan kalkduken vara både gravsten, gravbindlar och Jesusbarnets bindlar, eller blöjor.<sup>46</sup> Gemensamt för dessa tolkningar är förstås referensen till Kristi människoblivande, död och uppståndelse, som rituellt firas i liturgin när de olika liturgiska tygerna täcks för eller avtäcks. Den fördolda Guden framträder påklädd och avklädd om vartannat i liturgin på ett sätt som påminner om Guds lek med människan i Efraims hymner. Uppenbarelsmotivet är på en och samma gång ett mysteriemotiv, eller växelspelet dem emellan. Genom att ständigt byta förklädnad kan Gud locka människan in i sitt mysterium. Liturgin är en av de platser där detta ömsesidiga ”närmande” ständigt pågår,<sup>47</sup> med kläderna som medlare i rollspelet.

Efter att på detta sätt ha försökt förankra Efraims teologi om speglar och kläder i en rituell kontext, där riktiga tyger används, ska uppmärksamheten vändas mot nutiden och ett liturgiskt sammanhang där samma källor och liknande tyger används.

### **Nutida uppenbarelsen – det fördolda förhänget och de nygamla dräkterna**

Vad händer när dessa liturgiska traditioner flyttar från en tid till en annan, och från en plats till en annan? Vad händer när det liturgiska förhänget ska hängas upp i syrisk-ortodoxa kyrkorum i norra Europa, eller när kören som sjunger Efraims hymner ikläder sig kåpor?

Till dessa frågor ska vi snart återvända, men det kan vara värt att ta ett kort steg tillbaka först och reflektera över vad ”tradition” är överhuvudtaget. En hjälpsam arbetsdefinition kommer från Michael Satlow, professor i judaistik, som talar om ”tradition” som ”power of constraint”, genom att vissa ”statiska resurser” förstås som ”autentiska” och ”auktoritativa” av en grupp.<sup>48</sup> Det är just definitionens fokus på resurserna – berättelser, praktiker och saker – som är viktig just nu, för den visar hur traditioner är påtagliga, samtidigt som de kan användas för olika syften av brukare som därigenom får olika grad av agens.<sup>49</sup> Att kalla resurserna ”statiska” betyder inte att de är oföränderliga, även om de kan uppfattas så. Ibland diskuteras, emiskt, om

---

46. Se Brock, ”Syriac Commentary”, R25; Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 57, 177 (§§ 57, 93 i Dionysios bar Salibi).

47. Ett av de namn som Dionysios bar Salibi ger liturgin, vid sidan av församling, förening, fulländning, frambärande och mysterium, är ”närmande (*qurobo*)”, se Heinz, *Die Eucharistiefeyer*, 126 (§ 7).

48. Michael L. Satlow, ”Tradition: The Power of Constraint”, i Robert A. Orsi (red.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge 2012, 133, <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883917.008>.

49. Ton Otto & Poul Pedersen, ”Disentangling Traditions: Culture, Agency and Power”, i Ton Otto & Poul Pedersen (red.), *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus 2005, 18, 35–39.

vissa traditioner är essentiella eller utbytbara, men vänds blicken mot ett strävt tyg blir det svårare: är den samiska kolten, som nämndes inledningsvis, essentiell eller utbytbar? I någon mån är alternativen falska, eftersom ett essentiellt plagg måste kunna bytas ut för att passa en ny ägare som fysiskt bär traditionen vidare på sina axlar. I själva verket påminner en materiell resurs, som ett klädesplagg, om åtminstone två saker: att traditioner måste nyskapas för att överleva och att det krävs resurser för att göra det. Ett plagg som inte kan sys om, eller tillverkas på nytt med delvis andra material, kommer att försvinna. Men för att sy om det, och tillverka det på nytt med delvis andra material, krävs både hantverksskicklighet och ekonomiska resurser. Detsamma som gäller kläderna gäller förstås böckerna, heliga skrifter, som kanske i högre grad brukar identifieras som nödvändiga bärare av en tradition, men som på samma sätt måste produceras, för att kunna läsas av en ny generation, som kanske dessutom talar ett annat språk.

Sådana reflektioner blir viktiga när vi träder in i nutiden och in i studiet av religiös förändring i en migrationskontext, där religiös ”tradition” ofta har kontrasterats med ”modern” förändring, och setts som en mer eller mindre oföränderlig bärare av vissa idéer eller bruk.<sup>50</sup> I ett samtal om ”integration” blir då ”tradition” snabbt ett slags motsatsbegrepp som beskriver det som rådde förut.<sup>51</sup> Men om tradition i stället definieras som ”resurs” i betydelsen att olika berättelser, praktiker och saker både ger och kräver resurser för att omskapas, blir det tvärtom särskilt viktigt att studera tradition, för den kan säga mycket om hur en religiös grupp förstår ett nytt sammanhang och förmår landa i det, ja, integreras, på ett komplext och dynamiskt sätt.<sup>52</sup>

Generellt sett har religion spelat en underordnad roll i migrationsforskningen och den kristna migrationen till Sverige, som är lika stor som den muslimska, har rönt liten uppmärksamhet.<sup>53</sup> I den mån som forskning har

---

50. Jämför Willem Schinkel, *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe*, Cambridge 2019, 164, <https://doi.org/10.1017/9781316424230>; Marianne Holm Pedersen, ”You Want Your Children to Become Like You’: The Transmission of Religious Practices”, i Mikkel Rytter & Karen Fog Olwig (red.), *Mobile Bodies, Mobile Souls: Family, Religion and Migration in a Global World*, Aarhus 2007, 120.

51. För en viktig kritik av integrationsbegreppet, se Marianne Holm Pedersen, *Iraqi Women in Denmark: Ritual Performance and Belonging in Everyday Life*, Manchester 2014, 11–12.

52. Jämför Marianne Holm Pedersen & Mikkel Rytter, ”Rituals of Migration: An Introduction”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (2018), 2603–2616, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1389024>.

53. Wendy Cadge & Elaine Howard Ecklund, ”Immigration and Religion”, *Annual Review of Sociology* 33 (2007), 359–379, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>; Raymond Breton, *Different Gods: Integrating Non-Christian Minorities into a Primarily Christian Society*, Montreal 2012; Peter Kivisto, *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge 2014, 6; Richard Alba & Nancy Foner, *Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe*, Princeton, NJ 2015; Magdalena Nordin, ”Vad vi vet och inte vet om kristna migranter

gällt dem av Efraims arvtagare som kallar sig assyrier eller syrianer, har man inte annat än undantagsvis sett på den religiösa tillhörigheten i olika kyrkor.<sup>54</sup> Det är som att kyrkorna förblev opåverkade av migrationen, eller att de inte spelade någon roll för integrationen av individer in i det svenska samhället. Det är som att forskare har accepterat, eller till och med förstärkt, inifrånförståelsen av tradition som oföränderlig.<sup>55</sup> Men alltsedan en grupp flyktingar kom till Sverige i slutet av 1960-talet har Syrisk-ortodoxa kyrkan sakta vuxit till att bli en av de största frikyrkorna i Sverige, med två biskopssäten.<sup>56</sup> Det är inom detta sammanhang som vi nu ska föra samman reflektionen kring integration och tradition med diskussionen om kläder och tyger, utifrån ett forskningsprojekt som har studerat integrations- och traditionsprocesser i några svenska syrisk-ortodoxa församlingar.<sup>57</sup>

Tillfrågas en kyrkotillhörig om liturgin har förändrats är svaret för det mesta nekande. Men även om eller när så är fallet – även när ordalydelsen är densamma – är det tydligt hur många komponenter som måste komma på plats för att det alls ska vara möjligt att genomföra en gudstjänst: texter, utensilier och kläder, för att inte tala om personer med rätt slags vining och kompetens, inte minst av språk. Riten, i dess komplexitet, blir då ett test på möjligheten att landa i ett annat sammanhang, på förmågan att samordna sina resurser och göra dem meningsfulla för en gemenskap. Två danska

---

i Sverige”, i Anders Aschim, Olav Hovdelien & Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Kristne migranter i Norden*, Kristiansand 2016, 21–38.

54. En svensk forskningsöversikt ges i Anders Ackfeldt & Dan-Erik Andersson, *Assyrier och syrianer i Sverige: En forskningsöversikt med bibliografi*, Lund 2012, men för den svenska kontexten, se också Önver Andreas Cetrez, ”The Next Generation of Assyrians in Sweden: Religiosity as a Functioning System of Meaning within the Process of Acculturation”, *Mental Health, Religion & Culture* 14 (2011), 473–487, <https://doi.org/10.1080/13674676.2010.484061>; Naures Atto, *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora: Identity Discourses among the Assyrian/Syriac Elites in the European Diaspora*, Leiden 2011; Jennifer Mack, *The Construction of Equality: Syriac Immigration and the Swedish City*, Minneapolis, MN 2017; Aryo Makko, ”In Search of a New Home: The Assyrian Diaspora in Sweden”, i Bahar Başer & Paul T. Levin (red.), *Migration from Turkey to Sweden: Integration, Belonging and Transnational Community*, London 2017, 261–294; Marta Woźniak-Bobińska, *Modern Assyrian/Syriac Diaspora in Sweden*, Lodz 2018.

55. I en bok om ortodox antropologi har Chris Hann och Hermann Goltz påpekat att ”etic, external perspectives have often taken the emic stress on continuity much further”. Chris Hann & Hermann Goltz, ”Introduction: The Other Christianity?”, i Chris Hann & Hermann Goltz (red.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, CA 2010, 2.

56. Se exempelvis Thomas Arentzen, *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*, Stockholm 2016, 108–114.

57. De exempel som ges här bygger på kodningen av den empiri (drygt 100 intervjuer, därutöver observationer, protokoll och många timmar film från liturgier) som huvudsakligen är insamlad 2018–2020 i tre syrisk-ortodoxa församlingar i Sverige, inom ramen för det av Vetenskapsrådet finansierade forskningsprojektet ”Integration och tradition: Framväxten av en syrisk-ortodox kyrka i Sverige”, med Önver Andreas Cetrez, Henrik Rydell Johnsén, Magdalena Nordin och undertecknad som deltagare i projektet.

forskare, Sara Lei Sparre och Lise Paulsen Galal, har studerat några orientalska ortodoxa gemenskaper i Skandinavien och iakttagit hur en sensorisk rit spelar stor roll för att återskapa den förra miljön *här*. De beskriver till och med hur de som forskare, efter att ha levt nära en grupp en längre tid, själva behöver sin beskärda del av riten före de lämnar.<sup>58</sup> Ett sådant betraktelsesätt kan också vara legitimt i förhållande till den syrisk-ortodoxa liturgin. Som många vet, finns det en väldigt stark identitetsdiskurs i kyrkan, som bland annat kan leda till att församlingen får namn efter kyrkan i den by som grundarna av församlingen kommer ifrån. Kulturell och religiös identitet är förankrad i rituella praktiker, där många talar om hur viktiga just hymnerna är. I en studie av syrisk-ortodox körsång i Mellanöstern talar Tala Jarjour om ”en emotionell estetisk ekonomi” för att beskriva den dynamik som sker i och runt liturgin både där och här.<sup>59</sup> Genom doft, smak och hörsel tränger så att säga traditionen in i porerna, överförs den, förhandlas den och förvandlas den. Sådana rituella praktiker skulle kunna tolkas negativt som nostalgi, men är likaväl ett försök att etablera sig i ett nytt land. Med andra ord kan riten hjälpa till att skapa hemkänsla i en ny miljö.

Än i dag är en viktig del av den förberedande liturgin i den syrisk-ortodoxa traditionen det som kallas Melkisedeks och Arons tjänst, då altaret och prästerna kläds. Att klä på sig är inte något som sker före gudstjänsten, utan gudstjänsten börjar med påklädandet. En kvinnlig bysantinsk skraddare kan därför tala om liturgiska kläder i termer av sakramentsterminologi: de är något ”essentiellt”, ett ”synligt tecken för en osynlig nåd”,<sup>60</sup> och på så sätt jämförbara med ikonerna, som Gud manifesterar sig själv och sin kraft igenom. På ett liknande sätt blir det tydligt hur den rituella klädseln synliggör, och kanske till och med skapar, viktiga förändringar. Flera liturgiska plagg spelar därför stor roll vid konsekrationer och vigningar, exempelvis när diakonens stola (*'ūrārā*) knyts om när någon stiger från en grad till en annan.

Men samtidigt som det går att iaktta hängivenhet går det också att se dess motsats, bland dem som kommer sent, har det tråkigt och kanske helst håller till utanför gudstjänstrummet. Det är inte tillräckligt att tala om tradition som ”identitet”, för i samma andetag som någon vill bevara måste resurser mobiliseras som skapar ny meningsfullhet. Vilka slags resurser kan liturgiska kläder och tyger vara i det här sammanhanget?

---

58. Sara Lei Sparre & Lise Paulsen Galal, ”Incense and Holy Bread: The Sense of Belonging through Ritual among Middle Eastern Christians in Denmark”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (2018), 2649–2666, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1389029>.

59. Tala Jarjour, *Sense and Sadness: Syriac Chant in Aleppo*, Oxford 2008, 8, <https://doi.org/10.1093/os019780190635251.001.0001>.

60. Krista West, *The Garments of Salvation: Orthodox Christian Liturgical Vesture*, New York 2013, 37–39. Jämför Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, 144, om vad som behövs för en liturgi, bland annat gester och sånger, men inte klädsel (även om kalkduken senare nämns).

Så vad händer då när kläderna inte finns tillhands, eller när det inte finns något förhänge i den lånade kyrkan som markerar skiftningarna i liturgin? Vad händer när det enda tyget är en projektorduk med översättningar av de liturgiska texterna? Det korta svaret kan vara att ingenting händer, för liturgin är inte beroende av *ett* skyнке för att skapa den dynamik mellan synligt och osynligt, som Efraim talade om. Det finns flera förhängen, allt från kalkduken till prästens mässhake, som varje gång celebranten är vänd mot altaret hänger som ett draperi mot församlingen och döljer det heliga, tills liturgen vänder sig om med altargåvorna i sina händer. Men utan draperiet kan gränsen till altaret ändå upplevas som otydlig och skapa diskussion om vem som får träda fram till altaret. Diakoner och präster, som egentligen är de enda som får gå in i koret, byter ut sina skor mot liturgiska sandaler på väg in. Och har de inte gjort det innan, tar kvinnorna på en sjal när de går fram till korttrappan för att ta emot kommunionen.<sup>61</sup> I ett delat kyrkorum berättade en svenskkyrklig församlingsassistent vid ett tillfälle om hur hon, med en barngrupp från olika samfund, samlade barnen i en stor cirkel runt kormattan framför altaret, men noga betonade att de inte skulle beträda den, eftersom hon visste att den syrisk-ortodoxa prästen lärde sina kyrkotillhöriga att mattan var gränsen. I andra sammanhang var det dock tydligt att den gränsen inte var tillräcklig, och det kunde bli känsligt när den inte respekterades. Inte minst diskuterades kvinnornas tillträde till altaret, och symbolfrågan var om döpta flickebarn fick bäras runt altaret, liksom pojkar. Även när svaret var jakande, kommer följdfrågan om vem som får bära barnet. Om nu inte en kvinnlig fadder får det, varför tillåts en manlig i finskor, utan liturgiska sandaler? En ung kvinna sa upprört: ”Ingen får vara vid altaret, inte ens män. Det är bara diakoner [...] och *diakonissor* [...] Det är av okunskap många män går upp.” I ett sådant ögonblick uppenbaras ett delvis nytt samtal, och det frånvarande förhänget blir en del av en ny gränsdragning mellan män och kvinnor.

Ett nära relaterat exempel gäller också genus, men andra tyger. Efraims hymner har redan berörts, och de kvinnokörer som var med och sjöng dem. Dessa körer upplever en renässans i samtiden och nya liturgiska kläder håller på att sys åt dem, men vilken status har de? Den unga kvinnan som nyss citerades menade att ”diakonissor” får träda upp i koret, men det är inte självklart att så är fallet. Tala Jarjour beskriver i själva verket en körledare och vigd diakonissa som kunde liturgin in i minsta detalj, men ändå inte tillåts gå upp i koret. Eftersom hennes önskan var så stark smög hon in genom kyrkans bakdörr, varifrån hon utan att beträda altarrummet kunde se

---

61. Magdalena Nordin & Andreas Westergren, ”Veiled Traditions: Using the Headscarf in a Syriac Orthodox Christian Setting in Northern Europe”, under utgivning.

de heliga handlingar som sker fördolda, bakom det liturgiska förhänget.<sup>62</sup> ”The female voice” skriver Jarjour angående den växande roll som kvinnokörerna har fått över hela världen, ”is accepted, needed, and encouraged; the female body, however, falls under strict confines by socially engendered configurations.”<sup>63</sup> Men i en svensk kontext är det hon säger inte lika entydigt. Visst kan kvinnokören befinna sig uppe på läktaren, där de hörs, men inte syns. Men de kan också finnas på främsta plats i skeppet, eller på en plats angränsande till koret, kanske till och med i koret, beroende på var den ibland osynliga gränslinjen går. Även om kören fortfarande inte träder fram till altaret har den blivit synlig, särskilt när sångarna dessutom klär sig i skraddarsydd liturgiska kläder.

Sådan klädsel kan ha varierande färger: vitaktiga, röda eller blåtonade. Den kan vara importerad från Mellanöstern eller sydd i Sverige. Det kan vara kåpor med eller utan huva, med passande sjalar eller sjalar av olika slag. Ibland kan kördräkten till och med vara försedd med något som liknar en stola (*’ūrora*), bandet de manliga diakonerna knyter på olika sätt. En sådan kan vara fastsydd, så att det inte säkert går att säga om det bara är en detalj i dräkten eller något mer, men den kan också sväva fritt och bäras likt romersk-katolska eller protestantiska prästers stola. Det finns en diskussion om hur stolan får knytas, och i alla fall en körkvinna klagade över att hon inte fick lägga den som de manliga diakonerna. Till saken hör att flera kvinnokörer, som ett led i uppvärderandet av den senantika institutionen, har konsektrerats eller vigts, även om det inte är klart för alla vad akten innebär. Är de nu, liksom många av männen, ett slags subdiakoner, eller är det snarare en fullvärdig vigning till diakon?<sup>64</sup> Å ena sidan kan det heta att inga kvinnliga diakoner är vigda i Syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige, men flera församlingar berättar samtidigt om sådana vigningar och flera kvinnor berättar att de är diakonissor (*mšamsāniātā*). Eftersom den stora ämbetsfrågan i romersk-katolsk och ortodox tradition för tillfället gäller kvinnliga diakoner, utifrån fornkyrkliga förebilder, har frågan om körkvinnornas status resonans långt utanför det syrisk-ortodoxa sammanhanget.<sup>65</sup> Medvetna om

62. Jarjour, *Sense and Sadness*, 156–157.

63. Jarjour, *Sense and Sadness*, 58.

64. Se Sebastian Brock, ”Deaconesses in the Syriac Churches”, *One in Christ* 54 (2000), 147–157, för ett historiskt exempel på ambivalensen, och Gary Macy, *The Hidden History of Women’s Ordination: Female Clergy in the Medieval West*, Oxford 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189704.001.0001>, för argumentet att en sådan distinktion är medeltida.

65. För romersk-katolska kyrkan, se exempelvis Gary Macy, William T. Ditewig & Phyllis Zagano, *Women Deacons: Past, Present, Future*, New York 2012; Susan Rakoczy, ”The Ordination of Catholic Women as Deacons: The State of the Question”, *HTS Theological Studies* 76:2 (2020), 1–10, <https://doi.org/10.4102/hts.v76i2.5965>. För ortodoxa kyrkor, se exempelvis Petros Vassiliadis, Niki Papageorgiou & Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi (red.), *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Newcastle 2017; Brian A.



ett fornkyrkligt prejudikat, med Efraim som den store förespråkaren, lever denna fråga i Syrisk-ortodoxa kyrkan, bland de körklädda kvinnorna, på ett sätt som gör att forskare inte bara borde studera historiska exempel på kvinnliga diakoner i dessa kyrkor, utan också nutida. Även i detta fall är det tydligt att klädseln spelar roll, inte bara som traditionsmarkör, utan som ett sätt att ikläda sig en ny auktoritet, som inte är självklar men som blir synlig, ja, uppenbaras, i liturgin av den som är täckt av den nya dräkten.

## Avslutning

I en handvändning kan en människa förvandlas i andras åsyn. Bara genom att ta av ett plagg, som en slips, sänds en signal. På samma sätt kan ett frånvarande förhållande eller nysydd kläder öppna ett samtal om deras betydelse. Genomgående har frågan om kläder är primära eller sekundära för mänskligheten diskuterats och svaret är kanske att de kan vara både och, eftersom klädsel är ett mångtydigt fenomen och på många olika sätt vävd samman med mänsklig erfarenhet, liksom språket, men ändå inte, eftersom det också finns en relation mellan språkdräkten och dräkterna. Sådana relationer har vi följt i Efraim Syriens poetiska tolkning av en gudomlig *performance*, där Gud ständigt byter kläder, men också i ett nutida sammanhang där spelrummet kanske inte verkar vara lika stort, utan mer slutet i sin egen diskurs, men där olika förhandlingar om genus och tradition ändå blev synliga i bytet av kläder.

För historikern kan kläder och tyger vara ett viktigt material, på samma gång mer konkret och obestämt än texter. Klädseln kan ses som essentiell och vara del av en föreskriven, men ändå oskriven, outtalad tradition. Även när de gamla paltorna behålls kan en liten ändring ge ett nytt mode och små förändringar kan vara betydande. Läs traditioner genom kläder avslöjas kanske saker som annars inte är synliga, för hur gärna man än vill behålla det gamla, kommer plaggen att nötas ut och de måste sys om för att passa nya bärare. Men beroende på hur de vårdas kan de vara olika hållbara.

Det kan verka som ett långt avstånd mellan de två delarna i denna artikel, mellan det gamla och det nya. För det mesta studeras de var för sig och få har insikt i båda sfärer. Men när det gäller den kyrka som har diskuterats här är det klart att det gamla inte bara är bakgrund för det nya, utan den fond mot vilken man vänder sig på vägen framåt; traditionen ger resurser, men kräver också resurser. Gamla plagg sys om och återanvänds och nya insikter om den tidiga traditionen, inte minst den kunskap forskare bidrar med, har auktoritet. I den renässans av *Syriac studies* som pågår finns betydande röster

---

Butcher, "Women Deacons in the Christian East: What Is the State of the Question", i D. Michael Jackson (red.), *The Diaconate in Ecumenical Perspective: Ecclesiology, Liturgy and Practice*, Durham 2019.

både på insidan och utsidan av kyrkorna. Bland de disputerade finns präster och biskopar bredvid andra forskare. Vare sig en akademiker vill det eller inte, är han eller hon en del av samtalet, och det finns många fler positioner att inta än dem som utgörs av motsatsparet tillhörig eller icke tillhörig. Som forskare är det inte tillräckligt att ge akt på sin egen kulturellt betingade skrud; det finns olika kläder att ta på sig och ta av sig. ▲

#### SUMMARY

In a word play, the article is titled Revealing (or Evident) Secrets: Cloth and Theology in Early Christian and Contemporary Orthodox Practice. Building on a lecture celebrating the recent appointment to docent, the article proceeds from an introductory reflection on human dress, with the help of Roland Barthes and others, to a scrutiny of a hymn by the late antique Syriac poet-theologian Ephrem the Syrian, in which God dresses and undresses in a play between divine and human, which is interpreted in a ritual framework. In the second part, the investigation moves from past to present, and a liturgical setting which employs the sources just considered, namely a couple of Syriac Orthodox congregations in contemporary Sweden. In light of theories on integration and tradition, changes in liturgical attire are considered, with specific attention to gender and the question of women deacons.





Jan Dietrich & Anne Katrine de Hemmer Gudme (red.). *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*. Köpenhamn: Bibelselskabets Forlag. 2021. 575 s.

Litteratur utgiven på svenska med primärt fokus på Gamla testamentet hör inte till vanligheterna. Än magrare är det med böcker som dessutom ligger i forskningsfronten och går att använda i undervisningssammanhang. Den nyutkomna *Gud og os*, som innehåller en rad texter på danska, norska och svenska och har studenter på grundnivå som primär målgrupp, är därför mycket välkommen.

Antologin, som är ett slags festskrift till Else K. Holt, består av en introduktion samt 26 kapitel skrivna av i huvudsak skandinaviska bibelvetare. Bokens fokus – en samtidsorienterad introduktion till teologi i Gamla testamentet – placeras på den bibelvetenskapliga kartan genom att Holt i inledningen, efter att ha gett en kort forskningsöversikt, diskuterar skillnader mellan gammaltestamentlig religionshistoria, gammaltestamentlig teologi och bibelteologi. Där den första förstås som primärt deskriptiv (med fokus på hur traditioner, idéer och praxis utvecklats över tid) förstås de andra två som mer normativa (med fokus på att identifiera huvudlinjer med relevans för samtiden). Förhållandet mellan de två sistnämnda är sedan att medan den gammaltestamentliga teologin håller sig till Gamla testamentet behandlar bibelteologin även Nya testamentet och förhållandet mellan dessa två.

Antologins fokus är alternativt två. Målet är därmed inte primärt att ge (deskriptiva) översikter av teologier i Gamla testamentet, utan att även läsa Gamla testamentet med ett öga på samtiden: ”stadig med rod i en historisk-kritisk tilgang til teksterne, men med en ønske om *ikke blot at være deskriptiv*” (s. 16, min kursivering). Utgångspunkten är att Gamla testamentet har något att säga in i nutida teologiska samtal – inte bara kyrkliga, utan också de som äger rum i både sekulära

och akademiska sammanhang. Det normativa ska därför inte uppfattas som konfessionellt, snarare är det utifrån ”den akademiske sekularitet” som bokens författare ”stiller nogle af den systematiske teologis normative spørgsmål om Guds egenskaber og menneskers forhold til Gud og hinanden” (s. 16). Vad är då teologi? Begreppet definieras (något cirkulärt) som ”forsøget på att forstå, diskutere og gentænke en teologisk problemstilling i en aktuel kulturel og religiøs kontekst” (s. 17).

Rent konkret fokuserar varje kapitel en tydligt avgränsad textkorpus (som regel en eller flera böcker, med undantag för Josefsberättelsen i 1 Mos. 37–50) och följer en på förhand given struktur: Efter en inledning ges en kort presentation av det aktuella textmaterialet och en forskningshistorik. Sedan fokuseras en till tre centrala texter. Dessa blir först föremål för bibelvetenskaplig närläsning, jämförs sedan med varandra och diskuteras slutligen i relation till andra gammaltestamentliga teologier, följt av en avslutande del. Denna likformade struktur innebär dock inte att kapitlens innehåll likriktas – snarare tvärtom, som den korta översikten nedan kommer att visa.

De flesta av Gamla testamentets böcker får egna kapitel: Pentateuken diskuteras i ljuset av allt ifrån förhållandet mellan mirakel och realism till relationen mellan luthersk pietism och deuteronomistisk teologi i fem kapitel skrivna av Søren Holst, Martin Friis, Jan Dietrich, Bernhard Lang och Hans Jørgen Lundager Jensen och följs av kapitel om Josua (kap. 5, Carolyn J. Sharp), Domarboken (kap. 7, Tammi J. Schneider), Samuelsböckerna (lästa i ljuset av maskulinitetsforskning, kap. 8, Anne Katrine de Hemmer Gudme), Kungaböckerna (kap. 9, Flemming A.J. Nielsen), Psaltaren (kap. 11, Fredrik Lindström), Ordspåkboken (kap. 12, Kasper Siegismund), Job (kap. 13, Terje Stordalen), Jesaja (kap. 16, Jesper Høgenhaven), Jeremia (kap. 17, Amy Kalmanofsky), Klagovisorerna (kap. 18, Jill Middlemas), Hesekiel (presenterad i en

dataspelsinspirerad läsning, kap. 19, Corrine Carvalho) och Daniel (kap. 20, Sif Egede). Andra böcker behandlas tillsammans: Krönikeböckerna diskuteras tillsammans med Esra och Nehemja (kap. 10, Kristin Joachimsen), Höga Visan med Predikaren (som läses i ljust av ekoteologi, kap. 14, Mette Bundvad), Josefsberättelsen med Rut, Ester och Jona (kap. 15, Frederik Poulsen), Hosea med Joel, Amos och Mika (kap. 21, Francis Landy), Nahum med Habakkuk och Sefanja (kap. 22, Göran Eidevall) och Haggai med Sakarja och Malaki (kap. 23, Corinna Körting).

De tre avslutande kapitlen har mer allmän karaktär. Louis Stulman (kap. 24) läser Gamla testamentet utifrån ett ”förlorarperspektiv”, John J. Collins (kap. 25) diskuterar idén om Gamla testamentet som uppenbarelse, och Anders-Christian Jacobsen (kap. 26) diskuterar Gamla testamentets relevans och betydelse för kristen teologi.

Bokens stora styrka är det faktum att framstående skandinaviska forskare tar Gamla testamentets relevans för nutida teologiska samtal på allvar. För som Holt skriver är det ”den gammeltestamentlige teologis opgave og ansvar at pege på og indlede samtalen om de teologiske områder, hvor den nyere forskning har noget at bidrage med til afklaring af det med Gud og os” (s. 19). Denna styrka – att de teologiska läsningarna inte enbart är deskriptiva – syns i många av kapitlen (även om det kan noteras att ett flertal kapitel trots allt ändå är huvudsakligen deskriptiva). Som ett exempel gör Sharp i kapitel 6 en spännande läsning av de problematiska vålds- och utrotningstexterna i Josua. Både (kyrkofädernas) allegoriska läsningar och historisk-kritiska läsningar (som betonar att utrotningskrigen aldrig ägt rum) kritiseras om otillräckliga. I stället läses texterna i ljust av ett slavperspektiv, så som det kommer till uttryck i afroamerikanska *spirituals* (framför allt ”Wade in the Water”), och det konstateras att ”volden i bogen er på flodniveau, dens traditionsstrømme er uforudsigelige, og havbunden under fortolkerens fødder forandrer sig konstant. Men den

eneste vej fremad er gennem strømmen, hvis vi vil anerkende Den Hebraiske Bibels teologiske udsagn” (s. 162).

En positiv konsekvens av relevansaspekten är också att en mängd olika teorier och metoder står sida vid sida, något som ger utmärkta möjligheter att i en klassrumssituation föra samtal kring just teori- och metodfrågor. Kapitlen kan alltså utan problem läsas var för sig. Samtidigt kan mångfalden ses som en möjlig svaghet, eftersom det inte ges någon helt likvärdig introduktion till teologierna i Gamla testamentet, något som ofta är viktigt för studenter på grundnivå. Antologins struktur kan också riskera att osynliggöra att teologiska kontinuiteter ibland kan vara större mellan än inom texterna som behandlas i de olika kapitlen.

Detta förtar dock inte det stora värdet med boken. Ytterst ska redaktörer och skribenter ha stort tack för denna rika och tankeväckande antologi, som kommer vara till nytta för teologistudenter under en lång tid framöver.

David Davage  
TD, Umeå

DOI: 10.51619/stk.v98ii.23938

**Nils Franzén, Victor Moberger & Olle Risberg. *Grundbok i metaetik*. Lund: Studentlitteratur. 2021. 300 s.**

*Grundbok i metaetik* gör anspråk på, vilket namnet antyder, att ge en allomfattande bild av vad det komplexa och något mystiska området vi kallar metaetik är för något. Med utgångspunkt i metaetikens centrala frågeställningar presenterar författarna Nils Franzén, Victor Moberger och Olle Risberg en bok som ska vara intresseväckande för en bred läsekrets. Författarna beskriver det på följande sätt: ”Metaetiken behandlar filosofiska frågor om hur moraliska utsagor, moraliska uppfattningar, moraliska fakta och moralisk kunskap är beskaffad, såväl som frågan huruvida sådana fakta och sådan kunskap överhuvudtaget finns” (s. 10). Utifrån dessa

frågor ger sig författarna in i diskussioner om de ”klassiska” metaetiska debatterna. Som läsare får vi ta del av allt från diskussioner om hur vi talar om moral, till resonemang om moralens objektiva status.

Författarna lyfter specifikt frågan huruvida moralen är objektiv som en av de mest centrala frågorna för utformningen av boken och även metaetiken som sådan. Således utgår en stor del av bokens innehåll ifrån frågan om moralens objektiva existens. En viktig poäng måste då vara hur vi definierar ett sådant koncept som objektivt och, framför allt, hur vi kan säga att detta objektiva, som vi förhoppningsvis har lyckats definiera, även gäller för moral. Författarna gör här anspråk på att likställa objektivitet med det som inom filosofin hänvisas till som metafysisk. Metafysik handlar inom filosofin om hur frågor kring verklighetens beskaffenhet ser ut och därmed är även grundsynen att det finns något som är oberoende av oss människor och våra uppfattningar.

Boken är välskriven och det finns ett sympatiskt förhållningssätt till den tilltänkte läsaren, vilket gör innehållet attraktivt för såväl studenter som en bredare allmänhet med intresse för de filosofiska frågorna inom metaetiken. Med utgångspunkt i en diskussion om moralens objektiva status är boken uppdelad i två sektioner, varav den första berör metaetiska teorier som har som sin centrala tes att moralen är subjektiv. Den andra sektionen berör författarnas egna utgångspunkt: tesen att moralen har en objektiv existens. Utifrån denna distinktion framförs en stark grundsats, nämligen att objektivistiska teorier inom metaetik är att föredra. Dessa teoribildningar utgörs, enligt författarna själva, av objektivistisk naturalism, non-naturalism samt misstagsteori och moralisk skepticism. Således utgörs de subjektivistiska teorierna inom metaetiken av naiv subjektivism, relativism, idealiserad subjektivism och non-kognitivism. Utifrån dessa teoribildningar, både objektivistiska och subjektivistiska, utger sig *Grundbok i metaetik* för att ta i beaktande de mest centrala frågeställningarna som

metaetiken behandlar. Detta hindrar dock enligt min mening inte boken från att ha två allvarliga brister. Det gäller diskussionen om författarnas kategorisering av idealiserad subjektivism och avsaknaden av en diskussion om metaetisk konstruktivism.

Idealiserad subjektivism är, enligt författarna, en metaetisk position som inbegriper en subjektiv förståelse av moralen, dock med ett visst förhållningssätt till moralens objektiva egenskaper. Författarna utgår från följande frågeställning: ”Är det möjligt att formulera en metaetisk teori som går ytterligare ett steg i objektivistisk riktning, men som samtidigt inte överger den grundläggande idén att moralen till sin natur är subjektiv?” (s. 70). Tanken med denna tes är att det finns subjektivistiska teoribildningar som, trots sin icke-objektiva karaktär, ändå kan göra anspråk på viss objektivitet. I denna kategori har författarna valt att placera vad de benämner som en naiv humeanism, trots det faktum att den inte, enligt dem själva, är densamma som en idealiserad subjektivism. Således faller filosofer som argumenterar för en metaetisk konstruktivism under en kategorisering, som av benämningen att döma har en naiv inställning till moralens objektivitet, utan vidare diskussion. Detta ser vi exempel på i hur filosofen Sharon Street på ett slentrianmässigt sätt tyvärr helt plötsligt är en naiv humeanist, i stället för, som hon själv hävdar, en metaetisk konstruktivist.

Ett liknande angreppssätt återfinns i författarnas idé om konvergentism, som likt naiv humeanism återfinns i kapitlet om idealiserad subjektivism. Konvergentismen har här innebörden att ”åberopa önskningar hos hypotetiska, förnuftsmässigt perfekta personer” (s. 81). Konvergentismen bygger på Immanuel Kants (1724–1804) filosofi och idén om att vi med hjälp av vårt förnuft kan få kunskap om och agera i enlighet med vad moralen säger. Författarnas avvägning att inte inbegripa den något komplexa filosofihistoriska frågan om hur Kant bör tolkas är välgrundad.

Den kantianska filosofen Christine Korsgaard är enligt författarna en av dem som inspirerats av konvergentismens idéer. De åsidosätter emellertid det som är Korsgaards egentliga projekt, det vill säga att som metaetisk konstruktivist hitta grunden till normativitet. Detta för oss till min andra synpunkt, som berör hur konstruktivism som metaetisk teori behandlas i boken.

Både Street och Korsgaard identifierar sig som konstruktivister. Det finns självklart olikheter i deras angreppssätt av denna teoribildning, men de är i huvudsak konstruktivister. Båda gör även anspråk på att föra en metaetisk diskussion om deras respektive teorier. Med utgångspunkt i att författarna trots allt gör anspråk på att ge en heltäckande bild av vad metaetik är, ställer man sig som läsare frågan: Var finns diskussionen om metaetisk konstruktivism?

Det går emellertid att hitta hänvisningar till något av en "social konstruktion" om boken läses på detaljnivå. Exempelvis återfinns en hänvisning till detta i kapitlet som behandlar relativism: "Det finns flera olika versioner av moralisk relativism, men vad de har gemensamt är att de allihop försöker slå vakt om idén att moralen på något sätt är en 'social konstruktion'" (s. 51). Men avsaknaden av en ordentlig diskussion om konstruktivismens roll som metaetisk teori är påfallande. Det är en oroande brist i en bok som driver tesen om moralens objektiva existens. Författarna tycks undvika diskussioner om teorier som riktat invändningar mot deras egen tes, bland annat konstruktivismen, som är en stark utmanare till den form av moralisk realism som författarna verkar förespråka.

Sammanfattningsvis är *Grundbok i metaetik* en nyanserad framställning som lyfter de mest centrala frågorna i metaetiken. Med utgångspunkt i frågeställningen om moralens objektiva status tar författarna oss igenom ett komplext område på ett begripligt sätt. Det hade dock varit intressant med en mer djupgående diskussion om konstruktivismens plats i metaetiken än konstaterandet att

förståelsen av moralen som en social konstruktion är relativistisk.

Emma Jakobsson

Doktorand, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v9i1.23939

Åke Gafvelin & Lapo Lappin (red.). *Filosofi och pandemi*. Skellefteå: Norma. 2021. 102 s.

Intervjuserien *Det metafysiska laboratoriet* samlade 2020 elva tongivande svenska filosofer för att samtala kring de filosofiska frågor som oundvikligen väcks i spåren av covid-19-pandemin: Vem ska få den sista respiratorn? Är våra moraliska och politiska övertygelser smakfrågor eller föremål för diskussion? Finns det en objektiv verklighet eller har coronaförnekare rätt till sin egen sanning? Bara för att nämna några. *Filosofi och pandemi* är ett tematiskt upplagt destillat av denna intervjuserie, skriven i en lättillgänglig dialogform.

De medverkande filosoferna föreslår meningssammanhang och filosofiska reflektioner för att göra pandemin begriplig för människor som just nu på olika sätt är påverkade av den.

Inte förrän om kanske femtio eller hundra år framåt i tiden kommer filosofer, historiker, medicinare och andra att kunna avge sin dom över samtidens hantering av pandemin. Kunde politikerna ha fattat bättre beslut? Kunde den globala solidariteten ha varit bättre? Vad kan vi lära oss av människors beteenden mitt i en pandemi? Vad säger det oss om vilka underliggande värderingar som råder i olika samhällen eller individer? På vilka sätt berördes människors rädslor och ansvar i predikningar och andra religiösa kommunikationer? Vilka etiska frågor och teoribildningar fick företräde i beslut på olika nivåer och i individers handlingsval? Först framtiden kan ge oss en helhetsbild.

Men framtiden är för långt borta för oss som just nu behöver redskap för att hantera pandemin – kvinnan på gatan, teologer,

politiker, beslutsfattare, sjuka, anhöriga, rädda, obekymrade, osäkra och tvärsäkra.

Vi behöver redskap nu, mitt under brinnande pandemi. Vi har inte tid att vänta. De flesta av oss kan heller inte ägna oss åt tidskrävande filosofiska studier mitt i vår fullspäckade vardag för att tillägna oss de idéer och redskap vi behöver för att bättre begripa den något surrealistiska pandemipräglade nutiden.

Det är just detta som författarna av föreliggande texter försöker erbjuda. Utifrån sin kombinerade filosofiska kunskap för de en dialog med varandra kring ett antal pandemirelaterade teman och förser läsaren med filosofiska tankespår att reflektera vidare över.

Facit har vi inte än. Men vårt ansvar att agera nu kan vi inte undkomma eller skjuta på framtiden. Därför välkomnar jag detta försök att väcka och öka medvetenheten om vilka grundläggande etiska och filosofiska frågor vi har att ta ställning till i våra beslut och handlingar under den pågående pandemin. Dock hade jag gärna sett en större språklig stringens i dialogerna med tydligare ställningstaganden och uttalade frågor till läsaren att ta ställning till.

Antologin täcker ett stort antal teman: "Filosofins roll", "Filosofin och pandemin", "Den svenska strategin", "Är den svenska strategin utilitaristisk?", "Experterna", "Zoom och det digitala", "En global stat?", "Etiska råd", "Black Lives Matter och strukturell rasism", "Världen efter pandemin", "Etikens plats i metafysiken", "Metafysikens plats i etiken?", "Gud och etiken?", "Vad är sanning?", "Vetenskap och värde", "Språket och verkligheten" samt "Metafysik".

Eftersom boken som helhet inte är längre än drygt hundra sidor är det lätt att förstå att varje tema i sig inte tillåts breda ut sig nämnvärt. Detta tillvägagångssätt leder till att läsaren får möta en mängd frågeställningar och idéer att fundera vidare kring och förhoppningsvis kan detta stimulera till att söka vidare kunskap och inspiration.

Nackdelen med bokens breda grepp och ambition att spänna över ett stort antal

frågeställningar är att jag som läsare inte erbjuds fördjupning i något enskilt tema och riskerar att lämnas otillfredsställd i mitt kunskapssökande.

Boken avslutas dock med några tips för vidare läsning, huvudsakligen texter på svenska. Urvalet kunde enligt min mening ha varit större och mer varierat för att kunna tillfredsställa de läsare som vill gå på djupet i någon specifik fråga. Varje text hade i sådant fall kunnat förse med en varudeklaration kring dess eventuella lätt- eller svårtillgänglighet. En bok som jag exempelvis saknar är Fareed Zakarias bästsäljare *Ten Lessons for a Post-Pandemic World* (2020). Visserligen är detta inte en akademisk filosofisk bok utan riktad till den breda allmänheten, men dess resonemang är väl förankrade i historisk och politisk filosofi. Som komplement till antologins tema "Världen efter pandemin" hade den passat mycket väl.

Sammanfattningsvis är detta en bok som på få sidor ändå lyckas ge läsaren en bred inblick i vilka filosofiska frågor som bränner till och kräver engagemang, enligt Per Bauhn, Jonna Bornemark, Maracia Cavalcant Schuback, Karim Jebari, Ulf Jonsson, Erik J. Olsson, Lars Sandman, Fredrik Svenaeus, Folke Tersman, Torbjörn Tännsjö och Åsa Wikfors. Att presentera alla bokens medverkande med titlar och meriter skulle spränga gränserna för denna recension och jag nöjer mig med att säga att de alla är välkända och respekterade filosofer, verksamma vid svenska lärosäten. Att boken väcker fler frågor än den besvarar ligger så att säga i filosofins natur.

*Erica Appelros  
Docent, Lund*

DOI: 10.51619/stk.v98i1.23940

**Jörg Lauster. *Der heilige Geist: Eine Biographie*. München: C.H. Beck. 2021. 431 s.**

Den tyske reformatoriske teologen Jörg Lauster, professor i systematisk teologi vid universitetet i München, fick ett slags offentligt genombrott 2014 med sin brett upplagda *Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums* som kommit i ett antal upplagor och även översatts till andra språk. Boken är en kulturhistoria på över 700 sidor som beskriver, i polemik mot den tes om världens avförtrollning som brukar tillskrivas Max Weber (1864–1920), hur världen alltid har uppvisat ett djup eller en resonans som kan tolkas teologiskt. Lauster beskriver här hur sådant som konst, arkitektur, musik, litteratur, naturupplevelser, relationer, förhoppningar, längtan, politisk kamp med mera har utgjort ett mänskligt gensvar på en sådan resonanserfarenhet genom historien. Därigenom vill han visa både hur vi som lever i vår tid och vår del av världen lever i kölvattnet av en teologiskt laddad historia och att sådana erfarenheter av förtrollning och sådana gensvar också är möjliga i vår tid.

Att det är möjligt att få ett slags publikt genombrott genom en drygt 700 sidor lång kultur- och teologihistorisk bok säger något om det tyska sammanhanget jämfört med andra språkvärldar. Uppmärksamheten är emellertid välförtjänt, eftersom Lauster skriver både lärt och flyhänt. Han skrev sin avhandling om renässansfilosofen Marsilio Ficino (1433–1499) och det märks också i den betydelse som renässansen tillmätts, inte bara i Lausters bok om världens förtrollning utan också i en nyutgiven bok i samma anda: *Der heilige Geist*. Här handlar det om Anden och dessutom ur ett biografiskt perspektiv. Vad menas med detta? En grundläggande tes för Lauster i den nya boken är att Anden, som den förstås i den kristna traditionen, är en förklaring på varifrån erfarenheter av resonans egentligen kommer. Anden är Guds närvaro i världen och i historien, liksom historien är människans gensvar på Andens

verkan, och därför är det också relevant att tala om biografi i sammanhanget. Ett annat uttryck som Lauster lanserar är ”historisk kulturpneumatologi” och på sätt och vis är det nog mer rättvisande och visar dessutom på kontinuiteten med den tidigare boken.

*Der heilige Geist* är alltså en historisk snarare än en systematisk bok. Eller rättare sagt handlar det om att bedriva systematisk teologi genom historisk utläggning. Ett tydligt uttalat syfte med Lausters bok om Anden är att fördjupa det samtida gehöret för hur Anden kan tänkas spåras i erfarenheter av resonans. Det sker genom att visa på bredden av dessa erfarenheter. Om andlighet mer populärt förstås som något som står i motsats till det konkreta, materiella och historiska, är det tydligt att Lauster tänker annorlunda. Att Anden kan tänkas ha inspirerat människor i historien genom resonanserfarenheter, innebär att de gärningar och tankar som denna inspiration resulterat i fått konkreta, materiella och historiska uttryck. En väsentlig del av bokens innehåll handlar just om sådana uttryck. Hur blir det osynliga synligt? Just på dessa sätt. Och Lauster kan också tänka sig att Andens verkan även sker utanför den mänskliga sfären; hela kosmos är en angelägenhet för Anden. Överhuvudtaget handlar det för Lausters del om att undvika en alltför reduktiv förståelse av Anden som begränsar dess verkan till en enda, eller endast någon sfär. Visst har Anden inspirerat till konstnärliga verk, men också till politisk handling. Visst kan Anden spåras i extatiska uttryck, men också i mellanmänsklig solidaritet. För Lauster kan karisma inte ställas mot institution och den enskildes upplevelser inte mot gemenskap. Det betyder inte att boken så att säga är urskillningslös: frihet, försoning och fred spelar stor roll för Lausters historiska berättelse om Andens spår.

Den historiska redogörelsen är pedagogiskt upplagd. Boken består av fyra delar: hur Anden kommit att bli synlig, hur den relaterar till människan, till historien och till sist, ganska kort, till världen i stort. Mycket av innehållet består av utläggningar av



personer, såsom Albert Schweitzer (1875–1965), händelser, såsom pingstväckelsen på Azusa Street, eller idéer, såsom Friedrich Hegels (1770–1831) syn på historia, vilka ordnats kronologiskt. Här finns naturligtvis möjligheter till invändningar. Jag håller exempelvis med Lauster om att renässansen liksom romantiken har spelat en avgörande roll för vår moderna förståelse av ande, både med litet och stort a. Men jag är mer tveksam till tesen om renässansens individualism, en idé som närmast introducerats av den schweiziske konstvetaren Jacob Burckhardt (1818–1897) i ett verk från 1860. Burckhardts *Renässanskulturen i Italien* är, som Lauster påpekar, ett mästerverk, men inte desto mindre förlegad. Snarare är detta en effekt av ett visst slags protestantisk individualism som rådde på Burckhardts tid. Liknande invändningar kan aktualiseras av olika ställen i boken, men jag nämner detta exempel snarare för att lyfta fram en styrka hos *Der heilige Geist*, nämligen att också dessa invändningar på sätt och vis förutsätter den breda redogörelse som Lauster levererar. Om jag hade en kurs i pneumatologi (och studenterna kunde tänkas läsa tyska) skulle de få läsa boken som introduktionslitteratur, för att sedan vända sig till specialstudier.

En annan möjlig invändning som på samma gång utgår från en styrka är Lausters ekumeniska perspektiv, där han lyfter fram hur olika aspekter av Anden har betonats mer eller mindre av olika kyrkofamiljer. Hans poäng är att samtliga behövs. Jag sympatiserar med detta, men det blir aldrig riktigt tydligt hur Lausters egen utgångspunkt i ett slags liberal protestantism sätter ramarna för ekumeniken. Detta kan ha att göra med att relationen mellan ”historisk kulturpneumatologi” och systematisk teologi inte är riktigt utredd. Att en systematisk teologi bör vara historiskt informerad håller jag med om, men hur förhåller sig Lausters bok till relationen mellan historia och systematik? Den har konstruktiva anspråk men diskuterar dessa via historien utan att det mynnar ut i en tydligare artikulering av dessa anspråk.

Hur kommer, för att alludera på Hegel, Anden till ett medvetande om sig själv i historien? Skulle inte boken bli tydligare om Lauster blev mer systematisk teolog utan att bli mindre kulturhistoriker?

Att en teologisk bok om Anden inte bara aktualiserar frågor om innehåll utan också frågor om form och metod är kanske inte särskilt konstigt. Lausters eget ärende med boken är snarast allmänt introducerande, och där lyckas han inte bara väl utan är, för att använda en för sammanhanget adekvat term, inspirerande.

Ola Sigurdson  
Professor, Göteborg  
DOI: 10.51619/stk.v98i1.23941

**Johannes Ljungberg, Alexander Maurits & Erik Sidenvall (red.). *Cultures in Conflict: Religion, History and Gender in Northern Europe c. 1800–2000*. Berlin: Peter Lang. 2021. 220 s.**

Denna antologi består av åtta kapitel skrivna av författare från sex europeiska länder som alla behandlar religionens roll i konfliktområden. Det rör sig om förbindelser mellan romersk-katolsk och protestantisk polemik, religiös nationell identitet i engelsk, polsk, svensk och tysk kontext samt konstruktioner av genus och religion i belgiskt, engelskt och svenskt 1800-tal.

Boken inleds med två kapitel om det romersk-katolska Tyskland och Belgien. Olaf Blaschke analyserar mot bakgrund av 1800-talets ultramontanism två specifika pilgrimshögtider i västra Tyskland: Den från högre nivå orkestrerade pilgrimsfärden till Kristi mantel i Trier 1844 förstår Blaschke som en konservativ romersk-katolsk reaktion på moderniteten riktad mot preussisk-protestantiska och revolutionära influenser. Pilgrimsfärden till Marpingen 1876, som har sitt ursprung i en Mariavision, tolkas tvärtom som en rörelse underifrån som, i en period av tysk unifiering, fick transnationella drag.



Tine Van Osselaers bidrag handlar om två stigmatiska kvinnor, en i Belgien och en i Tyskland. Båda genomled på ett synligt sätt Kristi smärtor på fredagar och kunde beskådas av stora människoskargar. De historiska beskrivningarna låter, menar hon, dessa kvinnor framstå som ambivalenta var- elser präglade av såväl Kristi lidande som Marias medlidande på ett sätt som både be- kräftar och utmanar rådande genusnormer, men som också motsätter sig en sekulär tolk- ning av fenomenet som ren hysteri.

Bokens tredje bidrag, skrivet av Inger Littberger Caisou-Rousseau, har även detta ett genusperspektiv, men hämtar sitt mate- rial från Therese Andreas Bruces (1808–1885) självbiografi från det svenska, protestantiska 1800-talet. Den transsexuelle Bruce lyckas till en början, trots motstånd, bli bekräftad både av familj och samhälle i sitt försök att leva sitt liv som man. Han konstruerar mål- medvetet sin manlighet och lyckas till och med bli militär. Efter att ha fött en dotter utesluts han dock från militären och exkom- municeras.

Det fjärde kapitlet tar oss över Östersjön till Masurien och efterkrigstidens norra Polen, där en liten protestantisk och sla- visktalande minoritet under nazitiden valt att tillhöra tyska riket. Anders Jarlert be- skriver hur denna efter kriget kom i kläm mellan statens repoloniseringskampanj och romersk-katolska kyrkans monopolanspråk. Som en liten folkgrupp, som varken religi- öst eller politiskt passade in i Polen efter kri- get, hade de få överlevnadschanser. Svenska Masurienhjälpen, som påbörjat sin diakona- la verksamhet 1946, misstänkliggjordes från olika håll och fick avsluta sitt arbete 1949.

I det femte kapitlet presenterar Dennis Meyhoff Brink en övergripande teori om hur antiklerikal satir med rötter i medel- tiden omvandlades, först till ett slagträ mel- lan protestanter och katoliker och sedan, efter den westfaliska freden, till en fram- gångsfaktor för upplysningen. Genom att till exempel ifrågasätta herdemetaforen gav satiren stöd åt Immanuel Kants (1724–1804)

upplysningsprojekt, det vill säga människans autonomi och befrielse från självpåtagen ofri- het. Med utgångspunkt i skrifter av Molière (1622–1673) och Jonathan Swift (1667–1745) samt teckningar av engelska karikatyrister vi- sar Meyhoff Brink på känslors betydelse för upplysningens genombrott.

Alexander Maurits tar i det sjätte kapitlet upp den konfessionella tråden och granskar antikatolicism i Sverige under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. Antikatolicism, menar Maurits, utgjorde en del av den lutherska svenskheten som både Svenska kyrkan och nationalstaten anammade, med kulmen på 1920-talet. Med utgångspunkt i en rad svenska och danska teologer – Christian Erik Fahlcrantz (1790–1866), Anton Niklas Sundberg (1818–1900), Georg Schepelern (1839–1900), Carl Skog (1859–1935) och Arvid Gierow (1873–1944) – påvisar Maurits en seglivad antikatolsk hållning inom Svens- ka kyrkan, byggd på kritik av helgondyrkan och avlatshandel, mariologi och romersk hie- rarki, men även rädsla för en rekatolicering av Skandinavien.

Hugh McLeod uppehåller sig vid sam- ma tidsperiod men undersöker religionens roll för framväxten av idrott som ett brett samhälleligt fenomen i 1800-talets England. Med ett rikt källmaterial visar han att den gängse föreställningen om kyrka och idrott som skilda världar är vilseledande. Som ett exempel nämner han *Muscular Christianity*, en rörelse som verkade mot kyrkans ”femi- nisering” och för ett enat England präglat av ”manlig protestantism”. Redan i mitten av 1800-talet grundades många idrottsklub- bar med denna ideologi som grund i kyrkor som fortsatte att spela en viktig roll långt in på 1900-talet. Enligt McLeod är det en grov förenkling att – i sekulär anda – förstå idrott som något som tog över religionens roll. Relationen är mer komplex och ofta färgad av historikers politiska och religiösa överty- gelse.

I det sista kapitlet undersöker Franziska Metzger hur förnimmelsen av kriser på- verkar det religiösa minnet i tillkomsten av

apokalyptiska visioner. I samspråk med poststrukturella tänkare, såsom Michel Foucault (1926–1984), förstår hon minnet som ett ”rum för urval” (*space of selection*). Berättelser, bilder och ritualer i detta rum används för att konstruera minnen. Dessa minnen både formar och formas av förnimmelser av kriser. Metzger ser i dessa *heterotopier* något som förenklar verkligheten. I 1800-talets diskurser finner hon exempel på heterotopier som motiverar till handling, exempelvis ”det nya Jerusalem” som beteckning för det framtida London. Avslutningsvis diskuterar Metzger skrivna och målade ”apokalypser” från samma tid – av Mary Shelley (1797–1851) och Lord Byron (1788–1824) respektive William Turner (1775–1851), John Martin (1789–1854), Albert Goodwin (1845–1932) och Caspar David Friedrich (1774–1840) – och finner i deras framställningar av den sista människan i världen en dekonstruktion av klassisk apokalyps så till vida att de inte längre innefattar frälsning.

I sin helhet bjuder antologin på en mycket bred och mångfacetterad mosaik av historiska analyser med olika infallsvinklar och omfång. Meyhoff Brinks bidrag om antiklerikala satirer framstår som antologins mest originella bidrag men jag vill även framhålla McLeods kapitel, som låter de flesta av antologins aspekter (nationalitet, klass, sekularisering, genus och konfession) samspela i undersökningen av förhållandet mellan religion och idrott.

Antologins bredd och heterogenitet utgör både en styrka och en svaghet och det korta förordet lyckas inte riktigt visa förbindelselinjerna mellan de olika bidragens ”sammanshängande konflikter”. Till vilka samtida processer i det protestantiska Europa relaterar exempelvis de romersk-katolska vallfärderna till relikier och stigmatiska kvinnor? Vilka är de ”kulturer” som sägs stå i konflikt med varandra? Några hänvisningar till kulturvetenskapernas omfattande diskussion om kulturens betydelse och väsen hade kanske kunnat utgöra en förbindande länk mellan bidragen. För en

orientering i boken i sin helhet hade dessutom ett sakregister varit till större hjälp än ett personregister. Ändå är det en mycket läsvärd antologi som på ett ofta unikt och originellt sätt visar på ett helt panorama av religiösa aspekter i framväxten av det moderna Europa.

Michael Nausner  
FD, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v98i1.23943

**Martina Prosén. *A Rhythm that Connects My Heart with God: Worship, Ritual and Pentecostal Spirituality as Theology*. Lund: Lund University. 2021. 387 pp.**

Martina Prosén defended her PhD dissertation at a *viva voce* in August 2021. I had the privilege of acting in the role of “faculty opponent” and was able to read and engage with her work in some depth. It is a pleasure to write this book review and engage with an emerging scholar in the field of Pentecostal studies.

The research project upon which this dissertation is based has two main aims, one descriptive and analytic, the other creative and constructive. The first is to produce a multi-layered analysis of worship in two Pentecostal-charismatic churches in urban Kenya using a combination of theological and ritual perspectives. The second is to propose a theology of worship from a Pentecostal theological perspective. The book includes an Introduction which discusses worship, Pentecostal spirituality as theology, the two churches in some detail (Mavuno Church, Bellevue and Christ is the Answer Ministries, Woodley), the research context, and the rationale for the study.

The second chapter explains the research method and how worship is considered as a *modus theologica*, as it is an interactive and lived ritual. There is also a discussion of theory, research design, and ethical considerations. The fieldwork for this study was basically ethnography that included observa-

tion, interviews, analysis of song lyrics, and a survey of congregational background information. In all, Prosén attended 45 services, made 90 hours of video or audio recordings, interviewed 40 different people which produced 40 hours of material, and analyzed 90 song lyrics, 20 of which were written in Swahili. There were 630 questionnaires gathered and analyzed. Following this chapter is an “interlude”, which describes the nature of Sunday worship in the two churches studied. This is a really helpful feature and gives the reader a real flavour of the churches and their worshipping life.

Four key themes emerge from the data and they are theorized in the subsequent chapters. First, worship is regarded as ritualized practice and it is labelled as *orthopraxis* (chapter 3), that is a performance that contains ritual dynamics and includes certain core elements (preparation, actors and roles, objects and places such as technology, dress and architecture, language and vocal interactions, and ritual sound, which is a form of oral liturgy). Second, worship is regarded as an embodied practice or *orthopathos* (chapter 4). It includes bodies in movement, the clothes worn for the purpose of worship, being together as one corporate body, as well as demonstrating affectivity. Third, worship is appreciated as a theologizing practice or *orthopistis* (chapter 5), giving expression to *lex canendi*, *lex credendi* (what one sings is what one believes and *vice versa*). Through an analysis of the lyrics, themes from Scripture emerge, such as the “tabernacle” and the “throne”, as well as a Christological centre linked to soteriology. Fourth, worship is described as an integrated and transformative spirituality, or *orthodoxa* (chapter 6), and which links to the other main themes. Through the practice of singing there is a *unio mystica* that impacts and changes the worshippers as they meet with God and are empowered to live a worshipping lifestyle, expressed through “a life of love”. There is no separate conclusion, rather the final section of chapter 6 functions like a conclusion.

The Appendix contains interview and observation guides, the questionnaire, plus the results of the data collected from the two churches. Primary sources are listed as interviews, observations, lyrics, surveys, and other sources. Finally, there is a bibliography, which includes a good range of secondary sources.

There are a number of strengths to this research. These include: (1) original empirical data gathered from churches in Kenya that represent African Pentecostalism in a rich and varied manner; (2) a good analysis of the data such that the theorizing makes sense and the theory that is built is rooted in the data gathered; (3) an interdisciplinary design that brings theology and anthropology into fruitful dialogue; and (4) a significant contribution at the boundary of knowledge such that subsequent congregational studies of worship among Pentecostals should refer to this work.

There are, however, a few weaknesses, which include: (1) the congregational survey design could have been developed and included some theoretical constructs to be tested; (2) congregational voices appear to be minimized and they should be elevated in the discussion because of their importance; (3) the theory of socialization might have been used more extensively because of the importance of learning theology and ritual through group membership and participation; and (4) some gaps in the literature, for example discussions by Margaret Poloma, Andy Lord, Samuel Muindi, and the undersigned are missing. These sources could have contributed to the development of the discussion significantly.

I enjoyed reading this dissertation very much and I appreciated the fact that it was well written, organized appropriately, and was full of scholarly insight. Overall, this is an impressive piece of research and, despite the weaknesses noted above, I look forward to seeing it influence the scholarly discussion in the future. All students and scholars of Pentecostal worship should read this book

and those who have a general interest in congregational studies will also find this study fascinating and insightful.

Mark J. Cartledge  
Professor, London

DOI: 10.51619/stk.v98i1.23944

**Sven Rubenson et al. (red.). *Colonial Power and Ethiopian Frontiers 1880–1884*. Lund: Lund University Press. 2021. 312 s.**

*Colonial Powers and Ethiopian Frontiers 1880–1884* är en nytutkommen publicering av den fjärde delen av serien *Acta Aethiopica*, vars första del kom ut 1987 med Sven Rubenson som huvudredaktör. Nästan tvåhundra dokument har noggrant samlats och skannats in, översatts och försetts med textkritiska kommentarer av redaktörerna. Texterna har ursprungligen skrivits på ett flertal språk, med olika syften och av allt från studenter till kejsare.

Åren som står i centrum för boken utgjorde en dramatisk tid på Afrikas horn, alldeles innan Berlinkongressen 1885, då de europeiska nationerna undvek konflikt genom att fördela koloniala intressesfärer, och 1896, då Menelik II (1844–1913) vann slaget vid Adwa över den italienska armén. Det slaget kom bland annat som en följd av olika översättningar av en tidigare överenskommelse mellan Italien och Abessinien. Yohannes IV (1837–1889) och Menelik, som efterträdde Yohannes som kejsare, strävade efter goda förbindelser med de europeiska stormakterna Frankrike, Italien, Tyskland och Storbritannien. Flera texter i samlingen tar upp denna politiska tematik med en kristen regent som söker samförstånd med sina motparter i Europa.

Detta referensverk har dock en bredd som går långt bortom internationella relationer och koloniala förbindelser. Här rymms allt från privata handelsavtal till privata brev rörande mission, kristen tro och reflektioner över livet. Sven Rubenson (1921–2013) arbetade flera år med att samla material

till sitt stora verk om Etiopiens överlevnad som nation under imperialismens tidevarv. I detta ingick att samla handskrifter och andra primärkällor för att kunna kontrollera vad som verkligen skett. Som alltid när det gäller historieskrivning så finns flera olika versioner av händelserna och att kunna gå tillbaka till källorna är grunden i humanistisk forskning. Rubensons värdefulla arbete har institutionaliserats kanske framför allt på två sätt: dels genom uppbyggnaden av den historiska institutionen vid universitetet i Addis Abeba, med samvetsgranna forskare som Amsalu Aklilu (1929–2013), Getachew Haile (1931–2021) och Shiferaw Bekele, som kunnat fortsätta sina verk trots skiftande politiska förutsättningar för akademisk forskning, dels genom *Acta Aethiopica*-serien, som samlat viktiga historiska dokument från hela 1800-talet. Denna fjärde volym av serien ska ses i detta sammanhang.

Urkunder är trots postmodernismens intåg i akademiska institutioner fortfarande grunden för en historieforskning som går vidare än allmänt tyckande. Källor i sig behöver dock granskas innan de kan tolkas. Här kommer *Acta Aethiopica*-serien till sin rätt. Genom att sätta originaltexter sida vid sida med engelska översättningar kan forskare få tillgång till material som annars kunde vara otillgängligt eller oförståeligt. De utgivna texterna är översatta från original och tidigare översättningar från amhariska, arabiska, engelska, franska, ge'ez, italienska och svenska. De källkritiska kommentarer som följer på varje text är också ovärderliga. Genom att diskutera personer, årtal och kontext sätts texterna i sitt sammanhang och historikerna kan börja sitt verk.

Kanske har *Colonial Powers and Ethiopian Frontiers 1880–1884* sin största betydelse just som grund för fortsatt forskning. För bibliotek som har en etiopisk samling tillhör *Acta Aethiopica*-serien referensverken. Denna fjärde del är den naturliga fortsättningen på bokserien och försvarar därför sin plats som standardverk.

För svensk del är detta inte ovidkommande. I svensk mission och svenskt biståndsarbete har Etiopien varit och är fortfarande högintressant. De frågor som tas upp i texterna om personhistorier, utbildning av flickor, kristen och muslimsk tro, handelsavtal och politiska avtal samt krig och fred är också av allmänt intresse i dag.

Gårdagens historia påverkar hur vi ser på tro och liv, samhälle och politik, utveckling och välbefinnande i dag. Redaktörernas samling och kritiska granskning av texter gör det möjligt för den som vill att gå förbi förutfattade meningar om det som varit genom att följa uppmaningen *ad fontes* – gå tillbaka till källorna.

En stor behållning som en kursiv läsning av dessa texter kan ge är de personliga dimensioner som det kan ge studiet av historia. Två personer med koppling till svensk mission ska här nämnas som exempel. Studenten Mihiret Haylus brev på svenska från 17 februari 1880 om sin barndom och sina erfarenheter i skolan är mycket spännande att läsa. Det är en typ av text som skulle kunna ingå i dagens svenskundervisning, som ett exempel på vad det kan betyda att lära sig att läsa och skriva. Onesimos Nesib (ca 1856–1931), som från att ha varit slav blev en betydande person i svensk missionshistoria, förtjänar också att lyftas fram. Han nämns ofta tillsammans med sin kollega Aster Ganno (ca 1872–1964) i Etiopien i samband med den betydelse de fått för bibelöversättning. Här tänker jag i stället snarast på att han, och andra med honom, skulle kunna lyftas fram i vanlig svensk historieskrivning. Sammanfattningsvis är denna publicering av betydelse som historiskt referensverk, men dessutom vill jag peka på att det är människor som kommer fram genom sina texter. ”Glöm inte kaffet, min vän”, som Burhan Muhammad skrev till Giulio Pestalozza (1850–1930) 17 december 1882.

*Torbjörn Toll*  
**Doktorand, Stockholm**  
 DOI: 10.51619/stk.v98i1.23945

**Emil Hilton Saggau (red.). *Moderne ortodokse kirker*. Köpenhamn: Samfundslitteratur. 2021. 302 s.**

De ortodoxa samfundens närvaro i de nordiska länderna har förändrat det kyrkliga landskapet och gjort att det uppstått ett behov av att förstå vilka de är, var de kommer ifrån, hur de organiserar sig och vilken teologi de har. I föreliggande antologi skriver flera forskare om de olika ortodoxa samfund som mer eller mindre har en närvaro i Danmark, med fokus på deras historia, teologi och praktik. Syftet med antologin är att ge en övergripande bild, vilket gör att det inte blir några djupdykningar i någon särskild kyrka.

Antologin är indelad i tre olika delar. Den första delen fokuserar på de ortodoxa samfundens historia. Denna del består i sin tur av fyra olika kapitel. Det första kapitlet tar avstamp i Konstantin den store (ca 272–337) och den kyrka som formas från det att kristendomen blir statsreligion i Romarriket. Kapitlet fokuserar i stort på kristologiska frågor och den ortodoxa missionens utbredning till dagens Ryssland och andra delar av Östeuropa. Framställningen sträcker sig till Konstantinopels fall, vilket innebär att den behandlar lite mer än 1 000 år. Det andra kapitlet sträcker sig från Konstantinopels fall till Berlinmurens fall 1989, det vill säga drygt 600 år. Kapitlet fokuserar på de olika kyrkorna och läsaren får en övergripande bild av alltifrån de grekisk-ortodoxa och rumänsk-ortodoxa kyrkorna till den koptisk-ortodoxa kyrkan och andra orientaliska kyrkor. Nästa kapitel behandlar nationskyrkorna under temat stat – kyrka – nation. Här får läsaren en inblick i hur relationen mellan kyrka och stat utvecklas efter det osmanska rikets fall. Det sista kapitlet i bokens första del behandlar kyrkornas utveckling i nordöstra Europa. I kapitlet behandlas bland annat ortodoxa samfund i Finland, Estland, Polen och Ryssland.

Bokens andra del består av tre kapitel och behandlar de ortodoxa samfundens teologi, identitet och praktik. I kapitel 5 behandlas

teologins historiska faser, viktiga personer och termer samt synen på tradition och skrift. Läsaren möter en diskussion om kyrkomötenas betydelse och får en inblick i hur teologin utvecklas under den bysantinska perioden och senare under den osmanska perioden. I det sjätte kapitlet diskuteras hur de ortodoxa samfundet anpassat sig i olika sammanhang. Alltifrån relationen till islam och andra kristna samfund till konflikten mellan de olika patriarkerna i diasporan behandlas. Kapitlet som avslutar bokens andra del behandlar olika praktiker i de ortodoxa samfundet. Vad är bön, hur ser klosterlivet ut, vad är liturgin och vilken roll har den i samfundets liv, hur ser det liturgiska året ut, varför är fasta så centralt och vilken roll har ikoner för teologins gestaltning? Dessa är frågeställningar som behandlas.

Den tredje och sista delen av boken fokuserar på de ortodoxa samfundet i Danmark och är indelad i två kapitel. I kapitel 8 diskuterar författaren hur de första ortodoxa kristna kom till Danmark och kyrkan på Bredgade. I kapitel 9 ges en överblick av hur samfundet etablerade sig i Danmark från Ryssland, Serbien, Rumänien och Ukraina. I antologins sista kapitlet får läsaren möta ett urval av texter som bedömts vara karaktäristiska för olika epoker eller som av andra skäl bedöms vara viktiga. Den första texten är en utdrag från Athanasios av Alexandrias (ca 296–373) ”Om Ordets inkarnation”. Exempel på andra texter är konciledokument, böner och samtida dokument som beskriver liturgin.

Boken har en tyngdpunkt på de bysantinska kyrkorna. Till exempel är den kyrkohistoriska delen mer eller mindre strukturerad utifrån dem. Detta sker på bekostnad av de kyrkor som etableras och formas öster om Bysans, under det arabiska imperiet. En kyrkohistorisk framställning som behandlar de orientaliska kyrkorna hade med fördel i större utsträckning kunnat fokusera på konflikten i Chalcedon och det arabiska imperiets framväxt, vilket i praktiken innebär att flera kyrkor hamnade utanför det

bysantinska imperiet. Den period som följer efter separationen är av central betydelse för utvecklingen av de orientaliska kyrkorna. De måste förhålla sig till en situation där de inte har någon statsmakt som understödjer dem och hitta andra sätt att få ihop de olika gemenskaperna. De orientaliska kyrkorna benämns och behandlas väldigt kort, men då inom ramen för en historisk linje som sätter de bysantinska samfundet i centrum, snarare än de orientaliska. Även när det kommer till praktiker och teologiska teman ligger fokus på de bysantinska kyrkorna. Att ikonerna är viktiga också för de orientaliska kyrkorna kan ingen förneka, men att den däremot skulle ha samma betydelse där är högst diskutabelt. De ikonoklastiska striderna och det som kommer att kallas ortodoxins seger, det vill säga ikonvännernas seger, gör att ikonerna får en mycket central plats i bysantiskt gudstjänstliv. De orientaliska kyrkorna har inte genomgått en sådan process och därför behöver ikontraditionen i de respektive kyrkorna studeras och framställas på sina egna villkor. Med det sagt så lämnar boken lite i övrigt att önska som en grundläggande översikt bok.

De olika kapitlen skapar ett bra narrativ över olika historiskt och tematiskt viktiga ämnen som är avgörande för att förstå de ortodoxa kyrkorna. Den historiska delen är övergripande och behandlar centrala händelser som ger riktning åt de olika samfundet. Här kan nämnas kristologiska stridigheter under 300-talet och framåt, traditionens framväxt och kyrkofädernas betydelse för detta. De olika kapitlen ger en bild av olika samfund som växer fram, som en del av och i samverkan med sin samtid och den miljö de existerar i. Det är komplext att vara kyrka och detta framställs i antologibidragen med rättvisa. För den som vill fördjupa sig i någon specifik fråga finns i boken en mängd förslag på vidare läsning, men även här ligger tyngdpunkten på de bysantinska kyrkorna.

Något behöver också sägas om valet av underrubrik till kapitel 5: ”Skriften og Traditionen som grundlag”. Det framställer



den ortodoxa teologins grund som vilande på två källor, likt den romersk-katolska, nämligen skriften och traditionen. Skrift och tradition är nog inte två olika källor, skriften är snarare en del av traditionens källor. Traditionen i sin tur kan vi förstå som en lång antologi med många kapitel, där en mångfald av författare för ett samtal i historien och samtiden kring olika teman och där praktiker förhandlas i tid och rum. Om skriften beskrivs som en egen källa kan vi dessutom ställa oss frågan *vilken* skrift. Skrifternas kanon skiljer sig åt mellan de olika samfunden. Den syriska bibeln har många olika översättningar och dess kanon skiljer sig åt beroende på vilken version man läser. Detsamma kan till exempel sägas om den etiopiska bibeln.

Sammantaget är den här antologin ett viktigt tillskott som fyller en lucka i litteraturen. Boken är av central betydelse för den som är intresserad av en bred introduktion till de ortodoxa samfunden och den kan fungera mycket väl som kurslitteratur på en grundkurs som behandlar ortodox kristendom. Både forskare, studenter och den allmänt intresserade kommer att ha glädje av att läsa *Moderne ortodokse kirker*.

Gabriel Bar-Sawme  
TD, Västerås

DOI: 10.51619/stk.v98ii.23946

**Simone Sinn, Dina El Omari & Anne Hege Grung (red.). *Heilige Schriften heute verstehen: Christen und Muslime im Dialog*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 2019. 216 s.**

Intresset för religionsdialog och religions-teologi är numera stort. Föreliggande antologi berör aspekter av ett för dialog mellan kristna och muslimer väsentligt område: hur de heliga skrifterna ska hanteras. Den tyska utgåvan presenterar detta under rubriken *hur man i dag ska förstå heliga skrifter*, medan den engelska huvudtiteln (*Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*, Leipzig 2017) är mera

precis och adekvat i förhållande till innehållet.

Bokens uppsatser går tillbaka på föredrag vid en konferens 2016 anordnad av Lutheriska världsförbundet, teologiska fakulteten vid Universitetet i Oslo och Centrum för islamisk teologi vid universitetet i Münster. De fem första bidragen handlar principiellt om dialogisk läsning av heliga skrifter, de sex följande om förvandlande koranläsningar och de fyra sista om förvandlande bibelläsningar.

I den första uppsatsen visar Oddbjørn Leirvik att etisk bibelkritik, som förekommit explicit i årtionden men som härleds åtminstone till Immanuel Kant (1724–1804), fått sin motsvarighet vid korantolkning. Leirvik presenterar bland annat tanken på kritisk-dialogisk koranhermeneutik, där läsarens grundläggande känsla för moraliskt gott och rätt berikar texterna. Bakom denna liknande utveckling ser Leirvik en allmän humanisering av teologisk etik, som bland annat har lett till att våld inte längre ses som acceptabelt. Uppsatsen är välgörande tydlig med att det behöver klargöras vilka etiska grundprinciper som ska få övertrumfa heliga traditioner och varför de ska få göra det. I nästa bidrag redovisar Anne Hege Grung kristna och muslimska kvinnors gemensamma läsning av ”farliga” texter ur respektive tradition, konstaterar att de kristna tenderade bedriva etisk kritik medan muslimerna snarare använde kringinformation för att kritisera utläggare för bristande historicitet. Därefter skriver Stefan Schreiner om Koranen som bibeltolkning. Eftersom uppenbarelsen principiellt är en kan de tidigare texterna inte motsäga den slutgiltiga uppenbarelsen Koranen, varför judars och kristnas biblar hävdas vara förfälskade i fall där sakuppgifter inte stämmer med Koranen. Nicholas Adams skriver om samtalsmetoden *scriptural reasoning*, som bygger på gemensam läsning från den plattform där man tillsammans befinner sig, utan att experters vetande tillmäts relevans. Recensenten kan bara instämma i författarens påpekande att metoden ses som dubiös i



akademiskt skolade ögon; när han skriver att den kan leda vidare till fora där vetande inte parkeras i ett hörn ser undertecknad det som viktigt just att vetande får integreras med övriga läsarreaktioner. Bokens principiella del avslutas med Katja Dreschlers och Thorsten Knauths redovisning av ett interreligiöst hermeneutiskt laboratorium vid utbildning av religionslärare i Hamburg.

I delen om koranläsningar diskuterar Safet Bektovic utvecklingen i europeisk kontext av islamisk teologi, men nämner att vanliga muslimer ofta är väl så öppna för traditionella tolkningar, till exempel salafism. Mouhanad Khorchide håller fast vid att Koranen är Guds ord, översatt till arabiska av Gabriel, men ser den som främst recitation, där läsaren förs in på Koranens tankevägar. Sahiron Syamsuddin tillämpar en exegetisk metod som går ut på att avvinna ett avsnitt den innebär de första åhörarna uppfattade, för att sedan kommunicera denna innebörd till samtiden, och därvid inte säga mer än vad som från början fanns täckning för. Dina El Omari läser Koranens ord om Adam och hans namnlösa hustru och härleder misogyni och kvinnlig underordning till gammalt judisk-kristet tankegods. Slutsatsen är att varje koranexeges måste driva jämställdhet. Asmaa El Maaroufi-Ulzheimer utformar djuretik utifrån att djuren enligt Koranen och sunna står direkt under Gud, utan människor som förmedlare. Naved Baig skriver om islamisk spiritualitet som rening av själen och hur muslimer kan hjälpas till detta under påfrestningar.

Delen om bibelläsningar börjar med att Clare Amos presenterar Första Moseboken som en dialoginbjudan, där Gud successivt blir mindre direkt engagerad och alltmer lägger ansvar på läsaren. Kenneth Mtata skriver om en förändrad relation mellan Gud och människor utifrån de första kapitlen i Första Samuëlsboken och ser heliga texters kraft i förmågan att teckna en alternativ verklighet; kriteriet på om ett budskap är gudomligt är då om det uttrycker rätt och rättfärdighet. Martin Kopp utgår från pågående

klimatförändring och hur denna kan fördjupa kristen skapelseteologi. Marianne Bjelland Kartzow diskuterar en tolkningsmodell där socialhistoriska aspekter kan ha förvandlande potential; samtida utmaningar driver henne att föreslå en modell för engagemang utifrån Bibeln. Om bibeltexter läses som berättelser inbjuds läsaren att tränga in i berättelsen och dess luckor. Bjelland Kartzow använder intersektionalitet – hur kategorier som genus, etnicitet, klass och så vidare överlappar och påverkar varandra i stället för att vara fristående från varandra – som redskap för att motverka texter som bortdefinierar och underordnar. Berättelsen om slavflickan i Filippi (Apg. 16) tas som exempel på att sanningar kan höras från oväntat håll.

Sammantaget ger antologin upplysande exempel på hur Koranen och Bibeln kan tolkas annorlunda i förhållande till tolkningar som uppfattas som problematiska. Detta sker i huvudsak antingen som intellektuellt projekt eller av grupper som aktivt söker nytolkningar. I flera uppsatser hade det dock varit värdefullt med resonemang om tolkningsdiskussionernas och tolkningsutvecklingarnas genomslag på gräsrotsnivå – en lucka som för övrigt möter redan i det tvåsidiga förord som Lutherska världsförbundets just avgångne generalsekreterare Martin Junge undertecknat. Han skriver att kristna och muslimer mycket väl vet att varje text uppstått i ett bestämt sammanhang och läses i bestämda sammanhang. Självklart har många troende dessa fakta i ryggmärget och andra kan lätt resonera sig fram till dem, men jag menar att man bör utgå från att andra antar en allmängiltighet höjd över varje kontext i texternas helighet. Både prästtjänst och forskning har genom åren lett mig till slutsatsen att kristna, lekmän men också förkunnare, ännu anser sig ”bara läsa som det står”. Bortom eget expertisområde har jag fått uppfattningen att motsvarande synsätt också förekommer bland muslimer. Det direkta arbetet att bearbeta sådana uppfattningar är måhända utanför bidragsgivarnas

intresse, samtidigt som det är en insats som är behövlig om förändrande läsningar ska nå vidare kretsar och så allt djupare kunna genomsyra religionsgemenskaperna.

*Magnus Evertsson*  
*TD, Kristianstad*  
*DOI: 10.51619/stk.v98i1.23947*

Erik Aurelius. *Från Sinai till himlen: Bibliska aspekter på tillvaron*. Skellefteå: Artos. 2021. 166 s.

Carl Sjösvärd Birger. "Den katolicerande riktningen i vår kyrka": *Högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909–1946*. Uppsala: Uppsala universitet. 2022. 513 s.

Christian Braw. *En vidgad värld: Essayer och uppsatser*. Skellefteå: Artos. 2022. 411 s.

Ive Brissman. *Wild Enchantments in the Anthropocene: Exploring the Wild in Narratives, Practices and Place in Dark Green Spirituality*. Lund: Lund University. 2021. 334 s.

Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman. *Prästgårdsteologi: Församlingspräster under 1900-talets senare hälft utmanar 2020-talets kyrka*. Skellefteå: Artos. 2022. 235 s.

Curt Dahlgren (red.). *Religionssociologisk mångfald: Texter till minne av Berndt Gustafsson, grundare av religionssociologi i Sverige*. Lund: Lunds universitet. 2021. 225 s.

Tobias Hägerland. *En kort introduktion till evangelierna*. Stockholm: Veritas. 2021. 179 s.

Anders Jarlert (red.). *Lunds domkapitels och domkyrkoråds historia*. Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv. 2021. 616 s.

Åsa Virdi Kroik. *Dihte gievrje – det vi möter i respekt: Berättelser om en sydsamisk trumma*. Uppsala: Uppsala universitet. 2022. 247 s.

Julia Kuhlin. *Lived Pentecostalism in India: Middle Class Women and Their Everyday Religion*. Uppsala: Uppsala University. 2022. 205 s.

Oulia Adzhoa Sika Makkonen. *They Will Call Me the Black God: Imaging Christianity and the Bible in African Film*. Uppsala: Uppsala University. 2022. 219 s.

Yafa Shanneik. *The Art of Resistance in Islam: The Performance of Politics among Shi'i Women in the Middle East and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 2022. 253 s.

Mattias Skat Sommer (red.). *Kirkehistoriske Samlinger 2021*. Odense: Syddansk Universitetsforlag. 2021. 215 s.

Anders Wejryd. *Lutherhjälpen som försvann*. Uppsala: Uppsala universitet. 2021. 195 s.

Magnus Zetterholm (red.). *Den tidiga Jesusrörelsen: En introduktion*. Skellefteå: Artos. 2022. 181 s.