

## 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  
Institutet för mänskliga  
rättigheter

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 4 2022

### Ledare

Jayne Svenungsson . . . . . 273

### *East and West, to the Ratline, and Beyond* **On Memory and Identity**

Philippe Sands . . . . . 275

### **Den postreformatoriska katolicismen i Norden** **Mission, konversion och alternativa identitetsdiskurser**

Yvonne Maria Werner . . . . . 297

### **Jesus Is the Saviour of the World – What If It Is Not My World?**

Mika Vähäkangas . . . . . 319

### **Recensioner . . . . . 330**

### Tobias Andersson, *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*

Ola Sigurdson . . . . . 330

### Tomas Bokedal, *Frihet och förtvivlan: Sören Kierkegaard om gudsförhållandet och självets helande*

Roy Wiklander . . . . . 334

### Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman, *Prästgårdsteologi: Församlingspräster under 1900-talets senare hälft utmanar 2000-talets kyrka*

Jan-Olof Aggedal . . . . . 336

### Nina J. Koefoed & Andrew G. Newby (red.), *Lutheranism and Social Responsibility*

Cecilia Nahnfeldt . . . . . 338

### Reinhard G. Kratz, *Die Propheten der Bibel: Geschichte und Wirkung*

Erik Aurelius . . . . . 339

Amanda Lagerkvist, <i>Existential Media: A Media Theory of the Limit Situation</i> Astrid Grelz . . . . .	341
Andreas Mazetti Petersson, <i>A Culture for the Christian Commonwealth:</i> <i>Antonio Possevino, Authority, History, and the Venetian Interdict</i> Yvonne Maria Werner . . . . .	343
Elisabet Nord, <i>Vindicating Vengeance and Violence: Exegetical Approaches to</i> <i>Imprecatory Psalms and their Relevance for Liturgy</i> Lena-Sofia Tiemeyer . . . . .	345
Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson (red.), <i>Vänskap – Friendship: Festschrift</i> <i>för Arne Rasmusson</i> Simon Pedersen Schmidt. . . . .	349

# Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Med detta nummer lämnar vi ett osedvanligt mörkt och konfliktfyllt år bakom oss, åtminstone sett ur ett europeiskt perspektiv. Rysslands invasion av Ukraina i slutet av februari har under året utvecklats till ett levande inferno med tiotusentals döda och miljontals människor på flykt. Rapporter om militära angrepp på civila, systematiska våldtäkter, tortyr och bortförande av barn fortsätter att strömma in. Även om det återstår för Internationella brottmålsdomstolen (ICC) att pröva, så antas Ryssland ha gjort sig skyldiga till ett stort antal krigsförbrytelser, möjligen också till folkmord och brott mot mänskliga rättigheter.

När teologiska fakulteten i Lund i december 2021 utsåg den brittiske människorättsadvokaten Philippe Sands till hedersdoktor kunde ingen ana hur akut relevant detta val, tragiskt nog, snart skulle bli. Som få andra i vår tid har Sands sökt förmedla värdet av den internationella rätten till en bredare publik. 2016 publicerade han *East West Street: On the Origins of Genocide and Crimes against Humanity*, där han spårar rötterna till den moderna folkrätten i en fascinerande biografisk berättelse som skär in i hans egen judiska familjs förflutna i Ukraina. Boken är i dag översatt till tjugospråk (inklusive svenska, med titeln *Vägen till Nürnberg*, 2018) och har belönats med en lång rad priser och utmärkelser. Denna resa tillbaka till Europas sargade förflutna ledde i sin tur till BBC-dokumentären *What Our Fathers Did: A Nazi Legacy*, om sönerna till två naziförbrytare och deras mycket skilda sätt att relatera till sitt förflutna. 2020 fördjupande Sands det biografiska utforskandet av nazismens förbrytelser i boken *The Ratline: Love, Lies and Justice on the Trail of a Nazi Fugitive* (översatt till svenska samma år som *Rättlinjen: Kärlek, lögn och rättvisa i en nazistförbrytares spår*). Hur dessa tre verk kom till är i sig en smått sensationell historia – en historia som Sands valde att göra till föremål för det föredrag han höll i Lund i

samband med förlänandet av hedersdoktoratet i juni. Vi har här förmånen att publicera föredraget inklusive dess unika bildmaterial.

Om än i mindre dramatisk mening så berördes Europas sargade förflutna också i det föredrag som tidigare under våren hölls av Yvonne Maria Werner, även hon ny hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund. Det är väl känt att konflikten mellan konfessioner haft förmågan att slita Europa i bitar under den postreformatoriska eran. I sin långvariga gärning som historiker vid Lunds universitet har Werner bland annat ägnat sig åt sambandet mellan konfessionell kultur och nationell identitet, en koppling som haft konsekvenser inte minst för religiösa minoriteter. I sitt föredrag, som vi även det har förmånen att publicera, belyser Werner de olika strategier som nordiska katoliker i modern tid begagnat sig av för att påvisa den egna religionens hemortsrätt i en luthersk majoritetskultur.

Året som gått innebar inte bara välkommandet av nya hedersdoktorer och kollegor vid fakulteten i Lund. Efter många år lämnade Mika Vähäkangas sin stol i missionsvetenskap med ekumenik för att bli direktor vid det nyinrättade Polin-institutet i Åbo. Numrets sista bidrag utgörs av Vähäkangas avskedsföreläsning vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, där reflektioner över den egna intellektuella gärningen varvas med utblickar över ämnets framtid. Om dilemmat bakom de slitningar som Werner belyser i Europas moderna historia ofta handlat om hegemoniska tolkningar av kristendomen så har detta inte i mindre grad varit fallet globalt. Vähäkangas påminner om hur det missionerande västerlandet i namn av ”klassisk kristendom” i själva verket pådyvlat en kulturellt begränsad tolkning med specifika historiska rötter – och samtidigt förträngt, tystat ner eller utplånat inhemska gestaltningar av tron. I kontrast till denna dystra historia ställer Vähäkangas visionen om en ny form av teologisk reflektion som erkänner att den kristna traditionen alltid varit och alltid kommer att vara brokig, dynamisk och hybridartad. Först sedan vi erkänt detta kan vi på allvar ge oss hän i ett gemensamt och traditionsöverskridande sökande efter det goda, sanna och sköna. Detta är en hoppingivande vision. ▲

# *East and West, to the Ratline, and Beyond*

## *On Memory and Identity*

PHILIPPE SANDS

---

Philippe Sands is Professor of Public Understanding of Law  
at University College London.

[p.sands@ucl.ac.uk](mailto:p.sands@ucl.ac.uk)

---

Twelve years ago, I received an unexpected invitation, to deliver a lecture at the faculty of law in the city of Lemberg/Lviv, on my work on “crimes against humanity” and “genocide”, two international crimes the terms for which were coined in the summer of 1945. I spent a part of that summer writing my lecture, in the course of which I accidentally discovered that the man who put “crimes against humanity” into international law, renowned Professor Hersch Lauterpacht (1897–1960),<sup>1</sup> happened to come from Lviv. Indeed, he had been a student at the university that invited me, although those who did invite me were blissfully unaware of the fact, and later at the University of Vienna, where he studied under Hans Kelsen (1881–1973). I also learned that the man who invented the word “genocide”, Raphael Lemkin (1900–1959),<sup>2</sup> was also a student at the law faculty in Lemberg,

---

This essay is a revised version of the lecture given by the author on the occasion of him being awarded an honorary doctorate by the Faculty of Theology at Lund University in June 2022.

1. Reut Yael Paz, “Making it Whole: Hersch Lauterpacht’s Rabbinical Approach to International Law”, *Goettingen Journal of International Law* 4 (2012), 422: “It has been confirmed that the definitions that later came to be enshrined in Article 6 of the Nuremberg charter (crimes against peace, war crimes, and crimes against humanity) were in fact formulated by Lauterpacht.”

2. Raphaël Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington, DC 1944, 79: “By ‘genocide’ we mean the destruction of a nation or of an ethnic group. This new word, coined by the author to denote

although not at the same time as Lauterpacht. Those who invited me did not know that either. And then I learned that at the Nuremberg trial, the famous trial, Lauterpacht and Lemkin actually prosecuted, on behalf of the British and the Americans, Hans Frank (1900–1946), for crimes against humanity and genocide.<sup>3</sup> When the trial opened, on 20 November 1945, they did not know that the man they were prosecuting was also responsible for the deaths of their entire families. You really could not invent it.



Figure 1. Leon Buchholz.

Ostensibly, I originally travelled to Lemberg to give a lecture, but the true reason for the journey was a desire to find the house where my grandfather was born. In 1904, Leon Buchholz's (1904–1997) city was known as Lemberg, a regional capital of the Austro-Hungarian empire. I hoped to fill gaps in Leon's life story, to discover what happened to his family, about which he maintained a discreet silence. I wanted to learn about his identity, and mine. I found Leon's house, and discovered that the origins of "genocide" and "crimes against humanity", legal ideas invented in 1945, could be

an old practice in its modern development, is made from the ancient Greek word *genos* (race, tribe) and the Latin *cide* (killing)".

3. See Philippe Sands, "East West Street: Personal Stories about Life and Law", *Washington University Global Studies Law Review* 16 (2017), 439–456. The lives of Lemkin and Lauterpacht are discussed in greater depth in Philippe Sands, "A Memory of Justice: The Unexpected Place of Lviv in International Law – A Personal History", *Case Western Reserve Journal of International Law* 43 (2011), 739–758.



traced to the city of his birth. The journey caused me to write a book, *East West Street* and later the sequel, *The Ratline*.<sup>4</sup>

The two books tell stories, and like the cases in which I am involved in international courts, they inevitably touch on personal stories. I suppose what I have come to be really interested in is that special connection between the minutiae of personal stories and the larger canvas of the big political legal public story.

## Part I – The Project

*East West Street* and *The Ratline* are part of a broader project helping make international law reach a broader audience. That is incredibly important right now, as so many countries, not least the United Kingdom and the United States, have recently moved away from their commitment in 1945 to a rules-based global order. The current situation in Ukraine, with Russia's manifestly unlawful war, and the war crimes and crimes of humanity that have followed, and even allegations of genocide, underscores the enormity of the moment. Will such events destroy the 1945 moment, or cause us to take steps to safeguard it?

In reaching out, I have met some extraordinary people. Two people that I have met in the past decade are the sons of two leading Nazis who were directly involved in the extermination of my grandfather's family: Niklas Frank, the son of Hans Frank who was Adolf Hitler's (1889–1945) personal lawyer, and Horst Wächter, the son of Otto Wächter (1901–1949) who was Frank's deputy governor of Kraków and of Galicia. I met them unexpectedly – I was not looking for their personal stories. The context was as follows.

In the 1960s, my brother and I would often visit our grandparents who lived in Paris, near the Gare du Nord. As children, we came to understand that, for our grandparents, the past was painful, and that we should not ask too many questions. Their apartment was a place of silences, a place haunted by secrets, from Lemberg and Vienna.

I only really began to understand what had happened about those silences ten years ago, as a consequence of that visit to Lviv.<sup>5</sup> I learned about legal history, and of the terrible events that occurred there, unleashed by the words of Hans Frank, who was the governor general of Nazi-occupied Poland, spoken on a warm day in August 1942 to his deputy, Otto Wächter,

---

4. Philippe Sands, *East West Street: On the Origins of Genocide and Crimes against Humanity*, London 2017; Philippe Sands, *The Ratline: Love, Lies and Justice on the Trail of a Nazi Fugitive*, London 2020.

5. The Nazi occupiers renamed Lviv to Lemberg, a name used by the Austro-Hungarian rulers beginning in the late eighteenth century. See "Brief History of the City of Lviv", *UCSB Oral History Project*, [http://holocaust.projects.history.ucsb.edu/Resources/history\\_of\\_lviv.htm](http://holocaust.projects.history.ucsb.edu/Resources/history_of_lviv.htm), accessed 2022-12-15.

who had recently transferred to Lemberg to serve as Governor of Galicia.<sup>6</sup> Hans Frank's words began the process that led to the extermination of my grandfather's entire family, and hundreds of thousands of other Jewish and Polish families. Frank was charged with crimes against humanity and genocide. He was hanged in the courtyard of Nuremberg's Palace of Justice on 16 October 1946 for crimes against humanity.<sup>7</sup>

*East West Street* is not about the life of one individual, but four. It seeks to understand how the particular circumstances each of the four – my grandfather, Lauterpacht, Lemkin, and Frank – contributed to the roads they took, and how the different roads they travelled changed the system of international law that is my daily work, and the daily work of so many others. The book also touches on a more personal theme: how these four, interweaving lives influenced the path that I have taken, directly and indirectly. Below my path, and your paths, lurk some bigger questions – questions that touch each of us. They address central questions of identity, which is very relevant right now in the United States and in Europe: Who am I? And how do I want to be defined in law, as an individual or as a member of one or more groups? How do I want the law to protect me, as an individual, or as a member of a group?

It may have been my work as a barrister, rather than my writings, that caused the invitation to be sent from Lviv. In the summer of 1998, I had been peripherally involved in the negotiations in Rome that led to the creation of the International Criminal Court (ICC), a body that would have jurisdiction over genocide and crimes against humanity, and two other crimes.<sup>8</sup> The essential difference between the two concepts centres on who is protected, and why. If 10,000 people are killed, murdered, exterminated, their systematic killing will always be a crime against humanity, but will it be a genocide? That depends on the intention of the killers, and the ability of prosecutors to prove that intention. To establish the crime of genocide, you have to prove that the act of killing is motivated by a special intent – the intent to destroy a group in whole or in part.<sup>9</sup> If a criminal prosecutor cannot prove that a large number of people have been killed with that intent, then the crime of genocide is not established under international law. Basically, you have got these two crimes operating side by side, and overlapping:

---

6. Sands, *The Ratline*, 93, III.

7. Sands, *East West Street*, 358–360.

8. Tuiloma Neroni Slade & Roger S. Clark, "Preamble and Final Clauses", in Roy S. Lee (ed.), *The International Criminal Court: The Making of the Rome Statute*, The Hague 1999, 422–423; "How the Court Works", *International Criminal Court*, <https://www.icc-cpi.int/about/how-the-court-works>, accessed 2022-12-15.

9. Patricia M. Wald, "Genocide and Crimes Against Humanity", *Washington University Global Studies Law Review* 6 (2007), 623–624.

every genocide is also a crime against humanity, but not every crime against humanity is a genocide.

A few months after the two crimes were inscribed into the ICC Statute, Senator Augusto Pinochet (1915–2006) was arrested in London, on charges of genocide and crimes against humanity laid against him by a Spanish prosecutor.<sup>10</sup> The House of Lords ruled that, even as a former president of Chile, he was not entitled to claim immunity from the English courts.<sup>11</sup> That was a revolutionary judgment.

In the years that followed after 1998, the gates of international justice slowly creaked open after five decades of quiet during the Cold War chill that descended after Nuremberg.

Cases from the former Yugoslavia and Rwanda soon landed on my desk in London. Others followed on allegations in the Congo, Libya, Chechnya, Iran, Syria, Lebanon, Sierra Leone, Guantánamo, Palestine, Israel, Iraq, and so the list goes on. They were always based on the rules that came into being after 1945 – an American invention, a revolutionary moment in the making of modern international law, a moment that began in Courtroom 600 of Nuremberg’s Palace of Justice, when it was recognized for the first time that the rights of the sovereign over its people are not unlimited. The long and sad list of cases that reached me reflected the failure of good intentions aired by Robert H. Jackson (1892–1954) in Courtroom 600.<sup>12</sup>

I became involved in many cases of mass killings. I have seen many mass graves. Some of the cases were crimes against humanity, the killings of individuals on a large scale; others were about genocide, the destruction of groups.

These two distinct crimes, with their different emphases on the individual and the group, grew side by side. Although, over time, genocide seems to have emerged, in the eyes of many, as the “crime of crimes” – a hierarchy

---

10. “Pinochet Arrested in London”, *BBC News*, 17 October 1998, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/195413.stm>, accessed 2022-12-15. From 1974 to 1990, Pinochet was the head of the military government in Chile. During his reign, thousands of persons were tortured, and many were “disappeared” – kidnapped and presumably killed. See “Augusto Pinochet: President of Chile”, *Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Augusto-Pinochet>, accessed 2022-12-15; Martin Bernetti & Paulina Abramovich, “Where Are They?: Families Search for Chile’s Disappeared Prisoners”, *The Guardian*, 14 August 2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/14/where-are-they-families-search-for-chile-disappeared-prisoners>, accessed 2022-12-15.

11. *Regina v. Bartle and the Commissioner of Police for the Metropolis and Others Ex Parte Pinochet*, [1999] 1 AC (HL) 595 (appeal taken from QB).

12. Robert H. Jackson, “Opening Statement Before the International Military Tribunal”, *Robert H. Jackson Center*, <https://www.roberthjackson.org/speech-and-writing/opening-statement-before-the-international-military-tribunal/>, accessed 2022-12-15. Associate Supreme Court Justice Jackson served as chief prosecutor for the United States at the Nuremberg Trial.

that leaves a suggestion that the killing of large numbers of people as individuals, rather than as a group, is somehow less terrible.

One of the major characters in *East West Street* is Hans Frank's son, Niklas. He is a fine journalist and a writer, and he despises his father. The first time I met him, he said to me, "you know Phillippe, I am against the death penalty in all cases, except in the case of my father". He introduced me to Horst Arthur Wächter, the son of his father's deputy, Otto Wächter, an Austrian and also a cultured and highly educated lawyer, who would become Governor of Kraków and then of Galicia, based in Lviv.

Wächter, the father, was indicted for the mass murder of more than 100,000 Poles and Jews – but unlike Frank he was never caught. He died in Rome in 1949, on the run, in the arms of a Vatican bishop in mysterious and unexpected circumstances.<sup>13</sup> Niklas said to me, "Phillippe, you will like Horst, although he is different from me: he loves his father".

In the spring of 2012, I make the first of many visits to Horst, to the dilapidated ancient twelfth-century castle in the tiny village of Haggenberg, an hour north of Vienna. Horst, who was in his early 70s, is genial and chatty; he wears a pink shirt and Birkenstocks. We talk, we eat, we drink. He speaks of his parents' Nazi beliefs, his love for his mother Charlotte Bleckmann (1908–1985) – "she was a Nazi until the day she died", Horst's wife, Jacqueline, will whisper into my ear – and his childhood of plenty. Horst says of himself, "I was a Nazi child. I was named in honour of the 'Horst Wessel Song'<sup>14</sup> and Arthur Seyss-Inquart (1892–1946), who ran Austria briefly after the *Anschluss*, and then became governor of German-occupied Holland until 1945". He was Horst's godfather; Horst has a photograph of him hanged at Nuremberg, just after Frank, next to his bed. And Horst will say, "you know what, Phillippe, I hardly knew my father, but it's my duty as a son to find the good in him".

On that first visit, Horst shares with me family albums filled with black and white photos from the 1930s and 1940s: there are images of family holidays on lakes and mountains, interspersed with the occasional swastika, or a picture of Hitler, a haunting photograph of a child taken in the Warsaw ghetto. The albums make it clear that the Wächters sat at the top Nazi table. There is also an extensive collection of his parents' diaries and letters, and Charlotte's reminiscences, but I will only see these much later. I leave at the

---

13. Sands, *The Ratline*, 3–6, 145.

14. Horst Wessel (1907–1930) was a member of the Nazi party murdered in 1930. Nazi party propagandists claimed he was murdered by Communists and made him a martyr in the early Nazi party's struggle with their Communist opponents. The propagandists adapted a poem Wessel had written into a marching song which later became the unofficial national anthem of Germany during the Nazi era. "The Horst Wessel Song", *Jewish Virtual Library*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-horst-wessel-song>, accessed 2022-12-17.



*Figure 2. The Wächters.*



end of that first visit over a couple of days totally intrigued by Horst and his family papers. And the thing is, I like him, as Niklas said I would.

I write a profile of Horst for the *Financial Times*.<sup>15</sup> He does not like the article, titled “My Father the Good Nazi”, severs relations, then comes back. The article catalyses a commission for a BBC documentary, *What Our Fathers Did: A Nazi Legacy* (2015), which traces my relationship with Niklas and Horst, and takes us together to the city of Lemberg (Lviv). Horst does not like the film either, severs relations, again, and then returns, again. But one scene in the film really irritates him – in Lviv, in the archives, Niklas wonders aloud whether Horst might be one of those “new kinds of Nazis”. He retracts that charge later on, but it sticks. Horst wants to counter the claim. “I don’t think of you as a Nazi”, I say to him, “you’re not a Holocaust denier, you’re not an anti-Semite.” “How can I prove that I’m not a Nazi?” he asks. I take a bit of time to reflect on this interesting question. Many of you will know that proving a negative is never easy. “Why not give all the family material to a museum”, I suggest, “so that scholars and others who are interested in your family can review it?” It does, after all, seem to be a unique collection, one that traces the life of a leading Nazi couple from the moment they met in 1929 to the moment Otto died, two decades later, in Rome. Horst agrees. He offers the material to the United States Holocaust Memorial Museum in Washington, DC, where it is digitized and made public.<sup>16</sup> Last year it was made available on the museum’s website, so anyone can dip in and take a look. It is a unique and astonishing collection.

Horst said to me back then, would I like a set? “Yes”, I said, I would. A few days later, a single USB stick dropped through my letterbox in a tatty old envelope: 13 gigabytes of digital images, 8,677 pages of letters, postcards, diaries, photographs, newspaper clippings, and official documents. The collection is indeed remarkable. It includes Charlotte’s *Erinnerungen* (Memoirs), written for Horst and the couple’s five other children after the war. Reminiscences are grouped by period: 1938–1942, 1942–1945, and so on. Unbelievably there are also old sound recordings, those old cassette tapes digitized, so I can actually listen to Charlotte in her German cadence, methodical and rhythmic, high-pitched, anxious; not a warm voice, I feel.

This amazing material allows me to see the private side of Governor Wächter’s terrible work in occupied Poland, in Kraków and Lemberg, from 1939 to 1944. What did Wächter do? Why did he travel to Rome in the spring of 1949, and what caused his death there, at a relatively young age

---

15. Phillippe Sands, “My Father, the Good Nazi”, *Financial Times*, 3 May 2013, <https://www.ft.com/content/7d6214f2-b2be-11e2-8540-00144feabdco>, accessed 2022-12-17.

16. Horst von Wächter Collection, *United States Holocaust Memorial Museum*, <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn722775>, accessed 2022-12-17.

of 48? And how much did Charlotte actually know about what he did, and how much did she, as a spouse, provide by the way of support? In fact, what was their relationship like?

The material is voluminous; much of it is handwritten and it is all in German. It lingers for many weeks, until one day my colleague, the wonderful late historian Lisa Jardine (1944–2015), intercedes. She had recently delivered an inaugural lecture at University College London, where I teach, with a wonderful title, “Temptation in the Archives”.<sup>17</sup> I love archival material, and so does she. How do you assess archival material of a personal nature? That is her question. What is the historical value of personal documents? Lisa had terminal cancer, but she summoned a few of us to her flat in the shadow of the British Museum in the heart of London. “Bring a few documents”, she says. I do. She is interested in personal correspondence, the diaries. She is struck by the sheer number of letters written in the last months of Otto’s life, while he was on the run, a hunted man. She asks a question, “Why would a husband and wife write to each other so often, at such length and detail?” “I don’t know”, I say, “because they loved each other?”

“No”, Lisa replies. “There’s more there. They’re sharing things they don’t want others to see.” The letters from the last years, after the war, when Otto was on the run, are coded; there are no names. Focus on the last year of Otto’s life, Lisa suggests, and the nature of Charlotte’s role.

So begins another research project, one that lasts many years, an exploration of what lay between the lines and behind the words. I stumble into a world of escape and of espionage, of double dealing and duplicity, of exhumations and reburials; travelling from the Vatican to Syria and South America, even to Albuquerque, New Mexico, into monasteries, over lakes, across mountains, and, finally, I arrive at the world of the “ratline” – the “Reich migratory route”, as it was called, the escape path used by Nazis to make their way from Italy to Argentina and other places in South America. What I will learn is barely imaginable.

This is a story of love and lies and justice and injustice, a couple fleeing from the prospect of discovery and arrest, of charge and of trial, of sentencing and the noose. At the heart of the story is a relationship, one that survived, the wife Charlotte believed, “because our love had no limits and went even beyond death”. Those are her words.

Charlotte is fascinating and repugnant. She was born into a wealthy family of steelmakers, in a small Styrian town of Mürzzuschlag, and she was, on her own account, a very difficult and highly rebellious child; intelligent, but

---

17. Lisa Jardine, “Temptation in the Archives”, January 2013.



*Figure 3. Charlotte Bleckmann.*



not intellectual. She was an art student, and then designed fabrics, sold with great success in Germany and Britain.

She is also a fine sportswoman, and in the spring of 1929, she travels to the local Schneeberg ski resort, and shares a train compartment with a stranger, a strikingly handsome young lawyer. “My new ‘Baron’ was tall, slender, athletic, with delicate features, very beautiful hands. He wore a diamond ring on the little finger of his right hand and had a noble appearance, one that any girl would notice.” On 6 April 1929, she writes: “I fell in love with good-looking, cheerful Otto.”

They courted for three years and then they married because she became pregnant. He starts to practice as a lawyer, and he becomes increasingly active in the Austrian chapter of the Nazi party. She supports and encourages his politics. In the summer of 1934, Otto Wächter led the unsuccessful coup attempt on the government of Austrian Chancellor Engelbert Dollfuss (1892–1934).<sup>18</sup> The coup attempt fails, rather like the insurrection on 6 January 2021.<sup>19</sup> He flees to Berlin and joins the criminal division of the SD, the *Sicherheitsdienst*, the intelligence service of the *Schutzstaffel*, the SS. He works in the same building as Adolf Eichmann (1906–1962). He enters the orbit of Heinrich Himmler (1900–1945), who becomes his patron. Charlotte joins him in Berlin in 1936, with Horst’s two oldest siblings.

In March 1938, Germany seizes Austria<sup>20</sup> and they are able to return home. “Every Nazi felt such joy about this miracle”, Charlotte records. Four years after the failed coup, he is back, triumphant. She drives to Vienna to pave the way for her husband’s return. “There he was, in the doorway of my parents’ flat in Vienna, a Brigadeführer, in his black SS coat with white lapels and uniform”, she recalled. “In spite of the strain and the fatigue, he looked absolutely splendid.”

They made their way to the Hofburg palace, through huge crowds overcome with, as she puts it, “a spontaneous and heartfelt outburst of joy”. “Seyss-Inquart and his wife and a number of others came with the Führer, who slowly climbed the stairs of the Hofburg, up to the balcony. And there he was – the Führer – standing a metre in front of me. I could see and hear him so well.” Last month, after a long search, someone in New Zealand sent me a photograph of Wächter on the balcony, close to the Führer. At

---

18. See Sands, *The Ratline*, 46.

19. See Lauren Leatherby, Arielle Ray, Anjali Singhvi, Christiaan Triebert, Derek Watkins & Haley Willis, “How a Presidential Rally Turned Into a Capitol Rampage”, *The New York Times*, 12 January 2021, <https://www.nytimes.com/interactive/2021/01/12/us/capitol-mob-timeline.html>, accessed 2022-12-17.

20. Sands, *The Ratline*, 54–55. This event is also known as the *Anschluss*. See “Austria Declares Union with Germany”, *The Guardian*, 14 March 1938, <https://www.theguardian.com/news/1938/mar/14/leadersandreply.mainsection>, accessed 2022-12-17.



Figure 4. Otto Wächter.

the bottom of those stairs, after the joyous event, she tells Otto he should accept Seyss-Inquart's offer of a job in the new Nazi government. "Don't go back to ordinary life as a lawyer." That moment, that decision will have huge consequences – it changes their lives, as well as the lives of their children and grandchildren.

Charlotte's diaries pass in silence on the substance of Otto's new position. As a state secretary, his function is to remove Jews and other undesirables from public office, from the federal chancellery at the top, to the postal service at the bottom. He axed thousands and thousands of individuals, including, unbelievably, two of his own university teachers, Professor Josef Hupka (1875–1944) and Professor Stephan Brassloff (1875–1943).<sup>21</sup> Removed from their university positions in the summer of 1938, both are stripped of their pension rights. Both will then be deported, and both will die.

As Otto crosses lines, Charlotte offered unstinting support. She loves the perks, the Mercedes, cocktail parties, the concerts at the Salzburg festival and Bayreuth, in the presence of the Führer and Himmler. And she loves the new homes, freshly emptied and stolen, a villa in Vienna, a "summer house" in Zell am See. The war in September 1939 propels Otto's career to even greater heights and horrors. Seyss-Inquart procures a new position for Otto. He becomes governor of Kraków in western Poland, newly occupied by Germany, working under Hans Frank.<sup>22</sup>

Charlotte was fully aware of what he was up to, as he wrote about it in letters sent home. Otto wrote on 17 December 1939:

Dear *Hümmchen*, Many thanks for your lovely letter. There's a lot going on here. On the one hand, we've had some lovely things in the last few days: Schirach, Generalarbeitsführer Polenz, R.M. Funk, and the philharmonic was a great success – and so also a great success for me. Frank was very impressed. On the other hand, not such nice things: sabotage, a nasty business, car accidents, ultimately an attempt on the life of the Governor General. Tomorrow I have to have another 50 Poles shot.<sup>23</sup>

This act of killing was notorious; it was the first act of reprisal personally ordered by Hitler in occupied Poland. Otto signed off on it and supervised it. He also signed off on acts against the city's Jews and Polish intellectuals, and

---

21. Sands, *The Ratline*, 75.

22. Sands, *The Ratline*, 80, 82.

23. This excerpt and others like it are read aloud on *The Ratline*, a podcast produced by the BBC. Actors Stephen Fry and Laura Linney read the letters of Hans and Charlotte, respectively. "Intrigue: The Ratline (Omnibus 1)", *BBC Sounds*, 27 December 2019, <https://www.bbc.co.uk/programmes/m00ocn22>, accessed 2022-12-17.

it was he who ordered and oversaw the construction of the Kraków ghetto.<sup>24</sup> For these and other acts he would be indicted by the Americans for mass murder, crimes against humanity, and genocide. I looked for a hint of regret in Charlotte's papers. 8,677 pages. Not a single sign.

Three years later, the Kraków job completed, Charlotte celebrates when Hitler appoints Otto to Lemberg, to clean up Distrikt Galizien (Galacia District), recently occupied by Germany.<sup>25</sup> Otto keeps her abreast of developments. "There was so much to do in Lemberg after you left", he writes. "The harvest was gathered. We sent Polish workers to the labour camps, more than 250,000 already in the last few weeks, and the current large Jewish operations [the *Judenaktionen*] have been implemented. Lots of love, forever", he signs off. Himmler visits, offering him a position in Vienna if he does not want to stay in Lemberg. But he decides to stay. "I was almost embarrassed about how positively [Himmler] talks about me", Otto reports to Charlotte. But life is not perfect. Manual labour proves to be difficult to find, because, as he writes home to her, "the Jews are being deported in increasing numbers, and it's so awfully hard to get powder for the tennis court". As the deportations and exterminations proceed, Charlotte writes of picnics and concerts. It is this disconnect – between horror and beauty – that makes so compelling and disconcerting a read in these diaries and letters.

Carefully read, Charlotte's diaries reveal other secrets. Working as a volunteer nurse at a hospital in Lviv, she records in an English that Otto cannot read that she has lost her heart to a young soldier. And in the spring of 1942, exactly as the Final Solution is being implemented, she actually falls in love with Otto's boss, Hans Frank. I send the pages to Frank's son, Niklas. "Sensational!" he writes back, mischievously, "perhaps Horst and I are brothers."

The letters trace the last bitter months and weeks of the war. Even at the most acute moments, as the Red Army approaches Lemberg and the end nears, Charlotte and Otto find time to write to each other, and to hope. She is ever the Anglophile. "The British are more nationalist than the Germans", she writes in 1932. Charlotte imagines a new ally in the struggle against the dreaded Soviets. "I so hope the English will be fed up and unite with us", she writes. But there is an impediment: the Jews, "[they're] always getting involved, contaminating everything".

On 9 May 1945, the war is over. Otto is indicted for mass murder and he just disappears. His name is in the papers, indicted as a "wanted war criminal" with his friend Seyss-Inquart, who is caught, put on trial at

---

24. Sands, *The Ratline*, 81, 84.

25. Sands, *The Ratline*, 93.

Nuremberg, convicted, and executed.<sup>26</sup> To survive, Otto now has to rely on Charlotte. The tables are turned. A new chapter opens. Evasion and escape require new friends and allies, in the Vatican and beyond. Charlotte's papers provide secret details of Otto's escape, including the time he spent hiding in the Austrian mountains with a young companion, a former SS soldier, Burkhardt Rathmann, known as Buko.

I ask Horst about Buko. What did he do during the war? What was he like? Why did he help your father? "You want to know about Buko?" Horst asks. I nod.

"Well, I can answer your questions and tell you everything about Buko", he continues. "Or we could just telephone him." Unbelievably, in 2017, Buko Rathmann was still alive, 92-years-old. And Horst and I did visit him. He told me all about how they escaped, hid in the mountains for three years, moving from hut to hut; how they followed every day of the Nuremberg trials from a great distance; how they read of the outcome, the convictions, the sentences of death, the hangings of all of Otto's friends and colleagues: Hans Frank, Seyss-Inquart, and Ernst Kaltenbrunner (1903–1946).

"How did Otto react to news of the hangings?" I inquired. "*Vae victis*", Buko said. To the victor the spoils. As Buko spoke to me, I had my eye on a small black and white photograph on the bookshelf behind him. It was a man, seated, pensive, with a swastika wrapped around his arm. It was a photograph of Adolf Hitler.

After Otto left Buko in the autumn of 1948, he made his way south to Salzburg, Innsbruck, across the Dolomites into Italy, using a false identity: he took the name Alfredo Reinhardt, an Austrian acquaintance, also in the SS, who escaped to Argentina in 1947. The correspondence with Charlotte provides details: the friends and lovers who provide refuge and assistance, the dramatic arrival in Rome, greeted by senior Vatican figures, including a "very positive [...] religious gentleman" who has connections right to the very top. From this correspondence, which is all anonymized, we eventually work out who he met with and hung out with, what the Americans were up to in Rome, who their new friends and allies were, and how the new war – the Cold War – ensnared Otto, and what exactly the Americans knew about his whereabouts, and when. The path to the ratline comes into view, and it is a troubling one.

So troubling, in fact, that I took counsel from my neighbour in North London, the writer of spy novels, John le Carré (1931–2020).<sup>27</sup> He invites

---

26. Sands, *The Ratline*, 144–145.

27. Philippe Sands, "John le Carré: Writer, Spy, Neighbor, Friend", *The New York Times*, 15 December 2020, <https://www.nytimes.com/2020/12/15/opinion/john-le-carre-spy-novelist.html>, accessed 2022-12-19.



me to tea. I come with six small cakes, a handful of Otto's letters, and some photographs. We sit in his living room, as the sun streams in across papers laid out on the sofa and a low table, and he says to me, "I was there in 1949". "I didn't know that", I said. "I was a young British soldier and my job was to interrogate Nazis." "For what purpose", I ask, "to prosecute them?" "No", he replies, "my job was to recruit them, and it was bewildering. I'd been brought up to hate Nazis and that stuff, and all of a sudden, I'm told that we've turned on a sixpence and the great new enemy is the Soviet Union, the Nazis are our friends; it was very perplexing."

That was just three years after the end of the Nuremberg trial, which offers a different sort of context.

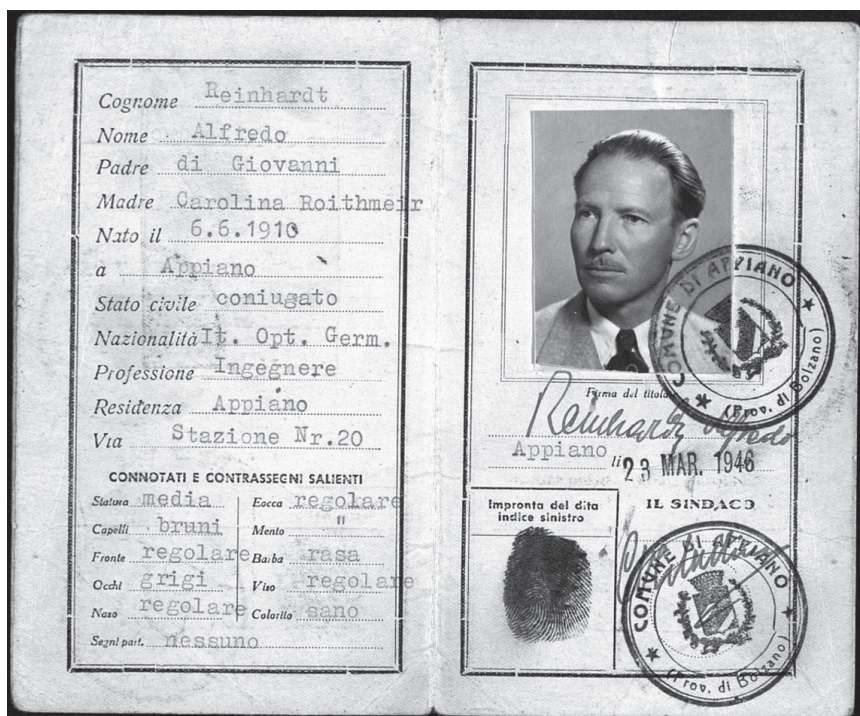


Figure 5. Burkhardt "Buko" Rathmann, also known as Alfredo Reinhardt.

## Part II – Fascination

Why did I, an international lawyer, engage in this project? What is it about the Wächters that captured my imagination? There are no simple answers to these questions, but it seems clear that it goes to the interrelationship of matters of memory and identity. History as a journey, to better understand who we are, and what we might be capable of.

My interest in the Wächters is surely a consequence of the connection with my own family from Vienna and Lemberg. Wächter was directly involved in actions that contributed to the extermination of my grandfather's family. To excavate the memories of others is to fill gaps and replace silences.

There is too the implication of Otto Wächter's story for our conceptions of justice and for the present. Wächter died alone in the Vatican-run Santo Spirito hospital. With the help of a Vatican Bishop and a Cardinal, I got to visit that remarkable room. He was charged, but never caught, tried, or convicted,<sup>28</sup> which creates an important space for Horst. "All the guilty ones have been judged", he once said to me. As none of the lists of those tried and convicted include his father's name, it followed that he must be an innocent man. That is the untold story of Nuremberg, and the untold story of every other expression of formalized international criminal justice: Rwanda, Yugoslavia, Argentina, Chile, Kosovo, and so on and so forth. One of the unintended consequences of more or less every legislative or judicial act. By memorializing certain facts in the Nuremberg judgment, you inadvertently memorialize the acts of others by silencing them, and this allowed Charlotte to live the rest of her life on the constructed artifice that her husband was actually a decent man, a "reality" she passed on to her son. As you will discover, however, in *The Ratline*, the baton of innocence is not passed on endlessly to all the future generations. The Wächter's grand-daughter takes another view.

There is, too – to explain my interest in the Wächters – the connection with my own work, the cases that I do before international courts and tribunals. A year ago, I pondered these matters, sitting in the International Court of Justice in The Hague. I was the lead counsel for The Gambia in the case against Myanmar on the Rohingya.<sup>29</sup> I sat literally a few feet from Aung San Suu Kyi, the Nobel Peace laureate, as she tried to persuade the judges that the Myanmar military's actions against the Rohingya community might be excessive – the odd war crime here and there, perhaps, she acknowledged somewhat grudgingly – but not acts of genocide. Not one of the seventeen judges was persuaded.<sup>30</sup> How could she not see the facts as others did? Some who know her believe the reason may lie in matters

---

28. See Sands, *The Ratline*, 3.

29. See, for example, "Myanmar Coup: Aung San Suu Kyi Detained as Military Seizes Control", *BBC News*, 1 February 2021, <https://www.bbc.com/news/world-asia-55882489>, accessed 2022-12-19; Bill Chappell & Jaclyn Diaz, "Myanmar Coup: With Aung San Suu Kyi Detained, Military Takes Over Government", *NPR*, 1 February 2021, <https://www.npr.org/2021/02/01/962758188/myanmar-coup-military-detains-aung-san-suu-kyi-plans-new-election-in-2022>, accessed 2022-12-19.

30. Application of Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (*The Gambia v. Myanmar*), Order, 2020 I.C.J. 25 (23 January).

of family, arising from her relationship with her father, who was the architect of Burmese independence, the founder of the Tatmadaw (Myanmar's armed forces), and was assassinated six months before independence.<sup>31</sup> As she addressed the Court, just a few feet from me, looking impeccable with flowers in her hair, speaking so fluently, I thought of Horst and Charlotte.

What about my interest in the Wächters as individuals? I suppose in some way that interest is also connected to the legal issues of crimes against humanity and genocide, the former about individuals, the latter about groups. If we are on the subject of groups, what group is more important than family?

As regards Otto, I begin *The Ratline* with a quote from the wonderful Spanish writer Javier Cercas: "It is more important to understand the butcher than the victim."<sup>32</sup> Why did Otto do what he did? And this is perhaps the big question that I and so many others are chasing: how is it that a highly intelligent, educated, cultured human being could become embroiled in acts of mass murder? We ask ourselves the same question now in relation to current events. Why people do things are not necessarily questions for the judges, who are concerned only with what he did and did not do. But there is surely a bigger question: why, *warum, pourquoi?*

The answers to such questions do not reside in the judgments of courts. They live in the personal archives, in letters and diaries, in poems and notes. In the personal correspondence we can find clues. Wächter crossed lines, and one of the lessons I draw from this research is that if you cross one line and get away with it, it is easier to cross the next. He was ideological, ambitious, weak, narcissistic – a toxic combination. And his evil is not the "banality of evil", to take Hannah Arendt's (1906–1975) words;<sup>33</sup> Otto Wächter knew exactly what he was doing, and he embraced the horrors. So did Charlotte. The silence of the family documents is testament to their own awareness.

What of Charlotte? She is the most fascinating of characters, the beating heart of a family story of international criminality. She knew everything, was complicit, embraced the horrors. She loved her man through everything he did.

---

31. See Maung Maung, *A Trial in Burma: The Assassination of Aung San*, The Hague 1962; Hannah Beech, "Inside Myanmar's Army: 'They See Protesters as Criminals'", *The New York Times*, 29 May 2021, <https://www.nytimes.com/2021/03/28/world/asia/myanmar-army-protests.html>, accessed 2022-12-19.

32. Sands, *The Ratline*, xiii.

33. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth 1977, 252: "It was as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness had taught us – the lesson of fearsome, word-and-thought-defying *banality of evil*."



And Horst? He is in a state of absolute denial. Why? Love blinds. Over time, it transforms perceptions of reality, and then reality itself becomes a new truth. Like me, Horst was born into a family of silences. When the war ended, he – as Charlotte’s favorite – was chosen to be protected, nourished, loved, and told that his father was a fine and decent man: “I’m so grateful that there are still people today who [...] have positive things to say about my husband”, Charlotte wrote. “I don’t want my children to believe that he is a war criminal who murdered hundreds of Jews”, she told her son.

And so Horst does not want to believe it either, even if he knows the facts point elsewhere. He does not deny what happened, or his father’s connection to the horrors, or his mother’s support of the father. He just wants to characterize the facts differently, as Charlotte did. Sound familiar? It is a way of being able to live, a means of survival – hiding from the truth. “Tomorrow I have to have another 50 Poles shot”, Otto wrote to Charlotte. For Horst, unbelievably, that is proof of the opposite. You see, Horst said to me once, “it says ‘I *have* to have them shot’, not ‘I *want* to have them shot’. You have no proof that he was complicit”. That is Horst’s interpretation.

In the end, I did find the proof. It took three years, and I included three dreadful photographs at the end of the book, of Otto Wächter overseeing the act of killing fifty people. The first photo shows a group of twenty-five young men and boys, in the snow, waiting to be shot. The second shows the actual moment of shooting. The third shows Otto in charge, the commanding presence, in that fine, long black leather coat that Charlotte loved so much.

I cannot share Horst’s characterization of the facts, yet curiously I feel an affection for him, and I respect his open spirit, his willingness to engage in this project with me, to respond to suggestions that looted objects that his mother passed on to him should be returned to their rightful owners. I feel, also, anxiety for the price he has paid for sharing with me these personal papers, for allowing me to write this book, cutting himself off, as a consequence, from so much of the rest of his family. If I am able to be generous to him, he who protects the reputation of the father who was so deeply involved in the killing of my grandfather’s family, it is because I constantly recall a scene early in *What Our Fathers Did*.<sup>34</sup> When he talks about his sixth birthday, in April 1945, he starts to weep. He is a child who has been damaged. He is another victim of war.

---

34. In the United Kingdom, the film is titled *My Nazi Legacy*. See Peter Bradshaw, “*My Nazi Legacy* Review – The Poison of the Past Lives On”, *The Guardian*, 19 November 2015, <https://www.theguardian.com/film/2015/nov/19/my-nazi-legacy-review-the-poison-of-the-past-lives-on>, accessed 2022-12-19.



*Figures 6 & 7. Execution site with Otto Wächter in charge.*

The consequences go on, so do the silences, so do the remarkable communications I receive.

A month after *Die Rattenlinie* was published in German, on Christmas Day 2020, I received an e-mail from Vienna. The correspondent introduced herself as Marie-Theres Arnbom, a historian and the great-granddaughter of Robert Winterstein (1874–1940), in whose house she lived, in the parish of Pötzleinsdorf, on the outskirts of the city. A renowned lawyer, Winterstein served as Procurator General (chief public prosecutor) of Austria until March 1938, when, following the Nazi takeover and the country's incorporation into the Third Reich, he was fired, stripped of his pension, arrested (on Kristallnacht), and deported to Buchenwald, from where he never returned. His family retained a memento of his removal, a typewritten letter, dated 14 September 1938, closed with a confident but indecipherable signature. For decades, the family wondered about the identity of the writer.

Eighty years later, the mystery was solved, Arnbom wrote, thanks to *The Ratline*. A Christmas gift. The book mentioned her great-grandfather, one of more than sixteen thousand Austrian civil servants removed from their posts for the wrong of being Jewish. The *Säuberungsaktion*, or cleansing action, was implemented by Ottso Wächter. His signature, the book confirmed, graced the unhappy Winterstein family heirloom.

The deciphering of the intricate signature was not, however, Arnbom's reason for writing. I am writing to you, she explained, because my neighbour and friend of many years is a granddaughter of Otto Wächter. "What a strange situation", Arnbom mused, "you have known a family for so long, are on friendly terms, and suddenly there is another connection that radically changes the relationship."

The legacy is a long one, and one about which psychoanalysts have some knowledge. I opened *East West Street* with a quote from Nicolas Abraham (1919–1975) and Maria Torok (1925–1998), the Hungarian psychoanalysts concerned with the effects on the descendants of injury or catastrophe felt by parents. "What haunts are not the dead, but the gaps left within us by the secrets of others."<sup>35</sup> But I left the last words of *The Ratline* to Magdalena, another granddaughter of Otto and Charlotte, the only child of Horst. "My grandfather was a mass murderer",<sup>36</sup> Magdalena says to me and allows me to put the words in the book. For those six words, Horst has disinherited his daughter.

---

35. Sands, *East West Street*, vii, quoting Nicolas Abraham & Mária Török, "Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology", in Nicolas Abraham & Mária Török (eds.), *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1, Chicago 1994, 171.

36. Sands, *The Ratline*, 348.

Horst and I are bonded by a sense of dislocation, and to events distant in time and place. We have different points of departure – we are opposite sides of a shared story, yet our paths crossed, and we have somehow arrived at an endpoint. It has been a most curious waltz. It has been a constant movement, a sort of double act, in which each seeks to lead the other.

What these events and realities mean, and what they do to matters of memory and identity, to our sense of justice and wrongdoing, to the secrets of others that haunt us, is another, complex matter, one that will be relevant in all places. ▲

#### **SUMMARY**

The horrors of the Nazi regime throughout the 1930s and 1940s are well-known. Less well-known is how international law was relied on to bring those responsible to justice, and the personal stories of the individuals who tried to escape accountability. With reference to a significant volume of personal communications and material this article tells the story of Otto Wächter, the leading Nazi who fled justice after the Second World War, and his son Horst, who struggles to consider his father as anything other than a good man. The story provides a unique way to understand fundamental concepts in international law, as well as to discuss unresolved issues such as the importance of identity and how best to achieve accountability. Recent events, including the Russian invasion of Ukraine and the crimes committed against the Rohingya people, make such issues as pressing today as they were in the 1940s. On a more personal level, the story allows a reflection on family love and history, individual motivations, and coming to terms with the atrocities of the past.

# Den postreformatoriska katolicismen i Norden

## *Mission, konversion och alternativa identitetsdiskurser*

YVONNE MARIA WERNER

---

Yvonne Maria Werner är professor i historia vid Lunds universitet.

[yvonne\\_maria.werner@hist.lu.se](mailto:yvonne_maria.werner@hist.lu.se)

---

Större delen av min forskning har en inriktning mot religion, framför allt då med sikte på den postreformatoriska katolicismen i Norden. I denna artikel kommer jag att ge inblickar i och presentera några resultat av denna forskning med fokus på den katolska missionen i Skandinavien och de alternativa identitetsdiskurser som denna missionsverksamhet skapade. Jag kommer också att belysa genusdiskurser och manlighetsideal.<sup>1</sup>

### **Konfessionalisering och katolsk mission**

En viktig utgångspunkt för min forskning har varit den av den tyske historikern Olaf Blaschke lanserade teorin om perioden 1830–1970 som ”en andra konfessionell era”, präglad av konfessionell konsolidering och därav betingade konflikter. Det är, även om jag också gjort en del studier om det sena 1900-talet, framför allt denna period jag forskat på. För den katolska kyrkans del markerade Andra Vatikankonciliet 1962–1965, som

---

Denna artikel är en reviderad version av den föreläsning som författaren höll i maj 2022 när hon utsågs till hedersdoktor vid teologiska fakulteten vid Lunds universitet.

1. Artikeln anknyter till mina arbeten på detta forskningsfält, främst Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande: Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996; Yvonne Maria Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission: Sankt Josefsyrarna i Danmark och Sverige 1856–1936*, Stockholm 2002; Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism: Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg 2005; Yvonne Maria Werner, *Katolsk manlighet: Det antimoderna alternativet. Katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*, Göteborg 2014; Yvonne Maria Werner, *En kort introduktion till vägen till Rom: Om nordbors konversion till den katolska kyrkan*, Stockholm 2021.



banade väg för en mer öppen, ekumeniskt orienterad katolicism, slutet på den konfessionella eran. Blaschke anknyter till studier som visat på de kristna konfessionernas betydelse i formeringen av nationella identiteter och det nära sambandet mellan konfessionell kultur och nationell identitet.<sup>2</sup> Denna koppling fick konsekvenser för de religiösa minoriteterna, vilka för att inte framstå som främmande och onationella kom att utveckla strategier för att påvisa den egna religionens hemorts rätt i landet. I de nordiska länderna befann sig katolikerna i denna situation.

Under perioden efter 1850 förstärktes den katolska kyrkans ställning i Europa både på det politiska och på det kulturella området. Detta visade sig också på missionens område och ledde till ökade katolska missionsinsatser världen över.<sup>3</sup> Katolicismen fick samtidigt en markerat konfessionell och "ultramontan", alltså romorienterad, inriktning. Den katolska konfessionalismen kom att tjäna som bas för en religiöst präglad världsåskådning med klart politiska syften, vilken stod i skarp motsatsställning till den liberala ideologi som utgjorde fundamentet för den moderna statsrättsutvecklingen. Denna utveckling gick hand i hand med en aktivering av den folkliga religiositeten, en mobilisering av de troende och en förstärkning av påvemakten. Katolicismen kom därmed att framstå som en "antimodern" motkultur i det moderna samhället.<sup>4</sup>

Det religiösa ordenslivet, som under denna tid betecknades som ett "fullkomlighetens stånd", ansågs vara det mest fulländade uttrycket för den katolska livsformen. Ordensfolket representerade den katolska motkulturen i dess mest radikala form, vilket förklarar varför den "kulturkamp" mellan kyrka och stat som under denna tid rasade i många länder främst drabbade just ordensfolket.<sup>5</sup> I protestantiska länder som de nordiska framträdde

---

2. Olaf Blaschke, "Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?", *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75; Olaf Blaschke, "Der Dämon des Konfessionalismus: Einführende Überlegungen", i Olaf Blaschke (red.), *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 13–70. Jämför Manfred Geyer & Hartmut Lehmann (red.), *Religion und Nation – Nation und Religion: Beiträge zu einer Geschichte*, Göttingen 2004; Urs Altermatt & Franziska Metzger (red.), *Religion und Nation: Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007. Se också Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, Basingstoke 2000.

3. Jacques Gadille & Jean-François Zorn, "Der neue Missionseifer", i Jacques Gadille, Martin Gretschat & Jean-Marie Mayeur (red.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, vol. II, Freiburg 1997, 133–155, 162–164. Se också Claude Prudomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878–1903): Centralisation romaine et défis culturels*, Rom 1994.

4. För en överblick av detta forskningsfält, se Karl-Egon Lönne, "Katholizismus-Forschung", *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 128–170; Gisela Fleckenstein, Joachim Schmiedl (red.), *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

5. Jan de Maeyer, Sofie Leplae & Joachim Schmiedl (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries: Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004.

katolicismen som en motkultur i dubbel bemärkelse. Arvet från reformationen var långt in på 1900-talet en självklar och viktig del av den nordiska nationella identiteten. Katolicismen betraktades som en vidskeplig religion och som ett främmande ideologiskt system, och den ”katolska faran” var ett ständigt återkommande tema i den mediala debatten.<sup>6</sup>

Med de nordiska religionslagarnas liberalisering i mitten av 1800-talet öppnades vägen för den katolska kyrkans återkomst i Norden. Enligt den dåvarande katolska kyrkoläran, som starkt betonade anspråket att vara den enda sanna kyrkan, betraktades även protestantiska länder som missionsfält. Organisatoriskt var de skandinaviska länderna så kallade apostoliska prefekturer eller vikariat och som sådana underställda kuredpartementet för mission, Sacra Congregatio de Propaganda Fide. De katolska präster och ordensmedlemmar som var verksamma i de nordiska länderna var följaktligen missionärer och hade till uppgift att bedriva mission. Många konverterade och de katolska församlingarna bestod till stor del av konvertiter.<sup>7</sup>

I min forskning om den katolska verksamheten i Norden har jag använt mig av korrespondens från de nordiska katolska stiftsarkiven, vaticanarkiven, en rad ordensarkiv och arkiv från katolska missionsorganisationer. Materialet är på flera olika språk: det romerska materialet är främst på latin, som under denna tid fortfarande var den katolska kyrkans officiella språk, och italienska medan korrespondensen i de lokala ordensarkiven till största delen är på folkspråk, i detta fall på franska, italienska och tyska. En del av den interna brevväxlingen är på skandinaviska språk.

Flertalet av de katolska präster som var verksamma i de nordiska länderna tillhörde religiösa ordnar eller kongregationer, vilket innebar att de levde i egendomsgemenskap, var underkastade en ordensregel och stod i ett religiöst förankrat lydtnadsförhållande till sin ordensledning. Jag har fokuserat på tre manliga ordensgemenskaper, nämligen barnabitororden, ett på 1530-talet grundat italienskt prästbrödraskap, Jesu sällskap (jesuitorden) och dominikanorden. Italienska barnabiter slog sig ner i Stockholm och i Christiania (Oslo) i början av 1860-talet och de spelade en viktig roll under det nordiska katolska missionsarbetets initiala fas. De fungerade också som biktfäder

---

6. Yvonne Maria Werner, ”’Den katolska faran’: Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv”, *Scandia* 81:1 (2015), 40–61. Angående antikatholicismen i Norden, se Yvonne Maria Werner & Jonas Harvard (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013, <https://doi.org/10.1163/9789401209632>. Se också Frode Ulvund, *Religious Otherness and National Identity in Scandinavia, c. 1790–1960: The Construction of Jews, Mormons, and Jesuits as Anti-Citizens and Enemies of Society*, Berlin 2021, 208–262, <https://doi.org/10.1515/9783110657760>.

7. Werner, *Nordisk katolicism*, 7–176; Bernt I. Eidsvig, ”Den Katolske kirke vender tilbake”, i John. W. Gran et al. (red.), *Den Katolske kirke i Norge: Fra kristningen til idag*, Oslo 1993, 143–363.

för de franska systrakongregationer som var verksamma i Stockholm och två av dem tjänstgjorde som hovkaplaner hos den katolska änkedrottningen Josefina (1807–1876).<sup>8</sup>

Jesuitorden representerade i särskilt hög grad den ultramontana konfessionalismen och dess religiösa ideal. De jesuiter som var verksamma i Norden tillhörde den nordtyska ordensprovinsen och som inlett verksamhet i Norden som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet, vilken etablerat sig i Danmark och Sverige som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet och som hade en dominerande ställning både i den danska och den svenska missionen. Jesuitorden utgjorde själva sinnebilden för allt det negativa som i protestantiska länder förknippades med katolicismen, men trots detta var det just jesuiterna som drog till sig flest nordiska konvertiter.<sup>9</sup>

Dominikanorden företrädde en mer asketisk tradition än de båda andra ordenssamfundet och har till skillnad från dessa även en kvinnlig gren. Under mellankrigstiden etablerade sig dominikanfäder från ordens franska provins i Norge och Sverige, där de samverkade med franska dominikansystrar.<sup>10</sup>

### Katolsk mission i de nordiska länderna

Den katolska missionsoffensiv som satte in i mitten av 1800-talet riktade sig alltså också mot Skandinavien, där man i skydd av den liberaliserade religionslagstiftningen kunde bygga upp ett nät av församlingar och missionsstationer. Särskilt framgångsrik var den katolska missionsverksamhet i Danmark, där det sedan 1849 rådde i det närmaste total religionsfrihet. Här kunde man bedriva en aktiv missionsverksamhet och utan inskränkningar uppta både vuxna och, förutsatt att föräldrarna gav sitt tillstånd, barn i den katolska kyrkan. Den ökning av den katolska befolkningen från knappt 1 000 personer i mitten av 1800-talet till 25 000 i början av 1930-talet berodde till stor del just på konversioner. Runt sekelskiftet 1900 uppgick antalet danska konvertiter årligen till mellan två- och trehundra. I Norge och i än högre grad i Sverige försvårades missionsverksamheten av de där gällande dissenterlagarna, vilka visserligen medgav de ”främmande” religionssamfundet vissa rättigheter men ingen fullständig religionsfrihet.<sup>11</sup>

8. Werner, *Katolsk manlighet*, 74–95.

9. Werner, *Nordisk katolicism*, 106–110, 134–143. Om den ultramontana spiritualiteten, se Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne: Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.

10. Werner, *Katolsk manlighet*, 192–221. Om dominikansystrarna, se Katrin Åmell, ”Kulturmöte i kloster: Dominikansystrar i Sverige 1931–2000”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige: En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005, 121–167.

11. Werner, *Nordisk katolicism*, 33–35, 389–391; Eidsvig, ”Den Katolske kirke”, 155–165. Om religionsfriheten och katolska kyrkan i Sverige, se Werner, *Världsvid men främmande*, 30–99,



Ett första mål med det katolska missionsarbetet var att bygga upp en infrastruktur med församlingar, skolor, sjukhus, ålderdomshem och andra verksamheter. Mest framgångsrik var missionen som sagt i Danmark, där det i början av 1920-talet fanns trettiofem församlingar, sexton katolska sjukhus och ett trettiotal skolor. En rad religiösa ordnar och kongregationer etablerade sig i Skandinavien och upprättade kommuniteter i anslutning till de katolska församlingarna. De manliga ordenssamfunden övertog ofta församlingsansvar, medan de kvinnliga ordenssamfunden huvudsakligen ägnade sig åt skolundervisning, sjukvård och annat socialt arbete. Bland de manliga ordnarna framträdde särskilt jesuiterna, och i början av 1900-talet hade orden fem residens i Danmark och Sverige samt ett jesuitkollegium i Ordrup utanför Köpenhamn.<sup>12</sup>

Vad gäller de kvinnliga kongregationerna märktes främst Sankt Josefsystrens kongregation från Chambéry i Frankrike. Redan vid 1900-talets början drev Josefsystrens inte mindre än femton sjukhus och tjugotre skolor, däribland fem franska flickskolor och ett lärarinneseminarium i Danmark, Norge och Sverige – och trenden var stigande. I början av 1930-talet fanns runt 800 Josefsysstrar i Skandinavien, varav flertalet var verksamma i Danmark.<sup>13</sup> Ordensfolkets starka närvaro i de katolska missionerna i Skandinavien var även det en konsekvens av de ultramontana idealen med dess starka betoning av det celibatära ordenslivets högre värde i förhållande till livet i ”världen”. I den katolska doktrinen var äktenskapet visserligen ett sakrament, men samtidigt underströks den celibatära levnadsformens högre värde i förhållande till det äktenskapliga livet. Liksom äktenskapet och det välordnade hushållet utgjorde normen i den reformatoriska samhällsläran var klosterlivet riktmärke i den katolska samhällsdoktrinen, och det var endast de celibatära livsformerna som präst eller medlem av en religiös orden som betraktades som ett religiöst kall i egentlig mening.<sup>14</sup>

---

241. I Finland var det fram till religionsfrihetslagen 1922 förbjudet att uppta finska medborgare i den katolska kyrkan. Se Karl Vuorela, *Finlandia Catholica: Katolinen kirkko Suomessa 1700-luvulta 1980-luvulle*, Helsingfors 1989.

12. Werner, *Nordisk katolicism*, 100–143; Werner, *Världsvid men främmande*, 128–146, 275–286. Se också Preben Hampton-Frosell, *Omkring Jesu Hjerter: En københavnerkirkes baggrund og betydning*, Köpenhamn 1995; Sebastian Olden-Jørgensen, *Sankt Andreas Kirke 1873–1998: Strejfflys over livet i og omkring kirken i 125 år*, Ordrup 1998. I Norge var jesuitorden i lag förbjuden, vilket förhindrade en etablering där.

13. Josefsystrens verksamhet Norden skildras utförligt i Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*.

14. Rainer Birkenmeier, ”Geistliche Berufe”, i Walter Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2, 3:e uppl., Freiburg 1994, 306–307; Michel Dortel-Claudot, ”Vie consacrée”, i André Derville, Paul Lamarche & Aimé Solignac (red.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 16, Paris 1994, 654–706.

### Genusperspektiv

Den katolska kyrkan mötte ett starkt motstånd i det nordiska samhället och katolicismen ansågs utgöra ett hot mot det egna landets integritet och nationella identitet. De katolska ordnarna betraktades som särskilt farliga, inte minst de kvinnliga. Många uppfattade dem som propagandainstrument för katolicismen och som ett försåtligt lockbete för de nordiska kvinnorna. En viktig faktor i sammanhanget var just celibatsidealet och den starka ställning den monastiska livsformen hade i den dåtida katolicismen. Enligt luthersk uppfattning var klosterväsendet ett papistiskt påfund och att gå i kloster och avlägga ett livslångt kyskhetslöfte ansågs vara både onaturligt och oetiskt.<sup>15</sup>

Den komplementära syn på könen som utmärkte den lutherska kallelse-läran med dess betoning av kvinnans underordning fanns också i den katolska traditionen. Men här erbjöd ordenslivet i dess mångfaldiga former ett alternativ till äktenskapet som inte bara var accepterat utan som dessutom ansågs ha ett högre värde. De kvinnliga ordensinstitut som var verksamma i de nordiska länderna var så kallade social-karitativa kongregationer som ägnade sig åt socialt arbete, skolundervisning och sjukvård. Ordenssystrarna bidrog till att bygga upp ett modernt, men samtidigt genuint, katolskt friskolesystem och de var på många sätt pionjärer på sjukvårdens område.<sup>16</sup> De katolska kvinnokongregationerna styrdes från högsta nivå och neråt utslutande av ordenssystrarna själva och detsamma gällde för de institutioner de drev. Sjukhusen leddes av en priorinna och hennes stab av sjuksköterskor, som också de anställda läkarna var underställda, vilket framkallade en hel del kritik i media. Från en nordisk horisont representerade de kvinnliga ordensinstituten en främmande kultur som på viktiga punkter stod i strid med det rådande, lutherskt präglade normsystemet och dess kvinnosyn. Detta har nog haft sin betydelse för de många nordiska kvinnor som under årens lopp sökte sig till den katolska kyrkan och till det katolska ordenslivet.<sup>17</sup>

Kvinnorna kom under 1800-talets lopp att få en alltmer framträdande roll i det kyrkliga livet och flera forskare, bland dem den brittiske historikern Callum Brown, har gjort gällande att det skedde en feminisering av den

---

15. Werner, ”Den katolska faran”; Werner & Harvard (red.), *European Anti-Catholicism*.

16. Om de kvinnliga ordensinstituten under perioden, se Yvonne Turin, *Femmes et religieuses au XIX siècle: Le féminisme en religion*, Paris 1989; Relinde Meiwes, ”Arbeiterinnen des Herrn”: *Katholische Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 2000; Kristien Suenens, *Humble Women, Powerful Nuns: A Female Struggle for Autonomy in a Men's Church*, Leuven 2020.

17. Else-Britt Nilsen, *Nonner i storm og stille: Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*, Oslo 2001; Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*. Se också Yvonne Maria Werner, ”Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: Svenska perspektiv på klosterliv”, i Kerstin Elworth et al., *Värstingkristna i drevet*, Skellefteå 2010, 35–39.

kristna kulturen. I den borgerligt liberala kultureliten sammankopplades kristendomen i ökad utsträckning med kvinnlighet och mjuka värden samtidigt som den av män dominerade offentligheten alltmer sekulariserades.<sup>18</sup> Andra forskare har lyft fram de kristna organisationernas och missionsrörelsernas betydelse för kvinnors emancipationssträvanden i den protestantiska världen och de socialt inriktade kvinnliga ordensinstitutens starka expansion och växande inflytande inom katolicismen.<sup>19</sup>

Feminiseringstesens kan tyckas gå stick i stäv mot den ovan nämnda hypotesen om en andra konfessionalisering. Men som vi kunnat visa inom det av mig ledda forskningsprojektet ”Kristen manlighet – en modernitetens paradox” var konfessionalismen till delar en reaktion mot just feminisering och sekularisering.<sup>20</sup> Blaschke, som medverkade i detta projekt, visar utifrån studier av tysk katolicism i hur hög grad kopplingen mellan konfession och nation präglades av en strävan att befästa, försvara och förnya kristna manlighetsideal. Medan man på protestantiskt håll markerade den egna konfessionens manliga karaktär genom att anknyta till den borgerligt liberala diskursens nationalism och statspatriotism, inriktade man sig inom katolicismen framför allt på att instrumentalisera traditionellt manliga egenskaper och verksamheter för kyrkliga syften. Detta kom särskilt tydligt till uttryck i de mansföreningar som jesuiterna tog initiativ till i början av 1900-talet och som i Tyskland utvecklades till en verklig massrörelse.<sup>21</sup>

---

18. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*, London 2001. En översikt av feminiseringstesens implementering ges i Tine Van Osselaer & Thomas Buerman, ”Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Ground”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 103 (2008), 497–534, <https://doi.org/10.1484/J.RHE.3.180>; Patrick Pasture, ”Beyond the Feminization Thesis: Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, Patrick Pasture & Jan Art (red.), *Beyond the Feminization Thesis: Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012, 7–33, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdx6z.3>.

19. Turin, *Femmes et religieuses*; Ursula Baumann, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland, 1850 bis 1920*, Frankfurt 1992; Inger Marie Okkenhaug (red.), *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, Uppsala 2003; Sue Morgan & Jacqueline de Vries (red.), *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800–1940*, London 2010.

20. En sammanfattande överblick av projektets resultat ges i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn>. I projektet medverkade även Callum G. Brown, som här presenterar en modifierad version av sin feminiseringstes: Callum G. Brown, ”Masculinity and Secularisation in Twentieth-Century Britain”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 47–59, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.5>.

21. Olaf Blaschke, ”The Unrecognised Piety of Men: Strategies of Remasculinisation in Germany around 1900”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 21–45, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.4>. Se också Tine Van Osselaer, *The Pious Sex: Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940*, Leuven 2009, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1jks49>; Bernhard Schneider, ”Auf der Suche nach dem Katholischen Man: Konstruktionen

I min forskning har jag studerat hur dessa trender i tiden påverkade mansideal och manlighetskonstruktioner hos katolska präster, ordensmän och manliga konvertiter i de nordiska länderna. Barnabiternas nordiska missionsprojekt var på många sätt en produkt av kvinnliga strävanden och ambitioner. Att orden etablerade sig i Skandinavien berodde till stor del på att Josefsystrarna engagerade sig för saken, och i den interna korrespondensen framträder de båda kongregationerna som jämställda parter. Ett genomgående drag i barnabiternas missionsrapporter är betoningen av offertanken. I vissa fall beskrivs det nordiska missionsprojektet som sådant som ett offer liksom också avsaknaden av ett reguljärt komunitetsliv. Vidare framhålls bönen och lydnaden, och ordensgeneralens befallningar framställs som ett uttryck för Guds vilja.<sup>22</sup>

Jesuitorden framträder i den analyserade korrespondensen både som en homosocial mansgemenskap med utrymme för humor och kamratskap och som en stramt organiserad, religiös kamporganisation, präglad av en sträng lydnads- och pliktetik och strikta regelverk. Jesuiternas nordiska apostolat var inriktat dels på själavård och mission, dels på skolundervisning och skulle i enlighet med ordens traditioner och generalernas instruktioner framför allt fokusera på männen. I rapporterna till ordensledningen är det männens religiösa aktiviteter som står i fokus, och detta trots att majoriteten av de konvertiter som jesuiterna efter undervisning upptog i kyrkan var kvinnor och att ordens lekmanaföreningar, Mariakongregationerna, lockade betydligt fler kvinnor än män. Som förebilder för den manliga ungdomens fostran tjänade katolska helgon, vars stränga askes, självuppoffrande ödmjukhet och lydnad i apologetiska berättelser stilsiterades till en sinnebild för det katolska fullkomlighetsidealet. I jesuiternas skriftställarverksamhet understryks det katolska prästämbetets helighet, höga värdighet och exklusivt manliga karaktär, och celibatet och den manliga ”jungfruligheten” lyfts fram som ett fundament för den prästerliga manligheten.<sup>23</sup>

Dominikanorden representerade en både asketisk och lärd tradition. I Norden kom de främst att fungera som församlingspräster, vilket gick stick i stäv mot den strävan att reaktivera ordens monastiska tradition som gjorde sig gällande vid denna tid. Detta upplevdes som ett problem och i rapporterna klagar dominikanfäderna över att de inte hann ägna så mycket tid åt bön,

---

von Männlichkeit in deutschsprachigen katholischen Männerbünden im 19. Und 20. Jahrhundert”, *Historisches Jahrbuch* 130 (2010), 245–229.

22. Yvonne Maria Werner, ”Alternative Masculinity? Catholic Missionaries in Scandinavia”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 159–164, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.11>; Werner, *Katolsk manlighet*, 74–103.

23. Werner, ”Alternative Masculinity?”, 164–175; Werner, *Katolsk manlighet*, 104–191.

kontemplation och studier som de skulle ha önskat. Ödmjukhet och lydnad, strikt iakttagande av ordensregeln, broderlighet och religiös hängivenhet framträder som viktiga ingredienser i det dominikanska manlighetsidealet. I förkunnelsen lyfts dominikanordens stora manliga helgon fram, men skildringen av dessa tar främst sikte på religiösa dygder som fromhet, ödmjukhet och självupppoffring, alltså egenskaper som i den hegemoniska liberala diskursen gällde som feminina. Manlighet handlade liksom hos de båda andra ordnarna om att leva upp till ordensregelns ordensmannaideal, vilket förutom de evangeliska råden och de gängse religiösa dygderna även inbegrep asketism och intellektualitet. Att sprida fransk kultur ingick som ett led i dominikanernas apostolat och sågs som ett viktigt redskap i den katolska missionens tjänst. Rapporterna kring denna kulturmission belyser den nära kopplingen mellan religion och politik och mellan manlighetsideal och nationell identitet.<sup>24</sup>

Flertalet av de nordiskfödda prästerna var utbildade vid Collegium Urbanum, det till Propaganda Fide knutna prästseminariet för missionärer i Rom. De hade vuxit upp i ett samhälle där prästmannaidealet byggde på den lutherska hustavlan och dess familjeorienterade genusordning, vilket stod i skarp kontrast till det asketiska och celibatära katolska prästidealet. Att döma av deras rapporter till Rom var livet som missionär i Skandinavien fyllt av motgångar och provningar och redogörelserna har ofta en underton av besvikelse. Några hade problem med celibatet, medan andra hade en besvärlig karaktär och lätt hamnade i konflikt med sina församlingar. På prästseminariet förmedlades en bild av det prästerliga ämbetets höghet och värdighet som var svår att upprätthålla i de små missionsförsamlingar där de nordiskfödda sekularprästerna brukade placeras.<sup>25</sup>

I min analys har jag kunnat konstatera att de religiösa dygdeidealen sågs som könsöverskridande och allmänmänskliga och att det på det stora hela inte görs någon uppdelning i manlig och kvinnlig religiositet. Den monastiska spiritualiteten fungerade som en förebild för både män och kvinnor och de kvinnliga helgonen beskrevs som lika heroiska som de manliga. Men även om tillhörigheten till det celibatära ordensståndet på sitt sätt överskrider gränsen för de socialt konstruerade könsskillnaderna och ordenssystrar- na ibland kunde ha stort inflytande, så var det ändå männen som hade de

---

24. Werner, *Katolsk manlighet*, 192–239. Om uppvärderingen av ordens monastiska tradition, se Marit Monteiro, "Masculinity, Memory, and Oblivion in the Dutch Dominican Province, 1930–1950", i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 98–100, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.7>.

25. Yvonne Maria Werner, "Manlighet och katolsk mission", i Birger Løvlie, Kristin Norseth & Jan Schumacher (red.), *Kirke, kultur, politikk: Festskrift til professor dr. theol. Bernt T. Oftestad på 70-årsdagen*, Oslo 2012, 121–133.

makt- och normgenererande positionerna. I prästernas och ordensmännens relation till ordenssystrarna framträder den i det dåtida samhället gängse uppdelningen i manliga och kvinnliga sysslor och den analyserade korrespondensen visar att kvinnlig underordning uppfattades som en självklar plikt och, vilket är särskilt tydligt i jesuiternas fall, som en förutsättning för att männen skulle kunna utveckla sin fulla manlighet. Detta gestaltades symboliskt i den katolska liturgin som vid denna tid var en alltigenom manlig och klerikal angelägenhet. Men samtidigt var den katolska gudstjänsten både i sina texter och gester starkt präglad av uttryck för ödmjukhet, bot och underordning, alltså egenskaper som i den samtida borgerligt liberala diskursen förknippades med kvinnlighet.<sup>26</sup>

### *Katolska missionsstrategier och inkulturation*

När en ny missionsstation upprättades fanns det oftast inte mer än en handfull katoliker på orten. De präster som fått i uppdrag att ta ansvar för en ny missionsstation började vanligen med att inrätta ett kapell i en hyrd lägenhet och snart infann sig intresserade protestanter till gudstjänsterna. Några anmälde sig till konvertitundervisning och lät sig sedan upptas i den katolska kyrkan. Andra fortsatte att bevista gudstjänsterna men avstod av olika skäl från att konvertera. Då katolikernas antal blivit tillräckligt stort omvandlades missionsstationen till en permanent församling med en fast stationerad präst. Detta mönster framträdde särskilt tydligt i den danska missionen, där många församlingar under uppbyggnadsskedet bestod nästan uteslutande av konvertiter. I vissa fall var även församlingsprästen konvertit och de enda ”födda” katolikerna i församlingen var de utländska ordenssystrarna.<sup>27</sup> Liturgin utövade en stark dragningskraft och det var alltid många protestanter närvarande vid de katolska gudstjänsterna i de större kyrkorna på sön- och helgdagar. Mest praktfull var liturgin i jesuiternas kyrkor.<sup>28</sup>

De katolska församlingarna hade det dubbla syftet att fungera både som ett centrum för katolskt gudstjänst- och församlingliv och som ett redskap för den katolska missionen. Även det katolska skolväsendet hade denna dubbla funktion. Katolsk församlingsbildning och skolverksamhet gick hand i hand och man upprättade skolor vid alla de katolska församlingarna. Ordenssystrarna tog sig an flickornas och småpojknas undervisning

---

26. Om liturgins genusdimension, se Yvonne Maria Werner, ”Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien”, i Franziska Metzger & Elke Pahud de Montagnes (red.), *Orte und Räume des Religiösen im 19.–21. Jahrhundert*, Paderborn 2016, 187–206, [https://doi.org/10.30965/9783657779307\\_012](https://doi.org/10.30965/9783657779307_012).

27. Werner *Nordisk katolicism*, 100–127, 170–171.

28. Werner, *Världsvid men främmande*, 141–146, 283–286; Werner, *Nordisk katolicism*, 154–164.



medan präster och lekmannalärare undervisade de större pojkarna. I många församlingar kom prästerna, och särskilt då kaplanerna, att ägna en stor del av sin tid åt just skolundervisning. De katolska skolorna spelade en viktig roll för de katolska barnens religiösa fostran och identitetsbildning. I Danmark var skolornas karaktär av missionsinstrument särskilt framträdande och fram till 1900-talets början hade man många protestantiska barn i de katolska folkskolorna. Dessa barn fick en katolsk fostran och via barnen hoppades församlingsprästerna även kunna påverka föräldrarna. Anledningen till att protestantiska föräldrar satte sina barn i en katolsk skola var skiftande, men resultatet blev inte så sällan att både barnen och föräldrarna blev katoliker.<sup>29</sup>

Även vid de högre katolska skolor som drevs av jesuiterna och Josefsystrarna var många av eleverna protestanter. Jesuiterna hade till en början ställt sig tveksamma till att ta emot protestantiska pojkar på sitt kollegium i Ordrup, eftersom de fruktade att detta skulle ha en negativ inverkan på de katolska pojkarna. Men omständigheterna tvingade dem att tänka om. Utan betalande protestantiska elever skulle kollegiet helt enkelt inte ha klarat sig ekonomiskt. Josefsystrarna tycks däremot redan från första stund ha varit inställda på att använda sina franska skolor som missionsinstrument och de hyste, till skillnad från jesuiterna, inga betänkligheter mot att låta de protestantiska eleverna komma i majoritet, snarare tvärtom. Konversioner förekom både vid jesuiternas och vid Josefsystrarnas högre skolor och ett femtiotal av de franska skolornas förutvarande elever blev själva Josefsyst-rar.<sup>30</sup> I Norge och Sverige utgjorde den restriktiva religionslagstiftningen ett hinder för denna typ av missionsverksamhet. Här fick också de ständigt återkommande antikatolska opinionsyttringarna i media betydligt allvarigare konsekvenser för den katolska verksamheten än i Danmark.<sup>31</sup>

Också den katolska sjukvården stod i missionens tjänst. Förutom Josefsystrarna drev också en rad andra kvinnliga kongregationer, som exempelvis tyska Elisabethsystrar, och belgiska Mariasystrar sjukhus i Norden. Den övervägande majoriteten patienter var av naturliga skäl protestanter. I Josefsystrarnas rapporter ges ofta redogörelser för konversioner och för patienter som dött en god död genom att låta sig beredas katolskt. Den församling som bildades runt Josefsystrarnas stora sjukhus i Köpenhamn bestod till

---

29. Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 93–108; Werner, *Nordisk katolicism*, 103–117, 127–132. Skolans betydelse för konversionerna nämns ofta i rapporterna till Propaganda Fide och till de katolska missionsorganisationerna.

30. Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 108–118; Werner, *Nordisk katolicism*, 132–143.

31. Nilsen, *Nonner i storm og stille*, 131–134; Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 158–172.

stor del av konvertiter som, enligt vad som uppges i rapporterna, hade kommit i kontakt med den katolska tron genom att vårdas på detta sjukhus. Men framför allt bidrog de katolska sjukhusen till att undanröja den utbredda misstro som fanns mot katolicismen, vilket ju var en förutsättning för att människor skulle finna vägen till den katolska tron. Det var främst i Danmark, och i viss mån även i Norge, som den katolska sjukvården kunde användas som ett redskap i missionsarbetet.<sup>32</sup> I Sverige, där Elisabethsysterarna kunde öppna ett första katolskt sjukhus först på 1920-talet, kom den katolska sjukvården aldrig att drivas i samma skala och med samma framgång som i de båda grannländerna.<sup>33</sup>

Ett annat medel att väcka intresse för katolicismen var publicistik och föredragsverksamhet. Detta var särskilt framträdande i Danmark, där man redan kring sekelskiftet 1900 hade flera katolska tidningar och en tämligen ansenlig katolsk bokproduktion. På 1910-talet startade en Katolsk Højskole, vars syfte var att förmedla kunskap om katolsk tro och kultur. Katolska föredragshållare reste också runt och höll föredrag i protestantiska föreningar. Här var det en grupp lekmannakonvertiter som stod som initiativtagare och arrangörer, medan det tidigare ofta varit de katolska prästerna och ordenssysterarna som stått för missionsinitiativen. Vad gällde den publicistiska verksamheten var prästerna de mest produktiva, men det var katolska lekmannaförfattare som exempelvis de båda konvertiterna Johannes Jørgensen (1866–1956) och Sigrid Undset (1882–1949) som nådde de största framgångarna.<sup>34</sup>

Målet med den katolska missionsverksamheten var de nordiska ländernas rekatolicering. Genom sina skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar försökte den katolska kyrkan skaffa sig legitimitet i de nordiska länderna samtidigt som dessa verksamheter fungerade som redskap för katolsk mission. I vissa större församlingar fanns en sådan katolsk miljö och i Danmark hade man dessutom relativt många infödda präster.<sup>35</sup> Det fanns en tydlig strävan att markera den katolska kyrkans förankring i nordisk kultur genom att anknyta till traditioner från nordisk medeltid och lyfta fram det

---

32. Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 116–139; Susanne Malchau, "Women Religious and Protestant Welfare: The Sisters of Saint Joseph's Empire of Catholic Hospitals in Denmark", i Yvonne Maria Werner (red.) *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: A Female Counter-Culture in Modern Society*, Uppsala 2004, 117–134. Den expansiva utvecklingen för den katolska sjukvården bröts på 1950-talet, då den statliga välfärdspolitiken fått fullt genomslag och det blev allt svårare för privata alternativ att hävda sig i konkurrensen med den offentliga sektorn.

33. Werner, *Världsvid men främmande*, 171–180.

34. Eidsvig, "Den Katolske kirke", 302–305; Werner, *Nordisk katolicism*, 152–154, 307–321.

35. Werner, *Världsvid men främmande*, 247–250, 266–275; Werner, *Nordisk katolicism*, 281–307.



nordiska katolska arvet. Man försökte med andra ord skapa en katolsk nordisk identitet. I denna nordiska katolska identitetskonstruktion spelade de sydlandskt präglade, ultramontana fromhetsidealen en viktig roll och denna romerska spiritualitet sågs av många som en garant för renlärlighet och verklig gemenskap med den världsvida kyrkan.<sup>36</sup>

På 1910-talet började denna form av inkulturation ifrågasättas och en grupp unga manliga konvertiter med prästen Peter Schindler (1892–1967) i spetsen ivrade för att man skulle anknyta starkare till den inhemska religiösa kulturen. Liknande idéer gjorde sig gällande också i de övriga nordiskaländerna. I Sverige togs de upp av den skånske konvertiten och prästen David Assarsson (1892–1955) och fick sitt organ i den 1920 grundade katolska tidskriften *Credo*. Men till skillnad från Schindler finner man hos Assarsson inga nationalistiska tongångar. Man kan se dessa strävanden att förena inhemska religiös folkkultur med katolsk tro och tradition som ett uttryck för en strävan att få bort kopplingen mellan protestantism och nordisk nationell identitet och vinna acceptans för en alternativ nordisk identitet på katolsk grund. Men medan man i Sverige och Norge framför allt tog fasta på medeltida religiösa traditioner gick man i Danmark ett steg längre genom att anknyta till arvet från nationalskalden Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783–1872). Dessa ideal sattes i motsats till den förhärskande ultramontana spiritualiteten med dess, som man här menade, individualistiska andaktsväsen, klerikala förmyndarmentalitet och ytliga trosmanifestationer. Som representanter för denna form av katolicism utpekades i första hand de till största delen tyskfödda jesuiterna och den nationella retorik som dessa dansksinnade konvertiter använde sig av hade en starkt antitysk slagsida.<sup>37</sup>

Det stora flertalet danska katoliker berördes emellertid inte av dessa konflikter och jesuiternas kyrkor var fortsatt välbesökta och fungerade liksom tidigare som ett dragplåster för presumtiva konvertiter. Statistiken visade att majoriteten konvertiter faktiskt föredrog att låta sig undervisas i den katolska tron av de utlandsfödda katolska prästerna, och av konvertitberättelserna att döma var det just katolicismens ultramontana prägel, inte minst de stämningsfulla andakterna och den religiösa kulturen, som väckt intresset för den katolska kyrkan och dess tro. De ideal som de danskationella konvertiterna företrädde var dessutom inte speciellt danska utan snarare ett

36. Werner, *Nordisk katolicism*, 284–292.

37. Peter Schindler, *Tilbage til Rom: Livserindringer II*, Köpenhamn 1951, 93, 121–165; Werner, *Nordisk katolicism*, 292–307; Werner, *Katolsk manlighet*, 255–265. I jesuiternas rapporter beskyldes Schindler och hans krets för nationalistiskt ränkspel till skada för den katolska enheten i den mångnationella nordiska katolska gemenskapen. I sina memoarer erkänner Schindler att han gick för långt i sin polemik.

led i en större katolsk reformrörelse, med centrum i Tyskland, som verkade för ett mer aktivt lekmanadeltagande i liturgin och för en ny lekmanaspiritualitet, frigjord från den monastiska livsformen.<sup>38</sup> Men den danska katolicismen kom inte desto mindre att ta starka intryck av den grundtvigska väckelsestraditionen, vilket bidrog till att ge den en mer nationell och folklig prägel än katolicismen i de nordiska grannländerna.

### Katolska konversioner

Den katolska kyrkan i Norden präglades i hög grad av konvertiterna. Många av de katolska prästerna, inte minst jesuiterna, ägnade en betydande del av sin tid åt att undervisa konvertiter. Denna undervisning syftade inte bara till att ge kunskap om den katolska trons innehåll utan också om katolicismen som en religiös livsform och, om än mera indirekt, ett ideologiskt system. Att döma av prästernas rapporter var det sällan intellektuella faktorer som förde människor till konversion utan snarare känslomässiga överväganden och personliga erfarenheter. Det konstateras vidare att nordbor inte var särskilt mottagliga för intellektuella resonemang men väl för en förkunnelse som talade till hjärtat, och jesuiterna drog slutsatsen att det framför allt var behovet av trygghet och auktoritet som fick människor att söka sig till den katolska kyrkan.<sup>39</sup>

Termen konversion kommer av latinets *conversio*. Ordets ursprungliga betydelse som religiös term avser en personlig omvändelse till kristen tro. Men i den katolska kyrkan fick begreppet en vidgad innebörd och kom att syfta inte bara på personlig omvändelse utan också på den process som fört till upptagning i den katolska kyrkans gemenskap. Detta synsätt kom klart till uttryck i ritualerna för upptagning i den katolska kyrkan. Konvertiten skulle inte bara bekänna den katolska tron och lova att hålla fast vid den katolska kyrkans lära utan också genom en avsvärjelse ta avstånd från det trossamfund som han eller hon dittills tillhört.<sup>40</sup>

### *Motiv för konversion*

Vid denna tid framstod det nästan som en plikt för litterärt bildade konvertiter att ge offentlighet åt sina konversionserfarenheter. I Skandinavien publicerades en hel rad konvertitberättelser av detta slag. Dessa litterära konversionsberättelser kom att tjäna som en konventionsskapande norm

---

38. Werner, *Nordisk katolicism*, 301–306. Om den liturgiska rörelsen i Tyskland, se Arnold Angenendt, *Liturgie und Historik: Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg 2001, 17–75.

39. Werner, *Nordisk katolicism*, 179–189.

40. Peter Gerlitz et al., ”Konversion”, i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 19, Berlin 1990, 559–578, <https://doi.org/10.1515/9783110880946>.

för hur en katolsk konversion borde gå till. Detta gällde särskilt för den danske författaren Johannes Jørgensens konversionsskildring, vilken kom att inspirera många nordiska konvertiter långt in på 1900-talet. Den svenska författarinnan och akademiledamoten Gunnel Vallquist (1918–2016), som själv upptogs i den katolska kyrkan 1939, tillskriver den en ”allmängiltighet” med en hög igenkänningsfaktor.<sup>41</sup>

Jørgensen konverterade 1896 och har skildrat sin omvändelsehistoria och sitt liv som katolik i en rad litterära arbeten, inte minst i självbiografen *Mit Livs Legende*. Här beskrivs konversionen som en dialektisk process i flera stadier, där han pendlat mellan tro och tvivel och ömsom försökt vara kristen på egen hand, ömsom känt ett starkt behov av auktoritet och ledning. Han beskriver sin konversionsprocess som ett sökande efter sanningen, den rätta läran och det rätta livet. Den klosterliga levnadsformen framställs, helt i enlighet med den dåvarande katolska doktrinen, som en modell för det kristna livet och för att bättre kunna leva upp till detta ideal blev Jørgensen medlem i franciskanernas tredje orden. Intresset för det franciskanska går som en röd tråd genom hela hans författarskap, men det är en konfessionell, för att inte säga ultramontan, franciskanism som här förs fram. Vidare kan man notera att det är den katolska livsformen snarare än den religiösa tron som står i fokus i hans konversionsskildring.<sup>42</sup>

Detta gäller också för den svenske konvertiten Claes Lagergren (1853–1930) som upptogs i den katolska kyrkan i mars 1883 och som skildrat sin konversion i *Mitt livs minnen*, vilka liksom Jørgensens verk bygger på kontinuerligt förda dagboksanteckningar. När memoarerna gavs ut på 1920-talet var Lagergren, som nu var påvlig markis och herre till det magnifika Tyresö slott, en känd kulturpersonlighet med ett vidsträckt kontaktnät runt om i Europa. Det var, att döma av memoarerna, främst katolicismen som kulturell livsform och den katolska samhällsdoktrinen legitimitiska prägel som tilldrog sig hans intresse, inte teologiska och religiösa spörsmål. I fokus står den katolska kyrkans egenskap av en garant för legitimitet, tradition och evigt giltiga värden. Lagergren tar också upp sina funderingar kring konfession och nationell identitet och beskriver hur han plågades av tanken att han genom sin konversion skulle ha förrått sitt nationella arv, en känsla som dock snart försvann efter det att han blivit katolik.<sup>43</sup>

41. Gunnel Vallquist, *Vägar till Gud*, Stockholm 1960, 119.

42. Johannes Jørgensen, *Mit Livs Legende*, vol. 1–7, Köpenhamn 1916–1928. Själva konversionsprocessen beskrivs i Johannes Jørgensen, *Mitt Livs Legende: 4 Det usyrede Brød*, Köpenhamn 1918 samt i litterär form i Johannes Jørgensen, *Vor Frue af Danmark*, Köpenhamn 1900. Werner, *Nordisk katolicism*, 199–215. I en dansk enkätundersökning från 1920 om katolska konversioner finns en fråga om litteratur av betydelse för konversionen. Här kommer Jørgensens böcker på första plats.

43. Claes Lagergren, *Mitt livs minnen*, vol. 1–9, Stockholm 1922–1930. Själva

Lagergren ivrade för att utveckla en nordisk katolicism, vilket bland annat tog sig uttryck i hans engagemang för Elisabeth Hesselblad (1870–1957) och hennes birgittinska projekt. Hesselblad, som grundade den romerska grenen av birgittinorden och som helgonförklarades 2016, beskriver i sina handskrivna memoarer sin konversion som en väg till den sanna tron och den enda sanna kyrkan. Som 18-åring hade hon emigrerat till USA, där hon utbildade sig till sjuksköterska i New York. Det var här hon kom i kontakt med katolicismen och också med det katolska klosterlivet, och upplevelserna av katolsk andlighet och karitativ verksamhet gjorde ett starkt intryck på henne. Hesselblad upptogs i den katolska kyrkan sommaren 1902. Följande år reste hon till Rom där hon under ett besök i Birgittahuset, som då var ett karmelitkloster, erfor en kallelse att bli birgittasyster och verka för de nordiska folkens konversion till den katolska tron. Hon inträdde som novis hos karmeliterna och fick påvligt tillstånd att avlägga sina klosterlöften som birgittin. Snart kunde hon bygga upp en birgittinsk kommunitet och lyckades, efter det att karmeliterna flyttat, förvärva Birgittahuset 1931. Några år tidigare hade hon upprättat en kommunitet i Djursholm utanför Stockholm. Den nya ordensgemenskapen fick provisoriskt påvligt godkännande 1920 och blev definitivt approberad 1942. I båda fallen var motive-ningen att orden skulle verka för de nordiska folkens konversion.<sup>44</sup>

Samma iver att sprida den katolska tron finner vi hos den norska författarinnan och nobelpristagerskan Sigrid Undset. Många av hennes litterära verk har en katolsk tematik och hon kom efter sin upptagning i den katolska kyrkan på allhelgonadagen 1924 att engagera sig starkt för den katolska kyrkans sak. Undset inträdde som lekmannamedlem (tertiär) hos de franska dominikansystrar som just etablerat sig i Oslo. I sin konversionberättelse beskriver hon sin väg till den katolska kyrkan som ett sökande efter auktoritet, ledning och sanning. Hon hade inga problem med den katolska tros-läran men väl med gudstron, och det var först när hon blivit intellektuellt övertygad om att den katolska kyrkan företrädde den absoluta sanningen som hon kunde övervinna denna svårighet. Det var alltså via tillit till kyrkan som institution som hon kunde utveckla en tro på Jesus Kristus som världens frälsare. Undset lyfter också fram betydelsen av helgonen och uttrycker en stark förbundenhet med jungfru Maria.<sup>45</sup>

---

konversionsprocessen beskrivs i volymerna 3 och 4. Werner, *Nordisk katolicism*, 253–260.

44. Elisabeth Hesselblad, *Memoirs of Blessed Mother Elizabeth Hesselblad (1870–1957)*, Rom 2000; Agneta af Jochnick Östborn, ”Birgittinernas återkomst till Sverige”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige: En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005, 23–61; Werner, *En kort introduktion*, 125–129.

45. Sigrid Undset, ”Hvordan jeg blev katolikk og hvorfor jeg er det i dag”, i Haakon Bergwitz (red.), *De søkte de gamle stier*, Oslo 1936, 83–96; Bernt T. Oftestad, *Sigrid Undset: Modernitet og katolisisme*, Oslo 2003; Werner, *Nordisk katolicism*, 269–274.

Hos konvertiter med en akademisk förankring beskrivs konversionen inte sällan som en intellektuell kunskapsprocess, vilket framträder tydligt hos den norske teologen och prästen Knud Karl Krogh-Tønning (1842–1911) och den svenska fysikern Eva von Bahr-Bergius (1874–1962), vilka upptogs i den katolska kyrkan år 1900 respektive 1930. Krogh-Tønning, som konverterade hos jesuiterna i Århus, skildrar i sin självbiografi hur han genom teologiska studier kom till övertygelsen att den katolska kyrkan var den enda sanna och att han för sin frälsnings skull måste bli katolik.<sup>46</sup> Här är det alltså inte personliga religiösa erfarenheter som står i fokus utan teologiska studier och reflektioner. Samma tendens präglar också von Bahr-Bergius konversionsskildring, vilken har karaktären av en lärd teologisk studie, där hon redogör för de faktorer som varit bestämmande för hennes beslut att bli katolik. Hon tilltalades av den katolska troslärans specifika logik och rationalitet som hon kontrasterar mot otydligheten på protestantiskt håll. För von Bahr-Bergius var konversionen samtidigt en väg tillbaka till kristendomen. Liksom för Undset var det först när hon blivit övertygade om den katolska kyrkan som bärare av ofelbar sanning som hon kunde ta till sig den kristna gudstron.<sup>47</sup>

En av dem som mest ingående reflekterat över nordbors konversion till den katolska kyrkan är den danske katolske prästen Peter Schindler, som själv var konvertit och som i början av 1920-talet utgav en särskild handbok för konvertiter. Schindler betraktar utvecklingen efter den formella upptagningen i kyrkan som en psykologisk process i flera faser. Han utvecklade också en typologi över konvertiter och de ”konvertitfel” som utmärkte respektive typ. Man möter här allt från den religiöse fanatikern med sin demonstrativa religiositet till den nitiske felsökaren som ständigt förser sin biskop med upplysningar om fel och överträdelser, inte minst från prästernas sida. Dessa sex konvertittyper ger en provkarta på vilka problem som kunde finnas i katolska församlingar med många konvertiter.<sup>48</sup>

Sin egen konversion har Schindler skildrat i självbiografien *Vejen til Rom*. Ett viktigt incitament blev hans negativa erfarenheter av protestantisk teologi i samband med studier vid Köpenhamns universitet i början av 1910-talet, men också läsningen av Jørgensens böcker, vilka väckte hans intresse för den katolska tron. Som motiv för sin konversion anger han den katolska kyrkans

---

46. Knud Karl Krogh-Tønning, *En Konvertits Erindringer*, Köpenhamn 1906; Werner, *Nordisk katolicism*, 232–235.

47. Eva von Bahr-Bergius, *Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1933; Eva von Bahr-Bergius, *Efterskrift till Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1934; Werner, *Nordisk katolicism*, 262–267. Efterskriften är ett svar på de negativa reaktioner hennes konversionsbok mötte i pressen.

48. Peter Schindler, *Katolsk Kristenliv*, Köpenhamn 1924.

trohet mot de kristna dogmerna, den katolska liturgin och den vördnadsfulla hållning som katoliker visade inför ”det heliga”, här materialiserat i Kristi närvaro i den konsekrerade hostian i tabernaklet på altaret. Liksom många andra danska konvertiter vid denna tid var Schindler starkt påverkad av grundtvigianismen, vilken för honom kom att fungera som en bro över till den katolska tron.<sup>49</sup>

I de nordiska konversionsberättelser som publicerades under denna tid framhålls den katolska kyrkans enhet, hierarkiska ordning, logiska läro-system och kompromisslösa fasthållande vid den kristna trosbekännelsens metafysiska aspekter. Detta kontrasteras mot splittringen och anpassningsbenägenheten på protestantiskt håll. Också andaktslivet och den högtidliga liturgin lyfts fram, liksom den katolska kyrkans förankring i en, som man menade, oföränderlig tradition som motstått tidens stormar. Samma mönster återfinns i de enkätundersökningar om katolska konversioner som gjordes i Danmark och Sverige under 1920-talet och i en rad intervjuer med danska konvertiter i mitten av 1930-talet. De frågor som ställdes i de båda enkäterna var i hög grad ledande, vilket kan ses som en återspeglning av den katolska kyrkans doktrinära och auktoritära hållning vid denna tid. Av svaren att döma var det ofta just dessa drag i det katolska kyrkosystemet som tilltalade konvertiterna. För vissa stod den katolska läran i fokus, för andra katolicismen som en livsform som kunde skänka stabilitet och trygghet i tillvaron. I bakgrunden finns en längtan efter andlighet och gudsgemenskap och en övertygelse om den katolska kyrkan som den enda vägen till frälsning.<sup>50</sup>

Som en markering av de nordiska katolska lokalkyrkornas växande betydelse upphöjdes de apostoliska vikariaten i Norge, Danmark och Sverige 1953 till reguljära stift och några år senare fick Finland och Island samma status. Med den svenska religionsfrihetslagen 1951 och den norska 1964 öppnades nya möjligheter för den katolska verksamheten i dessa länder. Under denna period rönste den katolska kyrkan en växande acceptans i det nordiska samhället och man kunde också notera ett ökat intresse för katolicismen.<sup>51</sup> Ett uttryck för detta var att katolska författares verk recenserades och debatterades på tidningarnas kultursidor. Nordiska katolska konvertiter och författare som Sven Stolpe (1905–1996), Sigrid Undset och Gunnel Vallquist bidrog till detta intresse. I en antologi med titeln *Varför jag blev katolik* från 1955 redogör namnkunniga svenska katoliker, däribland dramatenchefen Olof Molander (1892–1966) och konstnären Erik Olsson (1901–1986), om

49. Peter Schindler, *Vejen til Rom: Livserindringer I*. Köpenhamn 1949; Schindler, *Tilbage til Rom*; Werner, *Nordisk katolicism*, 221–231.

50. Werner, *Nordisk katolicism*, 182–189.

51. Werner, *Nordisk katolicism*, 356–365; Werner, *En kort introduktion*, 143–150.



varför de valt att bli katoliker. Tre år senare utgavs en liknande bok på danska, *Vi blev Katolikker*, där ett tjugotal danska konvertiter berättar om sin väg till den katolska kyrkan. De angivna konversionsorsakerna är i stort sett desamma som i de ovan relaterade konversionsberättelserna. Också här står sökandet efter ett fast fundament i tillvaron i centrum och konversionen framställs som en väg till den sanna kyrkan och den sanna tron. Både i den svenska och den danska antologin markeras ett tydligt avståndstagande till den moderna tidens subjektivism, värderativism och förnekelse av andliga värden.<sup>52</sup>

### *Mot en ny konversionsdiskurs*

Andra Vatikanconciliets teologiska nyorientering ledde till en genomgripande reform av hela det kyrkliga systemet och banade väg för en katolsk medverkan i den ekumeniska dialogen. Med konciliet uppgavs idén om katolicismen som världsåskådning och politisk princip, vilket banade väg för en mer pluralistisk form av katolicism. Uppvärderingen av lekmännens roll och strävan att utveckla en särskild lekmanaspiritualitet, frigjord från monastiska förebilder, verkade i samma riktning.<sup>53</sup> Övergången till den mer öppna form av katolicism som lanserats med konciliet gick på det hela taget relativt smärtfritt i de nordiska katolska lokalkyrkorna och den nya liturgi som infördes 1969 mottogs överlag positivt. Ett undantag var Danmark, där reformerna ledde till en svår kris, vilken tog sig uttryck i liturgiska experiment och interna konflikter, vilket ledde till att många katoliker lämnade kyrkan. Denna åderlåtning uppvägdes visserligen av den invandring från katolska länder som inletts vid denna tid. Men detta innebar samtidigt att den danska katolska lokalkyrkan, vilken dittills haft en dansk prägel, nu fick karaktären av ett invandrarsamfund. Samma utveckling hade redan tidigare inletts i de övriga nordiska länderna, särskilt i Sverige som genom en omfattande invandring från katolska länder nu framträdde som den utan jämförelse största katolska lokalkyrkan i Norden.<sup>54</sup>

Samtidigt bidrog konversionerna, vilka efter en nedgång efter konciliet åter började öka på 1980-talet, till att stärka de katolska lokalkyrkornas

52. Sven Stolpe (red.), *Varför jag blev katolik: En samling inlägg*, Stockholm 1955; Gunnar Martin Nielsen (red.), *Vi blev Katolikker: 23 konvertitter om deres vej til Kirken*, Köpenhamn 1958. Som ett svar på den svenska konversionsboken utkom Gunnar Rosendal (red.), *Varför jag inte gått till Rom: Bekännelser och repliker*, Lund 1956, där en grupp ”icke-konvertiter” redogjorde för sina motiv att inte bli katoliker.

53. Michael N. Ebertz, ”Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt”, i Franz-Xaver Kaufmann & Anton Zingerle (red.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 375–394.

54. Eidsvig, ”Den Katolske kirke”, 371–376, 383–385; Stig Holsting, *Efterkonciliære strømninger i den katolske kirke i Danmark 1965–90*, Köpenhamn 2000; Werner, *Nordisk katolicism*, 358–365.

nordiska karaktär. Liksom tidigare var det främst de väletablerade församlingarna i de större städerna som drog till sig konvertiter. Synen på konversionsfenomenet förändrades som en följd av Andra Vatikankonciliet ekumeniska agenda. Detta markeras av att upptagningen i den katolska kyrkan inte längre innehåller några inslag av konfessionellt betingade avståndstaganden utan har en alltigenom positiv karaktär. Konversionsberättelser från senare delen av 1900-talet återspeglar denna förändring. I stället för kyrkans läromyndighet och fasta lära framhålls andliga värden som gudsnärvaro, mystik och känslan av att känna sig hemma i kyrkan. Ett annat utmärkande drag är att det konfessionellt särskiljande inte lyfts fram på samma sätt som tidigare.<sup>55</sup>

Under 2000-talet träder faktorer som den katolska kyrkans fasta läro-system och historiska kontinuitet åter i fokus för konversionsberättelserna. Flera konvertiter framhåller det katolska läroämbetets betydelse för att värna den kristna tron och moralen, och liturgin framhålls åter som en viktig faktor i konversionsprocessen. Det handlar här i många fall om den förkoniciliära, så kallade tridentinska liturgin, vilken genom ett påvligt dekret åter gjordes tillgänglig i hela kyrkan som en extraordinarie form av den romerska riten. Många beskriver konversionen till den katolska kyrkan som att ”komma hem”, vilket framträder tydligt i en dansk antologi med konversionsberättelser som utgavs 2019. Den katolska kyrkan framställs liksom tidigare som en garant för en autentisk läroföreläsning som ger en trygg ram för det andliga livet och ett fast fundament i tillvaron.<sup>56</sup>

En katolsk konversion handlar i grunden om en strävan efter gemenskap med Gud och vägar att realisera detta mål. Men sättet att beskriva och reflektera kring den egna konversionen förändras över tid och präglas både av det omgivande samhället och av teologiska trender inom kyrkan. ▲

#### SUMMARY

This article summarizes and discusses some results of my earlier research focusing on the Catholic mission in Scandinavia and the alternative identity discourses that this missionary activity created. It also discusses Catholic gender discourses and ideals of masculinity. The Nordic countries were subjected to Catholic missionary activity, aimed at bringing the Nordic peoples to convert to the Catholic faith. Catholic orders and congregations played a significant role in this missionary work, and most

---

55. Werner, *Nordisk katolicism*, 365–375.

56. Marguerita Olga & Hvid Spangsberg (red.), *Hjem: 20 beretninger om at blive katolik*, Köpenhamn 2019; Werner, *En kort introduktion*, 162–180. Om intresset för den äldre liturgin, se Yvonne Maria Werner, ”De katolska traditionalisterna: En ifrågasatt minoritet i den katolska kyrkan”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 122 (2022), 23–32.

of the Catholic priests who worked in the Nordic area were members of religious institutes. Male religious often took responsibility for the parishes, whereas the female religious mainly dedicated themselves to education, health care, and other forms of social work. Women religious sometimes had a great influence on the mission work. Yet, even if belonging to religious orders transcended socially constructed gender differences, it was nevertheless only men who held the power-generating positions. In the literary conversion narratives as well as in the inquiries about conversion motives made among ordinary converts, conversion is described as a process leading to a conviction of the Catholic Church as the only true church. The Catholic unity, hierarchical order, logical teaching systems, and uncompromising adherence to metaphysical aspects of the Christian creed are emphasized and contrasted with the division and adaptation tendencies in the Protestant churches. Devotional life and the solemn liturgy are also highlighted, as is the anchoring of the Catholic Church in an, as it was believed, unchanging tradition that has withstood the storms of time. The reforms initiated by the Second Vatican Council, which paved the way for ecumenical dialogue and for a more open form of Catholicism, changed the discourse of conversion. In post-Conciliar Scandinavian conversion narratives, it is no longer the hierarchical structure of the Catholic Church that is emphasized but spiritual values, such as a feeling of the presence of God, mysticism, and personal sanctification.



# Jesus Is the Saviour of the World – What If It Is Not My World?

MIKA VÄHÄKANGAS

---

Mika Vähäkangas is the director of the Polin Institute at Åbo Akademi University, extraordinary professor of Missiology at Stellenbosch University, and extraordinary professor at the University of the Western Cape.

[mika.vahakangas@abo.fi](mailto:mika.vahakangas@abo.fi)

---

## **The Problem with Universality and Particularity**

Thirteen years ago, my inaugural lecture at Lund University was personal, confessional, and constructive theological. I would like to finish here in the same key, being an old school theologian. Let me introduce my problem through a personal experience from my early career.

The first ever full course I taught in theology was on Christian dogma. There, the development of classical Nicene-Constantinopolitan-Chalcedonian Christological dogma needed to be covered. Fair enough, but the trick was that the course was in Kiswahili, a language lacking a verb for being and expressions for existence, subsistence, person, nature, and generally anything related to Hellenistic ontology behind the doctrinal formulations.<sup>1</sup> Luckily enough, the students were very well versed in their faith and when I would want to say, for example, “God is person” and lacking the word, they would tell me that the only way of meaningfully expressing it in Kiswahili would be to say that God is a human being. When I protested that you

---

This essay is a revised version of the farewell lecture given by the author at the Centre for Theology and Religious Studies at Lund University in June 2022.

1. “Ni” is the word used for “being”. That is not a verb; Kiswahili verbs are declined according to person, tense, and so on. “Ni” has no declinations. It resembles rather a conjunction.

could say this only regarding the incarnation, they told me that they knew that – good Christians that they were. Yet, there was no other way of expressing it, according to them. Ever since, I have wondered whether the only way of being Christian for my Tanzanian sisters and brethren is either to be alienated from their cultures or to commute between the two parallel cosmoses – the white man’s Christian and the African one.

Christianity in the form we know it in Europe, and which the churches that have their roots in the former Roman Empire propagate, is based on Hellenistic ontology. It is cultural imperialist and routinely exercises symbolic violence upon the others.<sup>2</sup> This is my problem: the religion and theology that presents itself as liberation and salvation is a tool of ontological oppression.

One of the counter arguments would be that Christianity has a certain tradition integral to its identity and one is free to join or remain out. It is basically about freedom of religion. As neat as this argument may sound – any country club has the right to choose its membership – it seems that Christians are playing here with two decks of cards. On the one hand, we have this culturally limited doctrinal orthodoxy, and on the other hand, there is the claim of simultaneous universality and contextuality. One is both keeping the eggs and having the omelette. While subscribing to cultural limitedness, one is yet audacious enough to speculate whether extraterrestrial humanoids should be included in the salvation as perceived in Christianity or not.<sup>3</sup> Let me illustrate this point with an example.

The World Council of Churches (WCC) is regarded as the beacon of open-minded, progressive, and decolonializing approach towards World Christianity. However, the case of the Kimbanguist church – officially *Eglise de Jésus Christ sur terre par l’envoyé special Simon Kimbangu* – witnesses of a different reality. To make a long story short, the Kimbanguists were accepted in the WCC as the first African Instituted Church in 1969 and rejected from membership as the first church ever in 2021.

The Kimbanguist case revealed that, in fact, Nicean-Constantinopolitan orthodoxy is the implicit and often also explicit global ecumenical yardstick of Christianity. The problem with the Kimbanguists was namely the number of incarnations. They had created in their church a hegemonic teaching

---

2. Note that this rather harsh sentence does not refer to Christianity in toto.

3. Professor Ted Peters is the most prominent theologian who has introduced the questions of extraterrestrial life in theological debate in his astrotheology project. See, for example, Ted Peters, “Astrotheology”, in Chad Meister & James Beilby (eds.), *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, London 2013, 838–853, especially 839, <https://doi.org/10.4324/9780203387856>. While Peters was open to questions of human cultural limitedness, I am afraid that the full communicational and thereafter doctrinal consequences of astrotheology are yet to be discovered.



that the founding figure Simon Kimbangu (1887–1951) and his three sons were, beside Jesus, God incarnate. This is obviously something that most probably all WCC member churches find impossible to tolerate. Therefore, this result should not come as a surprise. However, what is more telling is that this process did not contain any principal discussion on what kind of theological premises the decision builds on nor what would be the global theological consequences of the (for the time being implicit) doctrinal criteria.

Summarizing the above, one could maintain that despite the massive demographical shift of Christianity towards the global South, or the majority world, both academic theology and ecclesial structures are dominated by the Hellenistic-based theological heritage, often coined as classical Christianity. (When doing so, one tends to ignore those non-Chalcedonian traditions that have as long prevalence as any Christian tradition, albeit with roots outside the Roman Empire.) This so-called “classical Christianity” has a tendency of presenting itself as *the* Christian tradition representing the universal church of Christ. This “classical Christianity” is usually defined through doctrinal formulations that are often interpreted propositionally. The result is a culturally limited reductionistic interpretation of Christianity that often tilts towards general conservatism.

There are attempts at softening this iron grip. One may search resources for renewal and change in the existing traditions like *nouvelle théologie* did, or, as my *Doktorvater* Miikka Ruokanen does regarding Luther’s theology, by distancing it from ontological interpretations with the help of patristic sources.<sup>4</sup> Additionally, Gustaf Aulén’s (1879–1977) emphasis on *Christus victor* serves as a case in point.<sup>5</sup> It is not a coincidence that when Lund theologians were setting up cooperation with the South African University of the Western Cape theologians about a decade ago, the South Africans wished that the very first common workshop should concentrate on Aulén’s book *Christus Victor*.<sup>6</sup> Contextualization and inculturation also open possibilities of local expressions of faith, albeit within the existing structure. In this sense contextualization or inculturation could be seen as finding creative ways of playing football, without allowing changing the game to cricket, for example. Deeper renewal is needed if one wants to substantiate Christian universal claims without being cultural imperialist.

---

4. Miikka Ruokanen, *Trinitarian Grace in Martin Luther’s The Bondage of the Will*, Oxford 2021, <https://doi.org/10.1093/oso/9780192895837.001.0001>.

5. Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, London 1931.

6. See the special issue on the reception of Gustaf Aulén in South Africa: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 95:2 (2019).

## On Helicopters and Translation

Let me introduce a couple of theological theories as the starting point of my argumentation.

Sri Lankan Jesuit Aloysius Pieris proposes that basically, there are two types of religions, cosmic and metacosmic. Cosmic religions are such that provide the whole package: not only what is considered religion in the Enlightenment-drenched West, but an explanation of everything in the worlds seen and unseen. Metacosmic religions, in turn, would not contain an explanation of everything, but concentrate only on their central religious message. Lacking the total cosmology, they need a cosmic religion to build upon. They are like helicopters that need a helipad to land.<sup>7</sup> Following from this, in Pieris's view, religions' coverage is large either locally or globally, but not both. It is a matter between the whole cosmos in a limited cultural sphere or a universal message. Regarding Christianity, people are thus saved within their cultures (and thereby within their cosmic religions), not from them. While Pieris's theory looks like a contribution towards religious studies, it actually is a theological statement. He points out in a subtle manner that the western Christian universalizing tendencies sacralize specific cosmic religions like Neo-Platonism as part of Christian faith. When cosmology is made an inherent part of the Christian message, the helipad becomes a part of the helicopter.

If Pieris wants us to pay attention primarily to the Christian message, Gambian Protestant theologian Lamin Sanneh (1942–2019) did exactly that. In his book *Translating the Message*, Sanneh proposes that translatability is the specific feature of Christianity in comparison to Islam. While the Qur'an is original only in Arabic and not possible to translate, only to interpret in different languages, for Sanneh, Christianity is different in the sense that it by nature is expected to be translated.<sup>8</sup> While I am not entirely convinced about the translatability and untranslatability being such a basic difference between Christianity and Islam, I take this theory more as a theological argumentation. For me, it reads that Christianity should be translated. What makes the use of Sanneh's theory difficult to use as a theological argument is that he does not define clearly what he means by translation. One can read his book as oscillating between actual translation and a more covering interpretational work that could be labelled as inculturation.

---

7. Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, NY 1988, 71–74; Aloysius Pieris, "Cosmic/Metacosmic Religions", in Virginia Fabella & Rasiah S. Sugirtharajah (eds.), *Dictionary of Third World Theologies*, Maryknoll, NY 2000, 59–60.

8. Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, NY 1989.

However, every message is transmitted in a language and a culture. This also applies to the biblical texts. Moreover, the biblical texts are not a production of an insular culture, you would rather find a mixture of cultures behind the texts, which adds difficulty in the interpretation of those texts. Additionally, you cannot isolate the impact of the cultural background of the interpreter – every reading happens in a cultural context which, in itself is, again, not insular, but a hybrid of several cultures. Finally, there is a point in the idea of a text’s untranslatability, because no message can be completely isolated from its linguistic-cultural expression. Therefore, each translation is basically rather an interpretation than a translation. This is because there is no alchemy to distil the message purified from its cultural expression. Therefore, Sanneh’s theory cannot be taken as an empirical religious studies theory, but rather as a theological prescriptive expression.

### **May the Force Be with You**

It is a historical fact that early Christian thought was largely expressed in Hellenistic thought.<sup>9</sup> Even the Christian-produced holy scriptures, usually called the New Testament in a rather replacement theology fashion, have been written in Greek. Thus, it is no wonder that many Christians, theologians included, imagine themselves a clearer and more unified past than the historical realities would allow. However, Semitic thought is present and mixed with the Hellenistic in the Christian scripture. Additionally, early Christian thought was expressed also in non-Hellenistic cultures like Aramaic, Syriac, Coptic, Ge’ez, Armenian, Arabic, and so on. Most of these expressions never landed into the Chalcedonian orthodoxy. Their present minor size makes them convenient to forget.

From the historical perspective, we have reason to ask whether Hellenistic thought really is the common ground. If not, then Nicaean-Constantinopolitan-Chalcedonian orthodoxy is only one of the possible Christian orthodoxies. In that case, Hellenistic thought is not the common ground for all humanity. (And you should not consider me anti-Hellenic – even these thoughts were jotted down in the beautiful bosom of the Greek spring.) So, in that case, for someone not sharing the Euro-Hellenistic heritage, Christianity would not necessarily mean alienation from one’s native culture if

---

9. Purporting this, I do not maintain that Christian theologizing would have accommodated itself completely to the Hellenistic traditions. The formulation of the Christological and Trinitarian dogma challenged the existing philosophical notions and led to the development of new terminology or shifting the meaning of existing terminology. In this manner, Christianity functioned as renewal of the culture and language. This renewal does not mean that such cultural-linguistic expressions, while inevitable, implicate limitation.

one were not expected to buy the cosmological package with the Christian message. But what would that mean in practice?

Of course, this might mean a complete overhaul of Christian thinking, as is the case with Kimbanguism. So far, I have not seen any deep theological-cultural analysis of Kimbanguist thought that would convincingly explain the cultural-theological processes behind the evolution of their *de facto* doctrine. Aurélien Mokoko Gampiot, Joshua Broggi, and Benjamin Simon have arguably got furthest in this.<sup>10</sup> There is a huge theological field that remains to be explored, namely the cultural-theological metamorphosis of Christianity from one form into another in the modern world. This would presuppose extensive knowledge of the languages and cultures involved on all sides of the process as well as good command of Christian theological traditions. The high demands and low academic prestige within theology probably contribute to this research gap, despite the pressing practical need to fill it.

However, two cases of academic Roman Catholic philosophical theology can cast some light on the challenges ahead even if these cases are far more conventional than the massive grass roots developments around the world. Rwandan Alexis Kagame (1912–1981) wrote his philosophical doctoral dissertation already in the 1950s, *La Philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*.<sup>11</sup> The form of the dissertation draws heavily from both Plato (c. 428–c. 348 BCE) and Aristotle (384–322 BCE). It is written in the form of dialogue, in proper Platonic manner. The argumentation, in turn, takes its cue from Aristotle's *Metaphysics* where the thought form about the construction of reality is drawn from the form and logic of language – Greek in the case of Aristotle and Kinyarwanda in that of Kagame. Kinyarwanda shares largely the same logic as Kiswahili, Bantu languages as they both are. The analytical gaze towards the reality does not go via ontology but rather via the so-called noun classes (that extend well beyond nouns to modality, time, place, and so on). The outcome is that the name of Kagame's dissertation could even be considered a misnomer – *l'Être* or being in the Hellenistic sense is not the point at all.

Rather, the focal point in Bantu thought would be force, according to *La Philosophie bantoue*, written by the Belgian missionary Placide

---

10. Aurélien Mokoko Gampiot, *Kimbanguism: An African Understanding of the Bible*, University Park, PN 2017; Joshua D. Broggi, *Diversity in the Structure of Christian Reasoning: Interpretation, Disagreement, and World Christianity*, Leiden 2015, <https://doi.org/10.1163/9789004298057>; Benjamin Simon, *Genese einer Religion: Der Kimbanguismus und seine Abschied von der Ökumene*, Leipzig 2022.

11. Alexis Kagame, *La Philosophie bāntu-rwandaise de l'Être: Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Brusells 1956.

Tempels (1906–1977) in the Congo.<sup>12</sup> Cameroonian Urbaniana-professor Martin Nkafu Nkemkia defines life as the focal point, not landing very far from Tempels.<sup>13</sup> Therefore, the foundational philosophical thought would be *vitalogia* instead of ontology. This kind of philosophical foundation for theology and consequently doctrine would depart from the conventional doctrinal ontologically geared formulations, while simultaneously adhering to the academic forms of expression, unlike the grassroots developments in, for example, African Instituted Churches. This adherence to the format of academic theology makes academic dialogue easier because the content has already been translated into a western idiom. However, this translation before grassroots application makes these proposals merely academic curiosities with no popular backing.

All of the above may sound exotic and strange in Europe. In European academia, one may agree about the global relevance of this question in Africa and the Orient. However, even our continent is undergoing a major cultural shift. Former (imagined) cultural unities are dissolving, and plurality seeps increasingly deep inside our thought. For younger European generations, Christianity and Hellenistic ontology are not automatically the “factory setting”. Many other influences mix in.

The Evangelical Lutheran Church of Finland has previously relied on female loyalty no matter how patriarchal and homophobic the church hierarchy may be. Therefore, it came as an unpleasant surprise in a recent study that the group of people distancing themselves fastest from the church were millennial women. Let us listen to one of them, an ordained priest of that church: “When talking about Christian yoga, the term yoga is the safe one, not Christian. The word Christian is mostly suspicious.”<sup>14</sup> This safety of yoga is not related only to its being a nice way of stretching, but to its psycho-cosmological dimensions, it can be assumed. New spiritual practices seldom come only as practices, but draw a cosmological baggage with them, no matter how secular the marketing of these practices might seem. The majority world is here amidst us in Europe – not only in the shape of immigrants, but also within the hearts and souls of ethnic majorities. Therefore, the Hellenic world in which Jesus saves is not the world in which increasingly many people live – be they secularizing Europeans or majority world Christians and non-Christians. This has consequences for both

---

12. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, Elisabethville 1945.

13. Martin Nkafu Nkemkia, *Il Pensare Africano come “vitalogia”*, Rome 1995.

14. Meri Toivanen, ”Patriarkalisuus karkottaa nuoria kirkosta – voidaanko siittä luopua, pohti kirkolliskokous”, *Kotimaa*, 4 November 2020, <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/patriarkalisuus-karkottaa-nuoria-naisia-kirkosta-voidaanko-siitta-luopua-pohti-kirkolliskokous/>, accessed 2022-12-30.

churches and academic theology. Given the nature of this setting, I will focus on academic theology.

For academic theology, this leaves three options: First, to go extinct, most usually through transforming into religious studies. Second, to degenerate into a backward-looking intellectual hobby, conversing mostly with conservative old men in cassocks. Third, to renew itself. The first option is viable, and rather popular around Europe. However, I still trust that theology has got societal relevance if providing a platform to study and be in dialogue with faith-related matters in a context free from meddling by religious hierarchies. Such theology, opening up towards all major faiths present in the societies, would be a contribution towards social stability and peaceful co-existence. The second option would not meet the criterion of societal relevance that I consider essential for public funding, which means that such in-house theologizing would have a place only in confessional church-run institutions. For me, the third way is the only viable option. And the aim of the third way needs to be equipping academic theology, and through that also the theology of religious communities, with the ability to communicate between the worlds – across the cultural barriers, be they between different linguistic-cultural units, religions, generations, or social classes. These people do not necessarily have a cosmology similar to the ecclesial elites.

### **On the Renewal of Theology**

I propose that the renewal of academic theology needs to happen through the insights of three emerging theological perspectives that overlap, but are each distinct: World Christianity, intercultural theology, and interreligious theology. Instead of dwelling on the nuances of how to define them as fields, I focus on how the main insights of these fields would contribute towards the renewal of academic theology.

World Christianity is a rather new approach to the study of Christianity, in the crossroads of theology and religious studies. In addition to its inherent interdisciplinarity, World Christianity points to the plurality of expressions and the inevitably composite, hybrid, and layered reality of Christianity. The label World Christianity is inspired by the term World music, which is a branch of the music industry where local – often majority world – music traditions are combined with elements used in the global music industry. The outcome is “vamped up” locally rooted music palatable for international audiences. As a newly emerged academic tradition, World Christianity proposes that Christianity is something similar, albeit by default and not by commercial production teams as in the case of World music. While one keeps a keen eye on the local rootedness of the Christian expressions of faith



– as one has traditionally done in mission studies and contextual theology – one extends the view to global trends and connections. The resulting picture of the local expressions of faith and the global exchanges allows visibility to a plurality of expressions. Quite often attention is paid to Christianity in the majority world, that is outside of the western cultural sphere. This emphasis on plurality can be seen as a liberation from the dominant ecclesiastic narratives like that of the “Christian family tree” which has had some attraction even in academic circles.<sup>15</sup> The World Christianity lenses can be used for any epoch of Christianity. In Lund, Samuel Rubenson has successfully driven that kind of culturally and linguistically pluralistic study of early Christianity, albeit without the banner of World Christianity.

Yet another dimension of World Christianity that is beneficial to the development of theology are empirical studies. Theology should not be regarded as a merely theoretical discipline. At the same time, one should not throw the baby out with the bathwater, but also acknowledge the cognitive dimensions of faith. In empirical theology one could attempt to strike the balance between the ideas and rituals, structures, and grassroots in the lived religion manner. Discussions on lived theology is already emerging.<sup>16</sup> Through this process, there is a possibility of democratizing theology with voices from outside of the top hierarchy. Here, theological does not stand for academic theology, but all expressions of faith that are or can be translated into theological language. In this manner, the World Christianity approach to theology can transcend the boundary between upper literary classes and social and cultural groups that are predominantly oral or image-based.

Especially in German-speaking areas, mission studies and contextual theology have been replaced by the term intercultural theology. In intercultural theology, the focus is on the complexity and layered nature of any expression of Christian faith. Christianity inevitably involves cultures long past, due to the role of the Bible, and additionally, even present cultures and expressions of faith are cultural mixtures. All contexts are hybrid and in constant change. In this, intercultural theology largely overlaps with World Christianity. However, intercultural theology has a rather strong normative-constructive dimension, which differentiates it from World Christianity

---

15. See, for example, the Association of Religion Data Archives, <https://www.thearda.com/world-religion/family-trees?F=120>, accessed 2022-12-30.

16. See, for example, Charles Marsh, Peter Slade & Sarah Azaransky (eds.), *Lived Theology: New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*, Oxford 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190630720.001.0001>; Ansley L. Quiros, *God with Us: Lived Theology and the Freedom Struggle in Americus, Georgia, 1942–1976*, Chapel Hill, NC 2018; Mary McCartin Wearn (ed.), *Nineteenth-Century American Women Write Religion: Lived Theologies and Literature*, Burlington, VT 2014; Martina Björkander, *Worship, Ritual and Pentecostal Spirituality as Theology: A Rhythm That Connects My Heart with God*, Leiden forthcoming.

and makes it patently theological. Here, the cultural hybridity as well as the encounter and layered nature of theology are a desired state of affairs instead of the earlier theologies' emphasis on purity. Here, normativity typical for many theologies is tempered with the realization of cultural-religious complexity allowing more flexibility. This flexibility might facilitate the gradual decolonization of Christianity through the decentering of European cultures.

Finally, interreligious theology introduces yet another dimension of liberation that both academic and ecclesial theology need in order to serve the societies where they are located. One should not confuse interreligious theology with theology of religions or with comparative theology. In theology of religions, it is quite possible to create theological theories of other religions and how to relate to them in one's monoreligious bubble. Of course, this need not be the case. Likewise, in comparative theology, one can theologize in the monoreligious cage and compare one's theological constructs with the faith of the others. Again, there is the possibility of a very external relationship to the other. In interreligious theology, the theologian engages intrinsically with thinkers of other religious traditions. While interreligious theologizing often involves people with multiple or hybrid religious identities, this need necessarily not be the case. What makes theologizing interreligious is that people of different faiths are all engaged in the common task of finding the good, the true, and the beautiful. This leads to an intrinsic dialogue where the participants are not "we" and "them", but a pluralist "we" carrying out a common task.

## **Conclusion**

The tension between Christian particularity and universality can probably never be completely solved. It may even be that it belongs to the DNA of Christianity. On the one hand, refusing to recognize this tension and imagining a common humanity that is defined by the European heritage dissolves this tension in an ethnocentric manner. In such case, Christian theology becomes veritably particularistic, while imagining universality. Anyone not feeling at home in that limited universe – be it on the basis of social class, culture, religion, or any other factor – is excluded from this universal humanity by default, unless converting into the image of the ecclesiastic and academic powers that be. On the other hand, immersion into a complete particularity with any universal claims appears as a betrayal of much of the central Christian message, such as creation of the worlds seen and unseen and redemption of the whole creation.

Above, I have attempted to sketch how to balance between universality and particularity in theology, proposing World Christianity, intercultural

theology, and interreligious theology as guides on the way. My hope is that the renewed academic theology will find counterparts in faith communities and beyond, extending sister- and brotherhood of all humans searching for meaning and truth in all its forms. ▲

#### **SUMMARY**

Christianity, as known in Europe, is culturally limited. When presented as universal, it takes on a cultural imperialist quality and exercises symbolic violence upon the others. Forms of Christianity originating in the former area of the Roman Empire (Orthodoxy, Catholicism, and Protestantism) are routinely treated as the measuring stick for true Christianity with the help of the so-called ecumenical creeds. A case of this is the rejection of the Kimbanguist Church from the World Council of Churches (WCC). While most non-western churches would probably agree with the exclusion of a church proposing additional incarnations, it is telling that no major reconsideration of the limitedness of cultural-doctrinal representation of the WCC has followed. While developing further the Hellenic thought, western doctrinal heritage builds primarily on its cosmology. Therefore, someone inhabiting a different cosmology needs to convert into western modes of thinking to become a proper Christian. To avoid this cultural imperialism, Christian theology requires renewal. Academic theology is the proper place to begin. This renewal is needed not only because of Christianity's demographic shift to the majority world, but also because the Hellenic-based modes of thinking are no longer the factory setting among the youth of the West.

**Tobias Andersson. *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*. Uppsala: Uppsala universitet. 2022. 221 s.**

Den 23 september 2022 var en historisk dag inom den svenska akademien. Då lades nämligen den första avhandlingen i islamisk teologi fram vid Uppsala universitet. Islamisk teologi är sedan en tid ett forskarämne inom ramen för systematisk teologi vid teologiska fakulteten i Uppsala. Som väl var, med tanke på denna historiska tilldragelse, rör det sig om en mycket bra avhandling, nämligen *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi* av Tobias Andersson. Det är en avhandling som också tematiserar själva ämnets möjligheter, både vad gäller den islamiska teologins roll inom den systematiska teologin och den systematiska teologins egenart som sådan. Avhandlingen vill nämligen utforska ”hur islamisk teologi kan studeras kritiskt och konstruktivt inom ramen för systematisk teologi” (s. 7), men också ”den nutida relevansen av kommentarer som form för islamisk teologi – exemplifierad av kommentartraditionen kring de manualer som författades av den nordafrikanske teologen Muhammad b. Yusuf al-Sanusi” (s. 8). Den tämligen breda frågan i den första formuleringen bearbetas genom den mer konkreta frågeställning som det andra citatet erbjuder. Den övergripande frågan för avhandlingen blir därför: ”Har kommentaren som form fortfarande något att erbjuda studiet av islamisk teologi och hur skulle kommentarer i sådana fall kunna utformas i akademiska sammanhang?” (s. 8). I avhandlingens två delar undersöker Andersson dessa frågor och gör det på ett mycket intressant sätt. *Kommentar till Sanusi* väcker frågor vars relevans för den samtida teologin sträcker sig långt bortom disputationsakten och även bortom intresset för Sanusi.

Avhandlingen består av åtta kapitel inklusive inledning och avslutande reflektioner och dessutom ett tackord, en översättning av Sanusis *Al-Aqidat al-sughra* med parallelltext på arabiska och svenska, en engelsk

sammanfattning och en bibliografi. Sammanlagt omfattar avhandlingen 221 sidor. Dess prosa är korrekt, något formell, men inte utan att författaren bakom verket kommer fram i värderingar och hänvisningar till personliga erfarenheter i en mycket bra balans. Den är påfallande välskriven och väl korrekturläst och det förvånar kanske inte med tanke på att det rör sig om en andra avhandling från Andersson som redan 2016 disputerat i historia vid universitetet i Edinburgh på *Early Sunni Historiography: A Study of the Tārīkh of Khalīfa b. Khayyāt*. Till skillnad från den tidigare avhandlingen är Andersson i *Kommentar till Sanusi* en kritiskt och konstruktivt resonerande teolog och inte bara historiker, men i den senare avhandlingen gör han också en poäng av att dessa olika uppgifter inte konkurrerar med varandra.

Valet av Muhammad b. Yusuf al-Sanusi (död 895 enligt islamisk tideräkning och 1490 enligt kristen tideräkning) som det primära objektet för avhandlingens undersökning motiveras av att Sanusi är en sunnitisk teolog i den ash’aritiska skolan och författare till ett antal teologiska manualer, där *Al-Aqidat al-sughra* är den mest berömda av dessa och en av de mest kommenterade islamiska teologiska texterna någonsin. Man undervisar och kommenterar denna text än i dag vid traditionella islamiska lärosäten, och Andersson vill även foga in sin egen avhandling i denna tradition av kommentarer – om än i ett annat sammanhang, nämligen det akademiska så som det gestaltas av ett nordeuropeiskt universitet i början av 2000-talet. Man skulle kunna säga att Anderssons avhandling är en utforskning av huruvida det är möjligt att bygga broar mellan en traditionell undervisning i islam och en akademisk teologisk reflektion över islam utan att förneka vars och ens egenart och integritet. Själva strukturen för avhandlingen vittnar om hur detta utforskande går till: den är uppdelad i två delar med vardera tre kapitel. I det första kapitlet efter inledningen ställer Andersson frågan vad det innebär att studera islamisk teologi som akademisk

disciplin inom ramen för systematisk teologi, i det andra diskuteras kommentaren som en historisk form för islamisk teologi och vilken nutida, akademisk relevans den skulle kunna ha, och i det tredje kapitlet gör Andersson oss mer bekanta med Sanusis liv och verk och visar hur hans teologi ska förstås som en syntes mellan ash'arism och sufism. Dessa tre kapitel öppnar för möjligheten att förstå hur Sanusi kan bli en kritisk och konstruktiv resurs för en samtida formulering av islamisk teologi i kommentarens form. Och det är detta sistnämnda som de tre följande kapitlen vill följa upp.

De tre kapitlen i del två utgör, som Andersson skriver, ett sätt att praktiskt pröva tesen om kommentaren skulle kunna fungera, även i dag och även inom akademien, som en form för islamisk teologi. Tre teman ur ett nutida perspektiv tas därför upp av dessa som ett sätt att testa vad en kritisk och konstruktiv diskussion av en kommentar skulle kunna vara: metaetik, naturlig teologi och profetologi. Metaetik, ämnet för första kapitlet i del två, är en kunskapsteoretisk undersökning av etik, alltså snarare frågan om hur vi kan veta om något är rätt eller gott snarare än vad som är rätt eller gott. Nästa kapitel behandlar naturlig teologi eller med andra ord frågan om det kan finnas en kunskap om Gud som är tillgänglig för alla människor oberoende av en uppenbarelse. Andra delens sista kapitel ställer frågan om profetologin och i detta sammanhang innebär det en diskussion av Sanusis argument för Muhammeds profetskap. Alla dessa tre kapitel utgår från ett citat av Sanusi från *Al-Aqidat al-sughbra* och följer en likartad struktur där de först utlägger den historiska innebörden i Sanusis utsaga för att sedan föra en kritisk och konstruktiv diskussion av denna utifrån samtidens horisont. Sanusicitatet blir således snarast en utgångspunkt för diskussionen än dess slutpunkt. Enligt Andersson finns det – på grund av Sanusis ash'ariska influenser och trots hans sufiska influenser – en tämligen empatisk betoning på den naturliga teologins möjligheter som går på tvärs mot Anderssons egen

mer traditionsbundna förståelse av såväl tro som förnuft. Sanusis tradition blir därför i avhandlingen, som Andersson själv skriver, ”ett sammanhang vari teologiska frågor kan utforskas utifrån vissa gemensamma, om än förhandlingsbara, utgångspunkter snarare än ett sammanhang vari sådana frågor nödvändigtvis kan besvaras en gång för alla” (s. 181).

För Anderssons avhandling och båda dess frågeställningar är begreppet tradition helt centralt, och han förstår det med hjälp av filosofen Alasdair MacIntyre. Enligt MacIntyre är varje reflektion, akademisk eller annan, situerad i en tradition som också, och i sig själv, förkroppsligar ett argument, bland annat om vad som utgör själva traditionen. Om nu tradition inte är något homogent – eftersom den också är ett argument om vad som utgör en tradition – och om akademien inte är ett hem för bara en tradition, utan en kritisk och konstruktiv konfrontation mellan traditioner, då bör det också, enligt Andersson, kunna finnas plats för islamiska traditioner inom ramen för en systematisk teologi som historiskt varit hegemoniskt kristen. Ett sådant traditionsbegrepp är således inte bara en reflektion över hur meningsutbyten går till utan också en motivering till varför islamisk teologi bör bjudas in i den systematiska teologin – väsentligen eftersom den kan fördjupa det samtal som pågår inom den akademiska disciplinen. Det akademiska samtalet, för Andersson, handlar inte så mycket om några självklara utgångspunkter, vare sig kristna, sekulära, islamiska eller andra, utan om ett ständigt pågående kritiskt och konstruktivt samtal där olika traditioner möts. Det är med andra ord en principiellt dialogisk och pluralistisk vision som författaren förmedlar, men för den skull inte en relativistisk sådan utan ett slags partikulär universalism. MacIntyres traditionsbegrepp blir därför betydelsefullt för hur författaren senare går i dialog med Sanusi i avhandlingens kommentarsdel och kan sägas vara helt centralt för Anderssons förståelse av såväl teologi som den akademiska verksamheten, även utifrån ett islamiskt perspektiv.

Även om MacIntyres traditionsbegrepp har vad han kallar ”katolskt-kristna” rötter så argumenterar Andersson kritiskt mot John Milbanks syn att traditionsbegreppet skulle vara förbehållet en katolsk-kristen tradition. Koranen kan förstås som ”ett uttryck för en icke-identisk upprepning av den abrahamitiska traditionen” (s. 31). Avhandlingen argumenterar ingående för hur tradition spelar en viktig roll inom islam, ibland på ett mer praktiskt än teoretiskt plan. Men tradition är inte bara något som kännetecknar religioner utan också akademiska ämnen, och därför spelar begreppet både en självkritisk och en konstruktiv roll i avhandlingens diskussion av den systematiska teologin. Den som känner MacIntyres författarskap kan konstatera att Andersson står för en mycket balanserad användning av hans traditionsbegrepp, som ett argument för en pluralistisk vision av akademien snarare än som bunden till en viss tradition.

Insikterna som Andersson hämtar från sin diskussion av traditionsbegreppet tar han tillvara när han diskuterar kommentarens samtida akademiska relevans. Till skillnad från en kommentar som Sanusis som tillhör den ”postklassiska” kommentaren inom islam och vars betoning ligger på att förklara och fördjupa, kommer nutida kommentarer – som Anderssons egna i del två – att lika mycket behöva betona de kritiska och konstruktiva uppgifterna. Givetvis är de exegetiska uppgifterna fortfarande viktiga, nämligen att förstå vad det är den historiska kommentärförfattaren ville ha sagt, men dessa får inte skymma sakfrågorna. Traditionellt var kommentarer ofta harmoniserande snarare än kritiska och ville förbättra snarare än förkasta. Men med en ökad betoning på de kritiska och konstruktiva uppgifterna, på dialog och förhandling, skulle kommentaren kunna spela en viktig roll även i en traditionsmedveten och dialogisk samtida systematisk teologi, just för att den förkroppsligar delaktigheten i det samtal som sträcker sig över historien. Andersson citerar på sidan 68 sin biträdande handledare Thomas Ekstrand

som talar om teologihistoria som ett kritiskt och konstruktivt möte mellan den historiska och den samtida horisonten och menar att kommentaren är en form som möjliggör ett sådant möte. Därmed tydliggörs teologins karaktär som en pågående tolkningsprocess. När samtiden möter Sanusi och tvärtom kommer den ram som Sanusi satte kring den islamiska teologin att sprängas, men de frågor han ställde i sina kommentarer behåller även i dag sin aktualitet.

Det är som sagt i avhandlingens andra del som Andersson sätter sin tes om kommentarens fortsatta relevans i verket. Det finns ingen möjlighet att dröja vid de både intressanta och insatta diskussioner som förs här om de tre teman som jag nämnt ovan. Jag tror att Andersson har en viktig poäng om traditionsberoendet och traditionsmedvetandet i ett ämne som systematisk teologi, men jag är inte lika säker på vad som utgör egenarten i det förslag som Andersson ger av kommentarens förblivande relevans. Inom den kristna teologin spelar de exegetiska kommentarerna av bibelböcker fortfarande en roll som en erkänd genre. Detta är givetvis inte exakt vad Andersson menar med kommentar, men mer allmänt skulle man kunna säga att kommentarens struktur bestäms av den text som den utlägger och de frågor som aktualiseras där. Kommentaren är således inte ett försök att systematiskt behandla ett ämne, utan begränsningarna sätts av den kommenterade texten. I denna vida mening är kommentaren fortfarande en akademiskt relevant genre, inte bara inom bibelvetenskap eller teologi utan också inom filosofin, där det finns hjälp att hämta just från kommentaren för att till exempel försöka förstå Friedrich Hegels (1770–1831) *Phänomenologie des Geistes* (1807). Givet att Anderssons kommentarer i del två utgår från ett citat av Sanusi men sedan använder det som en språngbräda för en mer allmän reflektion – vars tema visserligen fortfarande bestäms av texten – skulle man kunna påstå att det intima förhållandet mellan kommentaren och den kommenterade texten bryts. Om



Anderssons kommentarer i del två skiljer sig från traditionella islamiska kommentarer, just genom att den kommenterade texten blir en ”referenspunkt för en vidare teologisk diskussion” (s. 178), kan man fråga sig vilket kriterium som skiljer ut Anderssons kommentarer från andra gener. I en samtida förklaring och diskussion av – till exempel – Thomas av Aquinos (ca 1225–1274) teologi fungerar väl Thomas texter också som en ”referenspunkt för en vidare diskussion”? Vad jag saknar här är en mer ingående diskussion av vad som utgör det ”kommentariska” hos kommentarerna som gör att även en samtida förståelse av dessa går att skilja från andra gener. Eller för att säga det på ett annat sätt: en fördjupad diskussion av hur Anderssons egna kommentarer skiljer sig från Sanusis kommentarer och andra traditionella kommentar skulle tydligare kunnat uppmärksamma också möjligheterna av kommentarer som genre. Enligt avhandlingen finns det sju huvudsakliga syften med kommentaren: att tillhandahålla ny kunskap, att förklara, att korrigera, att komplettera, att strukturera, att sammanställa och att sammanfatta. Dessa sju syften sammanfattas sedan till fem: att förklara, att fördjupa, att försvara, att förbättra och att vid behov förkasta. Men dessa sju eller fem syften riskerar att bli så allmänna att de mer eller mindre kan sägas karaktärisera de flesta akademiska gener.

Min andra stora huvudfråga till avhandlingen – som också anknyter till den genrefråga jag just ställt – rör vad vi skulle kunna kalla metaepistemologiska frågor om kunskapens sociala, kulturella, ja rentutav kroppsliga och institutionella villkor. Enligt Andersson är kunskapen traditionsbunden, men vad innebär detta konkret? Andersson håller sig på en kognitiv nivå i avhandlingen och nämner endast i förbifarten att tradition också är något som konstitueras socialt: av de människor som ingår i den, av de som inte ingår i den och av de som befinner sig mitt emellan. MacIntyres traditionsbegrepp är emellertid inte bara epistemologiskt utan också sociologiskt. Det handlar inte bara om

vad man kan veta utan lika mycket om hur man lever. De europeiska universiteten, inklusive Uppsala universitet där avhandlingen skrivits, utgör en förkroppsligad tradition som har sina rötter i det kristna utbildningsväsendet, men som sedan brutits genom Humboldtuniversitetets forskningsinriktning i början av 1800-talet och sedan också av reformer som gjort dem till massuniversitet och infogat olika tidigare utomakademiska ämnen i dem. Trots det finns det fortfarande reminiscenser av en tidigare kristen historia, inte minst hos ett traditionstyngt universitet som Uppsala. Innebär inte detta att det finns hegemoniska, institutionaliserade och förkroppsligade tanke- och handlingstraditioner som i någon mening kan vara främmande för en islamisk tradition men som borde ifrågasättas av denna i den pluralistiska akademins namn? Andersson strävar i sin avhandling efter en integration mellan olika teologiska traditioner, men finns det inte en risk att en sådan integration blir till en anpassning, till en minsta gemensam nämnare? Förlorar den islamiska traditionen något genom att träda in i ett kristet-sekulärt universitet på detta sätt? Författaren jämför den islamiska lärotraditionen vid en ”språkfamilj som innefattar olika språk och dialekter” (s. 33) och det är en fin bild. Men den islamiska lärotraditionen är, liksom den kristna och alla andra, också beroende av tradition i en mer förkroppsligad bemärkelse än bara tankar och idéer. Traditioner förkroppsligas i handlingar, i de gener som premieras alternativt avvisas, sättet att föra ett argument eller att förhålla sig till auktoriteter. Finns det, visavi det kristet-sekulära universitet som är hegemoniskt i vår tid, inte också en möjlig kritik från den islamiska teologins håll, även i en bibehållen strävan efter integration mellan traditioner? Hur tunt eller tjockt är Anderssons traditionsbegrepp?

Intressant blir också i förlängningen av detta – och nu rör jag mig medvetet utanför de frågor som Andersson i avhandlingen rimligen skulle kunna ha besvarat utan att spränga dess tematiska enhet – i vilken grad

ett ämne som systematisk teologi är beroende av en bildning som sker vid sidan av universitetet. Att vara bildad och inte bara utbildad är både att kunna mycket om sin egen tradition och att vara formad som människa av den. Den fråga som akademien i dag inte ägnar särskilt mycket tankemöda åt är hur denna bildning rent praktiskt går till. Andersson hänvisar till Sherman Jackson i avhandlingen och menar att traditionen bidrar med ”intellektuell och etisk disciplin”, vilket kan minska risken för ”ohejdade kompromisser och krass pragmatism” (s. 40). Men då är det ju inte längre tradition som begrepp eller traditionsmedvetenhet det handlar om, utan om konkreta traditioners innehåll. Vidare skriver Andersson att ”kommentarlitteraturen reflekterar den postklassiska (och nytraditionalistiska) sunnitiska teologins betoning på att den egna traditionen måste bemästras innan den kan förnyas i förhållande till samtida utmaningar” (s. 67). Om detta gäller fortfarande, var skaffar man sig denna bildning? I den ständigt ökade tidspress både för studenter, forskare och lärare som råder i det samtida universitetssystemet finns ett inbyggt problem som rör såväl incitamentsstrukturer som möjlighet att läsa in sig på traditionen. Jag märker att jag kommer in på saker inom akademien som irriterar mig personligen, så låt mig därför formulera om detta som en fråga till Andersson som avhandlingen inte besvarar, nämligen i vilken mån våra traditioner (akademiska, religiösa och andra) också är socialt förkroppsligade traditioner och vad det betyder för en akademisk disciplin som den systematiska teologin, där det kritiska och konstruktiva mötet mellan traditioner ska ske. Ett konkret exempel när det spelar roll är till exempel frågan om språk: traditionellt har den systematiska teologen kunnat förväntas ha åtminstone hjälpliga kunskaper i latin och grekiska, men den islamiska teologin konfronterar oss med behovet av arabiska – ett område där Anderssons avhandling har konfronterat åtminstone mig med min bristande bildning.

I sina avslutande reflektioner summerar Andersson avhandlingens argument och konstaterar att det hör till kommentarens egenskaper att den egentligen aldrig blir färdig. Inte desto mindre hävdar han att den andra delens tre kapitel visar varför kommentarformen fortfarande kan bidra till konstruktiva teologiska samtal. Kommentarformen upprätthåller också relationen till historien och tydliggör hur teologi inte bara i dag utan egentligen från början är en tolkan- de vetenskap. Av dessa anledningar kan kommentaren även fylla en funktion för islamisk teologi utanför den akademiska kontexten. I enlighet med avhandlingens anda finns här en vilja att närma det akademiska samtalet till det religiösa samtalet och tvärtom. Förutom att lämna ett bidrag till en välbehövlig uppmärksamhet av Sanusis teologi blir avhandlingen ett sätt att visa på den systematiska teologins relevans och den islamiska teologins roll i denna. Andersson har lyckats skriva en avhandling som inte bara tematiserar centrala frågor inom den systematiska teologin, islamisk och kristen och annan, men som också i förlängningen aktualiserar frågor om dess akademiska, kunskapsmässiga och sociologiska möjlighetsbetingelser. Förhoppningsvis kommer den att vitalisera diskussionen i och om den systematiska teologin och dess framtid vid svenska lärosäten. Det är bara att gratulera till ett mycket väl utfört arbete.

*Ola Sigurdson  
Professor, Göteborg*

DOI: 10.51619/stk.v9i4.24948

**Tomas Bokedal. *Frihet och förtvivlan: Sören Kierkegaard om gudsförhållandet och självetts helande*. Skellefteå: Artos. 2022. 156 s.**

Det har kommit ut en ny bok om den danske författaren och tänkaren Søren Kierkegaard (1813–1855). Det är Tomas Bokedals *Frihet och förtvivlan: Sören Kierkegaard om gudsförhållandet och självetts helande*. I

förordet berättar författaren om hur han började sin yrkesbana som läkarstuderande, men att mötet med Kierkegaards tänkande fick honom att överge medicinstudierna för teologin. Detta beslut ledde till disputation i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. I dag delar han sin tid som universitetslärare mellan University of Aberdeen och NLA Høgskolen i Bergen.

Kierkegaard är, som Bokedal skriver i bokens inledning, den internationellt mest kände nordiske filosofen, med stort inflytande på många kulturområden i många länder. Det är därför välkommet med ett nytt bidrag på svenska om den danske tänkaren. Kierkegaards författarskap är svårt att kategorisera, det är Bokedals bok också. I förordet berättar han att den ursprungligen skrevs som ett akademiskt arbete, men med revideringar och utökningar ändrade han inte endast det sakliga innehållet utan också intentionen med boken. Förutom att ha akademiska kvaliteter ska den också – i Kierkegaards anda – vara uppbygglig för läsaren.

Bokedal har skrivit i nära kontakt med annan Kierkegaardlitteratur, men inte polemiskt utan följsamt på ett resonerande och samtalande sätt. Därmed inte sagt att boken inte har en egen profil. Den tar ställning i frågor som är kontroversiella i Kierkegaardforskningen, bland annat det strategiskt viktiga om hur den självbiografiska *Synspunktet för min Författer-Virksomhed* (1859) ska tolkas. Här avvisar Bokedal misstänksamhetens hermeneutik och accepterar Kierkegaards beskrivning av författarskapet och intentionerna med det. Med detta ställningstagande följer att Bokedal läser Kierkegaard som en utpräglad kristen tänkare.

Bokens titel är välgörande och informativ, den försöker inte vara poetisk eller gåtfull utan talar om vad boken handlar om. Den introducerar Kierkegaards tänkande genom att undersöka begrepp som frihet och förtvivlan, gudsförhållandet, indirekt meddelelse, människans själv och dess helande (följsam mot det danska originalet *Selv*

använder Bokedal ordet ”själv”, men det hade varit mer idiomatiskt att på svenska använda ordet ”jag”). Bokens drygt 150 sidor är indelade i sju kapitel. Efter inledningen kommer ett kapitel om kommunikation följt av fyra kapitel om människan: ”Vad är en människa? Gudsförhållandet och självet”, ”Vad är en människa? Synteserna”, ”Människa på väg – stadierna” och ”Självetvets sjukdom och helande”. Boken avslutas på kierkegaardskt vis – han hade alltid mycket att säga och svårt att sätt punkt – med ett kapitel om frihetsbegreppet under rubriken ”Epilog”.

I bokens inledning förs läsaren genast *in medias res* i stället för att som så ofta annars börja med berättelsen om Kierkegaards uppväxt och liv. Med tanke på det begränsade utrymmet är detta ett bra val. Kännedom om Kierkegaard som person ger visserligen värdefulla perspektiv på hans tänkande, men grunddragen i hans biografi kan lätt hittas i uppslagsverk eller i andra introduktioner.

Hos Kierkegaard handlar det alltså om människan, men på ett annat sätt än i dag. Typiskt för vår tid är den långt drivna biologiseringen av människosynen, en konsekvens av den materialisering av världsbilden som följde med den naturvetenskapliga revolutionen på 1600-talet. Men det naturvetenskapliga perspektivet på människan har många väsentliga luckor och det finns en påtaglig alienation mellan hur människor uppfattar sig själva och vad vetenskapen säger att de är. Denna splittring fanns redan på Kierkegaards tid, då också i förhållande till Friedrich Hegels (1770–1831) filosofi som Kierkegaard reagerade mot. Den vetenskapliga objektivering av människan innebär ett utplånande av henne som människa, ansåg han. I stället ville han beskriva människan som en levande individ med utgångspunkt i hennes egna livsupplevelser, hur hon i en motsägelsefull värld försöker förstå sig själv. Detta gjorde han med andra förutsättningar än de naturvetenskapliga som över huvud taget inte kan få in människan som en upplevande och meningssökande varelse i sitt synfält. Det Kierkegaard säger om människan är

i sina huvuddrag kontroversiellt, men inte föråldrat. Det är intellektuellt legitimt också i vår tids naturvetenskapliga miljö, eftersom människan har ett medvetande, det allra mest väsentliga och särskiljande hos henne, och detta kan varken vetenskapligt förklaras eller passas in i en materiell världsbild, och de stora frågorna om Gud är lika öppna som tidigare.

Bokedal inleder med sådana stora perspektiv. Med breda penseldrag beskriver han Kierkegaards grundsyn, och vad hans tänkande går ut på. Till skillnad från det naturvetenskapliga synsättet är människan enligt Kierkegaard öppen. Han beskriver henne med motsatsord som ändlig och oändlig. Den ontologiska heterogeniteten ger spänningar som människan upplever i sig själv. Bokedal framhåller också det dynamiska i Kierkegaards människosyn, att den enskilda människan alltid är på väg, vardande, handlande, med uppgift att relatera sig själv till det som är hennes tillvaros grund: Gud och den komplicerade varelse hon själv är. På den grunden måste hon stå för att kunna realisera sina andra livsrelationer. Detta ställs av Bokedal i upplysande kontrast till den grekiska betraktande, immanenta och kognitiva hållningen att ”känna sig själv”. Skildringen av grunddragen i Kierkegaards människosyn mynnar ut i begreppen frihet och förtvivlan från bokens titel. I de följande kapitlen fördjupas dessa begrepp; i synnerhet visas hur avgörande människans gudsförhållande är.

Bokens innehåll och organisation svarar ganska väl mot författarens deklarerade syfte och bokens titel, men inte helt. Kapitel två om kommunikation är, trots att temat var viktigt för Kierkegaard, något av en utväxt som inte riktigt harmonierar med bokens tematiska flöde. Sista kapitlet, epilogen om frihetsbegreppet, borde placerats i bokens inledning eller delats upp och integrerats i den övriga texten, eftersom det innehåller åtskilligt som gör det lättare att läsa de kapitel som går före. Sakligt sett är boken bra skriven, men texten är kompakt och jag tror att ribban har hamnat lite för högt,

språkligt och innehållsligt, för en bok som ska introducera i Kierkegaards tänkande. Bokedal har inte riktigt hittat sitt eget språk utan är alltför beroende av Kierkegaards ord och formuleringar, vilka inte är lätta att förstå för den för vilken Kierkegaard är en ny bekantskap. Boken har många förtjänster jämfört med annan Kierkegaardlitteratur. Den undviker akademisk jargong och den väjer inte för att säga att Kierkegaard var en utpräglat kristen författare, utan följer hans intentioner och tänkande mycket nära. Men boken är som sagt inte lättläst i alla delar. Den kräver därför både arbete och tid, men ger i gengäld goda inblickar i centrala delar av Kierkegaards ständigt aktuella livsåskådning.

Roy Wiklander  
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v98i4.24949

**Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman.**  
*Prästgårdsteologi: Församlingspräster under 1900-talets senare hälft utmanar 2000-talets kyrka.* Skellefteå: Artos. 2022. 236 s.

Boken *Prästgårdsteologi* är kyrkohistoria i samtiden. Författarparet professor Sven-Erik Brodd och ärkebiskop emeritus Gunnar Weman ger oss en inblick i de pastorala strömningar och teologiska tankar som fanns i Svenska kyrkan under 1900-talets andra hälft. På olika sätt bidrog båda författarna aktivt till det teologiska samtalet under denna tid. I boken tar de på sig den analytiska forskarrollen och låter tjugo präster komma till tals, samtidigt som de i slutkapitlet pekar på vägen framåt under 2000-talet genom att formulera fem utmaningar för 2000-talets kyrka. Utmaningarna hämtar de från de undersökta församlingsprästerna.

Prästgården har sedan reformationen varit ett socialt, kulturellt och teologiskt centrum i lokalförsamlingen. Att som präst leva mitt i församlingen och dela det dagliga livet med sina församlingsbor blev en grogrund för teologisk reflektion över det praktiska kyrkliga livet. Den pastorala erfarenheten

kunde förenas med fördjupade studier och på så sätt få bäring i församlinglivet. I dag, när de flesta präster inte bor i tjänstebostad i församlingens mitt, har prästgårdsteologin ändrat karaktär, från pastoral och akademisk till antingen praktisk pastoral eller akademisk. Det som i tidigare generationer var både–och har blivit antingen–eller. Mellan raderna förstår jag att författarna upptäckt denna förändring och oroas av den. Det är synd att de inte lyfter detta som en övergripande utmaning. Tänk om vi av dessa auktoriteter fått en reflektion över hur kyrkans ledare kan hjälpa präster att, som 1686 års kyrkolag föreskrev, avsätta en dag i veckan för studier. Det är inte minst viktigt i en tid då vi talar om lärande organisationer. För att kyrkan ska kunna vara en lärande organisation behövs en prästgårdsteologi där prästen låter erfarenheten från praktiskt kyrkligt liv samspela med teologisk analys på akademisk grund.

En prästgårdsteolog kännetecknas enligt författarna av en präst som läser, tänker och skriver teologi samt att prästen i sin församling lever ut en liturgiskt präglad teologi. Den senare delen av definitionen hör samman med att författaren menar att gudstjänsten är församlingens centrum, inte endast för tillbedjan utan även för undervisning och trosfördjupning.

Urvalet av de tjugo prästerna som lyfts fram i boken är baserat på att de alla var församlingspräster och verkade i Svenska kyrkan under åren 1950–2000. Endast två kvinnor får ett eget avsnitt, Margit Sahlin (1914–2003) och Barbro Westlund (1936–2016), även om några fler kommer till tals här och var. Författarna påpekar dock att det finns ett antal kvinnor bland lekfolket som gett betydande bidrag till den kyrkliga teologiska reflektionen under den undersökta tiden. I början av perioden fanns inga prästvigda kvinnor, men mot slutet av perioden fanns det. Dock har författarna valt att endast ta med avlidna präster. På ett sätt är detta sympatiskt samtidigt som det gör att till exempel Caroline Krooks pastorala tänkande

i en nybyggarstadsdel faller bort. Intressant är att merparten av prästgårdsteologerna kan beskrivas som liturgiskt och pastoralt högkyrkliga, utan att alla för den skull var kvinnoprästmotståndare. Det är intressant, för om författarna har rätt, vilket jag menar att de har, så är det i den högkyrkliga rörelsen och bland de präster som står den nära som pastoral teologisk reflektion får konkret bäring i församlinglivet.

I det avslutande kapitlet som fått rubriken ”Församlingspräster från 1900-talets senare hälft utmanar 2020-talets kyrka” sammanför författarna de undersökta prästernas pastoralt teologiska svar med nutidens kyrkliga liv och reflekterar över hur deras svar kan fungera som inspiration för att hantera dagens utmaningar. Utmaningarna handlar om folket, människorna, i den gudstjänstfirande församlingen, om förnyelse och fördjupning av själavården, om undervisande och lärande, om kyrkorummet som mötesplats och Svenska kyrkans folk som medtjänare i en värld av nöd. Författarna tecknar en delvis mörk bild av läget i kyrkan samtidigt som de drivs av ett starkt hopp och ser ljus på framtiden, inte minst om kyrkan tillåter sig själv att vara kyrka. Kyrka är man inte genom ”förpappring” och administration med stordrift. Kyrkan existerar och lever, är, där människor samlas i och kring sockenkyrkan. Denna kyrkosyn är tydlig hos prästgårdsteologerna oavsett om de har olika teologisk syn i andra frågor. Denna kyrkosyn är även tydlig hos Brodd och Weman som genom boken *Prästgårdsteologi* påminner oss om att svar på dagens utmaningar inte alltid kan sökas i nutid eller i framtiden. Av historien, i detta fall kyrkans närhistoria, kan vi lära oss något som gör det lättare att reflektera över vår tid och skapa vårt pastoralt teologiska svar.

Jan-Olof Aggedal

Docent, Lund

DOI: 10.51619/stk.v9i4.24950

**Nina J. Koefoed & Andrew G. Newby (red.). *Lutheranism and Social Responsibility*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2022. 267 s.**

Sambandet mellan det lutherska arvet i de nordiska kyrkorna och det samhällsansvar som präglar utvecklingen av välfärdssamhället i Nordens stater har studerats i ett antal projekt det senaste decenniet. Reformationsåret 2017 gav anledning till såväl historiska som teologiska studier av det lutherska. *Lutheranism and Social Responsibility* har sin bakgrund i två symposier med historisk inriktning vid Aarhus universitet.

Antologin innehåller nio kapitel och inleds med ett introducerande kapitel av redaktörerna. Syftet med antologin är att – med hjälp av olika historiska exempel från Nordeuropa, främst Danmark och Finland, men också i vidare mening – synliggöra och belysa tanken om omsorgen om de fattiga som en kristen dygd både som förhållningsätt och praxis. Valet av form erbjuder en tydlig kontextualisering av hur tanken uppfattats och använts på olika sätt. Däremot är det inte fråga om en idéhistorisk tydning av tankens utveckling, vilket jag ser som ett klokt val, då det skulle riskera en reducerad förståelse av både tolkningar och skeenden. De olika kapitlen bidrar starkt vart och ett i sin egen rätt med olika aspekter, vilket berikar förståelsen av omsorgen om de fattiga som ett trosuttryck format i och av varje tid utifrån olika förutsättningar.

Det första kapitlet introducerar på ett nyanserat sätt förståelsen av religionens roll för ett socialt ansvarstagande i den nordiska kontexten. Den nära relationen mellan stat och kyrka ger särskilda förutsättningar jämfört med andra europeiska länder vad gäller organisering av omsorgen om de fattiga. Forskare diskuterar dock på vilka sätt detta spelar roll, vilket redaktörerna i denna inledning ger en övergripande bild av. Det handlar om förståelsen av vilka verksamheter som uppfattas vara ”hjälp till de fattiga”. Det kan förstås röra sig om mat och förnödenheter,

men i vidare mening kan också hälsovård, utbildning, arbetstillfällen och familjestöd innefattas.

Efter inledningen följer ett kapitel som handlar om det nära förhållandet mellan den lutherske teologen Johannes Bugenhagen (1485–1558) och den danske kungen Christian III (1503–1559). Deras kontakt genom brev och besök blir ett tydligt exempel på hur relationen mellan stat och kyrka också rymmer personband, vilket i sin tur formar en nations och dess kyrkas organisering i relation till varandra. Bugenhagens förståelse av socialt ansvar och sin roll som både kritisk och stödjande rådgivare till kungen spelar roll.

Nästa kapitel använder konsten som material och lyfter metaforer med koppling till rättfärdiggörelse som fond för förståelsen av socialt ansvarstagande. Mötet med den korsfäste Kristus, äktenskapet som motiv och föräldrer–barn-motivet syns i målningar av Lucas Cranach (1472–1553) och hans samtida. Även relationen mellan Kristus och syndare är central och betonar Guds nåd, samtidigt som omsorgen beskrivs som något grundläggande mänskligt.

Det fjärde kapitlet behandlar Philipp Melancthons (1497–1560) utveckling av kallelsetanken i luthersk teologi och hur detta påverkar arbetets roll i det lutherska sammanhanget. Här finns skillnader i förhållningssätt mellan reformert och luthersk syn på arbete.

Det efterföljande kapitlet berör den framväxande lagstiftningen i Danmark rörande sociala frågor. Här undersöks hur socialt ansvar förstås som ett nationens ansvar och relationen mellan luthersk lära och dansk lagstiftning diskuteras. En nyckelfaktor som identifieras här är kravet på alla att arbeta för det gemensamma goda.

Därefter följer ett kapitel som förflyttar antologin från dansk kontext till Finland och här handlar det om erfarenheter och vardagligt liv på fattigvårdsinstitutioner under perioden 1600 till 1960-tal. Såväl kontinuitet som förändringar identifieras och



framväxande modernt samhälle, sekularisering och professionalisering ges uppmärksamhet.

I det sjunde kapitlet återvänder vi till Danmark och till ett fokus på lagstiftning och hur den formar en ny politisk medborgare under 1800-talet. Det framkommer bland annat hur ett ansvar för de fattiga är en del av en medborgares ansvar i det offentliga.

Antologins åttonde kapitel berör det danska stödet till Sverige och Finland under svälten 1867–1868. Detta sammanfaller med frivillig filantropi. Här förs begreppet psykologisk närhet in för en förståelse av den vidgade hjälpen utanför nationens egna gränser.

Även om det sociala ansvarstagandet ansågs ligga i den medborgerliga skyldigheten, växte det fram en på frivillighet baserad hjälpverksamhet som byggde på trosövertygelse i vid mening. Det skedde i anknytning till väckelse och nästa kapitel lyfter upp dessa frivilliga insatser i Danmark i slutet av 1800-talet.

Det sista bidraget i antologin diskuterar sambandet mellan välfärdssamhällen och den lutherska hushållstanken, men också det faktum att man (främst i Sverige) varit förskonad från krig.

Ambitionen hos redaktörerna är att visa på samband mellan historiska skeenden och specifika lutherska tolkningar. Vilken påverkan har lutherska tolkningar och tankemönster haft i formandet av socialt ansvarstagande i Norden i såväl historia som samtid? Boken bidrar i allra högsta grad till en mångsidig belysning av detta. Den öppnar upp många komplexa samband på ett både kritiskt och konstruktivt sätt. Socialt ansvar och det lutherska går som en röd tråd och vindlar genom alla kapitel. Samtliga kapitel bidrar med intressanta och konkreta material och exempel. Förståelse av de lutherska motiven ger en fördjupad förståelse för hur teologiska tankar utgör på olika sätt i olika tider en drivkraft för social sammanhållning. Samtidigt visas att teologin inte endast är ”till nytta”, utan utmanar och uppmanar till en omsorg som annars kanske skulle gå förlorad. Genom att

gå bortom 1800-talets våg av filantropi (som riskerar att ses som den enda formen för religiöst motiverat socialt ansvarstagande) synliggörs ett socialt ansvarstagande kopplat till en människosyn som är mer kollektiv än filantropins beroende av individualistisk syn på givande till enskilda fattiga. Det öppnar för etikens aspekter, där välfärd är mer än fördelningspolitik och där människor involveras genom tankar om dygd, plikt, kall och kanske livsmening.

Boken är av central betydelse för den som är intresserad av det nordiska välfärdssamhällets kopplingar till den lutherska teologin, men också för den som är intresserad av socialt ansvarstagande mer generellt. Hur det motiveras och kommer till uttryck både i personliga relationer, lagstiftning, vardagsliv och kyrka. Eftersom denna röda tråd går genom alla bidrag kan antologin fungera mycket väl som kurslitteratur på en fördjupande kurs i praktisk teologi, i synnerhet om den relateras till diakonalt arbete. Både forskare, studenter och den allmänt intresserade kommer att ha glädje av att läsa de varierade bidrag som ger nya perspektiv och ny kunskap och därmed väcker frågor som kan belysa samtida utmaningar vad gäller socialt ansvar, omsorg och ömsesidighet.

*Cecilia Nahmfeldt  
Docent, Uppsala*

DOI: 10.51619/stk.19814.24951

**Reinhard G. Kratz. *Die Propheten der Bibel: Geschichte und Wirkung*. München: C.H. Beck. 2022. 236 s.**

Det speciella med Gamla testamentet är inte i första hand dess innehåll, utan dess existens. Inget av grannfolken har efterlämnat någon sådan skriftsamling. När de försvann från den politiska kartan dog med tiden deras religioner ut. Men Israels gudstro är i dag spridd över hela världen genom judendom och kristendom, i viss mån även genom islam, de tre religioner som räknar Abraham som en fader. Varför fick Israels religion en

så annorlunda fortsättning än Ammons eller Moabs?

Det beror på profeterna, lyder ett kort svar. En som ägnat energi och skarpsinne åt att precisera det är Göttingenprofessorn Reinhard G. Kratz, dels i en lång rad artiklar, dels i översikten *Die Propheten der Bibel*, en utvidgad upplaga av *Die Propheten Israels* (2003), i engelsk översättning *The Prophets of Israel* (2015). Boken är enkelt och överskådligt upplagd. Efter två kapitel om profetism i den antika Orienten och i Israel utanför profetböckerna kommer man till centrum, profetböckernas ursprung och framväxt, i tidsföljd: profeterna i assyrisk tid (Jesaja, Hosea, Amos), babylonisk tid (Jeremia med flera) och persisk-hellenistisk tid (Jes. 40–66, Haggai, Sakarja med flera). Därpå följer ett kapitel om Daniel och till sist det nya i denna upplaga, två kapitel om verkningshistorien i Qumran respektive Nya testamentet, rabbinisk judendom, kristendom (fram till 1900-talets befrielsesteologi) och islam.

Kratz betonar skillnaden mellan historiska och litterära profeter; hans huvudintresse gäller de senare, profetböckerna. Vad Jesaja yttrade upptar inte mycket av de 66 kapitlen i Jesajas bok. Man får komma fram till det genom litterärkritisk analys av texterna och analogislut från vad vi vet om profeter hos grannfolken, helst utan att i förväg bestämma sig för att vänta mer av Israels profeter än av deras samtida kolleger.

Profeterna i Främländsk Orient var knutna till hov eller tempel. De är främst kända genom två riksarkiv, ett från 1700-talet f.Kr. (Mari), ett från 600-talet f.Kr. (Nineve) med brev som återger profetord, i regel riktade till kungen. Budskapen tröstar, förmanar och varnar; syftet är att stödja staten. Profetorden citeras inte ordagrant; Kratz nämner ett fall där samma orakel finns i tre olika versioner. Övergången från tal till skrift tenderar att förändra lydelsen. Av samma typ var skriftprofeternas föregångare i Israel och Juda som de framträder i Samuels- och Kungaböckerna, bakom teologiska bearbetningar:

”kungamakare och undergörare” med Kratz rubrik.

Dessa profeter gav inte upphov till några böcker och deras budskap har ingen likhet med de bibliska domsprofeternas förkunnelse av Guds obönhörliga dom över sitt eget folk. Hur blev profetismen sådan i Israel?

Avsnittet om Jesaja ger ett exempel på hur Kratz svarar. På 730-talet medförde Assyriens expansion västerut oro och oreda i de småstater som låg i vägen. Syrien och Israel angrep Juda för att byta ut dess Assyrienvänlige kung. I den situationen passar de två frälsningsoraklen i Jes. 8:1–4 med början: ”Jhvh sade till mig: Tag en stor tavla och rista med outplånlig skrift: Snart rov, strax byte.” Innebörden är, liksom i löftena till kungen i Jes. 7:4 och 7:7, att Jhvh ska avvärja angreppet. Så långt talar Jesaja som en normal profet. Och snart föll Syrien och Israel för Assyrien, som därmed visade sig vara Guds verktyg.

Men i Jes. 8:5–8 följer en överraskande fortsättning om att Jhvh också ska låta Assyrien ”välla fram över Juda”. När Assyrien erövrade Israel 732–722 f.Kr. betydde det att Israels Gud, Samarias Jhvh, förlorade, medan Judas Gud, Jerusalems Jhvh, och hans profet Jesaja fick rätt. Jes. 8:5–8 håller fast vid att Jhvh står bakom Assyrien och drar av Assyriens angrepp på Juda den chockerande slutsatsen att Jhvh angriper Juda. I Jes. 8:5–8, och än mer genom det märkliga uppdraget i Jes. 6 att förstocka folket, förvandlas Jesaja till domsprofet. Förvandlingen kan återgå på profeten själv, som i sådant fall var sin förste omtolkare, men Kratz menar att den förutsätter en längre tid av teologisk reflektion och återför den hellre på dem som på 600-talet samlat och utlagt Jesajas ord. De började se Israels Jhvh och Judas Jhvh som en och samma Gud och Israel och Juda som ett och samma folk, ”Israels båda hus” (Jes. 8:14). Här ligger fröet till att ”Israel” blev namnet för båda de fallna rikenas efterkommande, som i 5 Mos. 6:4: ”Hör Israel! Jhvh är vår (gemensamma) Gud. Jhvh är en (inte två).” Och här ligger fröet till att Jhvh inte gick under med sina stater. Det var han som

styrde, inte Assyriens gudar. Det var honom det gällde att hoppas på även i katastrofen, ”Jhvh, som döljer sitt ansikte för Jakobs hus” (Jes. 8:17). Så överlevde Israels gudstro i en förvandlad form.

Utifrån den första samlingen i Jes. 6–8 har Jesajas bok sedan vuxit under sekler genom tillägg som aktualiserar och omadresserar Guds ord till ständigt nya generationer av Guds folk. Kratz ger en överskådlig bild av hela processen, här liksom i andra profetböcker, tills man på 200- eller 100-talet f.Kr. slutade skriva in sina nytolkningar och utläggningen fortsatte utanför den hebreiska bibeln.

Framför allt fortsatte den i Qumran och hos de Kristustroende, två judiska riktningar där profetböckerna spelar stor roll. Bakom Nya testamentet ser Kratz dessutom en liknande tankefigur som hos domsprofeterna. Liksom den profetiska traditionen börjar den kristna med att gudsförhållandet bryts. Guds dom över Israel och Juda motsvaras av korset. Så länge man inte ser Guds räddande makt i skeendet råder förtvivlan (jämför Jes. 40:27, Matt. 27:46 och Luk. 24:21). Men när brottet tolkas som Guds verk kan ett nytt liv börja inför den Gud som dömer och räddar. ”På denna grundval har hela Gamla och Nya testamentets tradition byggts upp” (s. 174).

Kratz bok är i bästa mening populärvetenskaplig: lättläst men innehållsrik, kräver inga förkunskaper men ger substantiell information, har inga noter men en rikhaltig bibliografi som inkluderar de detaljanalyser av Kratz och andra som framställningen bygger på. Boken är typisk för de senaste decenniernas förskjutning av intresset från profeterna till böckerna, till hur dessa vuxit fram i samspel mellan politiska och sociala förändringar och teologisk reflektion. Profeterna själva försöker man se som normala orientaliska profeter utan att anta att de var av annat slag i Israel och Juda.

Om försöken lyckas kan ibland diskuteras men i stort är nog tendensen riktig. Det är delvis en återgång till Julius Wellhausens (1844–1918) bild av utvecklingen, med ett

avgörande brott vid de båda rikenas undergång 722 och 587 f.Kr. Dessförinnan skilde sig religionen i Israel och Juda, med Jhvh som statsgud, inte fundamentalt från Moabs, där Kemosh var statsgud och så vidare. Därefter framträder något nytt: gudsfolket Israel som är en religionsgemenskap, judendomen, ett folk som är utan stat men har en egen särpräglad, med tiden monoteistisk gudstro. Profeternas nyckelroll i denna process och i Bibelns framväxt blir ovanligt klar i Kratz perspektivrika helhetsbild av profetismen.

Erik Aurelius

Professor emeritus, Lund

DOI: 10.51619/stk.v98i4.24952

**Amanda Lagerkvist. *Existential Media: A Media Theory of the Limit Situation*. New York: Oxford University Press. 2022. 239 s.**

I takt med den ökade digitaliseringen av samhället har medievetenskapen ställts inför nya frågor av såväl psykologisk och sociologisk som filosofisk karaktär. Hur påverkas människan och hennes erfarenheter av världen av att stora delar av våra liv utspelar sig via digitala medier och på internet? Amanda Lagerkvist, professor i medie- och kommunikationsvetenskap vid Uppsala universitet, har gått i bräschen för ett nytt forskningsfält med namnet existentiella mediastudier, och hennes tredje monografi, *Existential Media: A Media Theory of the Limit Situation*, utgiven på Oxford University Press tidigare i år, framstår redan som något av ett nyckelverk på området.

Lagerkvist fördjupar sig omväxlande i empirisk forskning och teoretiska resonemang. Om hon står med ena foten i medievetenskapen står hon med den andra i den kontinentala filosofin. Hon kallar sig själv för ”mediefenomenolog” och återkommer i sina verk till tänkare som Martin Heidegger (1889–1976) och Hannah Arendt (1906–1975). Samtidigt är hon noga med att påpeka att hon inte är en filosof på jakt efter ontologiska sanningar, utan först och främst vill undersöka om

och hur existensfilosofiska resonemang (i uppdaterad form, om så krävs) kan öka vår förståelse för rådande mediematerialistiska förhållanden.

Verkets övergripande målsättning är att undersöka vårt förhållningsätt till döden och de döda online, på digitala minnessidor och forum för dödssjuka och deras anhöriga, med hjälp av Karl Jaspers (1883–1969) gränsteori, vilken kan beskrivas som en korsbefruktning av Søren Kierkegaards (1813–1855) ångestbegrepp och Friedrich Nietzsches (1844–1900) *amor fati*. Att vara människa, menar Jaspers, är att ständigt befinna sig i en gränssituation: på gränsen mellan liv och död, kropp och medvetande, meningsfullhet och meningsförlust, framtid och förflutet, möjlighet och begränsning. Denna ambivalenta situation, som vi kan vara mer eller mindre medvetna om och berörda av, lägger grunden för den fria viljan och tecknar mänsklighetens meningshorisonter, men blottar också, enligt Lagerkvist, en essentiell sårbarhet hos människan. Därmed framträder Jaspers i Lagerkvists läsning mindre som en nihilist än vad bland andra Paul Ricœur (1913–2005) velat hävda, och mer som en framtidens i bemärkelsen möjlighetens tänkare: Gränssituationen blottar förvisso en för människan grundläggande osäkerhet som kan utnyttjas för den som vill tillskansas sig makt över andra, men ligger också till grund för etiken och ger oss möjligheten att aktivt påverka framtiden.

Vad har då Jaspers gränssituation att göra med vårt förhållande till döden och de döda online? Lagerkvist pekar i en mängd olika riktningar, varav tre framstår som de mest centrala. För det första använder hon Jaspers för att berättiga fältet existentiella mediestudier. Till exempel påpekar hon att alla medier har uppkommit ur det existentiella behovet av att överskrida gränser, relatera eller kommunicera bortom trösklar, och på så vis undfly livets ändlighet. För det andra visar Lagerkvist att digitala plattformar kan fungera som en livlina för de som på olika sätt balanserar på gränsen mellan liv och död. Bland

de intervjupersoner hon i heideggersk anda benämner som ”medexisterande” beskriver flera det sociala umgänget online som autentiskt, och möjligheten att ”umgås” med de döda på nätet som unikt trösterik, ja, rentav livsavgörande. För det tredje visar hon att internet, liksom den mänskliga tillvaron, är begränsat. Vi bör inte, menar Lagerkvist, gå på myten om internet som gränslöst och evigt: en prometheusk eld som, vore vi inte hämmade av oligarkiska principer, kunde skänka människan oändlig utvecklingspotential och gudomlig makt att förändra verkligheten. Liksom människan genom sin kommunikativa förmåga utvecklat möjligheten att i tanke och språk transcendera sitt ”här och nu”, men ytterst är bunden av sin ändlighet, är internet som medium – trots att det synes ge oss möjligheten att förbehållslöst färdas i tid och rum – både i sig och för människan begränsat och begränsande. Det finns ett slut även på internet, försäkrar Lagerkvist, och det i mer än en bemärkelse.

Samtidigt understryker hon att internets begränsningar, på grund av dess kalkylativa och numeriska grundstruktur, är av ett annat slag än de allmänmänskliga. Den digitala sfären domineras av en ”siffrornas ontologi” som genomsyrar allt som sker online och återverkar på de sociala strukturerna. Trots att Lagerkvists intervjupersoner finner stöd och tröst på internet uttrycker de också ambivalenta känslor inför de knäpphändiga uttryck för empati och sympati i form av ”likes” och ”följare” som här ges utrymme.

En annan begränsning följer på avsaknaden av kropp i den mediala sfären. Det finns förvisso, påpekar Lagerkvist, substitut för döda kroppar i medial form: vad Marcel O’Gorman benämnt som ”nekromedia” (här nämns bland annat ett brittiskt företag som tillverkar LP-skivor av människors aska). Behovet av att sörja någons fysiska kvarlevor verkar alltså finnas kvar trots att den sociala interaktionen i allt högre grad sker via medier, även om det tar sig andra uttryck. Likaså menar Lagerkvist att den aspekt av kroppsligheten som lägger grunden för etisk

interaktion – det vill säga sårbarheten – återfinns i alternativa former online, då de medexisterande blottar sig för varandra i sin sorg och uppgivenhet, sina erfarenheter av ofullkomlighet och känslor av brist och meningsförlust. På andra sätt har dock människans förmåga att genom kommunikation transcendera sitt ”här och nu” i den digitala sfären intensifierats till den grad att den kroppsliga verkligheten åsidosätts på ett problematiskt sätt, särskilt för de sörjande. Anhöriga till avlidna beskriver hur de lätt ”fastnar” i den alternativa, kropps- och gränsoverskridande verkligheten till den grad att de får svårt att slita sig.

Således visar Lagerkvist att den digitala sfären i allmänhet och internet i synnerhet inte bara ger oss möjligheten att på nya sätt förhålla oss till döden och de döda, utan också ställer upp nya etiska utmaningar. I sifferbaserade digitala medier (och i förlängningen hela samhällen dominerade av dylika medier) premieras rationalitet, effektivitet och rakhet, kvantitativ kunskap framför kvalitativ, tydlighet framför otydlighet och säkerhet framför sårbarhet – egenskaper som kan vara svåra att uppåbåda för en sörjande person. Som lösning på problemet föreslår Lagerkvist en tvetydighetens, långsamhetens och, inspirerad av Gaston Bachelard (1884–1962), ”rundhetens” etik, och efterlyser ett ”fantastiskt”, omsorgsfullt och mjukt språk som gör det lättare att kommunicera med gränssituationen som utgångspunkt.

Sammanfattningsvis är *Existentia Media* ett intresseväckande och nyskapande verk med stor bredd som understundom imponerar, men också är bitvis överväldigande. Lagerkvist kastar sig sömlöst mellan ämnen och diskurser på ett sätt som ibland gör det svårt att följa den röda tråden i verket: utläggningar om nymaterialism och tysk idealism bryts av med intervjuer och resonemang av teologisk och antropologisk karaktär. Över diskussionerna höjer sig gränsbegreppet, omväxlande använt för att beskriva dialektisk spänning, avbrott, sårbarhet, transcendens och ansvarighet – modaliteter av

gränssituationen som hade tjänat på tydligare differentiering. Därtill förblir steget från att hävda att människan som ett resultat av gränstillståndet är ansvarig för sina handlingar, till att hävda att vi borde handla på ett eller annat sätt (det vill säga från ontologi till etik, från är till bör) omotiverat i Lagerkvists verk. Varför har en akademiker som förespråkar långsamhet och omsorgsfullhet så bråttom i sitt eget skrivande? Jag lämnar frågan öppen och ser fram emot att Lagerkvist fördjupar sitt resonemang i fler böcker framöver.

Astrid Grell

Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v98i4.24953

**Andreas Mazetti Petersson. *A Culture for the Christian Commonwealth: Antonio Possevino, Authority, History, and the Venetian Interdict*. Uppsala: Uppsala universitet. 2022. 353 s.**

För en svensk läsare är jesuiten Antonio Possevino (1533–1611) förknippad med sin verksamhet i Sverige under Johan III:s (1537–1592) regering och hans strävanden att återföra det protestantiska Sverige till den romersk-katolska kyrkan. Att han också var en betydande teolog och encyklopedist med ett omfattande författarskap tas där emot sällan upp i svenska arbeten och nämns till exempel inte med ett ord på svenska Wikipedia. Det är detta som står i fokus för Andreas Mazetti Peterssons avhandling.

Avhandlingen består av tre delar, omfattande tretton kapitel jämte en inledning med presentation av frågeställning, tidigare forskning och de analytiska ramarna, och som avslutas med en gedigen sammanfattning. Det övergripande syftet är att analysera hur Possevino argumenterade för en enhetlig, teologiskt grundad romersk-katolsk kultur jämte hans historie- och vetenskapssyn. Källmaterialet utgörs av några av Possevinos arbeten, främst då verket *Apparato all'istoria di tutte le nationi et il modo di*

*studiare la geografia* från 1598 och ett antal teologiska pamfletter publicerade i samband med en konflikt mellan påvemakten och stadsstaten Venedig. *Apparato* liksom också andra arbeten som analyseras i avhandling-  
en finns samlade i den latinska encyklopedin *Bibliotheca selecta: Qua agitur de ratione studiorum in Historia, in Disciplinis, in Salute omnium procuranda* från 1593. I detta tvåbandsverk ges en översikt av arbeten avsedda att användas i jesuiternas undervisning jämte pedagogiska riktlinjer.

Mazetti Petersson använder en filologisk textanalytisk metod med inspiration från den brittiske idéhistorikern Quentin Skinners hermeneutik, vilket innebär att han ser de analyserade texterna som kommunikationshandlingar. I avhandlingens första del, vilken består av ett kapitel, redogör han för Possevinos levnadsbana och den historiska kontexten. Possevino, som kom från en konverterad judisk familj, inträdde i den nygrundade jesuitorden 1559 och var verksam både som rektor vid olika jesuitkollegier, som missionär och kontroversteolog och som påvligt sändebud i Norden och Östeuropa. Under senare delen av sitt liv var han stationerad i Venedig. Här utkämpade han som ledande företrädare för de papalistska "vecchi" (de gamla) ett teologiskt "pamflettkrig" mot de antipåvliga "giovani" (de unga) lett av servitordensprästen och historikern Paolo Sarpi (1552–1623), vilket nådde en höjdpunkt under det venetianska interdiktet.

I avhandlingens andra del, vilken omfattar fem kapitel, analyserar Mazetti Petersson Possevinos kulturbegrepp, historiesyn och värdering av historiska arbeten från antiken och framåt samt hans statsrättsteoretiska idéer. Han visar att Possevino betraktade historieskrivning som ett medel för moralisk fostran och bedömde historiska verk utifrån detta kriterium samt att han lyfter fram den monarkiska styrelseformens företrädaren. Intressant i sammanhanget är också hans kritik av Niccolo Machiavellis (1469–1527) politiska principer. För Possevino handlade kultur inte bara om lärdom utan också om

dygd och moral med det övergripande målet att föra människan till frälsning. Mazetti Petersson argumenterar vidare för att Possevinos kulturförståelse på många punkter avvek från renässanshumanisternas.

Undersökningens tredje del, vilken är den mest omfattande och består av sju kapitel, ägnas åt Possevinos engagemang i pamflettsriden, *la guerra delle scritte*, i samband med det venetianska interdiktet 1606–1607. Bakgrunden till det påvliga interdiktet var att republiken Venedig utfärdade en rad lagar som inskränkte den kyrkliga jurisdiktionen och låtit arresteras två präster. I grunden handlade konflikten om relationen mellan kyrka och stat, och den ovan nämnde Sarpi försvarade i egenskap av republikens hovteolog statsmaktens rättigheter i relation till påvemakten. Jesuiterna tvingades lämna Venedig och Possevino slog sig ner i Bologna, där han författade en rad traktater under pseudonym till försvar för påvens agerande.

I sin analys av tre av dessa visar Mazetti Petersson hur Possevino argumenterade för den traditionella romersk-katolska ståndpunkten om den andliga auktoritetens överordning och den kyrkliga jurisdiktionens företrädesrätt. För att legitimera den påvliga auktoriteten lyfte Possevino fram Moses som en ekvivalent till påven, och han argumenterade i papalistsk anda för att den världsliga auktoriteten inte kan härledas direkt från Gud utan ges intermedieärt via påvemakten. Mazetti Petersson illustrerar hur han bygger upp sin argumentation med historiska exempel, händelser såväl som historiska och teologiska arbeten, och hur han relaterar till samtida politiska konflikter och sammanhang, som exempelvis reformationen i England och Henrik VIII:s (1491–1547) äktenskapsaffärer.

Mazetti Peterssons arbete har en empiriorienterad och refererande karaktär. Han sätter in de teman han valt att lyfta fram i sitt historiska sammanhang men relaterar inte till tidigare forskning annat än som referens för empiriska fakta. Undersökningens



resultat presenteras såväl i kapitelsammanfattningar som i det avslutande kapitlet. Här ger han en helhetsbild av Possevinos kulturförståelse och bildningsideal i ljuset av den nepaliska teologi, dock utan att profilera resultaten till tidigare forskning. Men som helhet betraktad bidrar avhandlingen till en fördjupad förståelse av den romersk-katolska (mot)reformationens kulturprojekt och belyser de inomkatolska konflikterna och de processer som ledde fram till formeringen av en romersk-katolsk konfessionskultur.

*Yvonne Maria Werner*  
*Professor, Lund*

DOI: 10.51619/stk.v9i8i4.24954

**Elisabet Nord. *Vindicating Vengeance and Violence: Exegetical Approaches to Imprecatory Psalms and Their Relevance for Liturgy*. Lund: Lunds universitet. 2022. 354 s.**

Elisabet Nords avhandling behandlar de så kallade "hämnpsalmerna" (på engelska "imprecatory psalms") och hur de har tolkats i 2000-talets kommentarlitteratur. Mer specifikt inriktar sig avhandlingen på två till varandra angränsande forskningsfrågor: bör dessa psalmer användas i samtida liturgi och vilka strategier för deras användning förespråkar de ovannämnda kommentarerna? Fokus ligger således mindre på själva tolkningarna och mer på deras praktiska aspekter. I slutändan vidhåller Nord att psalmerna bör läsas och diskuteras i bibelstudier, där bibelkommentarernas insikter fyller en viktig funktion. I dessa kontexter kan psalmerna diskuteras utifrån ett opersonligt perspektiv. Däremot bör inte psalmerna användas i liturgiska sammanhang där de involverade personerna identifierar sig med psalmisten. I dessa fall är även bibelkommentarernas insikter mindre tillämpbara. I enlighet med detta dubbla fokus faller Nords avhandling inom ramen för vad som ofta kallas "metakommentar", det vill säga att hon har studerat vad bibelkommentarer säger och, kanske

viktigare, vilka aspekter som de, antingen medvetet eller omedvetet, *inte* lyfter fram.

För att utforska dessa två forskningsfrågor har Nord valt ut fyra psalmer: Ps. 58, 109, 137 och 139. Hon har dessutom utsett 18 kommentarer som sina dialogpartner, med motivering att (1) kommentarer är skrivna av tränade forskare med huvudsyfte och expertis att klargöra bibeltexten och (2) läsare rådfrågar kommentarer för att få hjälp att förstå samma text. Dessa kommentarer måste vidare uppfylla följande tre kriterier: (1) de måste vara skrivna på 2000-talet, (2) de måste vara lättillgängliga på engelska, antingen i originalspråk eller i översättning, och (3) de måste vara representativa för den moderna, akademiska diskursen.

Nords avhandling är uppdelad i två delar. I den första, mer summerande, delen beskriver Nord hur ett urval kommentarer förhåller sig till och till viss mån rättfärdigar de uttryck för hämnd och våld som finns i hämnpsalmerna. Med andra ord, vilka strategier använder sig dessa kommentarer av för att antingen förmildra eller rättfärdiga tankar och åsikter som de flesta moderna, västerländska läsare uppfattar som stötande och till och med osmakliga.

För att något ska kunna kategoriseras som en tolkningsstrategi bör den, enligt Nord, uppfylla följande tre kriterier: (1) den måste kunna appliceras på mer än en psalm, (2) fler än en kommentar måste förespråka den och (3) den kan inte vara knuten till och således bara kunna användas av en enskild trostradition. Det betyder att vissa strategier, till exempel den typiskt kristna traditionen att läsa psalmer typologiskt, utesluts, eftersom judiska läsare inte kan dela dem.

En noggrann studie av dessa 18 kommentarer leder Nord till att identifiera tre strategier som uppfyller dessa kriterier: "the justice-oriented approach", "the circumstantial approach" och "the cathartic approach". Dessa strategier är dock inte helt isolerade från varandra utan speglar överlappande aspekter.

Nord framställer kommentarernas åsikter mycket opartiskt och ger läsaren, genom långa citat, inblick i de ord och lydelse som exegeterna själva använder. Senare, i den andra hälften av avhandlingen, utvärderar Nord dessa tre strategier från olika synvinklar och ur olika perspektiv. I min framställning här har jag dock valt att slå ihop de båda delarna.

1. *The justice-oriented approach, eller "rättvisa snarare än hämnd"*

Enligt denna tolkningsstrategi försöker forskare, medvetet eller omedvetet, att förbättra en psalms rykte, med följd att den inte längre uppfattas som helt igenom negativ. I stället för att vi läsare sätter oss till doms över psalmistens negativa längtan efter hämnd kan vi i stället sätta oss in i vederbörandes situation och förstå dennes strävan efter rättvisa. Dessutom, medan ordet "hämnd" har personliga associationer, speglar ordet "rättvisa" en juridisk kontext där samhället, eller i det här fallet Gud, tar ett mer icke-personligt och således mer opartiskt ansvar för att gemene man behandlas lika och för att rättvisa upprätthålls.

I sin kritik av denna tolkning framhåller Nord på ett övertygande sätt svårigheten med att inte bara skilja på hämnd och rättvisa utan också på personlig och opartisk vedergällning. Nord börjar med att lyfta fram, i dialog med relevanta forskare, hur vår syn på hämnd har skiftat genom tiderna, i takt med att vår syn på vedergällning och dess mål har förändrats. Är målet att hindra eller åtminstone att förminska den skyldiges möjligheter att begå ytterligare brott eller är det i stället att kompensera offren på bästa möjliga sätt? En viktig insikt är att offret (och samhället i stort) måste uppleva utgången av vedergällningen som tillfredsställande. Sätillvida kan rättvisa och hämnd uppfattas och fungera som synonymer. Hämnd och rättvisa är inte varandras motsats utan snarare två punkter på en flytande skala.

Nord visar även att "rättvisa" och "hämnd" är så kallade "thick concepts", det vill säga

begrepp som inte bara beskriver någonting, utan även utvärderar det. Alternativen är antingen ett "thin concept", det vill säga ett begrepp som bara ger en bedömning, till exempel "elak", eller ett "descriptive concept", det vill säga ett begrepp som bara beskriver något, till exempel "bord" eller "stol". Läsaren som stöter på begreppet "rättvisa" får omedelbart ett positivt intryck, medan ordet "hämnd" ger negativa associationer. Genom att kategorisera de fyra psalmerna under diskussion som handlande om rättvisa snarare än hämnd driver kommentarerna således sina läsare mot att omvärdera psalmerna positivt.

Nord hävdar slutligen att denna strategi inte minskar mängden av eller styrkan på våldet som psalmisten förespråkar. Den skiftar bara ansvaret från den enskilda individen till Gud. I slutändan önskar psalmisten fortfarande att dennes fiender ska utsättas för våld, även om våldet inte utövas personligen av psalmisten utan i stället av Gud. Detta, i sin tur, leder antingen till en gudsbild där Gud, beroende på om han gör eller inte gör som psalmisten vill, upplevs som våldsam, inkompetent, och/eller likgiltig gentemot lidande.

2. *The circumstantial approach, eller "rättvisa för de fattiga och förtryckta gentemot de i maktpositioner"*

Enligt denna tolkningsstrategi framhäver forskare psalmistens troliga fattigdom och sociala och politiska underläge gentemot sina fiender. Denna tolkningsstrategi har mycket gemensamt med den första strategin såtillvida att den ämnar leda till ökad förståelse för psalmisten och således mildra läsaers fördömande attityd gentemot dennes önskemål om hämnd. Psalmistens uttryckta önskan om våld är inte bara förstäligen, utan i mångt och mycket även försvarbar i dessa specifika situationer, då den indirekt uttrycker en önskan om ett rättvisare och mer jämlikt samhälle. Dessutom vidhåller ett antal forskare att även om vi som läsare inte själva

befinner oss i en situation av fattigdom och förtryck, kan vi med fördel be dessa böner tillsammans med våra mindre lyckligt lottade syskon i andra delar av världen.

Nord kritiserar även denna ingång i texten och visar dess svagheter. Hon argumenterar, i linje med flera forskare, att hämndpsalmerna inte nödvändigtvis representerar de människor som vi skulle kalla fattiga och utstötta. På en elementär nivå är det oklart huruvida de fattiga i antika Israel var läs- och skrivkunniga på den nivå som krävs för att författa dessa psalmer. Från ett mer filosofiskt perspektiv är det viktigt att ha i åtanke att många bibeltexter förespråkar en världsbild där fattigdom är en integrerad del av samhällsordningen och sedd av många som ett resultat av lathet. Trots att gemene man var skyldig att hjälpa de fattiga, betyder detta dock inte att målet var att utrota fattigdomen som sådan.

Nord visar vidare att många av psalmerna reflekterar vad som oftast kallas *Armenfrömmighet*, det vill säga en teologisk inriktning i det postmonarkiska Juda där fattigdom jämföras med en persons förlitan och förtröstan på Gud. De ”fattiga” är således inte nödvändigtvis människor som lever under existensminimum, utan sådana som sätter sin tillit till Gud. Det är en social och religiös konstruktion snarare än en indikation på en persons brist på välbefinnande. Tvärtom, i vissa fall kan psalmisten, som i Ps. 109, till och med vara kungen själv!

Sist men inte minst påpekar Nord att denna strategi, i likhet med den första strategin, inte beivrar psalmens förespråkande av våld. Det legitimerar i stället våld i situationer av maktlöshet för att skapa ett bättre samhälle.

### 3. *The cathartic approach, eller ”uttryck och överlämnande av känslor till Gud, vilket i sin tur leder till psalmistens rening (katarsis)”*

Enligt denna strategi sätter psalmisten ord på och delar sin smärta med Gud, vilket i sig självt kan leda till rening och helande. Enligt många kommentärförfattare är det viktigt

att våga vara ärlig och erkänna sina känslor. Dessa exegeter framhåller ytterligare att psalmisten överlämnar hämnden till Gud. I stället för att ta saken i egna händer och själva utkräva hämnd överlåter psalmisten ansvaret och agerandet till Gud.

På samma sätt som i de tidigare två fallen markerar Nord de negativa konsekvenserna av denna tolkningslinje. Trots att det kan ge en person en känsla av tillfredsställelse att yttra sin längtan efter våld, visar dock flera studier på att även motsatsen kan vara fallet, nämligen att verbala uttryck för våldsbegär kan konkretisera våldet. Snarare än att skänka lindring och helande, underblåser orden ilska och förbittring och leder till att personen i fråga faktiskt begår våldshandlingar.

Nord hävdar även att idén att överlämna hämnden till Gud är ett tvåeggat svärd. Å ena sidan, som ovan, lämpas ansvaret för våldshandlingen över på Gud, vilket har konsekvenser för vår gudsbild. Å andra sidan, om vi vidmakthåller Guds frihet att välja att straffa eller inte, leder detta till en situation där psalmisten ber att Gud ska straffa dennes fiender, men egentligen inte menar det.

Slutligen framhåller Nord att ärliga känslor inte nödvändigtvis är något positivt. Främlingsfientlighet blir inte bättre bara för att den uttrycks ärligt och att personens ord speglar dennes faktiska åsikt.

Efter att ha utvärderat dessa tre strategier förblir dock frågan huruvida dessa strategier, med tanke på deras mindre övertygande aspekter, trots allt kan användas när vi söker att inkludera hämndpsalmerna i vår liturgi. Nord svarar här klart ”nej”. Hennes huvudorsak är att psalmer, när de läses liturgiskt, involverar läsaren på ett sätt som andra arter av bibelläsning inte gör. När vi läser en psalm liturgiskt identifierar vi oss med psalmisten och dennes tankar och önskemål blir våra egna. Denna identifiering försvårar användandet av alla tre strategierna.

För det första är bön en personlig handling och det är svårt, eller snarare näst intill omöjligt, att använda sig av psalmistens ord

för att uttrycka en operonlig önskan om rättvisa.

För det andra kvarstår önskan om brukandet av våld. Även om bönen uttrycker en opartisk längtan efter Guds ingripande, förblir fallet att Gud ska använda våld för att nå målet om rättvisa.

För det tredje är det svårt att överföra denna insikt till ett liturgiskt sammanhang, även om vi antar att hämndpsalmerna speglar en djup orättvisa eller en situation där psalmisten befinner sig i akut fara. De flesta liturgiska sammanhang ger inte utrymme att specificera den situation för vilken psalmen är anpassad.

För det fjärde är bön sällan ställföreträdande. Även om det är teoretiskt möjligt att i en liturgisk situation tänka sig in i någon annan persons situation utgör detta en icke-intuitiv mental gymnastik. När vi ber, är det vi som ber.

För det femte kan det vara helande att be Gud begå våldsdåd å våra vägnar, men det kan även leda till ökad ilska. Vi identifierar oss med psalmisten och dennes längtan efter våld blir vår egen.

Sist men inte minst kan det leda till uppvigling och våldsdåd om vi antar att vi har Gud på vår sida och att han sanktionerar vår våldslängtan. Psalmens bokstavliga betydelse kan komma att influera och dominera den bedjandes egen moraliska kompass.

Nord avslutar alltså sin avhandling med ett ”nej”: medan de diskuterade kommentarförfattarnas insikter kan fördjupa vår förståelse för hämndpsalmernas historiska betydelse och dessutom leda till ökad reflektion om rättvisa, våld, och helande är deras råd inte användbara för liturgiska situationer.

Nords avhandling väcker många tankar och hennes välavvägda diskussioner är så tillvida ett välkommet tillskott till den teologiska litteraturen. Den lyfter fram viktiga frågeställningar och har stark anknytning till situationer som många av oss känner igen oss i. Samtidigt finns det aspekter av framställningen som kan ifrågasättas.

För det första väcker valet av just bibelkommentarer – i stället för, å ena sidan, monografier och vetenskapliga artiklar och, å andra sidan, mer teologiska verk riktade till pastorer – en del metodologiska frågor. Det är oklart vilka antaganden Nord gjort angående hennes tilltänkta läsare och deras val av litteratur. Detta är viktigt, eftersom valet av litteratur får konsekvenser för författarens tolkning.

Vidare på samma punkt adresseras aldrig tydligt den apologetiska kvaliteten på kommentarerna, både när det gäller förlagets krav och de enskilda författarnas. För att förtydliga: en kommentar publicerad av Zondervan och Eerdmans kommer troligtvis inte att förhålla sig kritiskt till vare sig Gud eller Psaltaren. I vissa fall bör man därför anta att exegeten känt ett krav att upprätthålla Guds ära eller kanonens värde och därför sökt strategier som möjliggjort detta. Som sagt får detta konsekvenser för vår förståelse av de tolkningsstrategier som Nord synliggör.

Slutligen är urvalet av samtalspartner, där 17 av de utvalda 18 kommentarerna antingen är skrivna av forskare som identifierar sig som kristna eller skriver i kommentarserier som är mer eller mindre kristna i sin karaktär, till viss del missvisande av den akademiska debatten i stort. Det leder dessutom till en situation där 21 av de 22 författarna är vita män. Om urvalet hade inkluderat monografier och vetenskapliga artiklar hade denna skevhet kunnat åtgärdas. Till exempel hade jag gärna sett en dialog med Carleen Mandolfos bok *God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms*, eller med Miriam Winters bok *A Feminist Lectionary and Psalter*. Dessutom hade jag gärna läst hur psalmforskare från det globala syd, bland andra Federico Villanueva, ställer sig till hämndpsalmerna.

För det andra kunde avhandlingens struktur ha varit mer läsorienterad. I kapitel 2–5 beskriver Nord mycket detaljerat och neutralt för läsaren vad de olika kommentarerna vidhåller. Genom denna nästan 150

sidor långa framläggning får läsaren ta del av Nords forskningsresa. Detta är dock, enligt mig, inte en ideal framställning. Snarare är det forskarens uppgift att sammanfatta sina forskningsresultat, vilka sedan utgör grunden för den avsevärt viktigare delen av avhandlingen, nämligen att utvärdera denna primärlitteratur.

Slutligen hade jag gärna, med tanke på avhandlingens fokus på hämndpsalmernas liturgiska användande, sett en vidare teoretisk diskussion av ”speech act theory”, det vill säga teorin om hur talet utgör en form av handling. Nords analys är grundad på Nicholas Wolterstorffs teorier, men jag hade gärna sett en vidare dialog med ytterligare forskare.

Trots dessa tillkortakommanden utgör Nords avhandling ett viktigt bidrag till vår förståelse för hämndpsalmerna och jag håller i slutändan med om Nords slutsats att dessa psalmer inte bör användas lättvindigt i liturgiska, kristna sammanhang.

*Lena-Sofia Tiemeyer*  
Professor, Örebro

DOI: 10.51619/stk.v9i4.24955

**Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson (red.).  
Vänskap – Friendship: Festschrift för Arne  
Rasmusson. Malmö: Spricka förlag. 2021.  
571 s.**

Venskabet fik mindre status i vesten efter oplysningstiden, da det ikke har et produktivt formål. Sådan har den amerikanske teolog Stanley Hauerwas argumenteret. Dette festskrift til Arne Rasmusson i anledning af hans 65-års fødselsdag viser, at venskabet i al fald lever videre ikke bare i Sverige, men også gennem Rasmussons store kontakthflade til blandt andet Sydafrika og USA. De 31 bidrag (18 på svensk, 13 på engelsk) er, efter en introduktion på både svensk og engelsk, samlet under fem hoveddele: ”Ethos”, ”Logos”, ”Ekklesia”, ”Polis” og ”Philia”.

Petra Carlsson beskriver, hvordan hun med Rasmusson deler ”vänskapen till

kunskapen och dess förvandlande kraft” (s. 529). Hvad er det for en kundskab, som Rasmusson har beskæftiget sig med, og som kan samle disse bidrag? Emnerne spænder vidt – fra arbejdets teologi (Dion A. Forster), over brugen af Esters bog (Kamilla Skarström Hinojosa) til Rasmusson som administrator (Annike Bourdieu). Der optræder ligefrem en novelle, forfattet af Håkan Möller, komplet med opdigtede artikler på bibliografien. Generelt er her tale om meget velskrevne bidrag, og det er tydeligt, at flere af bidragsyderne står i en angelsaksisk tradition, som mestrer håndværket at skrive. Diversiteten til trods er der dog ét emne, som står samlende i Rasmussons forfatterskab: ”Arne Rasmussons teologi har konsekvent rørt sig kring de två polerna kyrkan och samhället”, skriver Roland Spjuth (s. 333), og Fredrik Wenell supplerer: ”Ett av Arne Rasmussons viktigaste bidrag till den teologiska forskningen är hans studier om förhållandet mellan kyrka och samhälle” (s. 505). ”Hur mycket formas kyrkan genom egna övertygelser och intentionella praktiker, och hur mycket är identiteten en reflexion av omgivningen?” spørger Joel Halldorf (s. 449). Det er ikke ligetil at svare på, men festskriftet vidner om, at både Stanley Hauerwas og Jürgen Habermas har en plads i Rasmussons forfatterskab, og de forskellige bidrag veksler på frugtbar vis mellem det sociologiske og det teologiske.

”Tack Arne för att du satte oss i rörelse!” avslutter Johanna Gustafsson Lundberg sit bidrag, som beskriver, hvordan hun, blandt andet under indtryk fra Rasmusson, har bevæget sig fra en universal-etisk position til en forståelse af etikens delvist partikulære karakter (s. 46). Som det gøres klart i bogens indledning, er Rasmusson samtidigt en venlig og en polemisk teolog. En udfordring for en polemisk position kan være, at man altid vil forsvare og fastholde sit synspunkt. Men ligger den største visdom i at holde fast ved et synspunkt eller i at kunne bevæge sig til et nyt synspunkt? Jeg vil her fremdrage to

tematikker, hvor bidragene er i indbyrdes bevægelse og dialog.

1. Ola Sigurdson spørger i sit bidrag, om kirken nødvendigvis altid skal forstås som en *polis*, som står i modsætning til den sekulære *polis* – “Sweden certainly has its flaws, but I could think of a number of states that are much worse” (s. 324). Kirkens forhold til verden må afgøres af den konkrete kontekst; i et skandinavisk velfærdssamfund behøver den måske ikke være skarpt adskilt fra resten af samfundet? Det er et godt spørgsmål, som andre bidrag også behandler. Ifølge Roland Spjuth “understryker Arne att det inte finns någon självklar säkerhet i hur relationen mellan kyrka och samhälle ska förhandlas” (s. 348). Her fastholdes, at kirke og samfund er to adskilte entiteter, men det indrømmes, at forholdet mellem dem ikke kan bestemmes uafhængigt af konteksten. Werner G. Jeanrond undersøger i sit bidrag Simone Weils (1909–1943) forståelse af kærlighed. Spørgsmålet er, om kærlighed nødvendigvis indbefatter lidelse. Weil siger ja, Jeanrond siger nej. På sin vis er det måske samme spørgsmål: indbefatter kristnes eksistens i verden nødvendigvis konfrontation med det bestående?

2. Dirk J. Smit skriver, at for Rasmusson handler det om, at “we should learn to see not from the perspective of the sovereign or state or powerful, but from below, outside, the margins” (s. 228–229). Robert Vosloo beskriver ligeledes, med lån af en Terence Malick-filmtitle, at Rasmusson i sit arbejde undersøger “hidden lives”, når han fremdrager de teologiske stemmer, som ofte overhøres. Det er interessant, hvordan sådan en tilgang ikke står langt fra de postkoloniale og hbtq+-perspektiver, som ligeledes har åbnet manges ører for ellers ikke anerkendte historier. Jayne Svenungsson skriver, at da hun blev undervist af Rasmusson, lærte han hende, “att man inte aningslöst kan projicera vita, liberala och i regel manliga erfarenheter på mänskligheten som sådan” (s. 241). En tilgang, skriver hun, som senere er udviklet til begrebet intersektionalitet.

To kritiske bemærkninger. Den første handler om bogens opdeling og typografi. Det er elegant at opdele bidragene i fem dele med græske titler. Men det er ikke altid helt klart, hvorfor et bidrag hører til det ene og ikke det andet sted, men sådan må det muligvis være med så mange forskellige bidragsydere. Typografien og tegnsætningen i bogen er stringent og grundig. Dog mangler et vigtigt “no” i en parafrase af Jürgen Moltmann på sidan 456. Ligeledes kan det undre, at bogens hovedtitel på forsiden er “vänskap • friendship”, mens den på titelbladet (s. 1) angives “Vänskap | Friendship”. Antyder “•” at Rasmusson har venner over hele kloden, mens “|” fastholder at Rasmusson samtidigt er polemisk, som de to redaktører fremhæver i deres introduktion?

Den anden kritiske bemærkning handler om indholdet. Jeg kunne ønske mig, at disse vigtige spørgsmål om kirkens forhold til samfundet blev forbundet ikke blot til sociologien, men i højere grad også til andre af dogmatikkens områder. For eksempel ligger der i spørgsmålet om kirkens forhold til samfundet under overfladen et dogmatisk spørgsmål om Kristi forhold til skabningen. For det første ville der i dogmatikken være resurser at hente til at give nye perspektiver på spørgsmålet om kirkens plads og opgave i samfundet. For det andet ville en stærkere inddragelse af dogmatikken rykke de ekklesiologiske overvejelser stærkere ind i den teologiske samtale. Om dette afsavn afspejler en mangel hos bidragsyderne, Rasmussons teologiske arbejde eller dogmatikfaget, kan jeg ikke afgøre.

Dirk J. Smit skriver, at Rasmusson “seldom simply repeats what others think they know so well – which makes him such pleasant and interesting company” (s. 230). Opsummerende må siges, at denne bog på samme måde er “pleasant and interesting company”, som udfordrer traditionelle tankegange og giver nye teologiske perspektiver, fra Pretoria til Princeton, på relevante skandinaviske teologiske problemstillinger. Bogen anbefales på det varmeste.



Afslutningsvis: Peter Carlsson skriver, at Rasmusson har indført “den radikalreformatoriska teologin i det svenska teologiska samtalet” (s. 403). Denne bog viser med al tydelighed, at Rasmussons perspektiv ikke længere står i marginen af *svensk* teologi. Men det er værd at bemærke, at ikke en eneste nordmand eller dansker bidrager. De andre skandinaviske lande, som også tidligere har haft lutherske statskirker, men nu er på vej mod tiltagende pluralistiske samfund, vil i høj grad også have gavn af Rasmussons teologiske tanker; må de fortsat udbredes gennem både polemik og venskab.

*Simon Pedersen Schmidt*  
*Doktorand, Lund*  
DOI: 10.51619/stk.v9i4.24957

Mats Aldén (red.). *En kyrka driven av mission: Präst- och diakonmötesavhandling för Lunds stift 2022*. Lund: Arcus. 2021. 305 s.

Lars Axelsson Alebo. *De slog upp sina tält i stiglös vildmark: Berättelser från gudsfolkets ökenvandring*. Lund: Arcus. 2022. 183 s.

Mattias Sommer Bostrup (red.). *Kirkehistoriske Samlinger 2022*. Odense: Syddansk Universitetsforlag. 2022. 234 s.

Gard Granerød. *Klagens ABC: Boken Klagesangene i dens samtid og ettertid*. Oslo: Cappelen Damm. 2022. 313 s.

Ulf Jonsson. *Gud och andra orsaker: Hur en ny teori om orsak och verkan kan förändra vår världsbild*. Stockholm: Fri tanke. 2022. 192 s.

Hanna Liljefors. *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017*. Skellefteå: Artos. 2022. 418 s.

*Livet kring Lunds domkyrka på 1700-talet: Domkyrkorådets protokoll berättar. Textutgåva och inledning av Per Stobaeus*. Lund: Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. 2022. 491 s.

Magnus Persson. *Helkyrkligheten: Om kyrkans fullhet*. Uppsala: EFS Budbäraren. 2022. 300 s.

Erik Sidenvall. *Medarbetare: En historia om organisation och lekfolksuppdrag i Svenska kyrkan*. Stockholm: Verbum. 2022. 226 s.