

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda Högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TORSTEN JANSON
Lunds universitet

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 3 2023

Ledare

Jayne Svenungsson 207

In memoriam Ragnar Holte (1927–2023)

Carl-Henric Grenholm. 211

Att möta vilddjuren i egna kläder

Kultur, status och värdighet på arenan i Karthago

Carl Johan Berglund 215

Nya andliga praktiker i Svenska kyrkan – från exklusiva retreatmiljöer till kyrklig vardagspraktik

Linnea Lundgren, Katarina Plank & Helene Egnell 229

Det heliga upprottet och den buffrade individen

Om olydiga helgon och den moderna individens uppkomst

Anton Johnsson 249

Det andliga nutidsläget och kyrkan

En "vattendelare" i debatten om modernisering, kyrka och andlighet 1919–1920

Susanne Wigorts Yngvesson & Mia Lövheim. 271

Recensioner 290

Hans S.A. Engdahl, *African Church Fathers – Ancient and Modern: A Reading of Origen and John S. Mbiti*

Samuel Rubenson 290

Peter Enns, *Exodus for Normal People: A Guide to the Story – and History – of the Second Book of the Bible*

David Davage 291

K.G. Hammar, <i>Bokstaven dödar men Anden ger liv: Om religion som konstart eller tillvarons poesi</i> Kristina Nielsen-Jerneck	293
Tord Fornberg (red.), <i>Katolsk studiebibel: Bibel 2000 med katolska kommentarer</i> Richard Pleijel	295
Hanna Liljefors, <i>Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017</i> Hannah M. Strømmen	297
David Thurfjell, <i>En lockton i ödemarken: Om människans förmåga att besjåla världen</i> Lotta Knutsson Bråkenhielm	299
Else Marie Wiberg Pedersen (red.), <i>Guds ord i kvindemund: Om køn og kirke</i> Frida Mannerfelt	301

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Efter flera temanummer är det dags för ett reguljärt nummer som inte desto mindre har en påtaglig tematisk tråd: förändring och kontinuitet i kristendomens brokiga historia. Allra först har vi glädjen att presentera det vinnande bidraget i *Svensk Teologisk Kvartalskrifts* pristävling för bästa vetenskapliga artikel 2022. Bidraget är författat av Carl Johan Berglund som redaktionen gratulerar å det varmaste. Berglund ger oss en fascinerande inblick i den antika kristendomen i form av en analys av martyrvittnesbördet *Perpetuas och Felicitas martyrium*. Vi får här möta en dödsdömd ung kvinnas berättelse om sina känslor och visioner inför att möta vilddjuren på arenan i Karthago. Berglund visar hur Perpetua lutar sig mot etablerade grekisk-romerska normer när hon talar för sin sak, samtidigt som hon i ett par väsentliga avseenden bryter med det omgivande samhällets ideal; dels i vägran att offra till de romerska gudarna, dels i antagandet om varje människas inneboende värdighet.

Att flexibilitet i förhållande till andra vishetstraditioner inte alltid setts med blida ögon inom den kristna kyrkan påminns vi i nutiden om av den kritik som ibland riktas mot Svenska kyrkans anammande av ”icke-kristna” andliga praktiker. Tar man i stället sin utgångspunkt i den levda religionen framträder en delvis annan bild. Bland många av de människor som *de facto* söker sig till Svenska kyrkan finns både en nyfikenhet och öppenhet inför andliga praktiker med rötter i exempelvis asiatiska body–mind-tekniker, new age eller humanistisk psykologi. En inblick i dessa utvecklingar får vi av Linnea Lundgrens, Katarina Planks och Helene Egnells delrapport från det pågående forskningsprojektet ”Folkkyrkans nya ansikten – levd religion, nyandliga praktiker och teologisk legitimitet”. De tre forskarna kartlägger här väsentliga utvecklingar som ägt rum i den inomkyrkliga praktiken

under senare decennier, där en av många observationer är att det blivit allt svårare att upprätthålla strikta gränser mellan analytiska begrepp som ”öst-erländsk” och ”västerländsk” eller ”kristet” och ”nyandligt”.

I efterföljande bidrag återvänder vi med Anton Johnsson till de långa historiska perspektiven och påminns om att dialektiken mellan uppbrott och kontinuitet i alla tider varit en del av kristendomen. Genom hagiografiskt material belyser Johnsson tre gestalter från representativa brytningstider i kyrkans historia: Klara av Assisi som verkar under 1200-talet då tiggardordnarna växer fram, Elisabeth Dirks som verkar under 1500-talet då Europa präglas av reformationens slitningar och Helge Åkeson som verkar under det sena 1800-talet då sekulariseringen börjar göra sig gällande. Samtliga tre bröt i namn av sin kristna övertygelse upp från sina biologiska familjer och utmanade därmed omgivningens konventioner. Den fråga som ytterst inträtter Johnsson är i vilken mån detta radikala uppbrottsideal i den kristna traditionen förebådar uppkomsten av den moderna självständiga individen – en individ som intar en kritisk distans till samhällets givna ordningar och samtidigt utmanar ”till nya livsformer som kan utgöra levande politiska alternativ nedifrån”.

Ett sista historiskt nedslag bjuds vi på av Susanne Wigorts Yngvesson och Mia Lövheim, som tar oss tillbaka till tiden efter första världskriget och den intensiva debatt som väcktes av skriften *Det andliga nutidsläget och kyrkan* (1919). Även här aktualiseras frågan om individens sanningssökande gentemot traditionella auktoriteter. Det som fick debattens vågor att gå höga var kanske i synnerhet att detta pläderande för en ”religiös revolution, en ny reformation” artikulerades av namnkunniga personer *inom* kyrkans hägn. De just citerade orden skrevs av Emanuel Linderholm, som även efterlyste ”bekännelsefrihet inom ramen för kristlig åskådning” samt respekt för personliga uppfattningar i förhållande till vedertagna dogmer – allt i akt och mening att vara en kyrka lyhörd för sin tid.

Denna rika odyssey genom kyrkans historia väcker många tankar och kastar ljus på vår egen tid, vilken även den är en brytningstid i flera avseenden. Situationen i Tyskland är belysande. Aldrig förr har så många människor lämnat kyrkan på så kort tid som under 2022, då 522 821 personer lämnade katolska kyrkan och 380 000 lämnade de protestantiska kyrkorna. I det kommande bandet av Edinburgh University Press pågående satsning att kartlägga den globala kristendomen, *Christianity in Western and Northern Europe* (redigerat av Kenneth R. Ross, 2023), ges viktiga perspektiv på vad som motiverar västeuropéer att stanna kvar respektive lämna sina kyrkor. Bland de motiv som människor uppger för att stanna märks uppskattning av kyrkornas diakonala verksamhet, medan ett av de vanligaste motiven för

de som utträder är ilska och besvikelse över prästers sexuella övergrepp, inklusive försöken att skyla över dessa.

Dessa mönster kallar till eftertanke och det är frestande att spinna vidare på Anton Johnssons konstaterande att sekularisering ”inte nödvändigtvis behöver ses som ofromma avsteg från tron”, utan tvärtom ofta springer ur radikala källor i kristendomen själv: ”Sekulariseringen skulle, kortfattat, kunna beskrivas som den sociala världens appropriering av det radikala uppbrottet som helgonen stod för.” När tyska katoliker lämnar sin kyrka i besvikelse över de många och återkommande pedofilskandalerna kanske detta inte bara och inte alltid ska tolkas som ett övergivande av den kristna tron. Det kan också tolkas som trohet till en tradition som redan i sin historiska linda förkunnade varje människas inneboende värdighet. ▲

In memoriam Ragnar Holte (1927–2023)

CARL-HENRIC GRENHOLM

Professor Ragnar Holte avled den 27 februari 2023. Han var under åren 1966–1992 professor i etik vid teologiska institutionen i Uppsala. Under denna tid kom han att sätta sin prägel inte bara på utvecklingen av det teologiska etikämnet utan också på forskningsinriktningen inom hela ämnesområdet tros- och livsåskådningsvetenskap. I sin forskning förenade han på ett sällsynt sätt klassisk bildning, idéhistorisk lärdom, vetenskapsteoretisk skärpa och öppenhet för nutida problemställningar. Därigenom framstår han som en av de mer betydande svenska teologerna i modern tid.

Ragnar Holte växte upp i Linköping och kom sedan till Uppsala för att studera teologi. Han prästvigdes 1950 och påbörjade därefter sina forskarstudier för professor Hjalmar Lindroth (1893–1979). Efter att ha disputerat på en avhandling om Augustinus syn på människans livsmål blev han teologie doktor 1959 och samma år docent i dogmatik med symbolik. 1966 utnämndes han till professor i teologisk etik med religionsfilosofi vid Uppsala universitet, där han var verksam fram till sin pensionering 1992. Under åren 1987–1992 var han också teologiska fakultetens dekanus.

Ragnar Holte påbörjade sin forskarkarriär som patristiker och teologihistoriker. I sin doktorsavhandling, *Beatitudo och sapientia*, gav han en ingående analys av diskussionen om människans livsmål hos Augustinus och inom klassisk grekisk filosofi. Avhandlingen översattes till franska och fick stor internationell uppmärksamhet. Mot bakgrund av en klagörande framställning om telos-spekulationen inom antik filosofi visar den hur Augustinus söker uppnå en syntes mellan teologi och filosofi genom att uppfatta kristendomen som ett svar på filosofernas fråga om människans livsmål.¹

1. Ragnar Holte, *Beatitudo och sapientia: Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål*, Uppsala 1958.

Teologins anknytning till samtida filosofi var ett tema också i Holtes senare teologihistoriska arbete *Die Vermittlungstheologie*. I denna undersökning av den tyska förmedlingsteologin under 1800-talet visar han hur sådana teologer som Carl Ullmann (1796–1865) och Richard Rothe (1799–1867) inte bara bidrog till att ge en teologisk grund för strävan efter en union mellan lutheraner och reformerta. De sökte också överbrygga den gamla motsättningen mellan supranaturalismen och rationalismen, och eftersträvade en ”förmedling” mellan det vetenskapliga medvetandet och kristendomens idé.²

När Ragnar Holte sedan blev professor i etik kom han snart att bidra till att det teologiska etikämnet fick en ny inriktning. Ämnet hade länge haft en idéhistorisk karaktär och ett stort antal forskare hade ägnat sig främst åt Lutherforskning. Nu blev i stället fokus att kritiskt bearbeta nutida etiska problem, både av teoretiskt slag och inom den tillämpade etiken. Holte betonade inte minst nödvändigheten att studera kristen etik i nära samspel med moralfilosofiska teorier och metoder.

Ämnets nya inriktning kom tydligt till uttryck i läroboken *Etiska problem*, som Ragnar Holte skrev tillsammans med Jarl Hemberg (1935–1987), Hans Hof (1922–2011) och Anders Jeffner. Det är en bok som under årtionden format oss som haft förmånen att studera etik vid teologisk fakultet. Själv bidrog Holte med ett kapitel om ”Kristendomen och moralfrågorna”, där han diskuterar frågan om det finns en speciell kristen etik. Han riktar skarp kritik mot en sådan uppenbarelsepositivism och ”strängt teologisk etik” som möter hos Karl Barth (1886–1968) och Anders Nygren (1890–1978). Men han avvisar också K.E. Løgstrups (1905–1981) och Gustaf Wingrens (1910–2000) ”strängt humana etik”, enligt vilken kristen tro inte ger något specifikt bidrag till moralen.

I stället argumenterar Ragnar Holte för en ”teologisk påbyggnadsetik”, enligt vilken alla människor som skapade av Gud i princip har möjlighet att inse vad som är rätt, samtidigt som uppenbarelsen i Kristus förtydligar och fördjupar denna moralinsikt. Budet om nästankärlek har ett innehåll som till stora delar kan inses av var och en, men det finns också något specifikt i kristen etik, nämligen ”den hängivna offertjänst åt medmänniskorna som Jesus Kristus står som personligt föredöme för”.³

När ämnet 1974 bytte namn till ”Etik, särskilt socioetik” markerades ytterligare en ny inriktning. Fokus i forskningen kom nu att läggas vid en bearbetning av socioetiska problem, i nära dialog med politisk filosofi och andra samhällsvetenskaper. Holte själv kom särskilt att intressera sig för

2. Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheologie: Ihre theologische Grundbegriffe kritisch untersucht*, Uppsala 1965.

3. Ragnar Holte et al., *Etiska problem*, Stockholm 1970.

forskning om jämställdhet mellan kvinnor och män. Han uppmuntrade aktivt forskning inom feministisk teologi och etik, och 1978 publicerade han en skrift om *Etik och jämställdhet*, där han argumenterar för lika rättigheter med ansats i en princip om alla människors lika värdighet. I samband därmed initierade han också ett större tvärvetenskapligt projekt om ”Kvinnligt, manligt, mänskligt i kristendomens ursprungsmiljö”.⁴

Ragnar Holte fick avgörande betydelse inte bara för inriktningen av etikämnet utan också för forskningen inom hela det ämnesområde som kom att benämnas tros- och livsåskådningsvetenskap. Särskild vikt hade här hans bok *Människa, livstolkning, gudstro*, där han ingående behandlar vetenskapsteoretiska och grundläggande metodiska problem inom systematisk teologi, etik och religionsfilosofi. Ett av de problem som han ägnar särskild uppmärksamhet gäller hur vi ska förstå den vetenskapliga teologins uppgift i förhållande till den teoretiska bearbetning av trons innehåll som sker inom kyrkor och samfund.⁵

Medan den kyrkliga teologin bedrivs utifrån den religiösa trons egna och ofta konfessionella utgångspunkter, är uppgiften för den akademiska teologin enligt Holte att ägna sig åt ett mer distanserat och kritiskt vetenskapligt studium av olika utformningar av kristen tro. Detta hindrar emellertid inte att även universitetsteologin kan ägna sig åt ett konstruktivt arbete. Till skillnad från Axel Gyllenkrok (1910–2002) menade Holte att även religionsvetenskapen kan ge förslag till normativa ställningstaganden. Men detta förutsätter en ingående vetenskapsteoretisk reflektion över vilka kriterier som ligger till grund för dessa. Ett exempel på vad detta kan innebära gav han i den troslära som han skrev tillsammans med Jarl Hemberg och Anders Jeffner med titeln *Människan och Gud*.⁶

Ragnar Holte hade en ovanligt bred religionsvetenskaplig kompetens. Hans teologiska författarskap behandlar problem inom både patristik och teologihistoria, systematisk teologi och etik, vetenskapsteori och genusvetenskap. Till detta kom hans starka engagemang i sådana frågor som gäller kyrkomusik och förnyelsen av svenskt gudstjänstliv. Han var under många år ordförande för Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv, liksom för Kyrkomusikorganisationernas samarbetskommitté. Under lång tid ingick han i redaktionen för *Årsbok för Svenskt Gudstjänstliv*, där han var en flitig

4. Ragnar Holte, *Etik och jämställdhet*, Uppsala 1978. Se även Ragnar Holte, *Guds avbild: Kvinna och man i kristen belysning*, Stockholm 1990.

5. Ragnar Holte, *Människa, livstolkning, gudstro: Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*, Lund 1984.

6. Jarl Hemberg, Ragnar Holte & Anders Jeffner, *Människan och Gud: En kristen teologi*, Lund 1982.

skribent. Han var också redaktör för flera bearbetade upplagor av *Den svenska tidegården*.⁷

Vi som fick förmånen att ha Ragnar som lärare, mentor och kollega minns honom med värme och respekt. Som handledare gav han tydliga metodologiska ramar för sina doktoranders arbete, samtidigt som han värnade om vår akademiska självständighet. Det forskarseminarium i etik som under hans ledning samlades varje onsdagskväll blev för många av oss en fast punkt i tillvaron. Med sin självklara resning och auktoritet lyckades Ragnar där skapa en miljö som präglades av kreativitet, intellektuell skärpa och stark sammanhållning. I centrum för denna blomstrande teologiska miljö stod Ragnar själv med sitt skarpsinne, sin eftertänksamhet och sitt vänfasta stöd till medarbetare och elever. Vi är många som i dag minns honom med stor saknad. ▲

7. Se även framställningen om Ragnar Holte i Oloph Bexell, *Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000: Historiska studier*, Uppsala 2021, 284–289.

Att möta vilddjuren i egna kläder

Kultur, status och värdighet på arenan i Karthago

CARL JOHAN BERGLUND

Carl Johan Berglund är docent i bibelvetenskap och forskare i exegetik vid Åbo Akademi samt lärare vid Enskilda Högskolan Stockholm.

carl.johan.berglund@abo.fi

Motsättningar inom ett samhälle blir sällan skarpare än när människor avrättas för att ha brutit mot samhällsgemenskapens grundläggande normer. En ideologisk text som tillkommit i en sådan situation kan därför förväntas skildra kontrasten mellan samhället och den egna gruppen i skarpast möjliga ordalag, även om skillnaderna i faktiska värderingar inte alltid är så stora. Ett gott exempel på detta är *Perpetuas och Felicitas martyrium*, där vi har goda skäl att tro oss möta en ung kvinnas egen berättelse om sina upplevelser, känslor och visioner inför mötet med vilddjuren på den romerska arenan i Karthago. Med hjälp av Kathryn Tanners kulturteori kan vi urskilja de beteendemönster som framstår som normer och ideal i martyriet, och inse att de visioner och den oberördhet inför döden som etablerar Perpetuas auktoritet är väletablerade ideal även inom den grekisk-romerska kulturen. De värderingar som skiljer martyriets ideologi från det omgivande samhället är två: normen att vägra offra till de grekisk-romerska gudarna och föreställningen att alla människor, oavsett samhällelig status, äger en inneboende värdighet.¹

1. Den här studien har finansierats av Polininstitutet. Jag tackar mina kollegor i Åbo och Uppsala för goda synpunkter på tidigare versioner av artikeln.

Teori och metod

I Kathryn Tanners modell utgör en mänsklig kultur en uppsättning beteendemönster – inklusive sociala vanor, ritualer, trosföreställningar och värderingar – som kontinuerligt upprätthålls genom konsensusinsatser inom en social gemenskap.² Positiv och negativ respons från andra i gruppen vägleder barn, nykomlingar och rebeller i riktning mot förväntat beteende, men återkommande handlingar i strid med gällande förväntningar utgör också ett socialt tryck som i längden bidrar till att gruppens värderingar utvecklas.³ Enighet om normerna förutsätts ofta i retoriken, men är sällan för handen i praktiken.⁴ Inom modellen kan vi skilja mellan *normer*, beteendemönster som var och en i gruppen förväntas följa, och *ideal*, som används för att urskilja potentiella ledare och förebilder.

Kristna grupper utgör i Tanners modell subkulturer inom det västerländska samhället, vars medlemmar kan tillämpa såväl kristna som allmänskulturella beteendemönster allt efter vad situationen kräver,⁵ och vars gränser lika ofta definieras av olika sätt att tillämpa samma ideal som av specifika beteendemonsters när- och frånvaro.⁶ Karaktärerna i antika martyrbertelser kan därigenom relateras till såväl specifikt kristna som mer allmänt omfattade beteendemonster i antikens kulturella smältdegel.⁷ I sådana berättelser kan vi följa hur karaktärerna väljer mellan tillgängliga beteendemonster och upprätthåller eller ifrågasätter specifika normer och ideal. Berättelsens intrig, karaktäriseringar och attityd till skildrade beteenden ger också information om den implicerade författarens egna värderingar.⁸ I den här studien är syftet att utröna om och på vilka sätt martyriets värderingar strider mot det antika majoritetssamhällets kultur.

2. Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN 1997, 25–29.

3. Tanner, *Theories of Culture*, 27–29, 35.

4. Tanner, *Theories of Culture*, 56.

5. Tanner, *Theories of Culture*, 151–152.

6. Tanner, *Theories of Culture*, 112–113.

7. Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, CT 1990, xvi, fastslår att de flesta tidiga kristna bodde i romerska och grekiska städer, talade grekiska och absorberade grekisk-romersk kultur precis som sina icke-kristna grannar. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI 2006, 690, påpekar att många etiska frågor i Paulusbreven handlar just om att kristna delar det omgivande samhällets värderingar.

8. Jämför metodiken i Carl Johan Berglund, "Discipleship Ideals in the *Acts of Philip*", i Tobias Nicklas, Janet E. Spittler & Jan N. Bremmer (red.), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with Their Companions in Late Antiquity*, Leuven 2021, 324–332, <https://doi.org/10.2307/1.ctv1vwbtkc.20>; Carl Johan Berglund, "The Ascetic Subculture of the *Acts of Thomas and His Wonderworking Skin*", *Vigiliae Christianae* (2023), <https://doi.org/10.1163/15700720-bja10073>.

Material

Perpetuas och Felicitas martyrium finns bevarad i nio antika latinska handskrifter,⁹ en grekisk översättning från mitten av 200-talet,¹⁰ och ett senare latinskt referat som dominerar berättelsens medeltida reception.¹¹ Texten består av fyra delar med märkbara skillnader i stilnivå: en inledning av en anonym redaktör (avsnitten 1–2), ett långt citat från vad som presenteras som Perpetuas egna anteckningar om hennes upplevelser och visioner under fängelsetiden (3–10), en på samma sätt citerad vision nedskrivna av hennes lärare Saturus (11–13), som frivilligt väljer att möta döden vid sina studenters sida (4.5), och en synbar ögonvittnesskildring av hur martyrerna kämpar på arenan och slutligen får dödsstöten av en romersk gladiator (14–21).¹² Perpetua själv presenteras som en högboren (*honeste nata*) och välutbildad (*liberaliter instituta*) 22-åring,¹³ med far och mor ännu i livet,¹⁴ och en späd son som hon ammar själv.¹⁵ Trots att Felicitas och flera andra av de

9. Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, New York 2012, 369–430, beskriver samtliga latinska manuskript. Den senaste textutgåvan är Éric Rebillard, *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 295–329. En svensk översättning finns i Bengt Ellenberger, ”Perpetuas och Felicitas’ martyrium”, i Samuel Rubenson (red.), *Svenskt patristiskt bibliotek: 2. Martyrer och helgon*, Skellefteå 2000, 41–58.

10. L. Stephanie Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, Oakland, CA 2021, 3–10, daterar översättningen till 260-talet och noterar att den utjämnar de påtagliga stilskillnaderna mellan den latinska textens tre röster.

11. Referatet företer många intressanta skillnader från den längre latinska texten och inte ens dödsscenen är oförändrad. Se Petr Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae": Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*, Berlin 2015, 98–116, <https://doi.org/10.1515/9783110418675>; Jan N. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity*, Tübingen 2017, 389–392; L. Stephanie Cobb, ”Suicide by Gladiator? The Acts of Perpetua and Felicitas in Its North African Context”, *Church History* 88 (2019), 597–628, <https://doi.org/10.1017/S0009640719001215>; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 3–4.

12. Anna Rebecca Solevåg, *Birthing Salvation: Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse*, Leiden 2013, 203, <https://doi.org/10.1163/9789004257788>; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 7–11; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 19–20; Éric Rebillard, *The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia, PA 2021, 78.

13. För Perpetuas utbildning, se Walter Ameling, ”*Femina Liberaliter Instituta* – Some Thoughts on a Martyr’s Liberal Education”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 78–102, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0006>.

14. Perpetuas man nämns inte alls. Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 41, antar att Perpetua lämnat honom när hon blev kristen; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 358, föreslår att han nyligen avlidit. Solevåg, *Birthing Salvation*, 219, menar att maken inte behövs i berättelsen, eftersom Perpetua är gift *sine manu* och fortfarande tillhör sin fars hushåll. Hartmut Böhme, ”The Conquest of the Real by the Imaginary: On the *Passio Perpetuae*”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 226–227, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0014>, hävdar att hans frånvaro uttrycker att Perpetua gått vidare från sitt äktenskap till en djupare kristen gemenskap.

15. Kvinnor i Perpetuas ställning anlidade vanligtvis ammor. Hanne Sigismund-Nielsen,

dödsdömda är slavar, tycks de fängslades gemenskap bygga på en hög grad av jämlikhet.¹⁶

Avrättningen sägs äga rum på kejsar Getas födelsedag (7.9, 16.3), vilken måste ha infallit mellan år 198, då Geta fick titeln *Caesar*, och 210, då han upphöjdes till *Augustus*.¹⁷ Det traditionella datumet är Getas 14-årsdag den 7 mars 203, som också anges i inskrifter från tidigt 300-tal och en bevarad kalender från 354.¹⁸ Texten måste ha tillkommit före 211, då Getas bror Caracalla mördade honom och gjorde det brottsligt att nämna hans namn.¹⁹ Enligt berättelsen äger avrättningen rum på en offentlig arena med många ögonvittnen (18.2, 20.2, 20.6, 21.7),²⁰ och en ren fiktion hade knappast konstruerats i tre märkbart olika stilmått.²¹ Redaktören betonar att både Perpetua och Saturus själva skrivit ned sina visioner (2.2, 11.1, 14.1),²² och det långa citatet från Perpetuas anteckningar inleds med förklaringen: ”Här följer hela hennes martyrb berättelse, som hon själv berättat den, nedskriven med hennes egen hand i enlighet med hennes egen uppfattning” (2.2).²³ Visserligen anpassar antika författare regelmässigt sina citat till den omgivande textens retoriska behov och stil,²⁴ men deras citatinledningar signalerar

”Vibia Perpetua – An Indecent Woman”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 108, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0007>; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 164; Solevåg, *Birthing Salvation*, 217.

16. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 430–431.

17. Eric R. Varner, *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden 2004, 168, <https://doi.org/10.1163/9789047404705>.

18. Jämför Jan N. Bremmer & Marco Formisano, ”Perpetua's Passions: A Brief Introduction”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 2, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0001>; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 62–65, 225–227; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 14–15; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 4–5.

19. Varner, *Mutilation and Transformation*, 168; Bremmer & Formisano, ”Perpetua's Passions”, 2. Vid det laget hade också Tertullianus (ca 155–ca 220) återanvänt Perpetuas visioner i *De anima* 55.4 (Corpus Christianorum Series Latina 2, 862–863). Jämför Giulia Sissa, ”Socrates' Passion”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 250–251, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0015>; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 16–17, 62–63, 117; Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 10.

20. Katekumenen Rusticus (20.8) och soldaten Pudens (21.1–6) nämns som vittnen till mer intima händelser, och en skara nyfikna samlas också vid martyrernas sista måltid i fångelset (17.1).

21. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 137; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 22–23, 117–118.

22. Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 78–79.

23. Översättningarna från latinet är mina egna.

24. Dominique Lenfant, ”The Study of Intermediate Authors and Its Role in the Interpretation of Historical Fragments”, *Ancient Society* 43 (2013), 295–301, <https://doi.org/10.2143/AS.43.0.2992615>; Carl Johan Berglund, *Origen's References to Heracleon: A*

ofta hur stora förändringar som gjorts.²⁵ Här försäkrar redaktören att citatet bygger på en skriftlig källa som Perpetua skrivit själv, att ingenting väsentligt har utelämnats och att berättelsen är återgiven ”som hon själv berättat den”.²⁶ Det utesluter på intet sätt att redaktören redigerat Perpetuas text eller att Perpetua format sina minnen till en mer litterär text, men utlovar att den berättelse vi möter i allt väsentligt är hennes egen.²⁷

Samhällsfarlig kristen identitet

Perpetuas röst möter oss först i tre uppslitande scener där hennes far vädjar till henne att förneka sin tro för att rädda sitt liv. När Perpetua frankt förklarar ”jag kan inte kalla mig något annat än vad jag är: en kristen” (3.2), störtar fadern rasande upp, kastar sig mot dottern som för att slita ut hennes ögon – men hejdar sig, och lommar iväg stukad (3.1–3). När han återkommer är han mildare till sinnes och Perpetua tar hans enträgenhet som uttryck för kärlek (5.1–5), men en viss egenkärlek går ändå att spåra när han vädjar: ”Bannlys oss inte allihop! Ingen av oss kommer att kunna tala fritt om något händer dig” (5.4). Vid Perpetuas rättegång vädjar han en sista gång med ropet *Supplicia! Miserere infanti!* (”Offra! Förbarma dig över den nyfödde!”; 6.2). Trots hans vädjanden deklarerar Perpetua *Christiana sum* (”Jag är kristen”; 6.4) och blir dömd till vilddjuren tillsammans med de andra kristna (6.6).

Scenerna med fadern etablerar att martyrernas kristna identitet är mer eftersträvansvärd än den traditionella gemenskapen med familj, släkt och samhälle. Som Perpetuas *pater familias* representerar hennes far hela det traditionella romerska samhället med dess familje- och släktlojalitet, och

Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John, Tübingen 2020, 80–83, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-159222-5>.

25. Annewies van den Hoek, ”Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods”, *Vigiliae Christianae* 50 (1996), 223–243; Sabrina Inowlocki, *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden 2006, <https://doi.org/10.1163/9789047408994>; Berglund, *Origen's References to Heracleon*, 87–106.

26. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 152; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 9; Cobb, ”Suicide by Gladiator?”, 597, tolkar citatinledningen som att redaktören påstår sig citera ordagrant.

27. Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 8–10, 117–118, menar att de flesta forskare numera betraktar citatet som autentiskt, men lämnar ett varierande utrymme för redaktörens ändringar. Jämför Vincent Hunink, ”Did Perpetua Write Her Prison Account?”, *Listy Filologicke* 133 (2010), 147–155; William V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge 2009, 110–113, 280, <https://doi.org/10.4159/9780674053977>; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, x, 3–8; Ameling, ”*Femina Liberaliter Instituta*”, 79–81; Böhme, ”The Conquest of the Real”, 223; Solevåg, *Birthing Salvation*, 200–201; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 353–357; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 6–8.

förväntar sig att bli åtlydd.²⁸ Hans återkommande vädjanden utgör precis sådana konsensusinsatser vi kan förvänta oss när en familjemedlem behöver återföras till rätt beteende, låt vara betydligt mildare än vad en dotter som hotar familjens heder kan påräkna. Perpetuas avvisande svar vittnar om en avsevärd frihet gentemot den romerska familjehierarkin, vilket ska tolkas som en auktoritet hon hämtar i sin nyvunna kristna identitet.²⁹ I den kontexten blir faderns reaktion i första scenen – ett plötsligt uppblående vredesutbrott, följt av uppgivenhet – en förutsägelse om hur den traditionella romerska kulturen kommer att reagera: våldsamt förfölja de kristna, men i slutändan tvingas erkänna sig besegrad.

Den specifika norm Perpetua har brutit framgår tydligt av faderns rop *Supplicia!* ("Offra!"; 6.2), följt av prokuratorns uppmaning *Fac sacrum pro salute imperatorum* ("Utför offret för kejsarnas välgång"; 6.3).³⁰ Att offra till de grekisk-romerska gudarna räknades i kristen teologi som att dyrka demoner, men var i det övriga samhället ett självklart sätt att bidra till samhällets välgång och fortbestånd. Eftersom många olika gudomligheter kunde tänkas vara till hjälp i olika livssituationer fanns det ingen förväntan på att någon skulle delta i samtliga tillgängliga kulter, men att vägra helt var samhällsfarligt, eftersom det riskerade att dra gudarnas vrede över hela samhället. Dödsstraff, vilket återkommande drabbade kristna offervägrare,³¹ kan därför ses som den yttersta konsensusinsatsen – att avlägsna avvikaren från samhällskroppen.³²

Att någon som står i begrepp att avrättas betonar de ideologiska skillnaderna mellan den avrättande och den avrättade parten bör inte väcka någon förvåning,³³ men riskerar att överskatta det unikt kristna i Perpetuas

28. Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, London 2005, 148–150.

29. Rhee, *Early Christian Literature*, 151–152.

30. Verbet *supplicia* kan också läsas som en maning att be om nåd, men prokuratorns efterföljande instruktion gör den tolkningen osannolik. Rhee, *Early Christian Literature*, 180–181, noterar att oavsett om man offerar *för* eller *till* kejsaren utgör offret ett kultiskt uttryck för politisk lojalitet.

31. Jämför Plinius, *Brev* 10.96; *Polykarpus martyrium* 12.1–3; *Justinus martyrium* 5.4–8; Tertullianus, *Apologeticum* 32.

32. Arthur J. Droge & James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, CA 1992, 1: "From the Roman point of view this was not a persecution; it was the prosecution of individuals deemed to be a threat to the state." Sigrid Weigel, "Exemplum and Sacrifice, Blood Testimony and Written Testimony: Lucretia and Perpetua as Transitional Figures in the Cultural History of Martyrdom", i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 185–186, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0012>, menar att dödsstraffet tvingade den som vägrade offra till Roms gudar att själv bli ett sådant offer.

33. Jämför Rhee, *Early Christian Literature*, 4–5, 153.

värderingar. Som vi ska se förfäktar martyriet flera ideal som också var väl-etablerade i den grekisk-romerska kulturen i stort.

Profetiska visioner

Stora delar av martyriets text utgörs av de fem drömlika visioner som etablerar Perpetua som en andlig auktoritet.³⁴ Den processen inleds redan när ett av hennes trossyskon förklarar: ”Syster och härskarinna, du är nu högt ansedd, och så betydande att du kan be om en vision och få se om lidande eller frigivning väntar oss” (4.1).³⁵ Visionerna fungerar både som bönesvar och som positiva konsensusinsatser där gudomliga bekräftelser av Perpetua väger upp samhällets avståndstagande.

I Perpetuas första vision klättrar hon på en stege kantad av lansar, svärd och dolkar upp till en ofantlig trädgård där en vithårig fåraherde hälsar henne varmt välkommen (4.3–9).³⁶ I den andra visionen ser Perpetua sin döda lillebror Dinocrates plågas i dödsriket, med cancersvulster i ansiktet och likt Tantalos oförmögen att nå vatten att dricka.³⁷ Perpetua ber intensivt för Dinocrates, och i den tredje visionen får hon också se honom helad från cancern, i hela och rena kläder, glatt plaskande i en damm som vilken sjuåring som helst (7.1–8.4).³⁸ I den fjärde leds hon till en amfiteater där en purpurklädd jätte manar henne att kämpa mot en egyptisk gladiator.³⁹ När hon lyckas sparka egyptern i ansiktet, fälla honom till marken och sätta foten på hans nacke jublar publiken, och jätten överräcker segerpriset – en grön kvist med gyllene äpplen (10.1–13). Den främsta hedersbetygelsen får

34. Visionernas drömlika karaktär stärks av deras komprimerade tid och rika bildvärld, samt av att de konsekvent avslutas med att den som ser visionen sägs vakna (4.10, 7.9, 8.4, 10.14, 13.8). Jämför Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 179–180, 183; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 13. En oklar gränsdragning mellan drömmar och visioner är inte ovanlig i gammaltestamentlig litteratur, och det är till exempel inte självklart om synerna i Sak. 1:8–6:8 ska betecknas som drömmar eller visioner. Lena-Sofia Tiemeyer, *Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report*, London 2015, 17–22.

35. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 167, menar att formuleringen antyder att Perpetua redan på förhand var känd som visionär.

36. Herdens tilltal *tegnon* ("mitt barn") används vanligtvis av föräldrar, ammor och lärare, och antyder en nära relation. Se Solevåg, *Birth of Salvation*, 222; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 371–372.

37. Tantalos mördade enligt legenden sin son Pelops och serverade honom kokt till gudarna, för vilket han straffades genom att för evigt törstig stå i en sjö som drog sig undan så fort han försökte dricka. Mike Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, Santa Barbara, CA 1998, 287–288.

38. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 229–230; Böhme, "The Conquest of the Real", 232–234. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 377–379, föreslår att dammen och bägaren som Dinocrates dricker ur ska syfta på dopet och nattvarden, som Perpetua nyss tagit del av, vilket skulle betyda att pojken blivit kristen efter döden.

39. Att skildra kristna martyrer som gladiatorer var ett sätt att tillerkänna dem samma respekt som gladiatorer åtnjöt. Rhee, *Early Christian Literature*, 94.

hon i Saturus vision (11–13), där de båda bärs av fyra änglar inför en himmelsk tron där en vithårig man hyllas med orden ”helig, helig, helig” (12.2). Saturus skriver: ”Med förundran steg vi fram och stod inför tronen. Fyra änglar lyfte oss upp. Vi kysste honom, och med sin hand rörde han vid våra ansikten” (12.5). Visionen slutar med att den lokala biskopen och presbytern kastar sig för Perpetuas fötter (13.1–3).

Alla fem visionerna är väl förankrade i biblisk tradition. Som drömmare kan Perpetua jämföras med Josef (1 Mos. 37:5–11), Daniel (Dan. 2:19, 7:1–8:27, 10:1–12:13), Sakarja (Sak. 1:8–6:8), Petrus (Apg. 10:9–16) och Paulus (Apg. 16:9), som alla tar emot viktig information genom drömmar och visioner. Liksom trappan i Jakobs dröm i Betel (1 Mos. 28:12) ger Perpetuas steg möjligheter att färdas mellan himmel och jord,⁴⁰ och klargör att det är döden, och därefter himmelriket, som väntar henne och de andra fångarna. Liksom Hesekiel i visionen om döda ben som får liv (Hes. 37:1–10) får Perpetua en kallelse att be och profetera om nytt liv åt fränder bortom allt hopp och etableras därmed som en kraftfull förebedjare.⁴¹ Daniel får i sin tronvision också se en uråldrig man med snövita kläder och hår som ull (Dan. 7:9), och lovsången vid tronen stämmer med vad som rapporteras i Jes. 6:4 och Upp. 4:8. Däremot är det bara Perpetua och Saturus som får komma nära nog att kyssa honom och ta emot hans smekning – en hedersbetygelse som visar på en sällsynt nära relation till Gud.⁴² Det är helt följdriktigt att visionen avslutas med att den lokala kyrkliga hierarkin underkastar sig Perpetuas auktoritet.⁴³

Kampvisionen vidgar perspektivet till hela mänskligheten och presenterar Perpetuas kamp som en del av den kosmiska kampen mot ondskan, där segerpriset är det eviga livet. Dess primära bibliska kontext är omedelbart efter syndafallet, där Gud lovar ormen: ”Jag ska väcka fiendskap mellan dig och kvinnan, mellan din avkomma och hennes: han ska trampa på ditt huvud, och du ska hugga honom i hälen” (1 Mos. 3:15). När Perpetua sätter foten på gladiatorns nakna förverkligas den profetian med henne, snarare än Kristus, i rollen som Evas avkomma. Bilden underlättas av latinska översättningar som använder femininumformen *ipsa* (”hon”) för kvinnans avkomma, trots att både den hebreiska grundtexten och Septuaginta har

40. Martyriets grekiska översättning använder samma term, κλίμαξ, som 1 Mos. 28:12 i Septuaginta. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 447.

41. Rhee, *Early Christian Literature*, 100.

42. Jesaja får sina läppar renade av ett glödande kol (Jes. 6:1–13), men uppnår ändå inte samma närhet med Gud som Perpetua och Saturus. Även Mika (1 Kung. 22:19) och Hesekiel (Hes. 1:25–3:11) rapporterar visioner av Guds tron.

43. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 291–292; Böhme, ”The Conquest of the Real”, 235–236; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 39, 54; Cobb, ”Suicide by Gladiator?”, 611; Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 17.

maskulinum,⁴⁴ och förebådas när Perpetua i sin första vision trampar en orm på huvudet som vore han den första stegpinnen på himlastegen (4.7).⁴⁵ De gyllene äpplena motsvarar livets träd, vars frukt skänker evigt liv (1 Mos. 2:9, 3:22, 3:24), sammanfört med det odödlighetens träd med gyllene äpplen som Hera i den grekiska mytologin planterat i hesperidernas trädgård vid oceanens rand.⁴⁶

Tillsammans ger de fem visionerna Perpetua en status som är jämförbar med gammaltestamentliga drömmare och profeter,⁴⁷ men som också är gångbar utanför den judisk-kristna traditionen. Den antika världen ansåg allmänt att drömmar kunde förmedla budskap från gudarna,⁴⁸ om man bara kunde skilja sådana profetiska drömmar från medicinska drömmar som gav kunskap om kroppens tillstånd, och från reflektiva drömmar som bara speglade dagens tankar.⁴⁹ Den antika medicinen satte värde på medicinska drömmar som diagnosverktyg,⁵⁰ och för att tolka profetiska drömmar

44. Detaljen att Perpetua före kampen förvandlas till en man (*facta sum masculus*; 10.7) går att tolka som en anpassning till profetians maskulina former, om man inte helt enkelt ser manligt kön som en nödvändighet för kampmotivet. Arthur J. Pomeroy, "Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books", *Ancient Society* 22 (1991), 56, noterar att grekisk-romerska handböcker i drömtydning tolkar en förvandling från man till kvinna som ett dåligt omen, medan motsatt förvandling inte ens nämns.

45. Rhee, *Early Christian Literature*, 154, noterar att handböcker i drömtydning förknippar giftormar med mäktiga män och huvuden med föräldrar, vilket gör att ormen här kan symbolisera både djävulen och den romerska föräldraauktoriteten. Jämför Böhme, "The Conquest of the Real", 229; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 252; Solevåg, *Birthing Salvation*, 212–213, 254–255; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 385.

46. Ada Cohen, "Mythic Landscapes of Greece", i Roger D. Woodard (red.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge 2007, 317, <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521845205.012>; Böhme, "The Conquest of the Real", 229; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 267–268; Solevåg, *Birthing Salvation*, 213. Jämför Hesiodos, *Theogonia* 215–216 (Loeb Classical Library 57, 20).

47. Föreställningen att profetskap och martyrskap hör ihop går tillbaka på Matt. 5:11–12; Apg. 7:55–57; Mart. Pol. 12, och i Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5.16.12, används frånvaron av montanistiska martyrer som ett argument mot de montanistiska profeterna. Se Katarina Waldner, "Visions, Prophecy, and Authority in the *Passio Perpetuae*", i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 204–209, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0013>. Se också Solevåg, *Birthing Salvation*, 226; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 51–55.

48. Pomeroy, "Status and Status-Concern", 59; Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 1–2; Joseph Barbera, "Sleep and Dreaming in Greek and Roman Philosophy", *Sleep Medicine* 9 (2008), 906, <https://doi.org/10.1016/j.sleep.2007.10.010>. Som Harris och Barbera noterar var både Aristoteles (384–322 f.v.t.) och Cicero (106–43 f.v.t.) skeptiska till profetiska drömmar.

49. M. Andrew Holowchak, "Interpreting Dreams for Corrective Regimen: Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 56 (2001), 388–399, <https://doi.org/10.1093/jhmas/56.4.382>.

50. Holowchak, "Interpreting Dreams for Corrective Regimen", 382–386.

fanns handböcker att tillgå,⁵¹ vilka lärde drömtydaren att bortse från när den törstige drömmer om vatten eller den förälskade om föremålet för förälskelsen.⁵² Platon (ca 428–ca 348 f.v.t.) låter Sokrates (ca 470–399 f.v.t.) lita på drömmar både för att motivera sitt levnadssätt och för att få kunskap om att döden stundar,⁵³ och Diodorus Siculus (ca 90–ca 30 f.v.t.) vittnar om att Alexander den store (356–323 f.v.t.) drömt fram det rätta motmedlet mot ett gift som hotade att döda hans officerare.⁵⁴ Att drömma profetiska drömmar är alltså ett idealiserat beteendemönster i både judisk-kristen och grekisk-romersk tradition. Budskapet är klart även för den som inte känner igen de bibliska referenserna: den gudomliga sfären accepterar och ärar Perpetua, trots att det jordiska samhället vill göra sig av med henne.

Filosofiskt dödsförakt

Att martyriet delar flera ideal med den grekisk-romerska kultursfären blir än tydligare i Perpetuas skildrade attityd till döden, både i hennes egen text och i den avslutande martyrbertelsen. Från början lider hon svårt i den mörka fängelsehålan, där trängseln gör hettan kvävande och hotet om våld från vakterna är ständigt närvarande (3.5–6), men efter att ha fått ha sin son hos sig i fängelset vänder det: ”Genast repade jag mig, mitt lidande och oron för mitt barn lättade, och mitt fängelse förvandlades plötsligt till ett palats, så att jag hellre ville vara där än någon annanstans” (3.9). Sedan kan hon frimodigt bekänna sin tro inför domstolen. De andra fångarna finner hopp i hennes visioner och på avrättningsdagen skildrar redaktören en grupp muntra fångar som tågar mot döden på arenan som vore det till himlen de gick (18.1). Perpetua ser åskådarna i ögonen tills de vänder bort blicken (18.2),⁵⁵ sjunger segervisst i väntan på sin avrättning (18.7) och när gladiatoren tvekar att ge henne dödsstöten hjälper hon honom att styra svärdet mot strupen (21.9).

Denna ståndaktighet inför den egna avrättningen motsvarar etablerade grekisk-romerska ideal för en god död, där även en påtvingad eller självvald död är hedersam för den som möter den med samma lugn, mod och

51. Barbera, ”Sleep and Dreaming in Greek and Roman Philosophy”, 906–907; Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 134–139.

52. Pomeroy, ”Status and Status-Concern”, 59.

53. Platon, *Sokrates försvarstal* 33c (Loeb Classical Library 36, 164); Platon, *Kriton* 44a–b (Loeb Classical Library 36, 218). Jämför Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 25, 160–162.

54. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 17.103 (Loeb Classical Library 422, 414–418). Jämför Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 91.

55. Våluppfosttrade kvinnor sänkte vanligen blicken i mäns sällskap. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 412.

värdighet som de antika filosoferna.⁵⁶ Diogenes av Sinope (ca 412–323 f.v.t.) rullar helt enkelt in sig i manteln och slutar andas,⁵⁷ medan Menedemus av Eretria (ca 339–ca 265 f.v.t.) och stoikern Kleanthes (ca 330–ca 230 f.v.t.) fastar tills döden inträder.⁵⁸ Och den dödsdömde Sokrates, vars död idealiserats mer än någon annans, föreläser oförskräckt om fördelarna med att lämna kroppen bakom sig för att låta själen obehindrat ägna sig åt filosofin,⁵⁹ och tömmer sedan giftbägaren lugnt (εὐκόλως) och oberört (εὐχερῶς).⁶⁰

På motsvarande sätt framhåller den judiska Andra Mackabeerboken den nittioårige Elasar, som när myndigheterna kräver att han ska äta svinkött föredrar att bli piskad till döds framför att försöka lura dem genom att byta ut det förbjudna köttet mot tillåtet (2 Mack. 6:18–31), liksom sju bröder som ivrigt låter sig skalperas, lemlästas och halstras över öppen eld hellre än att överge sina fäders tro (2 Mack. 7:1–41).⁶¹ Fjärde Mackabeerbokens författare stärker kopplingen till den grekiska filosofin genom att använda Elasar och de sju bröderna som bevis för att förnuftet kan övervinna till och med driften att undvika smärta (4 Mack. 1:7, 1:20).⁶² Det grekiska idealet om en god död blir därigenom ett verktyg i kampen mot det grekiska inflytandet över det judiska folket.

56. Timothy Hill, *Ambitiosa Mors: Suicide and the Self in Roman Thought and Literature*, New York 2004, 2, 197–202, <https://doi.org/10.4324/9780203492840>; Catharine Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven, CT 2007, 21, 29–33; Valerie M. Hope, *Roman Death: The Dying and the Dead in Ancient Rome*, London 2009, 54–58; Candida R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven, CT 2012, 27–29, 36–37.

57. Diogenes Laertios, *Om kända filosofers liv och tankar* 6.2 Diogenes (76) (Loeb Classical Library 185, 78).

58. Diogenes Laertios, *Om kända filosofers liv och tankar* 2.17 Menedemus (143) (Loeb Classical Library 184, 274), 7.5 Kleanthes (176) (Loeb Classical Library 185, 282).

59. Platon, *Faidon* 61e–107b (Loeb Classical Library 36, 308–484).

60. Platon, *Faidon* 117c (Loeb Classical Library 36, 518–520). Droge & Tabor, *A Noble Death*, 20–22; Sissa, "Socrates' Passion", 244–246; Victoria Vasquez, "Jesu död i Markusevangeliet – skamlig eller ärofull? En jämförelse mellan antika framställningar av ärofull död och Markusevangeliets passionsberättelse (14:32–15:39)", *Svensk Exegetisk Årsbok* 85 (2020), 180–185.

61. Droge & Tabor, *A Noble Death*, 73–74. Tyler A. Stewart, "Jewish Paideia: Greek Education in the Letter of Aristes and 2 Maccabees", *Journal for the Study of Judaism* 48 (2017), 195–200, <https://doi.org/10.1163/15700631-12340146>, placerar in Andra Mackabeerboken i en ambition att bygga upp en judisk bildningstradition liknande den grekiska, men med Torah och judisk lagtradition i centrum. Elasar blir då en förebild i sitt motstånd mot det grekiska inflytandet.

62. David A. deSilva, *4 Maccabees*, Sheffield 1998, 51–55, 66–74. Thomas Witulski, "Antiochos contra Eleazar – Das vierte Makkabäerbuch als Zeugnis des Ringens um ein zentrales Element jüdischen Glaubens", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125 (2013), 289–303, <https://doi.org/10.1515/zaw-2013-0018>, menar att Fjärde Mackabeerbokens ärende är att hävda den judiska traditionens förankring i samma förnuft som den grekiska filosofin, i opposition mot motståndare som hävdar att judisk lag strider mot förnuftet.

När både Perpetua själv och redaktören tillskriver henne samma oberörda attityd inför sin egen stundande död, framställer de henne som en fullblodsfilosof vars övertygelse är viktigare än jordelivet,⁶³ och etablerar oberördhet inför döden som ett ideal som martyriet delar med grekisk-romersk kultur i allmänhet. Perpetuas likhet med bibliska drömmare och profeter kompletteras därmed med en hög status även i den grekiska filosofiska traditionen, som värderar rationalitet, principfasthet och självkontroll – vilket bekräftas av fångvaktarens ökande respekt för sin fånge (9.1).

Mänsklig värdighet

Perpetuas höga status är också högst påtaglig i hur hon bemöter den romerska makten. När militärtribunen behandlar sina fångar med överdriven grymhet, konfronterar Perpetua honom och frågar ansikte mot ansikte: ”Varför tillåter du inte att vi söker svalka, vi som är de ädlaste av kejsarens missdådare, satta att kämpa på hans födelsedag? Bidrar det inte till din ära om vi förs fram vid god hälsa?” (16.3). Perpetuas ord får tribunen att rysa (*horreo*) och rodna (*erubesco*) av skam (16.4), och han säger genast till om en mer human behandling av fångarna.

När de dödsdömda når arenan vill vakterna att de klär ut sig, männen till Saturnuspräster och kvinnorna till Ceresdyrkare (18.4).⁶⁴ Detta är under Perpetuas värdighet,⁶⁵ och hon utbrister: ”Har vi kommit hit frivilligt, var det inte för att få vår frihet kränkt. Har vi överlämnat våra liv, var det inte för att göra något sådant. Detta är vårt avtal med er” (18.5). Trots det ovanliga i att en dödsdömd vägrar godta villkoren för sin egen avrättning accepterar tribunen argumentet och låter de kristna gå in på arenan i sina egna kläder (18.6).

När Perpetua kämpat mot en vild ko har hennes tunika fått en reva, och hennes hår har kommit i oordning. Mån om sin värdighet justerar hon

63. Sissa, ”Socrates’ Passion”, 252–253; Solevåg, *Birthing Salvation*, 224–225.

64. Att klä ut dödsdömda på detta sätt var en etablerad praxis. Saturnus (Kronos) associerades vanligen med tiden och åkerbruket, men identifierades i Karthago också med den feniciska guden Baal Hammon. Ceres (Demeter) var skördens och moderskapets gudinna, identifierad med den karthagiska månggudinnan Tanit. K.M. Coleman, ”Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments”, *The Journal of Roman Studies* 80 (1990), 44–73, <https://doi.org/10.2307/300280>; Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, 96, 108–109, 274; Luke Roman & Monica Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York 2010, 121–122, 132–133; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 326, 330–331; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 413–415.

65. Den latinska texten identifierar inte Perpetua med namn här, men *generosa illa* (”hon den välborna”) kan knappast syfta på någon annan, och den grekiska översättningen använder hennes namn. Jämför Craig Williams, ”Perpetua’s Gender: A Latinist Reads the *Passio Perpetuae et Felicitatis*”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 58, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0005>.

tunikan över låret och ber om en hårnål för att sätta upp håret ordentligt. Det passar ju inte för en martyr att ha håret utsläppt, som vore hon sorgklädd på sin äras triumfdag (20.4–5).⁶⁶

I de här scenerna är det den dödsdömda själv som utför konsensusinsatser för att justera den romerska övermaktens beteendemönster, anmärkningsvärt nog med viss framgång.⁶⁷ Det romerska rättssystemet tar ifrån de dödsdömda all värdighet genom att sätta dem i en mörk och överhettad fängelsehåla, klä ut dem till företrädare för religiösa föreställningar de tagit avstånd ifrån och reducera dem till blodigt slaktavfall utom räckhåll för de vanliga begravningsritualerna.⁶⁸ Men Perpetua ställer sig i vägen, ser makten i ögonen, och insisterar på att få svalka sig, behålla sina kläder och sätta upp sitt hår. Hennes beteende är ett starkt uttryck för den kristna värderingen att varje människa äger en inneboende värdighet.⁶⁹ Medan det hierarkiska antika samhället kunde se en sådan värdighet hos en välutbildad adelsdam med filosofiskt dödsförakt som Perpetua, gäller principen för henne alla människor, slavar som fria. Perpetuas medfångar får också svalka sig och behålla sina kläder, och till och med Dinocrates är väl klädd (*bene vestitum*) i hennes tredje vision (8.1).

Att makten låter sig övertalas att tillmötesgå Perpetuas krav utgör också en viktig retorisk teknik som återkommer martyriet igenom. Hennes far som inte blir åtlydd (3.3), fängvaktaren som efter hand visar fångarna respekt (9.1) och slutligen själv blir kristen (16.4), tribunen som skäms (16.4) och låter de dödsdömda behålla sina kläder (18.6) – alla tar de emot en dödsdömds kritik som kraftfulla konsensusinsatser riktade mot den romerska makten och bidrar till intrycket att det romerska samhället förr eller senare ska göra de kristna värderingarna till sina egna.

Tanners kulturmodell hjälper oss alltså att urskilja både likheter och skillnader mellan grekisk-romerska värderingar i allmänhet och de normer och ideal som *Perpetuas och Felicitas martyrium* står för. Trots att martyriet inledningsvis tecknar en skarp kontrast mellan de kristna martyrerna och det samhälle som vill deras död, står det i slutändan klart att den implicerade författaren delar flera av den grekisk-romerska kulturens värderingar. För att etablera Perpetuas auktoritet lyfter texten fram hennes högborna status, hennes drömlika visioner och hennes lugn och värdighet i mötet med

66. Rhee, *Early Christian Literature*, 145; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 341; Solevåg, *Birthing Salvation*, 237–238.

67. Rhee, *Early Christian Literature*, 155–156.

68. Coleman, "Fatal Charades", 46–47, 66; Hope, *Roman Death*, 60.

69. Jämför Anders Piltz, "Det svårfångade människovärdet", *Signum* 17:8 (1991), 248–251; Ingemund Hägg, "Alla människors lika värde eller människans värdighet", *Tidskrift för politisk filosofi* 18:3 (2014), 2–19.

döden – ideal som är väl etablerade i grekisk-romersk kultur. Två värderingar har däremot visat sig skilja martyriet från det omgivande samhället: dels den vägran att offra till de romerska gudarna som utgör den givna utgångspunkten för en tidigkristen martyrberättelse, dels principen om alla människors inneboende värdighet. Precis som martyriet tycks vilja förutsäga är detta två ideal som med tiden kommit att bli allmänt omfattade i det västerländska samhället, vilket på ett tankeväckande sätt illustrerar hur en motkulturell berättelse framgångsrikt kan påverka majoritetskulturen. ▲

SUMMARY

This study analyzes the early third-century *Passion of Perpetua and Felicitas* using Kathryn Tanner's theoretical model of cultures as sets of behavioural patterns, continuously upheld by consensus efforts guiding children, newcomers, and rebels towards expected norms and ideals. In early Christian stories such as this one, we may observe how the narrative characters choose between specifically Christian behavioural patterns and patterns that are available in Greco-Roman society more generally. Observations of the narrative's plot, characterizations, and attitudes towards narrated behaviour may inform us of the values of the implied author. Despite the sharp contrast depicted between the defenseless Christian martyrs and the brutal Roman society intent on killing them, the implied author turns out to share many values with Greco-Roman culture. Perpetua's ability to receive and explain prophetic dreams and her calm and rational attitude towards her own execution are ideals that are as valid in a Greco-Roman context as in a Jewish-Christian one. Two values are found to distinguish the *Passion* from Greco-Roman culture: the norm not to sacrifice to the Greco-Roman gods that constitutes the given plot of an early Christian martyrdom story and the principle of inherent human dignity, extended even to slaves and convicts.

Nya andliga praktiker i Svenska kyrkan – från exklusiva retreatmiljöer till kyrklig vardagspraktik

LINNEA LUNDGREN, KATARINA PLANK & HELENE EGNELL

Linnea Lundgren är forskare och adjunkt i religionsbeteendevetenskap vid Marie Cederschiöld högskola.

Katarina Plank är docent och lektor i religionsvetenskap vid Karlstads universitet.

Helene Egnell är forskare i religionsvetenskap vid Karlstads universitet.

linnea.lundgren@mchs.se – katarina.plank@kau.se – helene.egnell@kau.se

På altaret står en stor ikon av ärkeängeln Mikael, och på sidorna ligger meditationskort utlagda: en serie med helgon som står för olika egenskaper eller aktiviteter, och en kortlek med korta Jesusord ur evangelierna. Framför altaret ett litet bord med en skål med sand med ett stort tätt ljus, och en korg med mindre ljus. Klassisk musik hörs i bakgrunden på låg volym.

Meditationen inleds med att ärkeängeln Mikael introduceras som härskarornas anförare som kämpar mot det onda, och meditationsledaren nämner att änglar finns i alla religioner och säger att detta är en plats som är till för oss för att bli av med vår oro. Vi leds i korta övningar för avspänning och andning: dra upp axlarna och släpp ned dem, ta djupa andetag.

Tre slag mot klangskålen, vi uppmanas att tänka oss en plats som vi går till, där vi finner livets träd, som med grenar och rötter har ett flöde där mörker och ljus ger kraft. Vid trädet möter vi vår skyddsängel, som vi kan ställa frågor till eller bara sitta hos.

Musiken fortsätter att ljuda en stund, sedan sitter vi i tystnad i cirka tio minuter, varefter musiken vrids upp igen. Vi uppmanas att ta avsked av vår skyddsängel (som ändå följer oss hela dagen).

Ett slag på klangskålen. Matteusevangeliet 26:52–53 citeras: ”Då sade Jesus till honom: Stick ditt svärd i skidan. Alla som griper till svärd skall dödas med svärd. Tror du inte att om jag bad min fader skulle han genast skicka mer än tolv legioner änglar till min hjälp?” Därefter några ord om änglar som tycks vara hämtade ur en bön eller motsvarande för Mikaelidagen. Till sist inbjuds vi att tända ljus och titta på meditationskortet, som ligger med baksidan upp på altaret, så att man kan välja ett kort som man vänder och läser från.

Meditationen innehåller flera element som i en kyrklig kontext är nya: en klangskål, visualiseringsövningar och avslappningstekniker, fokuset på specifika änglar och deras egenskaper samt meditationskort som en teknik att etablera kontakt med det gudomliga. Meditation är en av många nya andliga praktiker som äger rum i och omkring kyrkor och församlingshem och som har påverkat hur församlingsverksamheten ser ut. I dag erbjuds en mängd aktiviteter, som heliga danser, pilgrimsvandringar, meditationer, yoga, qigong med mera. Änglameditationen är en av flera olika meditationspraktiker som vi observerat inom ramen för forskningsprojektet ”Folkkyrkans nya ansikten – levd religion, nyandliga praktiker och teologisk legitimitet”.¹

Projektet vill besvara följande fyra forskningsfrågor: (1) Vilka olika strategier har lutherska kyrkor i Norden utarbetat för att möta en växande nyandlighet? (2) Ur ett svenskt perspektiv, vilka nya praktiker äger rum i Svenska kyrkans regi? (3) Hur används och förhandlas dessa praktiker på individnivå, det vill säga vem praktiserar, när, hur och varför? Hur ser relationen mellan religion och hälsa ut? (4) Hur förhandlas dessa praktiker på institutionell nivå, det vill säga hur och av vem ges praktikerna teologisk legitimitet? Denna artikel diskuterar främst den andra av dessa frågor: hur vanligt förekommande dessa praktiker är, samt spårar olika influenser som möjliggjort att de blivit en del av kyrklig verksamhet. Artikeln grundar sig på data från en omfattande netnografisk kartläggning som genomfördes hösten 2021.

1. Forskningsprojektet undersöker vilka vardagliga andliga praktiker som människor utövar inom Svenska kyrkans ramar, hur de uppfattas av utövarna och hur de förhandlas och legitimeras i luthersk teologi. Det treåriga projektet är knutet till Karlstads universitet och drivs med medel från Riksbankens jubileumsfond (RJ P20-0606). Forskningsprojektet har genomgått etikprövning (EPM 2021-05807-01). Projektet leds av Katarina Plank. Den netnografiska undersökningen, liksom intervjuer och observationer, är genomförda av Linnea Lundgren. Katarina Plank och Helene Egnell är forskare i projektet, där Plank ansvarat för forskningsfrågor, samtida datainsamling och religionsvetenskaplig teori och Egnell ansvarat för historisk datainsamling och teologisk teori.

Projektet tar sin metodologiska utgångspunkt i levd religion, för att överbrygga spänningen mellan individuell andlighet och institutionell religion.

Forskningsöversikt

Många studier de senaste decennierna har fokuserat på nya former för andlighet. Redan på 1980- och 1990-talen identifierades en new age-rörelse i utkanterna av den kyrkliga sfären² och termen ”Christaquarians” myntades som beteckning för dess utövare.³

I Paul Heelas och Linda Woodheads banbrytande studie *The Spiritual Revolution* undersöks den lilla brittiska staden Kendal och på vilka platser människor samlades för att utöva olika former av andlighet. De undersökte både församlingar och holistiska miljöer för att testa tesen att en andlig revolution ägt rum; har (individuell) andlighet blivit viktigare än (institutionell) religion? Resultaten visade att det hade skett ett betydande skifte i det religiösa landskapet, även om man inte kunde styrka att en andlig revolution hade ägt rum.⁴ Flera minirevolutioner kunde dock skönjas: storleken på de holistiska grupperna kunde vara större än de mindre kristna församlingarna, det fanns en stark vitalitet i vissa holistiska utövningar, som exempelvis yoga, och det fanns en stark betoning på hälsa (*wellbeing*).

Studien gav upphov till flera andra studier. I en svensk kontext har Enköpingsstudien undersökt hur människor förhåller sig till religion samt uttrycken för religiositet i vår samtid.⁵ Studien av Dalarnas religiösa landskap undersökte nya arenor för religion och andlighet.⁶ I Danmark har forskare följt den samtida religiösa utvecklingen i Aarhus genom kartläggningar gjorda 2001–2003, 2012–2013 och 2021–2022.⁷ I Norge har Lisbeth

2. Danny L. Jorgensen, ”The Esoteric Community: An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu”, *Journal of Contemporary Ethnography* 10 (1982), 383–407, <https://doi.org/10.1177/089124168201000402>; Paul Heelas, *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Oxford 1996; John A. Saliba, *Christian Responses to the New Age Movement: A Critical Assessment*, London 1999.

3. Daren Kemp, ”The Chistaquarians? A Sociology of Christians in the New Age”, *Studies in World Christianity* 7 (2003), 95–110, <https://doi.org/10.3366/swc.2001.7.1.95>.

4. Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.

5. Kajsa Ahlstrand & Göran Gunner (red.), *Guds närmaste stad: En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*, Stockholm 2008.

6. Liselotte Frisk & Peter Åkerbäck, *Den mediterande dalahästen: Religion på nya arenor i samtidens Sverige*, Stockholm 2013.

7. Om Pluralismeprojektet 2002, se Lene Kühle, ”Om religiøs pluralisme og senmodernitet”, Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet, <https://samtidsreligion.au.dk/pluralismeprojektet/introi>, besökt 2023-07-12; ”Det Danske Pluralismeprojekt 2002”, Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet, <https://samtidsreligion.au.dk/pluralismeprojektet/>, besökt 2023-07-12, som listar flera publikationer som emanerat ur projektet. Om Religion i Aarhus 2013, se Lars Ahlin et al. (red.), *Religion i Aarhus 2013: En kortlægning af religion og spiritualitet*, 2:a uppl., Aarhus 2013; ”Religion i Aarhus 2013”, Center for Samtidsreligion,

Mikaelsson studerat kyrkliga strategier i relation till new age och konkluderar att andlighet utgör en särskild utmaning, då dess karaktär är mer flytande.⁸

I en nordisk kontext noteras att en stor andel av befolkningarna fortfarande är medlemmar i de evangelisk-lutherska majoritetskyrkorna.⁹ Emellertid pågår en stadig nedgång i medlemsantal, liksom i religiös tro och praktik – och allt fler människor saknar religiös affiliering. Detta ses som tecken på sekularisering på individnivå, samtidigt som den religiösa mångfalden och alternativ andlighet ökar. I Finland har forskare noterat en utveckling som äger rum i utkanterna av kyrkan, där nya rum och flytande gränser kännetecknar en ökad mångfald.¹⁰ I Sverige deltar cirka 5 procent av befolkningen regelbundet i gudstjänster, medan så många som två tredjedelar aldrig går till gudstjänster. Samtidigt utgör livscykelritualer som dop, konfirmation, giftermål och begravningar en viktig del i människors liv.¹¹ Ortodoxi (tro på uppståndelsen och kyrkorelaterad tro på Gud) är relativt låg i Sverige,¹² och detta tycks följa ett europeiskt mönster.¹³ Folkkyrkorna tycks således ha duala funktioner: å ena sidan en teologisk dimension med religiösa specialister och religiöst engagerade medlemmar, å andra sidan en folklig religiös dimension där människor kan ha många olika motivationer för att delta i livscykelritualer och att detta kan samexistera med andra privata trosföreställningar.¹⁴

Denna spänning mellan ortodoxi och heteropraxi är central för vårt forskningsprojekt, där den levda religionen hos vanliga män och kvinnor är i fokus. Vi studerar praktiker som traditionellt inte har återfunnits inom

Aarhus Universitet, <https://samtidsreligion.au.dk/religion-i-aarhus-2013>, besökt 2023-07-12. Om Religion i Aarhus 2022, se "Religion i Aarhus 2022", Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet, <https://samtidsreligion.au.dk/religion-i-aarhus-2022>, besökt 2023-07-12.

8. Lisbeth Mikaelsson, "Church Religion and New Age: An Encounter between Rivals?", i Ingvild Sælid Gilhus, Siv-Ellen Kraft & James Lewis (red.), *New Age in Norway*, Bristol 2017, 19–43.

9. Inger Furseth et al., "Changing Religious Landscape in the Nordic Countries", i Inger Furseth (red.), *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, Cham 2018, 31–80.

10. Peter Nynäs, Ruth Illman & Tuomas Martikainen (red.), *On the Outskirts of "the Church": Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*, Zürich 2015.

11. Erika Willander, *Sveriges religiösa landskap – samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet*, Stockholm 2019.

12. Anders Bäckström, Ninna Edgardh & Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa: En studie av Sverige. "Från statskyrka till fri folkkyrka"*, Uppsala 2004.

13. David Barker, Loek Halman & Astrid Vloet, *The European Values Study 1981–1990: Summary Report*, London 1992.

14. Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London 1994; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, New York 1982, <https://doi.org/10.7312/luhm90862>.

lutherska kyrkor men nu utgör integrerade delar av verksamheten, och hur dessa används. Det finns ännu inte så mycket forskning på området. Karin Johannesson har skrivit om ”andlig träning” i luthersk tradition.¹⁵ En svensk studie berör präster, deras tro och teologiska ställningstaganden till nya andliga praktiker. Där identifierar Erika Willander och Niclas Blåder tre typer av tolkningar präster kan ha i relation till Svenska kyrkans troslära – fria, funktionella och formella – och hur den fria tolkningen tenderar att ligga utanför kyrkans officiella troslära.¹⁶ I en annan svensk studie undersöker Andreas Holmberg ”levd ecklesiologi”, det vill säga hur kyrkan anpassar sig till ett mångreligiöst samhälle.¹⁷ När det gäller studier som undersöker lekfolk, finner Terhi Utriainen i sin forskning om finska kvinnors änglapraktiker, att dessa fungerar som en ”komplementär andlighet” utan stöd av prästerskapet.¹⁸ Daniel Enstedt har studerat en enskild praktik, enneagrammet, en psykologisk modell med ett esoteriskt arv baserat på George Gurdjieffs (c. 1866–1949) lära om en gudomlig essens inom människan, och dess svenska reception genom att undersöka hur enneagrammet kommit att användas inom Svenska kyrkan och blivit en del av kristen mysticism och andlighet.¹⁹ I ett internationellt perspektiv har Pamela E. Klassen studerat hur yoga och olika nyandliga helandepraktiker har blivit en del av två kanadensiska kyrkors helandepraktik.²⁰

Studier om levd religion har ofta vänt sig bort från institutioner för att studera människors levda praktik bortom institutionerna.²¹ Studier av levd religion inom religiösa institutioner har av Nancy T. Ammerman identifierats som ett understuderat område.²² Hon pekar på att vi behöver uppmärksamma inte bara de officiella, teologiska versioner av religion som återfinns inom institutionerna, utan även de inofficiella, eftersom detta

15. Karin Johannesson, *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition*, Stockholm 2014.

16. Erika Willander & Niclas Blåder, ”Svenska kyrkan och dess prästers tro”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 50–64.

17. Andreas Holmberg, *Kyrka i nytt landskap: En studie av levd ecklesiologi i Svenska kyrkan*, Skellefteå 2019.

18. Terhi Utriainen, ”Combining New Age and Christian Spirituality: Angel Religion in Finland”, in James R. Lewis & Inga Bårdsen Tøllefsen (red.), *Handbook of Nordic New Religions*, Leiden 2015, 158–172, https://doi.org/10.1163/9789004292468_011.

19. Daniel Enstedt, ”Den svenska enneagramreceptionen”, *Chaos* 62 (2014), 115–147.

20. Pamela E. Klassen, *Spirits of Protestantism: Medicine, Healing, and Liberal Christianity*, Berkeley, CA 2011.

21. Daniel Enstedt & Katarina Plank (red.), *Levd religion: Det heliga i vardagen*, Lund 2018.

22. Nancy T. Ammerman, ”Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, *Nordic Journal of Religion and Society* 29 (2016), 83–99, <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>.

hjälp oss att förstå hur religion levs och praktiseras.²³ Även de danska forskarna Marie Vejrup Nielsen och Kirstine Helboe Johansen har pekat på vikten av att inkludera ett levd religion-perspektiv i studiet av majoritetskyrkor för att uppmärksamma hur traditioner förändras i samtida kontexter.²⁴ Vårt projekt tar fasta på detta genom att fokusera på nya andliga praktiker inom en institutionell ram, nämligen Svenska kyrkans församlingar i Stockholms stift. De praktiker vi studerar äger rum som en integrerad del av församlingens utbud av aktiviteter, och de leds i många fall av lekfolk som inte nödvändigtvis är anställda av församlingen. Vi gör en åtskillnad mellan *aktiviteter*, det som annonseras av församlingarna på deras webbplatser, och *praktiker*, det som ”görs” under aktiviteterna. Här följer vi Ammermans definition av praktiker som ”ett kluster av handlingar som är socialt igenkännbara och där andra förstår hur de ska respondera”.²⁵

Nya andliga praktiker

Termerna religion och andlighet uppfattas ofta som motsatser – både på emisk nivå, där individer ofta kan uttrycka att de är ”spiritual but not religious”²⁶, och inom forskning om samtida religion. Vi menar, med stöd av Ammerman, att distinktionen mellan (institutionell) religion och (individuell) andlighet kan vara svår att upprätthålla och borde snarare förstås som ett kontinuum.²⁷ Genom att använda levd religion som vårt metodologiska tillvägagångssätt strävar vi efter att upphäva dikotomin mellan religion och andlighet för att kunna uppmärksamma såväl individuella praktiker som sociala institutioner och undersöka hur dessa hänger samman och påverkar varandra. Ammerman förtydligar:

Lived religion can describe practices that are indirectly religious, that is, actions that people themselves do not personally and directly experience as transcendent, but nevertheless are defined as religious by their

23. Nancy T. Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, New York 2021, 8.

24. Marie Vejrup Niensens och Kirstine Helboe Johansens studie fokuserar på hur den evangelisk-lutherska kyrkan i Danmark inkluderar Halloween och alla hjärtans dag i sina verksamheter. Se Marie Vejrup Nielsen & Kirstine Helboe Johansen, ”Transforming Churches: The Lived Religion of Religious Organizations in a Contemporary Context”, *Journal of Contemporary Religion* 34 (2019), 509–527, <https://doi.org/10.1080/13537903.2019.1658938>.

25. Ammerman, ”Lived Religion”, 15. Vår översättning.

26. William B. Parsons (red.), *Being Spiritual but not Religious: Past, Present, Future(s)*, London 2020.

27. Nancy T. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York 2014, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>.

connotations to institutions, identities, and groups that are understood to be religious in their culture.²⁸

Praktikerna vi undersöker har av religionsvetenskapliga forskare ofta betecknats som nyandliga.²⁹ Flera av praktikerna har en lång historisk tradition i både Sverige och Europa och har setts som delar av en esoterisk eller holistisk miljö, eller som förkommande bland nya religiösa rörelser, med fokus på individuell andlighet.³⁰ Forskare noterar ofta att praktikerna är privatiserade, det vill säga att de äger rum i den privata sfären, och ibland även är deinstitutionaliserade och detraditionaliserade.³¹ Många av dessa praktiker behöver överhuvudtaget inte uppfattas som religiösa av den som utövar dem, utan kan i stället förstås som olika former av "secular sacralization", en slags sekulär andlighet i religionens gränsland,³² där hälsa blivit en viktig del av livets mening.³³ Föreställningar om hälsa är dessutom nära kopplade till andlighet, där individens känsla av välmående är förbundet till uppfattningar om att kropp, själ och ande samverkar.³⁴ Hälsa kan även uppfattas som ett naturligt tillstånd som uppstår när livet är i balans. Hälsa innefattar då inte enbart kroppslig hälsa, utan även lycka, mening, personlig utveckling, harmoni, ett stilla sinne, andlighet, gudomlighet samt kärlek till andra och sig själv.³⁵ Västerländska individer har ofta höga förväntningar på hälsa, eftersom man tror sig kunna kontrollera såväl kropp som känslor.³⁶

28. Ammerman, *Studying Lived Religion*, 29.

29. Se bland annat Liselotte Frisk, *Nyreligiositet i Sverige: Ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Nora 1998; Olav Hammer, *På spaning efter helheten: New Age, en ny folktro?*, Stockholm 1997; Steven J. Sutcliffe, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*, London 2003; Steven J. Sutcliffe & Ingvild Sælid Gilhus (red.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Durham 2013; Ingvar Svanberg & David Westerlund (red.), *Religion i Sverige*, Stockholm 2008.

30. Olav Hammer, "Religion och andlighet i det moderna väst", i Simon Sorgenfrei (red.), *Mystik och andlighet: Kritiska perspektiv*, Stockholm 2013, 103–121.

31. Se exempelvis utvecklingen av mindfulness, där praktiken frigjorts från sina buddhistiska rötter. Andrew Olendzki, "The Roots of Mindfulness", i Christopher K. Germer, Ronald D. Siegel & Paul R. Fulton (red.), *Mindfulness and Psychotherapy*, New York 2005, 241–261; David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183276.001.0001>.

32. Frans Jespers, "From New Age to New Spiritualities: Secular Sacralizations on the Borders of Religion", i Steven J. Sutcliffe & Ingvild Sælid Gilhus (red.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Durham 2013, 197–211.

33. Kjell Källenberg & Gerry Larsson, *Människans hälsa: Livsåskådning och personlighet*, 2:a uppl., Stockholm 2004.

34. Kathy Charmaz, "The Body, Identity, and Self: Adapting to Impairment", *The Sociological Quarterly* 36 (1995), 657–680, <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1995.tb00459.x>.

35. Lena Löwendahl, *Med kroppen som instrument: En studie av New Age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus*, Lund 2002.

36. Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, New York 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>.

Vår inledande utmaning handlade om att operationalisera ”nyandliga praktiker”, för att hitta en mer konkret definition som kunde styra vårt urval av data och kommande analyser. Det medför att vi ingående har diskuterat hur gångbart begreppet ”nyandliga praktiker” är i relation till den data vi undersöker. Flera metodologiska frågor har väckts: i vilken utsträckning är praktikerna ”nya”, i vilken utsträckning kan de anses vara ”andliga” och hur ska vi kunna bedöma vilka praktiker som kan anses vara ”nyandliga” och därmed faller inom ramen för vårt forskningsprojekt? Och när många av praktikerna har en tydlig kristen rituell eller rumslig inramning, är det ens meningsfullt att benämna dem som ”nyandliga praktiker”? Dessa metodologiska frågor har diskuterats löpande medan vi kodade det insamlade materialet.

Med ”nytt” menar vi sådant som är nytt i Svenska kyrkans sammanhang, även om det funnits i äldre kyrklig tradition, såsom ikonmålning (från den ortodoxa kyrkan) och ignatiansk vägledning (från romersk-katolska kyrkan). För att kunna sortera i det stora utbud av aktiviteter som äger rum i dag och bedöma hur ”nya” de är har vi gjort en historisk jämförelse som utgått ifrån den statliga utredningen *Kyrkor och samfund i Sverige* som redovisar de verksamheter som Svenska kyrkan anordnade i början av 1960-talet.³⁷ Då fanns redan en mångfald aktiviteter utöver gudstjänster som körer, syföreningar, barn- och ungdomsverksamhet, scouter, kyrkobröder med mera.

Under årtiondet som följde förändrades verksamheten ytterligare. 1970-talet var grupparbetenas tid konstaterar Caroline Krook i sin bok om Stockholms stift,³⁸ och det präglade även kyrkan där samtalet skulle ersätta envägskommunikationen. Att vuxna människor samlas i grupp i kyrkan för att göra något annat än att handarbete, sjunga eller studera Bibeln är alltså något nytt. Många nya praktiker som vuxenkatekumenat och Alphagrupper, sorgegrupper och samtalsgrupper med fokus på personlig utveckling samt bibelstudier i form av *lectio divina* utgör nya former av kyrkans traditionella arbete med undervisning och själavård.

Många av verksamheterna som finns dokumenterade från 1960-talet förekommer fortfarande, och utgör som vi ska se ännu en stor del av församlingarnas verksamhet. De nya praktikerna började bli synliga i församlingarna från 1980-talet och framåt.

Eftersom vi vill undersöka ”andliga praktiker” behövde vi på en analytisk nivå hitta en arbetsdefinition som är förankrad i vår data och samtidigt är så bred att vi kan fånga upp variationer på emisk nivå som innefattar både institutionella och individuella förståelser. Vår arbetsdefinition landade i att

37. *Kyrkor och samfund i Sverige: Omfattning och verksamhet*, SOU 1963:39, Stockholm 1963.

38. Caroline Krook, *Från stor stad till storstad: Stockholms stift igår och idag*, Stockholm 2020, 87–88.

vi undersöker *praktiker som på webbplatserna presenteras som holistiska: de avser att engagera kropp, själ och ande*. Det ger oss en arbetsdefinition som är så pass bred att den kan inkludera många olika uttolkningar och förståelser av praktikernas funktion, det vill säga vad de ”gör” och vilken betydelse de har för individen. Arbetsdefinitionen länkar även samman vår teoretiska ingång, där kroppslig och andlig hälsa samt institutionell förankring är viktiga områden att undersöka. Arbetsdefinitionen möjliggör även vår teoretiska kodning av datan, där vi i steg två undersökte länkningar till hälsa och rituellt inramning. Vi har en vid definition av ”rituell”. Den kan innefatta rumsliga aspekter, liturgiska element, praktikens benämning eller andra signaler som tyder på att praktiken kan avskiljas från vardagliga aktiviteter.

I vilken utsträckning är då praktikerna ”nyandliga”? När vi började analysera den insamlade datan fann vi att det inte längre var meningsfullt att försöka upprätthålla strikta gränser mellan analytiska begrepp som österländskt och västerländskt, buddhistiskt, hinduiskt, kristet eller nyandligt. Det ger en betoning på praktikernas ”rötter”, vilket riskerar normativa ställningstaganden som signalerar att det finns främmande essenser i de olika aktiviteter som äger rum i kyrklig regi. Eftersom vi intresserar oss för hur praktiker används av individer i deras vardag och för hur legitimeringsprocesser kan fungera har vi beslutat oss för att genomgående använda den mer neutrala benämningen *nya andliga praktiker*. Därigenom vill vi undvika värderingar huruvida praktikerna hör hemma i kristna sammanhang eller inte – det är en emisk frågeställning som inte är av intresse för oss att besvara. Vi konstaterar att praktikerna finns i kristna kontexter, att de är nya och att de kan förstås som andliga.

Datainsamling och metodologiska diskussioner

Forskningsprojektet använder sig av mixade metoder för att samla in och generera data. Projektet baseras på etnografiskt fältarbete med deltagande observationer av aktiviteter som äger rum i olika församlingar samt intervjuer med utövare, ledare och företrädare för kyrkan. Materialet som ska analyseras inom projektet består av fältanteckningar, intervjuer, samtal och observationer med religiösa människor och med människor som befinner sig i religiösa miljöer för att utöva någon form av kroppslig praktik. Forskningsprojektet använder sig även av arkivstudier, dokumentstudier och etnografiska kartläggningstudier. Projektet arbetar med samhällsvetenskapliga, humanistiska och teologiska analysmetoder för att studera religion nerifrån och upp.

Vi avgränsade datainsamlingen till Stockholms stift av flera skäl: Stockholm kan ses som Sveriges smältdegel, dit många flyttar för att arbeta och

där nya influenser tar fäste, utvecklas och sprids vidare till andra stift och församlingar.

En inledande datainsamling genomfördes för att skapa en överblick av fältet: vi har studerat arkivmaterial från domkapitlet, genomfört litteraturstudier av emisk litteratur, så kallad praktiklitteratur, skriven av nyckelpersoner som introducerat olika nya andliga praktiker i kyrkliga sammanhang, och genomfört en större netnografisk kartläggning för att få syn på vilka aktiviteter vi vill undersöka närmare genom observationer och intervjuer. Resultaten i artikeln bygger på denna inledande datainsamling.

Den netnografiska undersökningen genomfördes under september till december 2021 utifrån material på församlingarnas och pastoratens webbplatser. Sammanlagt 53 webbplatser närlästes, där vi fokuserade på presentationer av aktiviteter, kalendarier och församlingsinstruktioner.³⁹

Vi listade alla aktiviteter utom gudstjänster och konserter i en databas, i vilken vi noterade typ av aktivitet, plats, tid, ledare, målgrupp, beskrivning av aktiviteten och angivet syfte. Vi valde bort gudstjänster, eftersom de traditionellt utgör kärnverksamheten i kyrkan, och vårt fokus ligger på att undersöka vilka andliga praktiker som äger rum utöver gudstjänsterna. Konserterna annonserades som rena musikevenemang och vi bedömde att de inte innehöll element där nya andliga praktiker lärdes ut.

Då undersökningen genomfördes nära inpå att pandemirestriktionerna lyftes och Covid-19-pandemin ännu inte var över kan det förmodas att antalet aktiviteter var lägre än det normalt skulle ha varit. Å andra sidan har vi funnit att tio församlingar också erbjöd digitala arenor för meditation och rörelse, något som troligen är en följd av pandemin.

Resultat av den första kodningen

Allt som allt listade vi 1 293 aktiviteter, för vilka vi samlade in data om var och när aktiviteten ägde rum, vilken målgruppen var, vilken kategori av medarbetare som ledde aktiviteten och hur den beskrevs. Det kvantitativa materialet analyserades sedan kvalitativt. Analysarbetet genomfördes gemensamt, där vi kodade aktiviteterna i två omgångar. Den första kodningen gjordes ”bottom up” utifrån ett grounded theory-perspektiv med utgångspunkt i frågan: vad är det för aktiviteter som äger rum? Den andra kodningen gjordes med en teoretisk ingång, där vi frågade oss: finns det någon koppling till hälsa, samt en rituellt inramning, som avskiljer aktiviteterna från vardagen?

39. Stockholms stift har 61 församlingar. Tolv av församlingarna i stiftet ingår i något av de fyra flerförsamlingspastoraten. De församlingar som ingår i ett pastorat saknar egna webbplatser och det här förklarar varför antalet analyserade webbplatser (53) inte korresponderar med antalet församlingar i stiftet.

I den första kodningen har vi utgått ifrån vilken typ av aktivitet det rör sig om, och där följande nio koder användes: meditation, skapande, rörelse, samtalsgrupp, måltid, öppet hus, kultur, musik och fritidsverksamhet. Vi noterade tidigt i undersökningen att utbudet av aktiviteter är betydligt bredare än det var 1963, med många gemenskapsfrämjande aktiviteter, ofta centrerade kring mat i någon form.

Av de 1 293 aktiviteter som vi listade var en stor majoritet, två tredjedelar, traditionella aktiviteter som körer och barn- och ungdomsverksamhet. Dessa grupperades under musik och fritidsverksamhet.

Vi fann många olika former av meditation i vårt material: zazen, kristen djupmeditation, änglameditation, den åttafaldiga kristna vägens meditation, hjärtats meditation, mindfulness, eller helt enkelt meditation. Olika meditationspraktiker utgjorde 6 procent av alla aktiviteter.

De skapande praktikerna utgör ett brett fält, här ryms såväl olika former av bildskapande som skrivande, drama och trädgårdsodling. Inom bildskapande finner vi både ikonmålning och friare former av måleri. De skapande praktikerna utgjorde cirka 5 procent.

Under rörelse grupperade vi aktiviteter som yoga, qigong och olika former av dans – men även pilgrimspromenader och barnvagnspromenader. Dans kan innebära såväl meditativ cirkeldans, ”heliga danser”, som friare dansformer. Rörelse utgjorde också cirka 5 procent.

Samtalsgrupperna innefattade dels olika former av bibelstudier och samtal om kristen tro som Alphagrupper och *lectio divina*, dels grupper inriktade mot personlig utveckling. Dessa kunde innefatta bokcirklar och självhjälpgrupper som Livsstegen, mans- och kvinnogrupper samt stresshanteringsgrupper. Samtalsgrupperna utgjorde cirka 8 procent.

De aktiviteter som centrerades runt måltider annonserades som sopp-luncher, caféverksamhet, afternoon tea, liksom specifika aktiviteter som riktades till familjer som hamburgerkväll och ”Himmel och pannkaka”. Även social hjälpverksamhet, centrerad runt mat, noterades i denna kodning som Matkassen och Café Kryckan. Måltider utgjorde cirka 9 procent.

Flera församlingar höll regelbundet öppna hus med fokus på integration, sociala träffar och stödverksamhet. De anordnade daglig verksamhet, språkcaféer för migranter, mötesplatser för socialt utsatta med fokus på samtal och stöd samt stöd till barnfamiljer. Dessa kunde annonseras som Öppen dörr, Öppet hus, Öppet kyrkotorg. Öppet hus utgjorde endast 2 procent av all verksamhet.

Kulturverksamheten kunde innefatta både bio och film, liksom föredrag – ofta med kristet tema. Dessa kulturverksamheter utgjorde endast 1 procent av alla aktiviteter.

Den största gruppen aktiviteter föll inom kategorin musik och innefattar alla körer som finns i församlingarna. Musikaktiviteterna utgjorde nästan hälften av alla aktiviteter, eller motsvarande 42 procent.

En annan stor grupp aktiviteter är det vi kodade som fritidsverksamhet, och som innefattar all barn- och ungdomsverksamhet: babyrytmik, öppen förskola, spädbarnsmassage samt läxhjälp och fritids efter skolan. Fritidsverksamheterna utgjorde 22 procent av aktiviteterna i materialet. Fördelningen mellan de olika aktiviteterna framgår av tabell 1.

Tabell 1. Fördelningen av olika typer av aktiviteter som äger rum utanför gudstjänster och konserter.

Kodade aktiviteter	Antal
Musik	545
Fritidsverksamhet	289
Måltid	113
Samtalsgrupp	105
Meditation	71
Skapande	66
Rörelse	63
Öppet hus	31
Kultur	10
Summa	1 293

Resultat av den andra kodningen

Den andra kodningen fokuserade på om det fanns någon koppling till hälsa och om vi kunde utläsa om det fanns någon rituellt inramning. Den var således teoretiskt baserad och utgick ifrån hur institutionen (församlingen) presenterade aktiviteten – inte hur individer själva upplever eller tolkar den. Den andra kodningen hjälpte oss att snäva in och fånga upp vad vi vill undersöka närmare i forskningsprojektet, nämligen de nya andliga praktiker.

De hälsorelaterade aspekterna var ofta enkla att identifiera, då både texter och bilder kunde signalera hälsa eller ohälsa. Ledord som stress, avslappning, kropp och själ samt friskvård var vanligt förekommande i annonseringar för aktiviteterna. Däremot var det inte helt enkelt att avgöra i vilken utsträckning aktiviteterna ritualiserades. Utifrån Ronald L. Grimes diskussion om ritualer som något som avviker från det vardagliga och som ofta

har en tilldelad plats,⁴⁰ samt att ritualer består av olika element som just bidrar till detta särskiljande,⁴¹ frågade vi oss vilken rituell inramning aktiviteterna hade. Vi har då frågat oss vilket syfte och funktion aktiviteterna har. Att en pilgrimsvandring har en rituell inramning antyds av namnet, men hur är det med en barnvagnspromenad? Den rituella inramningen som vi letade efter kunde innefatta rumsliga aspekter (att aktiviteten ägde rum i kyrkorummet), liturgiska element (bön, bibelläsning, välsignelse) eller andra signaler som tydde på att aktiviteten kunde avskiljas från vardagliga aktiviteter (som förledet pilgrim i pilgrimspromenad, eller att en andakt eller gudstjänst föregår eller följer på aktiviteten). Om annonstexten inte nämnt att barnvagnspromenaden innefattar bön eller andra rituella element har vi därför avstått att koda den som rituellt inramad, och vår bedömning är att det inte rör sig om en andlig praktik som vi vill undersöka närmare genom närstudier och observationer.

På webbplatserna presenterades yoga, qigong och olika meditationspraktiker under rubriker som friskvård och hälsa, lugn och ro, stillhet, kropp och själ samt andlig fördjupning. Ofta betonades hälsoaspekterna, att praktiker kan motverka stress och utmattning.

Hälsorelaterade verksamheter kunde innefatta både sådana aktiviteter som betonade en användning av kroppen (promenader, gym, yoga, *tikva*, qigong) och sådant som kunde vara relaterat till andlig och psykisk hälsa (självhjälpsgrupper, livsstegen, katekumenat, livsberättargrupp, biblioterapi).

Efter den andra kodningen fick vi ett snävare urval: aktiviteter som öppet hus sorterades bort, liksom körverksamhet och merparten av barn- och ungdomsverksamheten. Även rena måltidsaktiviteter sorterades bort. Vi beslutade även att inte inkludera bibelstudiegrupper, kurser i kristen tro och sorgegrupper, då de är former av traditionell kyrklig verksamhet som faller under kyrkans teologiska funktion och saknar tydlig koppling till kropp och hälsa.

Diskussion kring resultatet

Efter den andra kodningen återstod 187 aktiviteter som vi bedömde var av fördjupat intresse för forskningsprojektet. Vi bedömde att dessa aktiviteter kunde rymma för kyrkan nya praktiker och som motsvarade vår arbetsdefinition: praktiker som är holistiska, det vill säga att de avser att engagera kropp, själ och ande, samt att de har en rituell inramning som avskiljer dem från all dagliga och vardagliga aktiviteter.

40. Ronald L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, New York 2014, 192–197, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>.

41. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, 231–293.

Som framgår av tabell 2 fördelade sig aktiviteterna med ett annat utfall i vår kodning, där meditation och rörelsebetonade aktiviteter otvetydigt utgjorde merparten:

Tabell 2. Fördelning av aktiviteter efter den andra kodningen.

Kodade aktiviteter	Antal	Exempel på aktiviteter
Meditation	71	Mindfulness; lunchmeditation; retreat; zenmeditation; kristen djupmeditation; Andas med Gud; <i>lectio divina</i> ; Vardagsfrid; Tillsammans i tystnad; Änglameditation; Den åttafaldiga vägens meditation.
Rörelse	62	<i>Tikva</i> ; qigong; pilgrimsvandring; cirkeldans; kundaliniyoga; medicinsk yoga; dansmeditation; bön och promenad; Soulful Saturday (groove); Hedvig dans; helig dans; Gå i frid.
Samtalsgrupp	29	Livsstegen; katekumenat, livsberättargrupp; Livets pärlor; existentiell samtalsgrupp; andlig vägledning; sinnesro.
Skapande	19	Ikonmålning; bibliodrama; helande trädgård; skribarverkstad.
Fritidsverksamhet	6	Stilla kvinnotimmar; babymassage.
Summa	187	

I det här resultatet finner vi ett spektrum av holistiska praktiker, där baby-massage och ignatiansk vägledning utgör var sin ytterlighet. I vårt fortsatta arbete inom forskningsprojektet kommer vi att koncentrera oss på de praktiker vi kodat som meditation och rörelse. Det rör sig om tre distinkta kategorier vi vill undersöka närmare: meditationer, dans och body–mind-tekniker som yoga och qigong. Genom deltagande observation och intervjuer vill vi undersöka vad som döljer sig bakom webbplatsernas beskrivning av praktikerna och hur de uppfattas av deltagarna. Redan nu noterar vi flera intressanta resultat, vilka sammanfattas nedan.

De nya andliga praktikerna har fått stort genomslag, även om de utgör en begränsad del av kyrkans aktiviteter. De holistiska praktikerna återfanns i åtta av tio församlingar i Stockholms stift och utgjorde 15 procent av det samlade utbudet av aktiviteter i vår kartläggning.

Kyrkan har inte två utan (minst) fyra olika funktioner. Vår data tyder på att folkkyrkan inte bara har duala funktioner, utan snarare (minst) kvadrupla funktioner: (1) Den teologiska som förmedlar kristen tro och uttolkningar; här återfinns gudstjänster, bibelstudier och uppgifter som faller på präster och diakoner, som själavårdande samtal och sorgebearbetning. För lekfolket finns det flera olika sätt att interagera med kyrkan: (2) genom livscykelritualer i samband med födelse, bröllop och dödsfall, (3) genom sociala ytor i vardagen där kyrkan erbjuder mötesplatser, socialt engagemang och fritidsaktiviteter (som körsång, musik, luncher, syföreningar, barnvagnspromenader) och (4) genom att i vardagen delta i holistiska praktiker på ickeelitistisk nivå, med övningar som utvecklar kropp, själ och ande.

Det finns gränsdragningar för vad som inlemmas i utbudet. Det går att skönja influenser, och eventuellt även gränser, för vad som inkluderas i utbudet. Vi noterar till exempel frånvaron av praktiker som kan associeras med judiskt, muslimskt, fornnordiskt eller inhemskt ursprung. Vi fann till exempel inga sufiska eller samiska influenser, trots att sådana element kan återfinnas i andra nyandliga miljöer, och vi fann heller inga uppenbara helandepraktiker som exempelvis reiki. Däremot identifierade vi praktiker och metoder som kan associeras till ett bredare västerländskt kulturarv – både yngre och äldre – samt body–mind-tekniker som ofta associeras med ett österländskt ursprung. Vi återkommer till detta nedan.

Det råder en avsaknad av standardiserade praktiker eller kristen ”branding”. Internationellt, också i våra nordiska grannländer, sätter man ofta ett prefix före ordet yoga i kyrkliga sammanhang: ”Christian yoga”, ”kirkeyoga”. Det förekommer inte i vårt material, där yogan oftast annonseras utifrån vilken typ av yoga som erbjuds, som medicinsk yoga eller senioryoga. Vi frågar oss om detta betyder att det inte finns något behov av att definiera yogan som en kristen praktik. Däremot finns en standardiserad praktik som förefaller vara specifikt svensk, nämligen *tikva*. Ordet *tikva* är hebreiska och betyder hopp, och praktiken består av rörelser som påminner om yoga och beledsagas av bibelord. Denna praktik återfinns så vitt vi vet inte i andra länder. En annan egenhet är att det tycks saknas standardiserade former för meditation. I stället ser vi en stor mångfald av meditationsformer.

Det råder en avsaknad av nätverk. I våra nordiska grannländer finns olika nätverk och organisationer för ledare av nya andliga praktiker, något som vi inte kunnat identifiera i Sverige, utöver Nätverket Cirkeldans, som dock

inte är knutet direkt till Svenska kyrkan. Två undantag noteras dock: olika pilgrimscentra som etablerats på flera platser i Sverige och föreningen Kompass för den som utövar ignatiansk vägledning. Det är möjligt att avsaknaden av sådana nätverk och organisationer bidragit till att individuella uttolkningar vunnit genomslag i stället för standardiserade praktiker.

Från exklusiva retreatmiljöer till kyrklig vardagspraktik

Hur har då dessa nya andliga praktiker letat sig in i den svenskkyrkliga kontexten? Praktikerna har olika ursprung: medan en del kommer ur äldre kristen tradition från andra kyrkor än den lutherska (de är alltså nya i Svenska kyrkans sammanhang) kommer andra från österländska religiösa traditioner, och ytterligare några har sekulär bakgrund eller kommer från västerländska new age-miljöer. Nedan listas olika sammanhang varifrån dessa praktiker kommit in i Svenska kyrkan.⁴²

1. *Den humanistiska psykologin.* På 1930-talet ville man utveckla den kristna själavården genom att lära av den framväxande humanistiska psykologin. S:t Lukasstiftelsen började erbjuda såväl psykoterapi som själavård och dess grundare, metodistpastorn Göte Bergsten (1896–1954), var också med och introducerade retreat i Sverige med inspiration från Engelska kyrkan. De byggde på de så kallade ignatianska övningarna, ett begrepp som dock inte blev allmänt använt i själavården i Svenska kyrkan förrän på 1990-talet. Misstänksamheten mot allt katolskt var stor på 1930-talet. S:t Davidsgården i Rättvik grundades på 1960-talet som det första retreatcentret i Sverige.
2. *Asiatiska body–mind-tekniker.* Dessa introducerades i Svenska kyrkan på 1970-talet i form av zenmeditation som utövades vid den till S:t Davidsgården knutna Meditationsgården, där prästen och professorn i religionsfilosofi Hans Hof (1922–2011) var verksam. Han såg meditationen som en väg till fysiskt och psykologiskt helande. Där fanns också dominikansystemen och psykoterapeuten Monica Bexell (1929–2021), som använde meditationen som en metod i sin terapeutiska verksamhet. Ett annat centrum för zeninspirerad meditation i Svenska kyrkans regi är sedan 1980-talet Studentprästernas verksamhet i Liberiet i Lund,

42. Sammanställningen bygger på arkiv- och litteraturstudier av följande litteratur och källmaterial: Carl-Erik Brattemo, *Göte Bergsten 1896–1954: Kyrkoman, själavårdare och mystiker*, Skellefteå 1996; Ninna Edgardh Beckman, *Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor? Det ekumeniska årtiondet Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–98 avspeglad i Svenska kyrkan*, Uppsala 1998; Hans Hof, *Var finns Gud? Tankar om andlighetens villkor i dag*, Hudiksvall 1983; Maria Rönn, *Heliga danser: Dans som rit och bön*, Stockholm 1997; tidningsartiklar från åren 1970–2000 ur Sigtunastiftelsens klipparkiv.

som initierades av prästen och psykoterapeuten Pelle Bengtsson. I början av 2000-talet introducerade sjukgymnasten och psykoterapeuten Gudrun Khemiri qigong i flera församlingar i Stockholms stift.

3. *Ekumeniken*. Katolskt ordensfolk har internationellt varit pionjärer i att inspireras av asiatiska andliga praktiker och anpassa dem till kyrklig praktik. Detsamma gäller i Sverige, där utvecklingen av zeninspirerad meditation var en del av den ökade ekumeniska öppenheten under 1970- och 1980-talen. Som ovan nämnts fanns dominikansystrar med vid centret i Rättvik. Vid Sigtunastiftelsens Refugium medverkade katolikerna Gunnel Vallquist (1918–2016) och Gun Kronberg (1924–1995) tillsammans med den svenskkyrkliga prästen Sven Åstrand (1932–2001) i kurser i det som kom att kallas zeninspirerad djupmeditation. Den ekumeniska öppenheten har också gjort att praktiker ur katolsk och ortodox tradition som pilgrimsvandringar, ignatiansk vägledning och ikonmålning kunnat etableras i Svenska kyrkan utan att det setts som kontroversiellt.
4. *New age och nyandlighet*. Det direkta inflytandet av det som brukar betecknas som nyandlighet är mindre, men det nyandliga centret Findhorn i Skottland är en del av miljön ur vilken heliga danser växte fram, även om den rörelsen också anknyter till äldre kyrklig och biblisk tradition. Guidade meditationer, änglapraktiker och enneagram hör också till den sfären.
5. *Feministteologisk praktik*. Ett viktigt fokus i feministteologisk praktik är uppvärderandet av kroppen som säte för andlighet. Flera konferenser har varit betydelsefulla för att utveckla detta perspektiv. Den första av dessa hölls 1991 i Sigtuna under rubriken ”Guds dotter – vem är du?”. Den var inspirerad av Kyrkornas världsråds årtionde i solidaritet med kvinnor 1988–1998 och utforskade kvinnors andlighet med hjälp av mytens språk, skapande och rituell dans. Dessa konferenser inspirerade till förnyelse och bidrog till att heliga danser spreds i församlingar över hela landet.

De praktiker som utvecklades i relativt exklusiva miljöer, såsom retreatgårdar, återfinns alltså i dag som vardagspraktik i Svenska kyrkans församlingar. Hur praktikerna i dag ges teologisk legitimitet är ytterligare en forskningsfråga för projektet, men den är ännu för tidig att besvara, då

materialinsamling pågår. Praktikerna är dock inte helt okontroversiella, även om de stora konflikterna ligger några decennier tillbaka i tiden.

Kontroversiella praktiker och gränsdragningar

Den fjärde forskningsfrågan gäller teologisk legitimering av nya andliga praktiker. Det finns flera exempel på att dessa praktiker uppfattats som kontroversiella. När den zeninspirerade meditationen introducerades i Svenska kyrkan blev den ifrågasatt. I början av 1980-talet kom det till en konflikt mellan Rättviks Meditationscentrum och S:t Davidsgården, vilken utlöstes av att Hans Hof ville bjuda in en buddhist, Philip Kapleau (1912–2004), att föreläsa på centret. Det hade funnits kritik bland prästerna mot meditationsverksamheten som uppfattades som synkretistisk. 1983 skrev Hof en understreckare i *Svenska Dagbladet* där han kritiserade Svenska kyrkans sätt att ”förvalta ärvda andliga resurser till vårt folks fromma”.⁴³ I artikeln bemöter han anklagelserna om synkretism och hävdar att kyrkan saknar ett språk för de andliga upplevelser som människor har, bland annat i nyandliga sammanhang, och kungjorde att han i lojalitet med de som inte funnit vad de sökte i kyrkan beslutat sig för att själv begära utträde. Han valde dock att återinträda efter några år, då han uppfattade att kyrkan blivit öppnare.

En annan kontrovers rörande nya andliga praktiker var när Ma Oftedal 1996 anmälades till Stockholms domkapitel för de praktiker hon beskrivit i boken *Doxa*.⁴⁴ Hon beskrev där bland annat hur hon gjort en schamanistisk trumresa, hur hon fått hjälp att driva ut onda andar ur sin bostad med hjälp av en pendel och hur hon döpts av pingstpastorn Stanley Sjöberg. Det var just dopet, och inte de nyandliga praktikerna, som var grunden till att hon fräntogs prästämbetet. Beslutet att skilja Oftedal från ämbetet genererade en stor mängd kritiska reaktioner i form av brev från såväl kyrkans ”gräs-rötter” som ledande präster och teologer. Beslutet drogs senare tillbaka, då domkapitlet omvärderade dophändelsen och fann att den inte var ett omdop utan en dopförnyelse.⁴⁵

I kristen press är kritik mot yoga och meditation i kyrkan ett återkommande tema. När Markuskyrkan i Skarpnäcks församling i Stockholm fått lägga ned ett ”yogaevent” på grund av att några personer vid flera tillfällen stört evenemanget och uppträtt hotfullt intervjuades biskop Andreas Holmberg i *Kyrkans Tidning*. Han menade att en gräns överträtts då en sång till den hinduiska guden Shiva vid ett tillfälle framförts vid ett sådant

43. Hof, *Var finns Gud?*, 13.

44. Ma Oftedal, *Doxa: Till hela härligheten*, Stockholm 1996.

45. Handlingar från Stockholms domkapitel, Dnr 96/D214, 96/D223, 97/D10.

evenemang, men var generellt positiv till yoga som ”ett av flera sätt som kan hjälpa oss människor att komma i kontakt både med oss själva och Gud”.⁴⁶

Några år tidigare hade Holmberg, då stiftsadjunkt, fått besvara en debattartikel som kritiserade en annons om meditation som Stockholms stift publicerat.⁴⁷ Han svarade även här att meditationen är en av många vägar som kan leda till ett möte med Jesus Kristus.⁴⁸

Företrädare för Svenska kyrkan kan alltså se yoga och meditation som former för mission, vägar som kan föra människor till ett möte med Gud. Men det finns också de som har reservationer mot alla former av andliga övningar som kan ses som avsteg från den lutherska läran om frälsning ”genom nåd allena”. En avgörande fråga är vilken plats ”andlig träning” kan ha i luthersk tradition.⁴⁹

Vi kommer att behandla denna tredje forskningsfråga genom att undersöka den institutionella nivån och hur praktikerna förhandlas där: hur och av vem ges praktikerna teologisk legitimitet? Hur integreras praktikerna i luthersk kristen teologi? Hur relaterar dessa till folkkyrkoidén? Eller, om de inte ges teologisk legitimitet – på vilka grunder argumenteras emot praktikererna?

Även i de lutherska kyrkorna i Norge, Danmark och Finland utövas nya andliga praktiker, och en del av projektet är en jämförande studie för att kunna svara på den första forskningsfrågan: Vilka strategier har lutherska kyrkor i Norden utarbetat för att möta en växande nyandlighet? Även här pågår materialinsamling.

Konklusion

Vi har funnit att församlingarna i Stockholms stift erbjuder en mängd olika aktiviteter, varav en del är traditionella medan andra har växt fram under de senaste femtio åren. Analysen av de aktiviteter som annonserats på församlingarnas webbplatser tyder på att kyrkan har kvadrupla funktioner. Utöver den teologiska funktionen med gudstjänster och undervisning i kristen tro samt en livscykelritfunktion, har vi funnit en funktion som handlar om att skapa gemenskap och mötesplatser i vardagen samt en funktion av holistisk andlig vardagspraktik.

46. Kajsa Söderberg, ”Sång till Shiva är över gränsen”, *Kyrkans Tidning*, 13 februari 2020, 8.

47. Anna Sophia Bonde, ”Är frågan om Jesus Kristus likgiltig?”, *Kyrkans Tidning*, 26 oktober 2017, <https://www.kyrkanstidning.se/debatt/ar-fragan-om-jesus-kristus-likgiltig>, besökt 2023-07-12.

48. Andreas Holmberg, ”Annonsen ett försök att räcka evangeliet till människor”, *Kyrkans Tidning*, 2 november 2017, <https://www.kyrkanstidning.se/debatt/annonsen-ett-forsok-att-racka-evangeliet-till-manniskor>, besökt 2023-07-12.

49. Johannesson, *Helgelsens filosofi*.

Dessa nya andliga praktiker kan förstås som praktiker som syftar till att utveckla en individs inre liv och vars gemensamma nämnare är att de på olika sätt är holistiska: de avser att engagera kropp, själ och ande.

Vi noterar att retreat och meditation, andliga praktiker som en gång introducerades i exklusiva retreatmiljöer, i dag har utvecklats till något som inkluderas i församlingarnas vardagsarbete, där också yoga, qigong, dans och andra praktiker finns med. Av de aktiviteter vi kartlade utgjorde de holistiska praktikerna 15 procent, samtidigt som de återfanns i åtta av tio församlingar. De praktiker vi kodat som meditation och rörelse är de som är mest vanligt förekommande, och det är dem vi kommer att koncentrera nästa steg i forskningsprojektet på. Detta steg handlar om att förstå hur dessa praktiker integreras i individers liv: hur används och förhandlas dessa praktiker på individnivå, det vill säga vem praktiserar, när, hur och varför? Hur ser relationen mellan religion och hälsa ut? Och hur förstås och legitimeras praktikerna på den institutionella nivån? ▲

SUMMARY

The research project "New Faces of the Folk Church – Lived Religion, Spiritual Practices and Theological Legitimacy" aims at investigating everyday spiritual activities laypeople engage in within an ecclesial institution, the Evangelical-Lutheran Church of Sweden, and how these practices are linked to notions about religion and health. In this article we give an account of our preliminary findings. In a netnographic survey of the websites of the parishes in the diocese of Stockholm, counting all activities except services and concerts, we found that there is a plethora of new activities going on which have emerged during the last fifty years. Many of these activities were geared towards community building, and 15 percent of them fall into the category of holistic practices. Such practices, comprising of, for example, meditation groups, yoga classes, and dance, can be found in eight out of ten parishes. Our material indicates that the church has quadruple functions: (1) theological, (2) life cycle related, (3) ordinary community building, and (4) holistic everyday spiritual practices. These new spiritual practices were first offered in exclusive settings like retreat centres, but have now moved into ordinary parish life, accessible to all parishioners. Some of the practices, like zen meditation and yoga, have been contested but are now broadly accepted. In the next step of the project, we will conduct interviews and participatory observation to investigate how these practices are integrated in individuals' lives, as well as how they are negotiated and legitimized on the institutional level.

Det heliga upprottet och den buffrade individen

Om olydiga helgon och den moderna individens uppkomst

ANTON JOHNSON

Anton Johnson är teologie master i systematisk teologi
vid Örebro teologiska högskola.

antonkarldavidjohnsson@gmail.com

”Den som älskar far eller mor mer än mig, han är inte värd att tillhöra mig” (Matt. 10:37). Vad har evangeliska ord som dessa inneburit i den väst-europeiska historien? De kan vara revolutionerande i ett samhälle där makt och personliga relationer var vävda i ett stycke. Men de skulle även kunna uppfattas som förelöpare till idén om den moderna individen som inte är bunden av relationer till exempelvis mor eller far. Kan Jesus kallelse i förlängningen ha lett till ett individualiserat samhälle? I motsats till en sådan historieskrivning kan ett samhälle uppbyggt av individer uppfattas som ett förräderi mot den kristna traditionens personalism. Denna uppfattning har fått ett visst genomslag i samtida teologi, vilket kommer framgå nedan. Det första stråket, att det finns något i kristen tro som lett till en relativisering av förpliktigande relationer likt dem inom familjen, återfinns hos den kanadensiske filosofen Charles Taylor. Han skriver:

The New Testament is full of calls to leave or at least to relativize the solidarities of family [...] to become part of the Kingdom. We see this reflected in the way certain Protestant churches operated, where one was not simply a member by virtue of birth but one had to join by answering a personal call. This in turn helped to give force to a

conception of a society as founded on covenant, [...] ultimately constituted by the decision of free individuals.¹

I Taylors mening finns alltså ett individualiserande drag i kristen tro från urkunderna och framåt. Detta drag utgör en rottråd till vårt liberala, individualistiska och sekulära samhället. Men som framkommer nedan utgör 1200-talets reformrörelse med dess kristocentrism en sorts intensifiering av denna tendens. Det är även här, i allt väsentligt, som Taylors egen berättelse om Västeuropas sekularisering börjar. Denna tidsperiod är även viktig i det historiska narrativ om västs sekularisering som förordas av den teologiska rörelsen Radical Orthodoxy, då det här sker ett avsteg från medeltidens realistiska filosofi.

Det jag vill göra i den här artikeln är att undersöka förhållandet mellan historiska personers uppbrott från sin biologiska familj och uppkomsten av den sekulariserade individen genom att läsa tre ”hagiografier” – Klara av Assisis (1194–1253), Elisabeth Dirks (d. 1549) och Helge Åkesons (1831–1904). Dessa personer, som jag hädanefter kommer referera till som helgon, är spridda geografiskt, kronologiskt och konfessionellt. Det de har gemensamt är att de alla kände sig nödgade att bryta med sina biologiska familjers vilja för att följa Jesus Kristus. Jag ämnar läsa dessa livsberättelser i ljuset av Taylors historiska narrativ om västerlandets sekularisering, för att se om hagiografiernas livsöden stretar emot eller deltar i de mentalitetsförskjutningar som leder fram till det moderna sekulära samhället. Den brittiske sociologen David Martins (1929–2019) teorier kommer även att tillämpas i analysen av materialet. Martin visar hur den radikala kallelsen till efterföljelse som ligger inbakad i den kristna tron befinner sig i ett dialektiskt förhållande till det omgivande samhällets krav på stabilitet. Martin påstår att det pågår en ständig dialektik mellan ett västerländskt samhälle som önskar stabilitet och som drar åt det han kallar naturlig religion å ena sidan och å andra sidan det radikala stråket i den kristna tron. Dialektiken leder till att det radikala stråket ofta måste förkläs eller anta något av sin samtids värden, och så smyggas in bakom det aktuella samhällets sociologiska gränser. Martin ser detta som ”time-bombs lodged across the frontiers of the possible”.² Kraften i det radikala uppbrottet, som inte är fullt ut möjligt i dess samtid, ligger som en tidsinställd bomb av potential som väntar på att brisera. Min tes är att helgonen utgör den förtrupp, det avantgarde, som möjliggör förståelsen av jaget som buffrat. Ett buffrat jag (”buffered self”) är i Taylors terminologi

1. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004, 62, <https://doi.org/10.1215/9780822385806>.

2. David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice*, Oxford 1980, 157.

ett jag där det finns en tydlig buffert, eller skydd, mellan individen och den yttre världen. Det är ett jag som uppfattar sig som mer autonomt i förhållande till den yttre världen och till familjestrukturer. Den centrala frågan för att testa denna tes blir: hur påverkas den uppfattade relationen mellan jaget och den sociala världen³ av dialektiken mellan, å ena sidan, det radikala uppbrottet i helgonberättelserna och, å andra sidan, ett samhälle som betonar människans givna plats i en större ordning? Det är detta som jag önskar göra en sorts sondering av i den här artikeln, och detta kommer ske genom en närläsning av de tre hagiografiska texterna i *Ljuset* av Taylor och Martin.

Mot denna hållning argumenterar ett växande antal teologer, inte minst förfäktare av Radical Orthodoxy, att mänskligheten deltar i en transcendent, fredlig ordning – *Logos*. Teologen Martin Westerholm har nyligen påvisat hur i senare versioner av Radical Orthodoxy gränsen mellan kyrka och värld blir upplöst då hela tillvaron ses som sakramental och deltagande ”i Gud” – kyrkan som ett eget hägn upphör därför att vara relevant och offentligt arbete antar en sakral karaktär. Detta i kontrast till förgrundsgestalten John Milbanks tidigare – i *Theology and Social Theory* – mer skarpa åtskillnad mellan en våldets ontologi, verksam i det förment sekulära samhället, och fredens ontologi i Guds stad.⁴ Den konfliktlinje som skapas av Radical Orthodoxy tenderar att få politisk-teologiska effekter i ett framhållande av medeltidens sakramentala ekonomi, på bekostnad av modern liberalism och kapitalism. De senare ses som sprungna ur en protestantisk pessimism om mänsklighetens natur, där människan är fullständigt fallen och därför våldsam – individen är i konflikt med sin omgivning snarare än att hon ingår i en harmonisk politisk helhet.⁵ Visserligen framhåller statsvetaren Adrian Pabst och Milbank i *The Politics of Virtue* att de inte helt förkastar liberalismen. De ser värden i den, men dessa värden är, som Arne Rasmusson skriver, något som de inte ser som unikt för liberalismen utan snarare som kvarlevor från den *liberality* som kommit till uttryck i den västliga kristna hegemonin innan moderniteten.⁶ Min förhoppning är att denna artikel ska kunna utgöra en kritik av denna teologiska strömning på två sätt. Jag önskar illustrera dels hur gränsen gentemot ”världen” har varit fruktbar i att föda

3. Se not 16.

4. Martin Westerholm, ”The Nature and Destiny of Niebuhr’s Augustine”, *Modern Theology* 39 (2023), 106–107, 111–112, <https://doi.org/10.1111/moth.12822>.

5. Se John Milbank & Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, London 2016, 3–4, 23–24. Se även Eugene McCarraher, *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity*, Cambridge, MA 2019, 23–47.

6. Se till exempel Milbank & Pabst, *The Politics of Virtue*, 29–32; Arne Rasmusson, ”Radical Orthodoxy on Catholicism, Protestantism and Liberalism/Liberality: On the Use of Historical Narratives and Quantitative Methods in Political Theology”, *Modern Theology* 37 (2020), 5–7, <https://doi.org/10.1111/moth.12596>.

fram en sorts frihetlighet, dels att uppbrottet från den harmoniska ”helheten” inte nödvändigtvis är ett fall, utan snarare något som öppnar upp nya möjligheter till syntes.

Funktionella hagiografier

Berättelser om heliga människor har alltid spelat en stor roll i kyrkans historia. Helgon har fungerat som föredömen, didaktiska modeller för efterföljelse och som en sorts återaktualisering av Bibelns berättelser. Även i kyrkliga traditioner där varje form av helgonkult är främmande återfinns personporträtt med liknande funktion som den klassiska hagiografen. Texterna påminner om varandra till den grad att det är legitimt att kalla även de förra hagiografier. Utöver detta används i viss senare frikyrklig teologi äldre kyrkotraditioners martyrologiska och hagiografiska kategorier för att förstå biografier om viktiga personer i rörelserna.⁷ Jag anser det sannolikt att de mönster för kristet liv som skissas i såväl katolska som icke-katolska hagiografier haft viktiga effekter på hur en gemenskap eller enskild människa uppfattar ett jag eller omvärlden. Jag kommer här alltså studera texter om heliga människor för att se vilken bild av jaget och världen de framkallar, detta snarare än att studera de historiska personerna bakom texten.

De tre personerna vars berättelser här studeras har en konfessionell spridning. Klara av Assisi, grundare av franciskanernas kvinnliga gren, befinner sig inom hägnet för det som utvecklades till den romersk-katolska kyrkan. Elisabeth Dirks är en anabaptistisk martyr verksam vid reformationstiden i Nederländerna och Helge Åkeson är grundare av den svenska fribaptistiska rörelsen. De levde och verkade under viktiga epokskiften i Västeuropa: reformrörelsen i kyrkan under 1200-talet, reformationens splittring av kristenheten och modernitetens inbrytande. Att just dessa ”helgon” valts beror alltså på att de befinner sig i viktiga skiften i Taylors historiska narrativ om sekulariseringen. Dessa helgon som bryter med sina familjers vilja för att följa Kristus kan sägas befinna sig i malströmmen av dessa viktiga epoker, de personifierar dem till stor del. Säkerligen kunde andra historiska personer ha valts men jag anser att dessa personer är lämpliga för undersökningen på grund av deras ställning i de olika historiska sammanhangen.

Men hur kan dessa tre så pass olika personer alla förstås som helgon med hagiografier? Klara av Assisis fall är det minst kontroversiella. Hennes är en klassisk auktoriserad hagiografi. Jag kommer därför inte vidare motivera

7. Se till exempel den georgiska baptistbiskopen och teologen Malkhaz Songulashvilis analys av en minnesskrift över Ilia Kandelaki (1891–1927). Rubriken är ”Martyrdom and Hagiography”. Malkhaz Songulashvili, *Evangelical Christian Baptists of Georgia: The History and Transformation of a Free Church Tradition*, Waco, TX 2015, 123–130.

min användning av den.⁸ Dirks och Åkesons biografierna kan ses som funktionella hagiografier, och därmed kan de omvittnade personerna, i överförd bemärkelse, kallas för helgon. Med funktionell syftar jag här på att de har samma ändamål som de klassiska hagiografierna har, och därför – i någon mån – är hagiografier.

Berättelsen om Elisabeth Dirks ingår i den år 1660 utgivna martyriesamlingen *Martyr's Mirror*.⁹ Boken tillkom i en tid av ekonomiskt välstånd för den anabaptistiska mennonitiska gemenskapen i Nederländerna. Denna rikedom ledde emellertid till en ökad assimilering in i den borgerliga miljön och en förlust av den första radikaliteten. Författaren Thieleman Jansz van Braght (1625–1664) försökte med sina martyrberättelser förmå mennoniterna att förstå sig själva som distinkta från den omgivande kulturen genom att ge normerande livsberättelser från martyrernas skara.¹⁰ Berättelserna i böckerna har även fortsättningsvis kommit att användas som mönster för ett gott liv. Ett exempel är Amishfolkets gudstjänstliv, i vilket där det fortsatt knyts an till berättelserna i predikningar.¹¹

Berättelsen om Helge Åkeson hämtas från boken *Helge Åkeson – en minnesteckning*. I boken, författad av fribaptisten Nils Peter Truedson (1843–1931), varvas vad som kan sägas vara modernitetens krav på objektivitet, där Truedson vädjar till den ”opartiske och fördomsfrie” läsaren, med jämförelser av Åkesons livshistoria med ”Josef, Daniels m. fl. av de gamlas heliga historia”. Syftet med boken är ”uppbyggelse, lärdom och uppmuntran”.¹² Boken är skriven med något av modernitetens pretention om objektivitet, men gör samtidigt anspråk på att vara en förlängning av Bibelns heliga historia.

Båda berättelserna fungerar alltså som normerande för ett gott kristet liv.¹³ Den finlandssvenska historikern Marita von Weissenberg har i sin avhandling visat att hagiografiers främsta funktion kan sägas vara att hjälpa läsaren till *imitatio Christi*. Det individuella helgonet illustrerar efterföljelsens

8. Den version som jag utgår ifrån är ”Legend of Saint Clare (1255)”, i Regis J. Armstrong (red.), *The Lady – Clare of Assisi: Early Documents*, New York 2006, 272–329.

9. Se Nanne van der Zjipp, Harold S. Bender & Richard D. Thiessen, ”Martyr's Mirror”, *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, https://gameo.org/index.php?title=Martyrs%27_Mirror, besökt 2023-07-12.

10. Se till exempel Steven M. Nolt, *A History of the Amish*, 2:a uppl., Intercourse, PA 2003, 20; Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen genom tiderna: Martyrer och frihetskämpar*, Stockholm 1954, 181–182.

11. Se till exempel Donald B. Kraybill, Steven M. Nolt & David L. Weaver-Zercher, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*, San Francisco, CA 2011, 110.

12. Nils Peter Truedson, *Helge Åkeson – en minnesteckning*, Habo 1947, 3–4.

13. Om svårigheten att avgränsa hagiografen som genre, se James Corke-Webster & Christa Gray, ”Introduction”, i Christa Gray & James Corke-Webster (red.), *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood*, Leiden 2020, 6–7, https://doi.org/10.1163/9789004421332_002.

mönster. Texterna tenderar att innehålla paralleller till bibliska karaktärer, där helgonet ingår i ett kontinuum med dessa och upprepar deras handlingar.¹⁴ Parallellen till Truedsons anmärkning om de ”gamlas heliga historia” i samband med Åkesons verkar här uppenbar. Därtill visar von Weissenberg på hagiografiernas didaktiska karaktär.¹⁵ Den didaktiska funktionen i de medeltida katolska hagiografer som hon undersöker återfinns även i denna artikels icke-katolska biografier.

Sammanfattningsvis anser jag att det är motiverat att kalla Elisabeth Dirks och Helge Åkeson för helgon i funktionell mening även fast det inte finns någon helgonkult knuten till dem. Detta då texterna om dem till stor del fyller samma funktion som klassiska hagiografier.

I analysen av helgonen kommer först en kortare historisk bakgrund tecknas till deras sociala värld.¹⁶ Därefter kommer jag att ge en enkel skiss över deras historiska situering och även sätta in dem i ett det större narrativ som Charles Taylor spinner kring västerlandets sekularisering. Slutligen kommer hagiografierna presenteras, vilka jag löpande kommenterar utifrån Taylor och Martin.

Klara av Assisi

Den sociala världen

Charles Taylor anger 1200-talet som en ungefärlig startpunkt för en reformrörelse inom den västliga kristendomen¹⁷ – en rörelse bort från en sakramental förståelse av kristendomen till en mer introspektiv och kristocentrisk sådan. Kort sagt kan rörelsen sägas ske mot den inre människan, hennes

14. Marita von Weissenberg, *Men, Marriage and Masculinity in Late Medieval Hagiography, 1100–1500*, New Haven, CT 2013, 71–78.

15. von Weissenberg, *Men, Marriage and Masculinity*, 71.

16. Social värld kan med Taylors språkbruk förstås som en föreställningshorisont (”social imaginary”). Se till exempel Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23–30. En föreställningshorisont kan beskrivas som en bred föreställning i en social miljö om hur världen är betingad. Föreställningshorisonten är mer kopplad till bilder och berättelser än vad samhällsteori är. Teologiskt knyter *värld* an till det nytestamentliga κόσμος som har en betydelsen som betecknar det mänskliga samhället bortvänt från Gud och stående under makter som förslavar det. Se till exempel Horst Balz, ”κόσμος”, i Horst Balz & Gerhard M. Schneider (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids, MI 2003, 312. I viss teologi har *värld* därför förstås som strukturellt analogt med hur sedvänjor, institutioner och ideologier fungerar i samhälls- och statsvetenskaperna. Se exempelvis Nathan R. Kerr, *Christ, History and Apocalyptic: The Politics of Christian Mission*, Eugene, OR 2009, 137.

17. Reformen handlar här om att föra den kristna tron i vad Taylor, i Karl Jaspers (1883–1969) efterföljd, kallar för en postaxial riktning. En riktning bort från en religion som ser samstämmighet och harmoni i relationen mellan skapelsen, det mänskliga samhället och samhällets föreställning av det goda. Se till exempel Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 51–62.

uppriktighet och innerlighet, och bort från yttre bärare av heligheten. Enligt Taylor drevs denna rörelse av bland annat tiggardordnarna, som franciskanerna. Längre fram mynnar denna reformrörelse ut i det som vanligtvis kallas reformationen. I reformationen återfinns kritiken av en ”magisk” form av sakramentalitet och i samband med detta även ett ifrågasättande av gränsdragningen mellan lek- och ordensfolk. Enligt Taylor tenderade detta att dels särskilja Gud från den materiella världen, dels ställa högre krav på att alla skulle leva heliga liv och så mana fram en mer introspektiv, individuell syn på jaget.¹⁸

Den värld som reformrörelsen gjorde revor i var enligt Taylor formad av den aristotelisk-platonska idén om former. I grunden ansågs samhället utgöras av kompletterande men ojämlika relationer.¹⁹ Det är exempelvis genom drängens relation till husbonden, vidare till vasallen och slutligen till kungen som samhället byggs upp i en kedja – varats stora kedja. Dessa roller var inte godtyckliga. Enligt Taylor ansågs de vara grundade i högre tider, i Guds tid eller gyllene tidsåldrar, varifrån de hämtade sin eviga giltighet. Dessa relationer var patriarkala, det var faderns kontroll över sitt hushåll som användes som bild för att förstå samhället. Och det är genom att vara del av denna kedja av faderlig kontroll, skriver Taylor, som den enskilde blev en del av samhället. Reformrörelsen kunde ta sig uttryck i brott mot denna ordning, men ofta intogs en mer komplementär ställning. Efterföljarnas radikalitet ansågs bidra till det större samhället; de betjänade det genom heliga liv i gengäld mot att det större samhället stöttade och skyddade exempelvis tiggardordnarna.²⁰ Även om samhället främst uppfattades som en helhet under medeltiden, eller som en obruten kedja, var det alltså uppbyggt av relationer präglade av över- och underordning samt en idé om ömsesidig nytta – och här hade klostren en föreskriven roll.

David Martin beskriver jungfruligheten som ett radikalt stråk i den kristna tron. Han läser jungfruligheten som ett brott med ett samhälle som är upptaget av social och biologisk reproduktion.²¹ Den dialektik som Martin undersöker står mellan två typer: det naturliga samhällets religion och den kristna tron. Den naturliga religionen präglas av att det lokala och dess hierarkier samt att den sociala och biologiska reproduktion sakraliseras. I motsats till detta står, enligt Martin, tendenser i kristendomen som betonar enhet och transcendens. Dessa stretar emot sakraliseringen av det lokala och ställer världens nuvarande ordning i fråga. Dessutom betonar den kristna tron mer pånyttfödelse än biologisk reproduktion.

18. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, 61–88.

19. Taylor, *A Secular Age*, 45.

20. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 13–14, 51–62, 93–98, 144–147.

21. Martin, *The Breaking of the Image*, 155.

Kristendomen förstår Martin på detta sätt som en sekulariserande kraft i förhållande till den naturliga religionen. Om sexualiteten och fortplantningen ingår i ett kontrollsystem som den gamla ordningen använder för att föra vidare sig själv så blir just ”brödraskapet” som lever jungfruligt ett alternativt samhälle utanför detta kontrollsystem. Att leva ut detta alternativ, menar Martin, kräver disciplin, vilket i sin tur leder till en paradox: jordiska fäder tenderar att ersättas av andliga fäder och på så sätt skapas en skuggbild i det alternativa samhället av det gamla.²²

Som vi kommer att se är den centrala konflikten i berättelsen om Klara av Assisi den mellan efterföljelse och reproduktion av både biologisk och social art. Marita von Weissenberg har visat på konflikten mellan ett patrilineärt arvsystem och efterföljelse i ett antal helgons liv. Flertalet helgon från högreståndsmiljöer önskade leva i fattigdom och jungfrulighet, även inom sina äktenskap. Detta ansågs dock vara en kränkning av de manliga familjemedlemmarnas ära, då deras roll, enligt von Weissenberg, var just att arrangera fertila äktenskap. Äktenskap som skulle befästa ättens fortsatta överlevnad och makt. Det är först när ett helgon, som exempelvis Galetto Roberto Maletesta (1411–1432), känner sig befriad från sin underkuvade roll i förhållande till sina manliga släktingar som han kan följa Kristus i sitt kall till jungfrulighet.²³

Analys av hagiografen

Redan tidigt målas konflikten upp: Klara av Assisi önskar inte gifta sig och försmår familjens förslag på friare. I stället bär hon tagelskjorta under sina vackra kläder och önskar leva jungfruligt.²⁴ Men, som Martin konstaterade ovan, kräver ett radikalt brott med jordiska fäder disciplin, vilket ofta tar sig uttryck i ett behov av andliga fäder. Klara lovar trohet till Franciskus av Assisi (ca 1181–1226) som sin andlige fader och befrias så från något av lyd-nadskänslorna inför sina manliga släktingar. Klaras hagiografiker beskriver hur Franciskus önskade vinna hennes själ för efterföljelse av Kristus och genom detta avfolka världens rike.²⁵ Här utmålas en konflikt mellan ”världen” och dess värden å ena sidan och Guds rike å den andra. Att avfolka världen genom jungfruligheten är en radikal uppbrottshandling. Samtidigt kan inte denna uppbrottshandling göras utan att en skuggbild av den patriarkala ordningen bevaras inom efterföljarnas krets.

22. Martin, *The Breaking of the Image*, 19–20, 22–24, 40–44.

23. Marita von Weissenberg, ”Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints”, *Gender and History* 27 (2015), 670, 672–673, 678, <https://doi.org/10.1111/1468-0424.12156>.

24. ”Legend of Saint Clare”, 282.

25. ”Legend of Saint Clare”, 283–285, 291.

Klara kommer att fly från sin familj, hennes huvud rakas av franciskanbröderna och hennes fina kläder läggs undan. Kyrkan i San Paolo blir platsen för hennes första konfrontation med sina släktingar. I hagiografins skildring anser de att hennes handlingssätt är värdelöst, opassande för hennes stånd och olämpligt då det saknar förlaga i familjen. Med våld och smicker försöker de tvinga med sig henne hem men hon håller, enligt hagiografikern, fast i altarduken, blottar sitt huvud och vidhåller att hon tänker följa Kristus.²⁶

Konflikten med familjen återkommer även senare. Denna gång är det Klaras syster Agnes av Assisi (ca 1197–1253) som får utstå de manliga släktingarnas vrede. Enligt hagiografikern ansluter sig systemen till klostret i San Damiano efter Klaras förböner. Men systemen hinner inte vara länge i klostret innan hon släpas från det och misshandlas brutalt av tolv manliga släktingar. Klara lägger sig i prostration och ber för systemen; Agnes blir i berättelsen mycket tung och släktingarna förmår inte rubba henne. En farbror höjer då handen för att slå ihjäl henne, men hindras av en intensiv smärta i den. Klara kan då enligt hagiografikern komma följet till mötes och förmå dem att överlämna den halvdöda systemen till henne. Agnes blir plötsligt frisk och överlämnar sig åter till klostret.²⁷

Båda dessa berättelser visar tydligt på den opposition som efterföljelsen provocerar fram. Vi kan läsa den utifrån tidens patriarkala sammanhang där faders makt över sitt hushåll är den rättfärdigande bilden för ett samhälle organiserat i en personlig, hierarkisk kedja. Kvinnan ingår i denna kedja av personliga relationer i rollen som den som ska reproducera ordningen genom att föda barn. När Klara och Agnes bryter denna ordning möts de av reprimander och våld. Martin menar att uppbrott från den naturliga religionen tenderar att skapa en skuggbild inom gemenskapen. Detta märks inte minst i Klaras förhållande till Franciskus, men också i hur hon beskrivs som föderska i rollen som grundare av klostret i San Damiano. I den engelska översättning av hagiografen heter det att hon ”gave birth to a gathering of Virgins of Christ”.²⁸ Hennes roll i klostret beskrivs också i mödralika termer.²⁹ Det moderskap som hon avstår får en skuggbild i klostrets gemenskap.

Genom att särskilja sig från och dra en gräns gentemot världen, menar Martin, kan heligheten och den evangeliska radikaliteten bevaras. Tadelningen mellan kloster och värld blir ett sätt att bevara den radikala potentialen och idén om sanningens enhet. Sanningen är en, men för att den enda

26. ”Legend of Saint Clare”, 284–285, 287.

27. ”Legend of Saint Clare”, 303–304.

28. ”Legend of Saint Clare”, 288.

29. ”Legend of Saint Clare”, 282, 312.

sanningen inte ska spädas ut behövs vissa gränser.³⁰ ”The edge of the wafer, the wall of the monastery, the social boundary of the sect each protect the idea of perfection.”³¹ Detta framkommer tydligt i Klaras berättelse, där just särskiljandet från världen understryks kraftigt. Samtidigt tenderar denna separation att fungera som en reformerande kraft i förhållande till världen. Klaras liv blir ett som imiteras och heligheten förmår således sippra ut från klostrets väggar och påverka många människors liv.³² Hon ingår på så sätt i en reformrörelse som förnyar. Förnyelsen består just i att dessa helgons liv utgör exempel som driver vanliga kristna till att ta sin efterföljelse på större allvar.³³

Samtidigt som detta är fallet har Klaras kloster i hagiografen en kompletterande relation till den omgivande staden, från vilken den mottar många gåvor. När staden invaderas framkommer denna tänkta kompletterande relation som tydligast. Klaras och hennes medsystrars förböner och botgöring vänder förloppet och skyddar staden. Staden förser klostret med gåvor och klostret förser staden med ett andligt skydd.³⁴ Helgonets liv innanför klostrets murar är alltså inte enbart ett av opposition, utan är också i en kompletterande, stödjande relation till samhället utanför. Klara ingår alltså i den tänkta helheten av samhället, som en länk i den obrutna kedjan.

Elisabeth Dirks

Den sociala världen

Taylor talar om åren 1450–1650 som reformationstiden.³⁵ I hans berättelse integreras en civiliseringsrörelse under denna tid med den reformrörelse som tidigare nämnts. Civiliseringsrörelsen var först inriktad på en svårkontrollerad krigisk adel, men med tiden läckte projektet ner från högreståndsmiljön till de lägre klasserna. De högre stånden kom att uppröras över den upplevda oordningen i de lägre klasserna. Förutom denna emotionella anledning fanns även en förhoppning om att organisering kunde skapa en mer produktiv, ekonomiskt gynnsam befolkning och en mer disciplinerad armé. För Taylor ter det sig som idén om människan som formbar och organiserbar sammanfaller med reformrörelsens rörelse bort från en sakramental

30. Martin, *The Breaking of the Image*, 11–13.

31. Martin, *The Breaking of the Image*, 38.

32. Se till exempel ”Legend of Saint Clare”, 282, 288–289.

33. ”Legend of Saint Clare”, 277–278.

34. ”Legend of Saint Clare”, 302.

35. Taylor, *A Secular Age*, 85. Taylor anmärker dock att ett exakt tidsspänn tenderar att bli godtyckligt.

världsbild. I den nya världsbilden är naturen skild från Gud och därför öppen för manipulation.³⁶

Denna öppning för omformning bidrar till en förändring i hur jaget uppfattas, skriver Taylor. Jaget går från att vara bundet till en ordning utanför människan, ett jag som är poröst för yttre krafter, till ett buffrat jag. Världen tvingar sig inte längre på människan utifrån för att definiera henne, i stället är världen formbar för det självständiga jaget.³⁷

Taylor påpekar att avsakramentaliseringen av världen, där fokus förflyttas från de yttre bärarna av nåd till den enskilde, sammanfaller med att samhällets ordning i stort inte längre kommer att ses som grundade i eviga former. Samhällets hierarkier uppfattas allt mindre som heliga i sig själva, precis som dopvattnet allt mindre uppfattas som heligt i sig självt.³⁸

Avsakramentaliseringen av världen leder dock inledningsvis inte till avförtrollning. Snarare kommer magin som tidigare var utspridd i naturen att koncentreras till en pol: djävulen. Renässansen, skriver Taylor, är en tid av intensiv förföljelse av påstådda häxor och heretiker.³⁹

Kyrkohistorikern Gunnar Westin (1890–1967) beskriver hur anabaptisterna i Nederländerna från 1535 drabbades av hård förföljelse av de katolska myndigheterna. Avrättningar förekom flitigt. Från 1570-talet och framåt fick anabaptisterna njuta av en relativ religionsfrihet, vilket ledde till en alltmer blomstrande ställning; anabaptister började uppnå högre ställning i stadens borgerskap under 1600-talet.⁴⁰ Westin menar att anabaptisternas numerära nedgång under 1600-talet kan härledas till ”de inre motsättningarna och splittringen, den lösare disciplinen, likgiltigheten för läran, tilltagande rikedom och lyx å ena sidan, ekonomiskt och socialt förfall i vissa småstäder, där mennoniterna funnos, å den andra”.⁴¹

Analys av hagiografen

Berättelsen om Elisabeth Dirks utgör en intressant inversion gentemot den om Klara av Assisi. Klara flyr till ett kloster mot sin familjs vilja. Dirks, å andra sidan, flyr *från* ett kloster mot sin familjs vilja. Enligt hagiografikern Thieleman Jansz van Braght placerades den adliga Dirks som ung av sina föräldrar i ett kloster. I detta kloster i Friesland fick hon en god utbildning i bland annat latin, och där kommer hon så småningom över Nya testamentet på latin. Läsningen av och meditationen över de nytestamentliga texterna

36. Taylor, *A Secular Age*, 99–130.

37. Taylor, *A Secular Age*, 33–41.

38. Taylor, *A Secular Age*, 74, 79–80.

39. Taylor, *A Secular Age*, 88–89.

40. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 134–136, 141, 181–182.

41. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 183.

skapar en själslig nöd hos henne, och en önskan om omvändelse. När Dirks inte finner någon möjlighet ”to alter her life [...] in the convent, much less under the paternal roof, she resolved [...] to escape from the convent, trusting to the fatherly providence of Almighty God for help and guidance”.⁴²

Beslutet att leva i enlighet med det nytestamentliga budskapet leder Dirks till att både frigöra sig från klostret och sina föräldrar. Hon flyr genom att byta kläder med en mjölkpiga och smita ut.⁴³ I sin önskan om ett liv i efterföljelse måste Dirks bryta sig loss och bli en enskild individ, det skydd som föräldrarnas hushåll representerar byts i texten ut mot Guds faderliga försyn. Enligt Taylor är just det nytestamentliga kallet att relativisera sin familj för efterföljelsens skull en sorts förelöpare till det moderna, liberala samhället bestående av buffrade individer. De anabaptistiska gemenskaperna, vars medlemskap utgår från personlig överlåtelse snarare än familj- eller folktillhörighet, kan ses som avantgardistiska förelöpare till en samhällsordning som baseras på kontrakt, där individer sluter sig samman för vissa gemensamma intressen.

Elisabeth Dirks kommer att fly till Lier, där hon undervisar djupare i tron. Därefter beger hon sig till Leeuwarden och härbärgeras där av en kvinna vid namn Hadewijck.⁴⁴ Dirks grips enligt van Braght av myndigheterna den 15 januari 1549. I det följande förhöret kommer frågan om föräldraskap upp:

Lords: ”We say that you are a teacher, and that you seduce many. We have been told this, and we want to know who your friends are.”

Elizabeth: ”My God has commanded me to love my Lord and my God, and to honor my parents; hence I will not tell you who my parents are; for what I suffer for the name of Christ is a reproach to my friends.”⁴⁵

Svaret är något märkligt, det ter sig inte riktigt haka i frågan. En möjlig läsning är att Dirks inte önskar förknippa sina föräldrar med anabaptismen. Jag menar dock att en rimligare läsning är att Dirks, när hon talar om sina föräldrar, syftar på andra som befinner sig i lärarposition i gemenskapen.

42. Thieleman Jansz van Braght, *The Bloody Theater or Martyrs' Mirror of the Defenseless Christians Who Baptized Only Upon Confession of Faith, and Who Suffered and Died for the Testimony of Jesus, Their Saviour, From the Time of Christ to the Year A.D. 1660*, Scottsdale, PA 1938, 546.

43. van Braght, *The Bloody Theater*, 546.

44. van Braght, *The Bloody Theater*, 546. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 136–138, påpekar att Leeuwarden tidigt var ett viktigt anabaptistiskt centrum. Anabaptisterna där var präglade av en icke-kiliastisk teologi. Här var även Menno Simons (1496–1561) verksam och lät döpa sig.

45. van Braght, *The Bloody Theater*, 481.

Magistraterna frågar efter vilka hennes vänner i lärarposition är.⁴⁶ Dirks svar antyder att hon uppfattar sig som lärarnas andliga barn, och ett barn kan inte ange sina föräldrar utan att bryta mot Guds bud. Martin anser att brottet med föräldrarnas vilja tenderar att skapa en familjens skuggbild i den gemenskap som radikalt önskar följa Kristus. Detta för att kunna upprätthålla den disciplin som krävs för att bryta med familjen, detta sker även i Dirks berättelse.

Min läsning stärks av att magistraterna efter denna fråga går vidare till att fråga vilka Dirks själv undervisat, alltså vilka som kan sägas vara hennes andliga barn. Hon vill inte svara på detta heller, dessa ”barn” benämner hon i stället som bröder. I van Braghts skildring återkommer det familjära språket, ersättningen för att bryta sig loss från en familj är en annan.⁴⁷

En återigen något märklig ordväxling kommer senare i förhöret:

Lords: ”The Holy Ghost has saved you already; you need neither confession nor sacrament?”

Elizabeth: ”No, my lords, I acknowledge that I have transgressed the ordinance of the pope, which the Emperor has confirmed by decrees. But prove to me that I have transgressed in any article against my Lord and my God, and I will cry woe over me, miserable being.”⁴⁸

Som jag visade ovan menar Taylor att ett brott med en sakramental förståelse av verkligheten, där Guds närvaro förmedlas genom yttre ting, får återverkningar i att varats stora kedja bryts. På denna plats i förhöret görs en koppling mellan sakrament och statlig ordning. Hur samhället är ordnat ses inte längre som grundat i evig tid. I Dirks replik ovan är inte påvens och kejsarens dekret uttryck för Guds vilja eller Guds ordning, inte heller är sakramenten i sig det väsentliga. På den direkta frågan om hon anser att dopet är frälsande svarar hon att allt vatten i världen inte skulle kunna rädda henne, enbart Kristus kan göra det. Detta ifrågasättande av heliga ordningar skapar starka reaktioner. Magistraterna reagerar med att utbrista att djävulen talar genom henne när hon förklarar sin syn på nattvarden.⁴⁹ Enligt Taylor är denna begynnande avsakramentaliserade tid präglad av rädsla; om ”magi” och avvikande folktro tidigare var mer neutralt blir det nu mörkt och hotfullt och förstås som djävulens domän.

46. Tidigare har magistraterna försökt använda Elisabeth Dirks som ett brohuvud över till Menno Simons som de misstagit för hennes make. van Braght, *The Bloody Theater*, 481.

47. van Braght, *The Bloody Theater*, 481.

48. van Braght, *The Bloody Theater*, 482.

49. van Braght, *The Bloody Theater*, 482.

Dirks utsätts, enligt van Braght, sedan för ett andra förhör under svår tortyr, men inte heller under detta avsäger hon sig sin tro eller anger några anabaptister. Berättelsen avslutas med en kort prosaisk beskrivning av hur den anabaptistiska martyren dränktes i en säck den 27 mars 1549.⁵⁰

Helge Åkeson

Den sociala världen

Det som är utmärkande för den moderna tiden i Taylors historieskrivning är övergången från ett samhälle som tar form genom personliga relationer till ett som präglas av opersonliga ordningar. Dessa opersonliga ordningar kan förstås som ett ramverk inom vilket buffrade individer kan bedriva kommers.⁵¹ Staten kommer i denna ordning inte längre att få sin legitimitet genom en referens till högre tider. Legitimiteten kommer i stället genom gemensam handling i profan tid. Enligt Taylor får inte en institution i moderniteten sitt värde genom dess relation till en förfluten gyllene tidsålder, snarare får en institution sitt värde genom de handlingar som utförs inom den av människor. Ett exempel är tanken på den offentliga sfären som uppkommer under 1700- och 1800-talen. Detta är enligt Taylor en idé om ett ”metatopiskt” (”metatopical”) samtal – ett samtal som utvärderar exempelvis staten och ger den dess legitimitet. Den offentliga sfären, och dess samtal, är inte bunden till en viss skara människor eller till en institution – det legitimerande samtalet pågår så att säga utanför, eller bortom, en särskild plats.⁵²

Att moderna, liberala värden så småningom kunde nå bredare befolkningslager härleder Taylor bland annat till stark ekonomisk tillväxt. Tillväxten gjorde det möjligt för människor att bryta med sina familjer och sina gamla roller för att i stället bli buffrade individer. Väckelserörelserna spelade även en roll för att möjliggöra denna förändring. Taylor menar att

50. van Braght, *The Bloody Theater*, 482. Enligt Christian Neff misstar sig van Braght om avrättningsdatumet, Elisabeth Dirks avrättas i maj. Christian Neff, ”Elisabeth Dirks (d. 1549)”, *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, [https://gameo.org/index.php?title=Elisabeth_Dirks_\(d._1549\)](https://gameo.org/index.php?title=Elisabeth_Dirks_(d._1549)), besökt 2023-07-13.

51. I Taylors historieskrivning präglades skiftet mellan 1600- och 1700-tal av en ”försynsbaserad deism” (”Providential Deism”) där Gud blir en sorts avlägsen garant för det borgerliga samhället; den som lagt ner dess ordningar i skapelsen. Under 1700-talet och tidigt 1800-tal kommer dessa Guds ordningar att i stället förstås som opersonliga lagar, som exempelvis historiens framåtskridande eller marknadens osynliga hand. Detta tenderar att återsakralisera staten, men nu utan referens till högre tider. Taylor, *A Secular Age*, 221–234, 279–286.

52. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 83–99.

dessa möjliggjorde brott med gamla livsformer, brott som kunde ske utan att övermannas av förtvivlan, dryckenskap eller rädsla.⁵³

Under mitten av 1800-talet var en mängd religiösa tvångslagar i kraft. Syftet med dessa lagar var att skydda den svenska lutherska ortodoxin.⁵⁴ Förutom tvångslagarna stod motståndet mot frikyrkligheten att finna i vad Westin kallar ”ett slutet bygdeliv”, som var reflexmässigt skeptiskt mot ny-modigheter och höll sig till fädernas vägar.⁵⁵ Samtidigt, i den nya frikyrkliga förkunnelsen mötte ”de ofta i gammaldags djävulsfruktan, trolldomstro och domedagsväntan levande människorna” något som upplevdes varmt och hoppfullt.⁵⁶ En stor del av Sverige kan alltså sägas ha varit förmodernt i Taylors mening; givna former från förr betingade livet. En viss svajning i den svenska kyrkoortodoxin var emellertid å färde i mitten av 1800-talet, skriver Westin. Företeelser som metodism, ”liberaler och Kierkegaard-anhängare” skapade oro.⁵⁷ Detta öppnade upp för frikyrkligheten.

Taylors konstaterade ovan att ekonomisk tillväxt öppnade upp för nya livsformer, men för att ta steget över till dessa livsformer krävs mod. Detta mod kunde väckelserörelser ge. Westin konstaterar att den första halvan av 1800-talet präglades av misär och missväxt, men att den andra halvan präglades av snabb ekonomisk tillväxt och urbanisering.⁵⁸ Det var även i denna tid som frikyrkligheten växte kraftigt. I denna tid av social omvälvning kunde liberalism, socialism och frikyrklighet få rotfäste. Frikyrkligheten hade stark tillväxt bland arbetare på bruksorter, konstaterar Westin, där ett uppbrott skett från den äldre kulturen präglad av ett slutet bygdeliv.⁵⁹

Analys av hagiografen

I Nils Peter Truedsons hagiografi återkommer Helge Åkesons fädernehem som en ständig frestelse. Åkeson växer upp på gården Hult i Stenestad, Skåne. Fadern har utsett honom till den som ska överta familjegården.⁶⁰ Men hos Åkeson finns, efter en omvändelseupplevelse, en önskan om att bli

53. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 148–150.

54. Se till exempel Gunnar Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid: Svensk baptism till 1880-talets slut*, Stockholm 1963, 12–14, 49–50.

55. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 16.

56. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 47–48.

57. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 14.

58. Detta var inte ensamt utmärkande för dessa år. 1867–1868 var svältår i vissa delar av Sverige. Se till exempel Magnus Västerbo, *Svälten: Hungeråren som formade Sverige*, Stockholm 2018. 1872 bildades Fribaptistsamfundet. Kanske de svåra åren tillsammans med den sociala rörligheten skapade en apokalyptisk känsla, vilket möjliggjorde ett religiöst uppbrott? Detta vore i linje med David Martins tänkande. David Martin, *Pacifism*, Abingdon 1965, 61–68.

59. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 55–60.

60. Truedson, *Helge Åkeson*, 7–8, 12.

missionär i ”hednavärlden”. Han uppmanas av Peter Fjellstedt (1802–1881) att läsa till präst för att kunna fullfölja denna kallelse. Truedson skriver:

Det blev nu en ny allvarlig kamp med Gud. Mer än en gång kunde ju tanken vilja stanna därvid att han hade ett gott hem med stora vackra bokskogar, åkrar och ängar [...] och då han nu icke såg någon annan utväg, så måste han taga det tunga oket på, begiva sig till skolan och studera till dess han bleve präst.⁶¹

Här inträder ett tema i hagiografen: efterföljelsen är en pol som drar i Åkeson och hemmet en annan. Hans far anser att den nittonårige Helge är för gammal för att träda in i den högskoleförberedande utbildningen. Men, som Truedson skriver, fick Åkesons ”glödande kärlek till Jesus [...] icke kvävas ens av en ädel vördnad och undergivenhet under hans älskade fader”.⁶² Fadern ger till slut med sig. Brottet med familjens vilja är utan tvekan det svagaste av de tre, då det här till slut har att göra med ett medgivande. Men hemmet som ett hot mot efterföljelsen kommer att återkomma.

Under studietiden kommer Åkeson i kontakt med Søren Kierkegaards (1813–1855) kyrkokritik och detta får honom att inse, som Truedson skriver, ”att statskyrkan inte var Guds församling” och tillsammans med vänner ”hjälpdes de åt att avkläda och riva ned den”. I skildringen inser Åkeson i samband med detta att hedningarna inte finns annorstädes utan även i det egna landet.⁶³ Ytterligare ett resultat av denna förändrade kurs är att Åkeson bestämmer sig för att hoppa av skolan, då han inte längre önskar bli präst. Detta beskrivs av Truedson som en händelse som av andra anses var ytterligt förnedrande. Många uppmanade Åkeson att förbli vid faderns gård – som nu åter inträder som en pol som riskerar att dra honom bort från efterföljelsen. I stället tar Åkeson anställning hos Helsingborgs traktatsällskap. Sedan han blivit baptist, skriver Truedson, dras hans lön in av sällskapet. Detta leder Åkeson till ställningstagandet att en förkunnare inte ska uppbära lön, eftersom han då blir beroende av människors åsikter. Han påbörjar så ett asketiskt, kringvandrande liv.⁶⁴

Det går att läsa Åkeson som en modern individ, en sådan som deltar i ett metatopiskt samtal där han utvärderar institutioner för att bedöma om de är giltiga. Statskyrkan är hos honom inte grundad i en högre tid, den är något som kan utvärderas, kritiseras och avklädas.

61. Truedson, *Helge Åkeson*, 12.

62. Truedson, *Helge Åkeson*, 12. Åkeson trädde in i elementarläroverket i Helsingborg.

63. Truedson, *Helge Åkeson*, 14–15.

64. Truedson, *Helge Åkeson*, 16–20.

Som kringresande predikant utsätts Åkeson för vissa trakasserier. I en särskilt hård tid drar han sig undan till en gård som ligger i anslutning till fadershemmet. Återigen träder det stationära livet som lantbrukare in som en frestelse. Men genom olika konflikter kommer Åkeson till slut att återlämna gården till de ursprungliga ägarna. Truedson skriver: ”Så var Helge åter fri.”⁶⁵

Åkeson förblir ogift, ett aktivt val från hans sida. Medan den biologiska reproduktionen i fallet Klara av Assisi stod i konflikt med den andliga pånyttfödelsen, intar den i Åkesons liv en mer ambivalent plats. Fädernehemmet är en ständig frestelse, men den totala konfrontationen tenderar att utebli. Familjen får en framskjuten roll i församlingarna som är lojala med Åkeson. Truedson skriver att Åkeson ofta framhöll barnuppfostrans betydelse för församlingens fortbestånd. I berättelsen om Klara av Assisi och i berättelsen om Elisabeth Dirks märks det hur brytningen med familjen tenderar att återskapa en skuggbild av den inom gemenskapen. Så är dock inte fallet i berättelsen om Åkeson. Här tenderar Truedson i stället att betona att alla är ”bröder”, en egalitär struktur lyfts fram. Truedson menar att Åkeson mycket starkt värjde sig mot att bli betraktad som lärofader. Kanske detta kan bero på att opersonliga, snarare än personliga, ordningar präglar moderniteten. Församlingarna som är lojala med Åkeson bryter med den framväxande moderniteten bland annat genom krigstjänstvågran, vågran att svära eder och ovilja att använda titlar.⁶⁶ I den framväxande moderna världen behöver inte världsliga fäder ersättas med andliga, makten i detta samhälle är inte längre lika tydligt strukturerat kring fadern. I döden får dock Åkeson den roll han inte önskade sig i livet, den som lärofader, i och med att Truedson tycks upphöja honom till ett rättesnöre jämförbar med ”Bibels heliga”.

De församlingar som var lojala med Åkeson kom att uteslutas ur Svenska Baptistsamfundet, då han ansågs vara en villolärare. Ytterligare andra församlingar lämnade frivilligt samfundet. Det var dessa två grupper av församlingar som lade grunden till Fribaptistsamfundet.⁶⁷ Utöver det påtvingade fanns ett slags självpåtaget utanförskap. Truedson uttrycker det på följande sätt:

65. Truedson, *Helge Åkeson*, 25.

66. Truedson, *Helge Åkeson*, 31–32, 63, 93–98, 105, 107, 138, 166.

67. Truedson, *Helge Åkeson*, 51–53. Truedson låter oss exempelvis veta att Åkeson förfäktade en subjektiv försoningslära, att han ansåg att försoningen försatte den kristne i ett helgat tillstånd som gjorde att han inte längre kunde kallas för syndare, och att han intog en position där det grekiska ordet *αιών* ska översättas med tidsålder, vilket öppnade upp för ett avfärdande av eviga straff (s. 33–42). Truedsons beskrivning av Åkesons hållning i frågan om Kristi gudom kan närmast beskrivas som ariansk (s. 73–74).

Det bästa sättet att bli till välsignelse för världen är att i både lära och liv gå ut ifrån den, under det att man dock gör allt vad man kan för att bringa den evangelium, att gå utanför lägret [...] och att som Herrens lilla pilgrimsskara, taga plats vid Jesu fötter.⁶⁸

Detta genljuder av Martins idé om att helighet i den kristna tron behöver ett särskiljande moment. Det är just genom att dra ut från världen som sanningen bevaras, det är först då den blir tillräckligt synlig och greppbar för att kunna påverka.

Uppbrott som förgör, sekulariserar och renoverar

Hur relaterar denna triptyk av helgon till sin omkringliggande värld? Finns det några generella mönster som utkristalliseras? I denna sista sektion argumenterar jag för att den kristna trons uppbrottstematik i förhållande till det omkringliggande samhällets krav på stabilitet påverkar världen på tre sätt: (1) uppbrottstematiken förgör ett etablerat samhälle gjutet i blodsband och eviga former; av detta följer att (2) efterföljelsen sekulariserar den sociala världen. Det finns dock en paradox, nämligen att (3) något av den gamla världen bevaras i efterföljelsens uppbrott – helgonen renoverar världen. I detta sista steg ligger en möjlighet till kreativ politisk syntes för vår tid.

Helgon som förgör världen

Klara av Assisis uppbrott för att följa Kristus i fattigdom och jungfrulighet innebar även ett brott med hur hennes samtid föreställde sig världen. Detta var en värld där politisk makt och personliga relationer var vävda i ett enda stycke. Det var ett samhälle som byggde på faderns makt över sitt hushåll – något som i en lång kedja av personliga relationer ledde upp till kungens makt över sina undersåtar. Klaras adliga värld var en där oviljan till biologisk reproduktion var den högsta formen av uppror. När hon självsvåldigt går i kloster är det en reva i den naturliga religionens ordning. Denna reva lappas ihop något av att klostret intar en kompletterande relation till det omkringliggande samhället, klostrets böner bevarar världen och kan infogas i dess tänkta helhet.

En person som inte kunde ingå i en kompletterande relation till sitt omgivande samhälle var Elisabeth Dirks. I en värld som allt mindre genljöd av helighet, i en värld präglad av rädsla inför en begynnande avförtrollning, uppfattades hennes så kallade irrlärighet som djävulens verk. Dirks uppbrott kan härledas till avsakramentalisering. Liksom hon inte uppfattade sakramenten som förmedlare av frälsning, uppfattade hon inte heller den

68. Truedson, *Helge Åkeson*, III.

kejsrerliga ordningen som ett uttryck för en evig ordning. Hennes uppbrott är därmed inte bara en reva i klädnaden, det är något som riskerar att bränna hela tyget. Följdriktigt så avrättas hon.

Helge Åkesons uppbrott är mindre av en öppen revolt och mer ett av inre konflikt. Han kan sägas stå i korsdraget mellan två världar,⁶⁹ ett liv på landsbygden som är konservativt och håller sig till fädernas vägar och ett liv i ett samhälle som rör sig mot modernitet. Uppbrottet från det förra var något som väckelserörelser likt Åkesons kunde förmå människor till. Fribaptist-rörelsen möjliggjorde en ny form av identitet, en mer modern sådan, då den, likt Dirks anabaptister, var en förelöpare till det liberala kontrakt-baserade samhället. Samtidigt är Åkeson även någon som sitter obekvämt i förhållande till den framväxande modernitetens opersonliga ordningar med sin stränga asketism och förkastande av militärmakt.

Helgon som sekulariserar världen

Helgonens uppbrott från sin sociala värld bidrar till en sekularisering. Min tes är att helgonen utgör den förtrupp, det avantgarde, som möjliggör förståelsen av jaget som buffrat, en individ vars identitet inte är bunden till den yttre världen utan sluter sig inåt i autonomi.

Klara av Assisi bryter upp från determinerande relationer, eftersom hon upplever sig kallad av Kristus – på det sättet utgör hon en förtrupp till ett kommande samhälle av buffrade individer.

Elisabeth Dirks är likaså ett tydligt exempel på detta – uppbrottet från klostret är både ett uppbrott från familjens vilja och från sakrala religiösa former. Anabaptisterna utgör en sorts försmak på ett samhälle där individer binds samman av de ömsesidigt nyttiga kontrakt de sluter. *Martyrs' Mirror*, där berättelsen om Dirks ingår, var skriven som ett försök att täppa till läckorna i ett samfund som alltmer uppgått i sin borgerliga miljö. Det som började med Dirks uppbrottsfromhet blir, när det formaliseras, "lösare [disciplin], [likgiltighet] för läran".⁷⁰ Det vill säga, anabaptisterna i Nederländerna var en förtrupp för den sekularisering som också drabbade dem själva.

Helge Åkeson är på många sätt den fria individen som varken hägnas in av familjeliv, kyrklig tradition eller statliga krav. Hans förkunnelse och de gemenskaper som uppkommer i dess kölvatten skapar möjligheter för människor att göra liknande resor som honom och bryta upp från ett liv inhägnat i äldre föreskrivna livsformer. Utsikt erbjuds att bli något annat: en baptist och en individ i ett framväxande modernt samhälle.

69. Taylor, *A Secular Age*, 594–617, utvecklar begreppet "cross-pressure" som jag här väljer att kalla korsdrag.

70. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 183.

Både Taylor och särskilt Martin betonar att det radikala stråket i den kristna tron tenderar att befinna sig i konflikt med den naturliga religionen – den som sakraliserar lokala strukturer, blodsband och den rådande ordningen. Taylor menar att 1200-talets reformrörelse rör sig hela vägen fram mot en sekulariserad västvärld. Helgonen är de som går främst i reformrörelsen, de är de innerliga, de som hör kallelsen från Kristus och vågar bryta upp från det naturliga. Sekularisering behöver därför inte nödvändigtvis ses som ofromma avsteg från tron. Tvärtom flödar de från de djupaste och mest radikala källorna i tron. Sekularisering skulle, kortfattat, kunna beskrivas som den sociala världens appropriering av det radikala upprottet som helgonen stod för.

Helgon som renoverar världen

Den sista tendensen som jag vill spåra är den renoverande. Jag har haft anledning att återkomma till Martins idé om att kristen radikalitet tenderar att anta något av sin samtids värden för att kunna bevaras. Den maskerade radikaliteten ligger som en tidsinställd bomb. Ett konkret exempel som vi finner hos både Klara av Assisi och Elisabeth Dirks är hur biologiska föräldrar ersätts av andliga sådana. I Klaras fall är det särskilt utsagt att lydnaden under den biologiske fadern ersätts med lydnaden under den andlige fadern, Franciskus. Klara själv antar också – trots sitt celibat – rollen som moder. Klostret beskrivs som en samling av jungfrur som hon föder fram. Dirks flyr från klostret och sin biologiska familjs vilja, men i den anabaptistiska gemenskapen inträder hon i nya föräldra–barn–relationer. Hon blir sina lärares barn och går in i lydnad under dem och blir själv förälder eller syster åt andra. Upprottet antar något av sin samtids värden.

Helge Åkeson verkar här avvika något. Hans upprott är inte beroende av en andlig fader och inte heller vill han uppfattas som en sådan av andra. Hos Åkeson bäddas individen in i förpliktande relationer mellan ”bröder”, samtidigt som den biologiska familjens ansvar att fostra i tron framhålls. Man kan däremot hävda att trycket och längtan efter en fadersgestalt uppfylls i hans död, då han blir idealet att imitera.

Det kan tyckas som att Klara av Assisi begår ett slags förräderi när hon underordnar sig en andlig fader, att hon därmed förlorar radikaliteten. Hon bryter upp från sin släkt bara för att föra över samma mönster på en andlig gemenskap. Men kanske är det, med Martins ord, bättre att tänka på det som en tidsinställd bomb som kilas in i en skreva på andra sidan av det möjligas frontlinjer. Även förtäckt under en ny patriarkalitet kan denna bomb brisera längre fram och bidra till ett mer egalitärt samhälle – likaså kan det leda till buffrade individer.

Uppbrottet tenderar att skapa en skuggbild av världen som helgonet bröt med. Det innebär att något av den gamla sociala världen konserveras, renoveras, i den nya gemenskapen. För att uppbrottet ska bli möjligt ersätts en uppsättning personligt determinerande relationer med en annan – efterföljelsegemenskapens. När exempelvis anabaptisterna, som avantgardister och förelöpare, bryter med sitt samhälle bevarar de ändå de personligt determinerande relationerna i en ny form. Det innebär att när det omkringliggande samhället hinner ifatt sina förelöpare och går mot opersonliga ordningar och buffrade individer finns, i renoverad form, det gamla samhället bitvis kvar i efterföljelsens gemenskaper.

Jag hoppas att den här artikeln har kunnat påvisa två saker: för det första har jag försökt visa att det särskiljande momentet i kristen tro, som Martin talar om, är ytterst generativt. Det är genom att helgonen låter skilja sig från sin sociala värld som de bidrar till djupgående förändring av den. Det är betoningen på sanningens enhet som bidrar till detta särskiljande, för att bevara sanningen som en måste den skyddas inom vissa gränser. Detta kan ställas i kontrast till den mer totaliserande uttolkning av sanningens enhet som förespråkas inom Radical Orthodoxy: allt är ”i Gud” och därför måste gränserna ständigt expanderas utåt – allt måste fogas in i en teologisk-politisk helhet. Paradoxen här är att kyrkan själv blir otydlig i konturerna. Mot detta hävdar jag att det är just konturerna som bidragit till förändring av världen – både i form av sekularisering och i skapandet av gemenskaper som sammanbinder detta med drag ur den gamla personliga världen.

För det andra har jag argumenterat mot uppfattningen att uppbrottet från en värld av eviga former är ett avfall. Jag anser att uppbrottet snarare öppnar upp för en ny syntes. I stället för att som i Radical Orthodoxy längtansfullt blicka tillbaka till ett medeltida samhälle, finner vi det verkligt intressanta när blicken fastnar på den kontingenta historiska utveckling som jag här försökt skissa. Det vi finner är en sorts komunitär liberalism. Liberalism eftersom den ser behovet att bryta upp från familj och hävd – för att förverkliga det högre kallet, efterföljelsen. Kommunitär just för att brottet leder till att personen bäddas in i nya förpliktigande relationer och gemenskaper – gemenskaper som är riktade mot det högre kallet. Det radikala stråket i den kristna tron och dess dialektik till det omgivande samhället skapar alltså en hybridform mellan det komunitära och det liberala som kan fortsätta att skava mot ett individbaserat och opersonligt samhälle. Moderniteten är ingen slutstation utan kristen radikalism kan fortsätta att i ett dialektiskt förhållande till samtiden utmana till nya livsformer som kan utgöra levande politiska alternativ nedifrån, ett avantgarde för något nytt. Här

och nu kan det ta sig uttryck i sammanhang som både tar vara på personens frihet att älska och följa bortom det givna, men som samtidigt förstår att den strävan endast kan ske om en person är inbäddad i starka gemenskaper. I efterföljelsens gemenskaper. ▲

SUMMARY

This article surveys how "saints" breaking away from their biological families have impacted the view of the self in the West. By employing the historical narrative of philosopher Charles Taylor and the theory of late sociologist David Martin, the question is raised whether the tendency to relativize family has given rise to a new conception of the self as autonomous and buffered. Texts about Clare of Assisi, Dutch anabaptist martyr Elizabeth Dirks, and Swedish Free Baptist Helge Åkeson are used. The texts are understood as functionally hagiographical, and the "saints" represented overlap in time with key movements in the narrative of Taylor. The article suggests that the "saints" have impacted their social worlds in three ways: in their break with their biological families they have made rifts in a world where the personal and familial are in one piece with the political order. They can be said to have secularized the world by giving rise to a more buffered conception of the self. Lastly, however, by assuming some of the values of their times, they have preserved something of the social worlds they rebelled against – thus the communities in succession of the saints does not fit neatly in the impersonal order of modernity. The dialectics of the relation between the "saints" and their social worlds can be said to give contingent rise to a sort of communitarian liberalism, a perspective which can be used to critique, for example, Radical Orthodox nostalgia for a lost medieval Christendom.

Det andliga nutidsläget och kyrkan

En ”vattendelare” i debatten om modernisering, kyrka och andlighet 1919–1920

SUSANNE WIGORTS YNGVESSON & MIA LÖVHEIM

Susanne Wigorts Yngvesson är professor i etik vid Enskilda Högskolan Stockholm.

Mia Lövhheim är professor i religionssociologi vid Uppsala universitet.

susanne.wigorts.yngvesson@ehs.se – mia.lovheim@teol.uu.se

Efter första världskriget tog lekfolk och präster i Svenska kyrkan initiativ till en skrift som satte djupa avtryck i den samtida debatten. Bokens titel avslöjar ärendet, vilket ansågs akut för Svenska kyrkans och kristenhetens framtid i Sverige. Det gällde *Det andliga nutidsläget och kyrkan* (1919, hädanefter *Det andliga nutidsläget*). Antologin och initiativet stöddes av Nathan Söderblom (1866–1931), då ärkebiskop sedan krigets utbrott 1914. Till det ovanliga hörde att det inte endast var teologer och präster som kom till tals utan även lekfolk. Alla var bekymrade över det politiska och andliga tillståndet, men till det ovanliga hörde också att varje skribent fick uttrycka sin åsikt genom att tala ”fritt ur hjärtat”.¹

När den första delen av *Det andliga nutidsläget* publicerades i april 1919 anade troligen varken redaktörerna eller någon av skribenterna att den skulle debatteras och läsas av så många. Den första delen såldes snabbt slut och nya upplagor fick tryckas i sammanlagt 10 100 exemplar. Tillsammans med de två volymer som följde i november 1919 uppgick samtliga delar till dryga 24 000 exemplar.² Debatten kring framför allt den första volymen omfattade närmare 200 artiklar i dagspress och kyrkliga tidningar under 1919–1920.

1. Nathan Söderblom, ”Inledningsord”, i *Det andliga nutidsläget och kyrkan: Några inlägg*, vol. 1, Stockholm 1919, 11.

2. Del 1 publicerades i tre upplagor om 2 100, 3 000 och 5 000 exemplar, del 2 i 8 000

Syftet med denna artikel är att bidra till tidigare forskning om relationen mellan Svenska kyrkan och de sociala och kulturella förändringar som ägde rum i det svenska samhället under tidigt 1900-tal. Detta görs genom en presentation av den bredd av bidrag som publicerades i *Det andliga nutidsläget* liksom av den omfattande debatt som följde efter publikationen i svensk dagspress 1919–1920.³ En sådan kartläggning kompletterar och fördjupar ansatser i tidigare forskning, där *Det andliga nutidsläget* har beskrivits som en ”vattendelare i svenskt kultur- och kyrkoliv och [som] hotade att få oanade konsekvenser”.⁴ Genom att belysa bredden av skribenter och mångfalden av bokens teman samt det avtryck den fick i dagspressen, fördjupas förståelsen av den nya roll som kristna aktörer stod inför i början av 1900-talet: ”inte längre som överhetskyrka, inte längre som statsbärande ideologi utan som röst i en debatt, där ingenting längre var självklart.”⁵ Denna nya roll formas av centrala teman i det svenska samhällets modernisering under denna tid, såsom individualisering och autonomi, social och politisk jämlikhet, förbättrad utbildning och politiska rättigheter såsom religionsfrihet, nya former av offentlighet genom dagspressens utveckling samt förändringar av relationen mellan Svenska kyrkan och staten.⁶

Artikeln inleds med en sammanfattning av tidigare forskning, vilken följs av en tematisk kartläggning av innehållet och den efterföljande debatten om boken. Fokus ligger på övergripande idéer och frågor som uppkommer i debatterna snarare än på enskilda skribenters position. Avslutningsvis summeras hur en fördjupad analys av bokens bidrag och debatten i dagspressen synliggör nya forskningsfrågor för studier av relationen mellan Svenska kyrkan och moderniseringen av det svenska samhället i början av 1900-talet.

Det andliga nutidsläget och kyrkan i tidigare forskning

Antologin *Det andliga nutidsläget* har framför allt belysts i tidigare teologisk och kyrkohistorisk forskning. Bokens betydelse beskrivs till exempel i Carl Sjösvärd Birgers avhandling om den svenska högkyrkliga rörelsen som

exemplar och del 3 i 6 000 exemplar. Lars Eckerdal, *Skriftermål som nattvardsberedelse: Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok*, Lund 1970, 205, n. 8.

3. Varmt tack till Sigtunastiftelsens biblioteks- och arkivpersonal samt till Harald och Louise Ekmans forskningsstiftelse för stöd i insamlingen av material.

4. Alf Tergel, ”Relevans och identitet: Teologiska reflexioner över Manfred Björkquists tankevärld”, i Vivi-Ann Grönqvist (red.), *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare*, Skellefteå 2008, 283. För en kort översikt, se Jonas Jonson, ”Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst”: *En biografi*, Stockholm 2014, 264–266.

5. Svante Nordin, *Tanke och dröm: Svensk idéhistoria från 1900*, Stockholm 2021, 207.

6. Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik*, Göteborg 2009, 119–122; Henrik Berggren & Lars Trädgårdh, *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige*, Stockholm 2015.

”ett skifte i den svenska kyrkliga debatten” under ”en brytningstid av förändring och debatt i Sverige om Svenska kyrkan, kristen tro och liv under det moderna samhällets villkor”.⁷ Bokens mest omdebatterade bidrag, kapitlet ”Från dogma till evangeliet!” av docent Emanuel Linderholm (1872–1937),⁸ beskrivs av K.G. Hammar, Anders Jarlert och Alf Tergel (1935–2007) som exempel på debatten om ”liberalteologi” i kretsen kring tidskriften *Kristendomen och vår tid*.⁹ Jarlert menar förvisso att Linderholm inte framförde något nytt mot vad han tidigare skrivit, men att artikeln var utgiven i en ny kontext.¹⁰ Lars Eckerdal refererar till boken som exempel på en debatt om ”gudstjänstlivets kris” och samtida krav på kyrkans förnyelse¹¹ och Jonas Jonson menar att antologin av kritikerna ”beskrevs som den moderna teologins samlade anfall mot frikyrkliga och konservativa kristna”.¹²

Denna tidigare forskning uppmärksammar dock endast sparsamt bokens övriga bidrag och förbigår i princip bidragen i de uppföljande delarna 2 och 3. Bokens koppling till samtida debatter inom medier och kulturliv diskuteras av journalisten Ivar Harrie (1899–1973) som exempel på en ”anpassnings- och anknytningspolitik” efter ”tidsrörelserna i det utomkyrkliga livet” inom Svenska kyrkan, vilket företrädades av bland andra Nathan Söderblom och Manfred Björkquist (1884–1985).¹³ Harrie beskriver även boken som ett uttryck för ett nyvaknat religiöst och teologiskt intresse i samtiden, vilket även framkommer i referenser i samtida skrifter, såsom journalisten Martin Kochs (1882–1940) stridsskrift *Upplösningstidens teologi*.¹⁴

Dessa teman i tidigare forskning har visat på bokens förankring i pågående inomkyrkliga debatter, till exempel de om liberalteologi och relationen mellan kyrka och stat, men även i bredare samhällsdebatter om förändringen i det framväxande moderna samhället av individens relation till tidigare auktoriteter, nya kultur- och medieformer samt värderingar och moral.

7. Carl Sjösvärd Birger, *Den katolicerande riktningen i vår kyrka: Högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909–1946*, Uppsala 2022, 155.

8. Se Sjösvärd Birger, *Den katolicerande riktningen i vår kyrka*, 159, n. 2, om att *Svensk Kyrkotidnings* artikel 1919, nr 20 ”ägnade en knapp sida åt samtliga bidrag utom Linderholms, och sedan tre helsidor åt Linderholms artikel”. Linderholms bidrag gavs ut i en tredje upplaga som separatträck 1926. Nordin, *Tanke och dröm*, 207.

9. K.G. Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik: Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906–omkr. 1920*, Lund 1972; Anders Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, Lund 1987, 157; Tergel, ”Relevans och identitet”, 283; Nordin, *Tanke och dröm*, 205–207.

10. Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, 157–158.

11. Eckerdal, *Skriftermål som nattvardsberedelse*, 205.

12. Jonson, *Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst*, 264.

13. Ivar Harrie, *Tjugotalet in memoriam*, Stockholm 1936, 127–129.

14. Martin Koch, *Upplösningstidens teologi: En stridsskrift*, Stockholm 1919.

"Att öppet och fritt utbyta tankar" – några skribenter och bidrag

Initiativet till antologin växte ur samtal mellan en grupp män från olika yrkesgrupper. Under ledning av Sigtunastiftelsens direktor Manfred Björkquist möttes de vid två tillfällen i november 1918 för att under "obegränsad frihet"¹⁵ påbörja ett samtal utifrån samtidens behov: de hävdade att "tidens andliga nöd kräver en avgörande religiös och etisk pånyttfödelse". De ansåg att det var en "helig plikt" att utforma en programförklaring för "Sveriges kyrka" i rollen som maktfaktor för kultur och andlighet. Därtill ville de genom moralisk fostran "söka bota och bättra, där bot och bättring tarvas". Björkquist utsågs till redaktör i samarbete med docent Torsten Bohlin (1889–1950) och förste folkskoleinspektör Karl Nordlund (1871–1935). Vad redaktörerna efterlyste var en djupgående reformation som tog hänsyn till samtidens vetenskaper och som strävade efter "ekonomisk rättvisa och social utjämning", eftersom allt detta hade "betydelse för andligt liv".¹⁶

Den intensiva debatt som följde på den första volymen föranledde redaktörerna Björkquist, Bohlin och Nordlund att klargöra syftet med initiativet i samband med att de två övriga volymerna publicerades. Sammankomsterna "fritt ur hjärtat" var en längtan efter "sedlig religiös pånyttfödelse" och att var och en "fritt och utan omsvep" skulle uttala sin mening. Något måste göras och vad de önskade var att utmana "den sedligt-religiösa likgiltigheten, den bekväma tanke- och viljelättjan". Redaktörerna menade sig också vara föranledda att reservera sig mot att tala i Svenska kyrkans namn, eftersom boken var "ett rent privat företag" – något som kritikerna i pressen särskilt klandrade Söderblom för. Den fråga som genomsyrar alla volymerna formulerar redaktörerna med orden: "varför har icke vår svenska kyrka i denna tid kunnat bli det andliga kraftcentrum, som vårt folk behövde?"¹⁷

Skribenternas sammanhang

Sammanlagt deltog 45 namngivna skribenter i samtliga volymer (16, 14 respektive 15), varav fem var kvinnor som skrev i den andra och tredje delen. Det framgick av inledningen till andra delen att betydligt fler bidrag hade skickats in efter den inbjudan som gjordes i första delens efterord. Vissa utvalda inbjöds aktivt av redaktörerna men den var också "öppen för envar".¹⁸ Utifrån titlarna i presentationen framgick det att skribenterna kom från olika bakgrunder. Alla utom tre angav en professionell position där två

15. Manfred Björkquist, Torsten Bohlin & Karl Nordlund, "Inledning", i *Det andliga nutidsläget och kyrkan: Några tillägg*, vol. 2, Stockholm 1919, 5.

16. Björkquist, Bohlin & Nordlund, "Inledning", 7–9.

17. Björkquist, Bohlin & Nordlund, "Inledning", 5–9.

18. Björkquist, Bohlin & Nordlund, "Inledning", 8.

av kvinnorna utgjorde undantagen som fröken respektive fru. Titlarna säger dock inte allt, eftersom exempelvis professorer i teologi också var präster. Det som framgår är att skribenterna huvudsakligen är verksamma inom kyrka (7), näringsliv och politik (10), kultur (3), akademi och utbildning (22) samt övriga områden (3).

Tematik och argument

I den första delen av *Det andliga nutidsläget* diskuterades frågor som övergripande kan indelas i kategorierna samhälle, kyrka och människa. Vissa ämnen, såsom utbildning och moral, spänner över alla kategorierna. Likaså kunde samma författare lägga tyngdvikten vid en kategori och även diskutera de övriga. Skribenterna var inte alltid överens i sak, men samlades ändå kring centrala teman i enlighet med bokens syfte att "främja de goda livsmakternas seger" och värna en mångfald av röster över "skilda läger".¹⁹

I fråga om *samhället* menade sig skribenterna ha ett uppdrag att tolka efterkrigstidens och moderniseringens utmaningar för människan och kyrkan. Industrialisering, kolonisering, mekanisering, materialism, avkristning, andlig nöd och andlig kapitalism nämndes som negativa förändringar i samtiden. Dessa utmaningar borde mötas på samhälls nivå genom moderniserad liberalism, social jämlikhet, folkbildning och utbildning i allmänhet samt förnyelse av kristendomsundervisningen och prästutbildningen i synnerhet. Även kunskap, vetenskap och uppfostran behandlades som nödvändiga för den nya reformation som återopades. I flera inlägg adresserades klassamhället, arbetarsamhället, socialdemokratin och socialismen samt behovet av gemensamma värden för samhällsmoralen inom kyrkan och i den nya humanistiska rörelsen. Dessa efterfrågade förnyelser var inte isolerade till kyrkan utan avspeglade parallella pågående förändringar i den svenska reformandan.²⁰

I tematiker om *kyrkans* angelägenheter diskuterades behovet av en religiös väckelse, en ny reformation och en ny anda. Förnyelsen borde ske inom kyrkan, den enskilde och i samhället. Flera diskuterade om kyrkan skulle vara en motkraft eller en del av det moderna kultursamhället. De som förespråkade det senare beskrev positionen som kulturel religion. I flera inlägg betonades lekfolkets och kyrkfolkets relevans och behovet av en religion som lever upp till manliga ideal. Förnyelsen gällde liturgin, psalm- och kyrkomusiken, predikan och dogmatiken. Även teologin behövde förnyas genom en teologisk antropologi och en översyn av den historiska kristendomen och Bibelns myter så att de stod i samklang med samtidens vetenskap och språk.

19. Björkquist, Bohlin & Nordlund, "Inledning", 7.

20. Ola Sigurdson, *Den lyckliga filosofin: Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*, Göteborg 2000, 211.

Den kristna kärlekstanken borde genomsyra andligt liv och samhällsengagemang. I inläggen finns en polarisering mellan de som ville försvara kyrkans exklusivitet och de som ville betona gemensamma intressen mellan religiösa och kulturella grupper. Diskussionen i bidragen fördes mot bakgrund av en alltmer intensiv debatt om gudstjänstlivets kris²¹ och statskyrkans ställning, där bland andra Söderblom och Björkquist försvarade statskyrkosystemet mot kritiker som den socialdemokratiska politikern och tidningsmannen Arthur Engberg (1888–1944).²²

Den sista kategorin, *människan*, utmärks bland annat av en evolutionär och psykologisk människosyn där människan uppmanades till andlig utveckling och etisk pånyttfödelse. Till evolutionen hör människans plikter samt moraliska, redliga och sedliga utveckling. I stället för individualism betonades ett nytt allvar och det personliga ansvaret i form av samvetsfrihet, själsodling, ett inre personlighetsliv, ärligt sanningsökande och andlig förnyring. På grundval av personers potentiella möjligheter i det andliga bör det råda bekännelsefrihet inom kristen livsåskådning och respekt för personliga sanningar, även i relation till kristna dogmer. Flera skribenter hänvisade till mysteriet och den eviga lagen som princip och grundvillkor. Det gällde både de som orienterade sig åt ett lutherskt, svenskkyrkligt sakralt håll och de som önskade ett individualistiskt friare förhållande till teologin, exempelvis till egna andliga upplevelser. Temat om människan anknyter tydligast till kritiken mot antologin som ”liberalteologisk” och som en del av kyrkans påbörjade inre sekularisering.²³ Det gällde då inte endast Linderholms bidrag utan flera av skribenterna som ville forma en ny andlighet som stämde med vetenskap och framhållande av förnuftet.

Bidragen i den andra och tredje delen av boken följer i hög grad tematikerna i första delen, men med något större vikt vid bildning, utbildning och fostran samt fler diskussioner inom kategorierna kyrkan och människan än samhället. I dessa delar är fem av skribenterna kvinnor och proportionerligt sett är det färre präster och mer lekfolk. Kanske detta är skälen till att de nya delarna av boken väcker betydligt mindre respons, vilket diskuteras i nästa avsnitt.

För att visa exempel på argument har de två texter valts ut som fick mest respons i pressen under 1919, författade av Linderholm och Carl Larsson i By (1877–1948). Det överlägset längsta och mest debatterade bidraget författades alltså av Emanuel Linderholm: ”Från dogmat till evangeliet!” Även i Sjösvärd Birgers avhandling uppmärksammas Linderholms artikel som den

21. Eckerdal, *Skriftermål som nattvardsberedelse*, 205.

22. Jonson, ”Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst”, 264.

23. Se till exempel Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*; Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*; Sjösvärd Birger, ”Den katolicerande riktningen i vår kyrka”.

som ”gick längst i sin kritik” av grundläggande dogmer och den apostoliska trosbekännelsen. I närtid av bokens publicering utnämndes Linderholm till professor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet, vilket kan ha bidragit till de starka protesterna resonerar Sjösvärd Birger: ”Linderholms utnämning vittnade om ett förändrat tidsläge.”²⁴

Linderholm verkade själv medveten om det känsliga, nämligen det som rör ”det gamla, kristologiska dogmats sammanstörtande och förfall” och att det ”gamla dogmat förlorat sitt religiösa värde”. Känsligheten till trots är det en ”religiös revolution, en ny reformation” och en ”väckelse i detta ords bästa mening” som Linderholm vill bidra med. Detta skulle åstadkommas genom en förenklad kristendom för en modern tid som exempelvis innebar att stryka Apostolicum, alternativt att ersätta den med Linderholms egen version. Annars är Herrens bön fullt tillräcklig som uttryck för en ”personlig sanning”, argumenterar Linderholm. Orsakerna till kyrkans senfärdighet med att anpassa sig till den nya tiden ansågs bero på dels de ”mörka orter” där en sträng och krånglig teologi härskar, dels att den liberala teologin inte ”lagt grunden till en ny teologi och kyrka”. Linderholm argumenterade för tre behov: *dogmats upplösning*, *evangeliska riktlinjer* och *praktiska krav*. Det första behovet om dogmat behövde anpassas till naturvetenskapernas nya kunskaper, eftersom det befintliga utgjordes av ”mystifikation” och ”mytologiserande”. De evangeliska riktlinjerna innebar en ”återgång till Jesu enkla förkunnelse” och sådant som håller för ”ett kritiskt historiskt studium”, vilket är ”teologiskt radikalt, religiöst konservativt”. Det gällde att bejaka den nya tiden och de nya kunskaperna och följaktligen förändra ohållbara dogmer såsom syndafallet. Linderholm menade att människans väg inte går genom ”ett *fall*, utan genom [...] en *upphöjelse*”. Genom att byta ut dogmerna kan en ”ny religion” och ”kristuslika karaktärer” skapas i syfte att främja ”kärlekens samliv i världen”. De praktiska kraven innebär ”bekännelsefrihet inom ramen för kristlig livsåskådning”, revidering av de kyrkliga böckerna och att skolundervisningen reformeras genom att ta bort katekesen.²⁵

Linderholms artikel gavs utrymme och tankefrihet enligt redaktionens önskemål om att ”varje deltagare självfallet ägt obegränsad frihet att framlägga sina tankar”.²⁶ En artikel i liknande reformanda författades av skriftställaren och lekmannen Carl Larsson i By: ”En fri kyrka för fria män.”

24. Sjösvärd Birger, ”Den katolicerande riktningen i vår kyrka”, 158. Se även Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, 135–141.

25. Emanuel Linderholm, ”Från dogmat till evangeliet”, i *Det andliga nutidsläget och kyrkan: Några inlägg*, vol. 1, Stockholm 1919, 89–98, 109–112, 117, 123, 134–142. Kursiveringar i original. De sidintervall som anges följer kronologiskt citat i referatet av texten.

26. Söderblom, ”Inledningsord”, 9.

Larsson anlade dock ett klassperspektiv och menade att första världskriget synliggjorde mycket, exempelvis att överklassen var ”oreligjös” medan arbetarklassen har hittat till frikyrkorna. Genom att Svenska kyrkan inte hade förmått förnya sig så hade den inte endast ”övergett sitt andliga ledarskap” utan också ”förlorat kärleken till folket” och avkristnat sig själv. Larsson beskrev kyrkans företrädare som moralistiska och föraktfulla, en grupp som inte erkänner sina egna brister och som ”saknar livserfarenhet”. Den förnyelse som behövs måste i stället drivas av lekfolket som kan se kyrkans behov ”utifrån”, eftersom prästen är ”bunden av en massa hänsyn”, argumenterade Larsson. Kritiken handlade också om läran, som Larsson ville rationalisera, exempelvis vissa dogmer eller att ”Bibeln skulle vara Guds ord” och inte människans. Som det nu är ställt kan ”en man med självaktning [...] inte trivas i kyrkans andliga luft. Där är för kvavt på något sätt.” Vad Larsson längtar efter är mysteriet och det upphöjda i gudstjänsten, bättre predikningar, mer musik och sång, som i frikyrkorna och i den romersk-katolska mässan. För att allt detta ska komma till stånd propagerade Larsson även för att höja ”prästernas kulturella nivå”.²⁷

De nämnda tematikerna, kritiken och förslagen i *Det andliga nutidsläget* gav upphov till en intensiv debatt som visar hur reformsträvanden och motstånd mot denna gick hand i hand inom kyrka och samhälle under moderniseringsprocessen i Sverige runt 1920.

Debatt i dagspressen

Den 6 april 1919 publicerades denna notis i *Dagens Nyheter* liksom flera av de stora Stockholmsbaserade tidningarna:

Under den kommande veckans lopp utsändes från Svenska Andelsförlaget en bok, som alldeles säkert kommer att ådraga sig stor uppmärksamhet. Den bär titeln ”Det andliga nutidsläget och kyrkan” och utgöres av inlägg dels från kyrkligt håll och dels från lekmannahåll om den svenska kyrkans förhållande till vår tids stora rörelser och problem.²⁸

Liksom den inledande anmälan förutsåg, fann skribenter från olika positioner anledningar att återkomma till denna bok. Materialet som vår artikel utgår ifrån består av sammanlagt 192 artiklar publicerade mellan 6 april 1919 och 15 maj 1920, varav 176 från Sigtunastiftelsens klipparkiv.²⁹

27. Carl Larsson i By, ”En fri kyrka för fria män”, i *Det andliga nutidsläget och kyrkan: Några inlägg*, vol. 1, Stockholm 1919, 22–31, 35–38. De sidintervall som anges följer kronologiskt citat i referatet av texten.

28. ”Det andliga nutidsläget och kyrkan”, *Dagens Nyheter*, 6 april 1919.

29. Klipparkivet innehåller ett brett urval av ämnen, framför allt från 15–20 stora svenska

Avgränsningen till denna tidsperiod motiveras av debattens utveckling: majoriteten av artiklarna, 160, rör den första volymen och är publicerade från den 6 april till mitten av november 1919. Antalet artiklar om den andra och tredje volymen är väsentligt mindre (32), och är publicerade mellan den 19 november 1919 och den 15 maj 1920. Därefter upphör i stort sett debatten om boken.

De flesta artiklarna i materialet (31) kom från *Svenska Morgonbladet*, Sveriges första kristna dagstidning med en konservativ inriktning. Övriga konservativa tidningar står för sammanlagt över en tredjedel av artiklarna, exempelvis *Stockholms Dagblad*, *Svenska Dagbladet* och *Nya Dagligt Allehanda*. Artiklar i liberala tidningar som *Stockholms-Tidningen*, *Politiken*, *Afton-Tidningen* och *Dagens Nyheter* är mindre frekvent representerade (24), liksom socialdemokratiska tidningar som *Arbetet*, *Aftonbladet*, *Norrskensflamman* och *Brand* (11). Flest artiklar i arkivmaterialet kom från tidningar i Stockholm, Göteborg och Uppsala, men debattens geografiska spridning kom till uttryck genom till exempel *Östgöta Correspondenten*, *Nerikes Allehanda*, *Gotlands Posten*, *Ludvika Tidning* och *Norrlandsbladet*. Materialet domineras av dagstidningar, men innehåller även artiklar från tidskrifter med anknytning till Svenska kyrkan, som *Svensk Kyrkotidning* och *Vår Lösen*, liksom utpräglade kulturtidskrifter som *Cyrano*.

Den första artikeln i materialet, ”En revolution inom Statskyrkan: Den kyrkliga teologiens sammanstörtande”, publicerades i *Svenska Morgonbladet*, men även i *Jönköpings-Posten*, *Nässjöposten* och *Smålandsposten*. Den osignerade artikeln var positiv till avsikten i bokens inledning med att efterlysa ett ”ärligt och oförbehållsamt sanningssägande”, men hävdade att den framför allt utgjorde ett uttryck för en ”andlig revolution” med ”Svea rikets ärkebiskop i spetsen” där ”hela den kyrkliga dogmbyggnaden, ja största delen av den kristna trosåskådningen” raserades. Det var därför uppenbart att boken ”måste få vittgående följder för ej blott statskyrkan utan för den religiösa ställningen över huvud i vårt land”.³⁰ Artikeln satte agendan för den debatt som följde under april till juni. Den dominerades av två teman: kritiken mot ”en revolution inom statskyrkan”, ”raserandet” av ”den kyrkliga

dagstidningar, medan urvalet av mindre tidningar varierar. Dessa faktorer innebär att urvalet inte är heltäckande. En sökning på ”Det andliga nutidsläget och kyrkan” i det digitala arkivet Svenska Dagstidningar genererade endast ett fåtal (16) ytterligare artiklar, vilket styrker materialets validitet för att kartlägga debatten. Klipp från dagstidningar i arkivet redovisar sällan sidnummer, varför detta inte kan anges. Flertalet artiklar är endast signerade med initialer eller pseudonym.

30. ”En revolution inom Statskyrkan: Den kyrkliga teologiens sammanstörtande”, *Svenska Morgonbladet*, 10 april 1919. Jämför *Nässjöposten*, 14 april 1919; *Jönköpings-Posten*, 15 april 1919; *Smålandsposten*, 21 april 1919.

dogmbyggnaden” och ”sammanstörtningen av liberalt-radikal teologi”, främst representerat av Linderholms bidrag.

”En revolution inom statskyrkan”

Svenska Morgonbladet publicerade under april 1919 ett flertal kritiska artiklar med teman som ”Ärkebiskopen om den nya förkunnelsen: En svävande förklaring” och ”Den ärkebiskopliga reformationen – en reformation baklänges”.³¹ Detta tema om ärkebiskop Nathan Söderbloms ansvar togs även upp i en längre artikeln av läroverksrektorn i Ludvika, Martin Gustavi (1886–1957). Här kritiserades Söderblom för att ha skrivit inledningsord till boken, trots att han inte har varit närvarande vid de inledande samtalen bland bidragsgivarna och inte heller läst bidragen innan publiceringen.³² Söderbloms försvar, givet efter en gudstjänst annandag påsk 1919, var att eftersom han hade varit ordförande vid liknande samtal med flera av antologins författare hade han kännedom om vad som uttrycktes i bokens kapitel.³³ Gustavi kritiserade bokens anspråk på att komma från lekfolkshåll och uttrycka ”det religiöst-kulturella nutidsproblemet”. Detta ska inte, menade han, förleda allmänheten till att tro att ärkebiskopen inte haft ”en dryg andpart i denna radikala attack mot Bibelns kristendom eller befria honom från att dela det ansvar och de konsekvenser” som kan bli ”bittra nog”.³⁴ Gustavis kritik är ett exempel på Jonas Jonsons iakttagelse om att ”Söderblom fick klä skott för alltsammans”, det vill säga för undergivenhet och ”troskompromisser” relaterat till exempelvis kyrka–stat-frågan.³⁵

Under senare delen av 1919 framfördes även krav i konservativa tidningar på att kyrkans ledning borde agera, till exempel av David Granqvist (1864–1959), kyrkoherde och utgivare av tidningen *Sveriges Ungdom*, som skrev:

Allt sedan boken med ofvanstående titel kom ut, hafva många, många dag efter dag väntat, att ledande män inom kyrkan skulle framträda och samla oss till ett klart och bestämdt uttalande på bekännelsens grundval i de frågor, som af boken beröras. [...] ”Nutidsläget” är så allvarligt, att ett samfällt framträdande kräfvdes.³⁶

31. A.E-g, ”Den ärkebiskopliga reformationen – en reformation baklänges”, *Svenska Morgonbladet*, 24 april 1919; ”Ärkebiskopen om den nya förkunnelsen: En svävande förklaring”, *Svenska Morgonbladet*, 22 april 1919. Ytterligare sex artiklar med detta tema publicerades under april månad.

32. Martin Gustavi, ”Sådana böcker äro hälsosamma”, *Svenska Morgonbladet*, 31 maj 1919.

33. ”Ärkebiskopen om den nya förkunnelsen”.

34. Gustavi, ”Sådana böcker äro hälsosamma”.

35. Jonson, ”Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst”, 264.

36. David Granqvist, ”Nutidsläget och kyrkan”, *Nya Dagligt Allehanda*, 22 augusti 1919.

Sammanstörtningen av liberalt-radikal teologi

Svenska Morgonbladet var även drivande i publiceringar av kritiska artiklar mot Linderholms bidrag, varav flera i en serie där Adolf Kolmodin (1855–1928), professor i exegetik vid Uppsala universitet, ”gör en skarp vidräkning med docenten Linderholms inlägg”.³⁷ Artikelns kritiska vinkel signalerades av rubriken ”Den liberalt-radikala teologien har sammanstörtat” och nyhetspuffen ”Denna teologis märkesmän ha uttalat dödsdomen över sin egen forskning”. Ytterligare artikelsier där professorer och präster bemötte ”den moderna teologins grundtankar och grundsatser” förekom under perioden, till exempel av prästen Gustaf Ankar (1877–1968) samt regementspastor och komminister i Oscars församling, Nils Algård (1883–1936).³⁸ Formuleringar som återkommer i dessa artiklar är ”radikal”, ”rationalistisk-empirisk radikalism” och ”att forma evangeliet efter tidens smak”. Kritik riktades mot att låta sig själv eller naturlagarna avgöra vad som är Jesus verkliga evangelium, vilket riskerade att underminera ”allt vad moralisk livsåskådning, andliga värden och livsmening heter”.³⁹

Kritik mot ”kulturreligionen”

Ytterligare ett tema i debatten om *Det andliga nutidsläget* handlade om kritik mot den ”nya kyrkliga kulturreligionen”. Kritiken riktades mot redaktörernas tillskrivna önskan att omdana den kyrkliga teologin så att ”massorna’ och ’de kulturella’ kunna godtaga densamma”, varvid Svenska kyrkan antogs förvandlas till ”allenast en kulturanstalt”. Målet för denna kritik var framför allt författaren och lantbrukaren Carl Larsson i Bys bidrag som behandlade hur ”kyrkan skall vara funtad för att tillfredsställa ’frie män’”. Detta benämndes som ”ett i sanning sorgligt kapitel” och Larsson beskrevs som ”fullständigt rudis i andliga ting”.⁴⁰

Kritik mot att Svenska kyrkan anpassade sig efter tiden uttrycks även av folkhögskolerektorn, journalisten och redaktören Torsten Fogelqvist (1880–1941) i artikeln ”Helreligion, halvreligion, kvartsreligion”. Han berömde ”den ärliga vilja till samförstånd mellan religion och kultur” som uttrycktes, men kritiserade hur ”dessa modärnister vill köpa kyrkan en plats i det modärna kultursamhället och religionen en vrå i det modärna andelivet med

37. ”Professor Kolmodin kontra docenten Linderholm”, *Svenska Morgonbladet*, 25 april 1919. Se även uppföljande artiklar med samma titel 3, 10, 19 och 24 maj samt 3 juni 1919.

38. Gustaf Ankar, ”Kyrkan och tiden”, *Svenska Dagbladet*, 14 april 1919; Nils Algård, ”Evangelium och dogma”, *Svenska Morgonbladet*, 13 maj 1919. Citatet kommer från Algårds artikel.

39. Ankar, ”Kyrkan och tiden”.

40. ”Den nya kyrkliga ’kulturreligionen’”, *Svenska Morgonbladet*, 11 april 1919.

offer inte blott av oväsentligheter utan rent ut av sådant, som är grundläggande och avgörande för kyrka och religion”.⁴¹

”Öppen ärlighet”

De debattörer som välkomnade bredden av perspektiv och skribenter i *Det andliga nutidsläget* kom framför allt från liberala, socialdemokratiska och socialistiska tidningar.⁴² Ett tydligt tema var uppskattning av författarnas ”öppna ärlighet och de tydliga bemödandena att draga även de radikalaste konsekvenser”.⁴³ Som exempel kan nämnas signaturen L W som i den vänstersocialdemokratiska tidningen *Politiken* menade att boken hade givit upphov till ”en välgörande diskussion i de religiösa spörsmålen”, där man med glädje kunde ”konstatera att teologiens skadliga inverkan på religioner, nu tyckes börja klarna för allt fler och fler”. Han riktade kritik mot den officiella kristendomen och den undervisning som inte är inriktad på ”det sunda förnuftets, intuitionens, moralens och nyttans dominerande betydelse”.⁴⁴ I dessa tidningar uttrycktes även uppskattning av Linderholms bidrag, till exempel av signaturen Laicus som menade att detta var vad många ”länge i stillhet tänkt och famlat efter men aldrig så klart sett offentligen uttryckt”.⁴⁵ En annan skribent såg betoningen på ”det personliga sanningskravet” som en möjlighet för ”de medborgare och medborgarinnor som nu av sitt ärlighetskrav avhållas från gudstjänst och kyrkligt liv eller blott med en inre reservation kunnat delta”.⁴⁶

”Föreina skilda läger”

”Brokigheten” vad gäller bokens olika bidrag mötte kritik i konservativa tidningar, till exempel i *Svenska Dagbladet*, där Gustaf Ankar skrev att rollerna inte blivit ”någorlunda jämnt fördelade på ömse sidor”. Kritiken mot kyrkan i ”historisk gestaltning” hade fått för stor plats och den ”avgjort kyrkliga åskådningen blivit alltför litet representerad”.⁴⁷ I liberala och socialdemokratiska tidningar uttrycktes mer av uppskattning av mötet mellan olika åsikter och positioner. *Afton-Tidningen* lyfte till exempel fram

41. Torsten Fogelquist, ”Helreligion, halvreligion, kvartsreligion”, *Afton-Tidningen*, 15 maj 1919.

42. Dessa tidningar utgör ungefär en femtedel av materialet, men majoriteten av dessa uttrycker en positiv respons till boken.

43. Johannes Uddin, ”Det andliga nutidsläget och kyrkan”, *Forum*, 10 maj 1919.

44. L W, ”Det andliga nutidsläget och kyrkan”, *Politiken*, 31 januari 1920.

45. Laicus, ”Kristendomen och nutiden: Ännu några reflexioner”, *Stockholms-Tidningen*, 14 april 1919.

46. Carl Gustaf Santesson, ”Det andliga nutidsläget och kyrkan”, *Svenska Dagbladet*, 14 maj 1919.

47. Ankar, ”Kyrkan och tiden”.

förordets hänvisning till ”en vaknande känsla av gemensamma livsintressen mellan de religiösa och de kulturella” och argumenterade för

nödvändigheten av icke en trångt kristen och kyrklig sammanslutning, icke en de ”troendes” exklusiva församling utan en ideell samling av alla dem som erkänna det inom människan som står över människan, de värden som icke kunna åstadkommas med affärer, spekulation, politik, krass njutningslystnad och maktlystnad.⁴⁸

Anna Maria Roos (1862–1938), ordförande i KFUK och en av få kvinnor i debatten, menade att ”dessa röster från olika håll med sitt samfällade krav, dessa skilda stämmor, mestadels så sympatiska genom sitt allvar och sin ärlighet, som vittnande om tidens djupa längtan till en lyftande tro – de måste göra ett intryck”.⁴⁹ I summeringen av debatten under början av 1920 menar John Cullberg (1896–1983), senare biskop i Västerås stift, att boken ”i förut oanad utsträckning låtit lekmännen göra sina röster hörda”.⁵⁰ Även Emilia Fogelklou (1878–1972), författare, pedagog och teolog, underströk bokens betydelse för att ”de skilda lägrens människor helt plötsligt nödgades lyssna till andra stämmor än dem som de hört förkunna eller lamentera innanför den egna meningensgruppens kinesiska murar”.⁵¹

Debatten avslutas

Under 1920 förekom artiklar om *Det andliga nutidsläget* endast sporadiskt i dagspressen. Den andra och tredje delen som utkom i november 1919 recenserades översiktligt. Ett återkommande tema var att dessa delar saknade en tydlig inriktning och speglade en ”brokig mångfald” eller ”villervalla, som är rådande på det religiösa området”.⁵² Så beskrev till exempel en osignerad recension i *Södra Dalarnas Tidning* att:

de två senare volymerna till största delen utmynnat i personliga vittnesbörd och blivit en tummelplats för de mest subjektiva hugskott, metafysiska spekulationer, enkla predikningar och ett och annat teologiskt försök att återfinna ämnet.⁵³

48. ”De religiösa och de kulturella”, *Afion-Tidningen*, 10 april 1919.

49. Anna Maria Roos, ”*Det andliga nutidsläget och kyrkan*, del II och III”, *Politiken*, 13 och 14 maj 1919.

50. John Cullberg, ”Diskussionen kring ’*Det andliga nutidsläget och Kyrkan*’”, *Vår Lösen* 11 (1920), 150–152.

51. Emilia Fogelklou, ”*Det andliga nutidsläget och kyrkan*”, *Hertha* 7 (1920), 18–19.

52. Elis Erlandson, ”Kristendomen och nutiden”, *Södermanlands Nyheter*, 29 november 1919; ”*Det andliga nutidsläget och kyrkan*”, *Södra Dalarnas Tidning*, 18 januari 1919.

53. ”*Det andliga nutidsläget och kyrkan*”, *Södra Dalarnas Tidning*, 18 januari 1919.

Att fem kvinnor bidrar med kapitel i del 2 och 3 nämns i en recension av signaturen Ejnar B-d-n: ”De båda böckerna innehålla bidrag av fyra kvinnor! Teol. Kand. Emilia Fogelklou, fru Ingeborg Schönmeyr, rektor Anna Sörensen och d:r Lydia Wahlström. Samtliga dessa uppsatser inbjudas till flera reflexioner, vilka emellertid i denna recension ej låter sig göras”.⁵⁴ Wahlströms, Sörensens och Lindhagens kapitel kommenterades positivt, men kortfattat, av några recensenter, medan Schönmeyrs bidrag om kristendom och teosofi avfärdades som exempel på ”mysteriekult”, ”magi” eller ”osund kvasivetenskap”.⁵⁵

Behov av andlig fördjupning och en ny reformation

Antologin *Det andliga nutidsläget* har i tidigare forskning lyfts fram som uttryck för ett skifte i den inomkyrkliga debatten i Sverige under perioden 1919–1920. Den uppmärksamhet som främst Linderholms bidrag fick har dock skymt bokens betydelse som helhetsuttryck för den mångfald av tolkningar om relationen mellan kristen tro och samtida sociala och kulturella förändringar som präglade denna tid, både bland kyrkliga ämbetsbärare och engagerat lekfolk.⁵⁶

Presentationen av bokens innehåll ger ett nytt bidrag till forskningen genom att synliggöra hur skribenterna representerade en bred grupp av personer verksamma inom akademi och utbildning, såsom universitet, folkskolor och läroverk, näringsliv, politik och kultur samt medier och förlagsverksamhet. Även den efterföljande debatten i svensk dagspress engagerar skribenter som är tillhöriga men fristående från Svenska kyrkan och skribenter från andra kristna rörelser. Här finns kritik av en ”anpassningspolitik” efter ”tidsrörelserna i det utomkyrkliga livet”, som exempelvis diskuterades av Ivar Harrie, men också ett välkomnande av debatt om andliga och teologiska frågor i medier och kulturliv.

Den tematiska analysen bekräftar vad tidigare forskning delvis har visat om inomkyrklig debatt hos exempelvis ovan nämnda Jonas Jonson, Carl Sjösvärd Birger och Anders Jarlert. Analysen i denna artikel ger ett kompletterande perspektiv genom att lyfta fram fler bidrag och debatten i dagspressen, som representerar ett nytt empiriskt material. Detta ger sammantaget en fördjupad bild av hur en inomkyrklig diskussion om nya utmaningar i samtiden formas i den nya offentlighet som skapas av dagspressens

54. Ejnar B-d-n, ”Kyrkan och det andliga nutidsläget: Nya inlägg i det intressanta meningsutbytet”, *Lunds Dagblad*, 9 december 1919.

55. E. Tln, ”Den andliga krisen”, *Härnösandsposten*, 19 december 1919; Karl Nordlund, *Trelleborgstidningen*, 24 december 1919; Sigfrid von Engeström, ”Det andliga nutidsläget och kyrkan, del II”, *Vår Lösen* II (1920), 44–45.

56. Sjösvärd Birger, ”Den katoliserande riktningen i vår kyrka”, 159.

expansion under början av 1900-talet, med en bredd av tidningar från olika politiska ståndpunkter liksom religiösa och kulturella rörelser.

Vilka nya insikter kan då analysen av detta material ge om hur kristna aktörer förhöll sig till centrala frågor i det svenska samhällets modernisering under denna tid, såsom individualisering, social och politisk jämlikhet, förbättrad utbildning och nya former av offentlighet?

Presentationen av *Det andliga nutidsläget* lyfte fram kategorierna samhälle, kyrka och människa. Inledningsvis argumenterade vi för att dessa samverkar men har ett fokus på endera kategorin utifrån nämnda teman. I denna avslutande del diskuterar vi hur dessa kategorier knyter an till tre centrala teman i de sociala och kulturella moderniseringsprocesser som präglar svenskt 1920-tal samt till hur religion ”alltid befunnit sig i ett teologiskt och politiskt maktfält”.⁵⁷ Avsikten är att visa hur den inomkyrkliga teologiska debatten formas av och korresponderar med det omgivande samhället.

Det första temat är *individens fria sanningssökande gentemot traditionella auktoriteter*, här framför allt Svenska kyrkan i form av ärkebiskop och präster. Det andra temat är *ökad social jämlikhet och öppenhet för mångfald* i form av åsikter och tankar, där lekfolk aktivt deltar i diskussioner om kyrkans liv och kristen tro. Det tredje temat handlar om *kyrkans roll i samhället*, det vill säga som en exklusiv gemenskap för andlig och moralisk utveckling eller som en rörelse bland andra religiösa och sekulära aktörer som verkar för det gemensamma goda.

Analysen ovan tydliggör hur dessa teman lyfts fram i bokens inledning och i bidragen genom betoningen på människan; den enskildes frihet att få tala ”fritt ur hjärtat” och förhålla sig till kyrkans dogmer utifrån ”sanningssökande” och ”ärlighet” mot sitt samvete, i strävan att adressera brännande frågor i samhället om ”ekonomisk rättvisa och social utjämning” samt önskan om en ny roll för kyrkan i samverkan och dialog över ”skilda läger”. Vår analys av den intensiva debatt som bokens syfte, form och åsikter skapade i den samtida dagspressen är ett tydligt tecken på hur dessa teman knyter an och bidrar till centrala frågor i samhälls- och kulturdebatten. Här är det intressant att notera att antologins strävan efter ökad ”modernisering” av kyrkan kritiserades av kyrkligt och konservativt inriktade tidningar och skribenter, men välkomnas av liberala och socialdemokratiska sådana.

Temat om individens fria sanningssökande och behovet av att vara ärlig och följa sitt samvete snarare än auktoriteter och dogmer har en tydlig koppling till den individualisering som stärks i början av 1900-talet, till exempel genom urbanisering och utbildningsreformer. Dessa ökade individens frihet från kollektiva sammanhang såsom familj, lokalsamhälle och

57. Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 30; Nordin, *Tanke och dröm*, 205–207.

kyrka.⁵⁸ Bokens utgångspunkt att varje skribent fick uttrycka sin egen åsikt genom att tala ”fritt ur hjärtat” uppskattas av såväl negativa som positiva röster i debatten. Redaktörernas argument om att boken utgjorde ”ett rent privat företag” och inte representerade Svenska kyrkan eller någon annan institution mötte dock mycket kritik, inte minst från kyrkligt och konservativt inriktade tidningar och skribenter. I bokens bidrag och i debatten finns även spänningar mellan individens frihet och hennes moraliska och sedliga utveckling, grundad i kristna idéer om individens ansvar för att förverkliga Guds vilja och plan för mänskligheten. Spänningen mellan önskan att bryta med traditioner och behovet av att bevara gemensamma värden som förmedlas av sådana auktoriteter och sammanhang är ett genomgående och generellt drag i debatten om modernisering i Sverige.⁵⁹

Det andra temat om social jämlikhet och mångfald visar hur *Det andliga nutidsläget* återspeglar och bidrar till de sociala omvälvningar och nya mot-sättningar som präglar det svenska samhället kort efter första världskriget. En stark ekonomisk utveckling sker genom ökad industrialisering, vilket också innebär framväxt av nya sociala grupperingar, ett ”industriproletariat”, inte minst i växande städer som Stockholm och Göteborg.⁶⁰ De ”sociala frågorna” och ”kvinnofrågan” var stora ämnen i den borgerligt dominerade offentliga debatten i tidningar och böcker. I debatter mellan ”traditionalister” och ”modernister” eller ”kulturradikaler” diskuteras rättigheter för grupper som varit marginaliserade från att delta i offentligheten, till exempel genom allmän rösträtt. Övriga teman som är väl företrädade i boken är undervisning för olika grupper (folket och eliter), hälsa och fostran samt socialt arbete. Nya vetenskaper som psykologi och historisk-kritiska textstudier med nya metoder och förklaringsmodeller för att förstå människans utveckling och texters tillkomst är framträdande, liksom uppluckringen av tidigare gränser mellan privat och offentlig sfär. Mångfalden av bidragsgivare i boken, med syftet att låta olika röster höras från ”skilda läger”, visar hur denna trend kommer till uttryck.

Som genomgången ovan visar är flertalet av skribenterna verksamma inom andra områden i samhället än Svenska kyrkan, såsom näringsliv och politik, akademi och utbildning samt kultur. Ambitionen om mångfald och social jämlikhet, där lekmännen som utgörs av både män och kvinnor får göra sin röst hörd bredvid biskopar, professorer och präster, får dock även kritik i pressen för att utgöra en alltför ”brokig” blandning eller ”villervalla”.

58. Berggren & Trädgårdh, *Är svensken människa?*.

59. Se exempelvis utställningen *Swedish Grace*, Nordiska museet 2022; Nordin, *Tanke och dröm*.

60. Boel Englund & Agneta Linné (red.), *Att forma en ny tid: Kvinnor som samhällspedagoger runt 1900 – en kollektivbiografi*, Stockholm 2020.

Det kan noteras att lekmannen Carl Larsson i By får stark kritik och att kvinnorna nämns mycket sparsamt. De flesta av bokens bidrag kommenteras inte alls eller ses som exempel på ”subjektiva hugskott” eller ”metafysiska spekulationer”. Trots att kvinnors ökade synlighet i offentligheten diskuteras i andra delar av samhället är den alltså fortsatt marginell i *Det andliga nutidsläget* och i debatten om dess bidrag.

Det tredje temat om kyrkans exklusiva uppdrag i samhället eller som en aktör i samarbete med andra som verkar för det allmänna goda, visar på olika sätt att hantera ett minskat inflytande för Svenska kyrkan i ett moderniserat samhälle, såsom lägre deltagande i gudstjänster och reformeringen av kristendomsundervisningen i folkskolan 1919.⁶¹ Dessa utmaningar för Svenska kyrkan skapade en känsla av ”kris” och ”andlig nöd”, men också behov av samverkan. Tidigare forskning har belyst hur flera av upphovsmännen till *Det andliga nutidsläget* – Nathan Söderblom, Manfred Björkquist och Torsten Bohlin – spelade en aktiv roll i unglyrkorörelsen,⁶² men de hade även en aktiv roll i bildandet av Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund, 1918. Som Martin Nykvist visar finns i denna organisations syften en ”inre” och ”yttre” linje uttryckt i formuleringen att ”samla lekmän till målmedvetet arbete i Sveriges kyrka för gudsrikets förverkligande i *den enskildes liv och i samfundets liv*” (vår kursivering). Nykvist argumenterar för att den ”yttre linjen” med en tydlig social och samhällstillvänd verksamhet framstår som mest angelägen. Flera av de teman som kommer upp i *Det andliga nutidsläget* är tydligt företrädda i syftets formuleringar om det kristna kärleksbudets aktiva förverkligande genom deltagande i samhällsliv, i stat, kommun, församling och frivilliga sammanslutningar, stärkande av kristliga synpunkter genom utbildning och studiecirkelverksamhet, men även i den allmänna opinionen och det offentliga livet, till exempel genom bokspridning och i pressen.⁶³ I bokens inledning betonas hur Svenska kyrkan tillhör en av många ”kulturmakter” och att samhällsengagemang är en ”helig plikt”. Sigtunastiftelsens invigning 1917 är också en del av denna rörelse för att stärka individens aktiva deltagande i samhälls- och kulturdebatt med utgångspunkt i sin kristna tro, inom Svenska kyrkan och med öppenhet för samarbete även med andra organisationer.⁶⁴ *Det andliga nutidsläget* är därmed ett tydligt exempel på en ny roll som kyrkan och kristna aktörer i samhället står inför genom förändringar i relationen mellan

61. Sjösvärd Birger, ”Den katolicerande riktningen i vår kyrka”, 156.

62. Sjösvärd Birger, ”Den katolicerande riktningen i vår kyrka”, 157.

63. Martin Nykvist, *Alla mäns prästadöme: Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918–1978*, Lund 2019, 68, 71.

64. Alf Linderman (red.), *Sigtunastiftelsen – från ett århundrade till ett annat*, Stockholm 2017.

kyrka och stat samt genom en mer individualiserad och mångfaldig religiös och kulturell offentlig debatt.⁶⁵

De tre teman vi har lyft fram visar hur *Det andliga nutidsläget* och debatten om den i dagspressen är ett uttryck för hur kristen tro och andlighet formas i ett aktivt samspel med modernitetens framväxt i Sverige i början av 1900-talet. Vår kartläggning bidrar till tidigare forskning genom att synliggöra parallella tendenser av inomkyrklig och samhällelig förändring i frågor som rör individualisering, jämlikhet och kyrkans förändrade betydelse i samhället. Här är inte minst kvinnors roll central, som aktörer i och objekt för debatter om de nya offentligheter som uppkommer. Fördjupad forskning om detta samspel har betydelse för teologisk och kyrkohistorisk forskning genom att tydligare relatera inomkyrkliga skeenden till pågående samhällsförändringar. Den bidrar också till att problematisera en snävt sekularistisk syn på religion och modernisering som motsatser inom samhällsvetenskaplig och humanistisk forskning om 1900-talets Sverige.⁶⁶ Slutligen bidrar den med en mångdimensionell förståelse av hur modernitet präglas av såväl individuell frigörelse och mångfald som nya motsättningar vad gäller värderingar, tolkningsföreträde och maktanspråk.⁶⁷ ▲

SUMMARY

In April 1919, the publication of the first part of the edited collection *Det andliga nutidsläget och kyrkan* ("The Contemporary Spiritual Condition and the Church") caused an intense debate within the Church of Sweden and in the daily press. The editors of the book were driven by ideals of open and honest dialogue about religious and ethical reformation in a time of deep spiritual distress and invited contributions from academia and lay people as well as clergy. Some of the contributions have been analyzed in previous research, as examples of contemporary theological debates. This article presents an analysis of the contributions of the books and of the most salient themes in the debate, covering 192 newspaper articles between April 1919 and May 1920. The analysis contributes to previous research by the additional new material concerning how theological issues were connected to contemporary political and cultural debate. This concerns the implications of modernization in contemporary Sweden, such as individualization, social justice, and secularization. Furthermore, the

65. Nordin, *Tanke och dröm*, 204; Harrie, *Tjugotalet in memoriam*, 127–129.

66. Boel Englund et al., "Konklusioner och reflektioner", i Boel Englund & Agneta Linné (red.), *Att forma en ny tid: Kvinnor som samhällspedagoger runt 1900 – en kollektivbiografi*, Stockholm 2020, 233.

67. Håkan Thörn, *Rörelser i det moderna: Politik, modernitet och kollektiv identitet i Europa 1789–1989*, Stockholm 1997.

debate in the newspapers, previously not thoroughly researched, highlights how the book became a locus for issues such as participation of the laity in theological debate, and the role of the Church as a public authority in a secular, modernized society. These themes present fruitful openings for further research on the role of Christian actors in new forms of public debate shaping modernity in Sweden.

Hans S.A. Engdahl. *African Church Fathers – Ancient and Modern: A Reading of Origen and John S. Mbiti*. Stellenbosch: University of Western Cape Press. 2020. 504 s.

I en omfattande teologisk djupdykning ger sig Hans Engdahl, professor emeritus vid University of Western Cape, på en vansklig uppgift: att jämföra några centrala teologiska teman hos den fornkyrklige alexandrinske teologen Origenes (ca 185–254) och en av den moderna afrikanska teologins främsta pionjärer, kenyanen John S. Mbiti (1931–2019). Som titeln antyder för Engdahl dem samman utifrån att båda var teologer födda i Afrika och därför skulle kunna kallas afrikanska kyrkofäder. Ambitionen att på detta sätt peka på att kristen tro och dagens kyrkor inte bara lever av ett europeiskt arv är tydlig. Det handlar om att lyfta fram Afrika som både en tidigkristen och en nutida kreativ teologisk miljö. På så sätt pekar han både bakåt och framåt, tillbaka till en tid innan Europa spelade en avgörande roll för kristen teologi och mot en tid där inte bara majoriteten av de kristna bor utanför Europa och Nordamerika, men vi också måste räkna med att den teologiska reflektionen främst sker på andra kontinenter, kanske inte minst i Afrika.

Det handlar inte, som man kanske kunde vänta sig av en bok som tar upp Origenes och en senare författare, om Origenes betydelse för Mbiti eller ens om hur Mbiti förhåller sig till arvet från Origenes. Utgångspunkten är inte att Mbiti skulle referera till Origenes, vilket han knappast gör, eller att Engdahl upptäckt ett förbisett beroende. Utifrån sin gedigna erfarenhet som teologisk lärare vid University of Western Cape vill Engdahl å ena sidan lyfta fram Mbitis betydelsefulla, men ofta förbisedda, teologiska författarskap, å andra sidan peka på intressanta likheter mellan Origenes och Mbiti och på så sätt ge Mbitis teologi, och därmed nutida afrikansk teologisk reflektion, en förankring i den tidiga kyrkan. Därmed slår han ett slag mot den i dag utbredda idén om att kristen

teologi måste skaka av sig sitt hellenistiska arv för att vara relevant i Afrika och Asien i dag.

I boken utgår Engdahl från en närläsning av Mbitis författarskap, främst hans mer allmänt filosofiska verk *African Religions and Philosophy* (1969) och *Concepts of God in Africa* (1970), och mer specifikt hans bibelteologiska verk *New Testament Eschatology in an African Background* (1971) och *Bible and Theology in African Christianity* (1986). I ett inledande kapitel diskuteras utförligt Mbitis försök att utmejsla en afrikansk religionsfilosofi, inklusive hans tankar kring en särskild afrikansk tidsuppfattning och hans mer kontroversiella försvar för traditionella afrikanska värderingar kring familj och sexualitet, samt den debatt detta väckt. Det blir här tydligt i hur hög grad Mbitis utgångspunkt är en kritik av den västerländska kultur- och religionskolonialismen, liksom hur centralt det var för Mbiti att visa att bibeltexterna ligger närmare hans afrikanska verklighet och livssyn än den som utvecklats i det moderna Europa och exporterats till Afrika.

De två följande kapitlen om Mbitis ecklesiologi och eskatologi utgör något av kärnan i boken. Båda dessa handlar främst om Mbitis arbete med att fläta samman bibeltexterna och den afrikanska livssyn och filosofi han presenterat. Intressant är att se hur Mbiti knyter samman de bibliska berättelserna och själva den bibliska berättartraditionen med berättelser från sin egen kenyanska bakgrund och i berättelserna och berättandet finner samband som han menar skymms av den västerländska exegetiken med dess europeiska förutsättningar. Alltmer kritisk till missionärernas översättningar av bibeltexterna till afrikanska språk kom han också att mot slutet av sitt liv göra en egen och ganska radikal översättning av Nya testamentet till sitt eget modersmål, kikamba, för att så ge folk en bibel som inte filtrerats genom europeiska ögon.

De följande tre kapitlen behandlar Origenes, hans relation till sin samtids filosofi, hans ecklesiologi och hans eskatologi.

För dessa kapitel är Engdahl starkt beroende av den etablerade Origenesforskningen, som han i huvudsak återger och sammanfattar. Fram träder en ganska konventionell bild av Origenes som en spekulativ och djärv filosof och teolog väl förankrad i platonsk tradition. Vägfarande är Engdahls utförliga diskussion av Origenes ecklesiologi, ett ämne som ofta förbigås i Origenesforskningen och där Engdahl visar hur starkt, om än osystematiskt, Origenes betonar kyrkan som Kristi kropp och därmed den historiska kyrkan och dess sakrament som helt avgörande. Trots att eskatologin är det ämne som vållat mest debatt när det gäller Origenes och därför behandlats utförligast i Origenesforskningen lyckas Engdahl utöver sin sammanfattning av tidigare forskning tillföra en ofta något förbisedd aspekt genom att inkludera en analys av hans skrift om martyriet, en text som sällan tas upp när Origenes syn på de yttersta tingen debatteras.

Efter denna parallella genomgång av Mbitis och Origenes författarskap utifrån de tre temana filosofi, ecklesiologi och eskatologi jämför Engdahl de båda med varandra. Intressant nog finner han en hel del likheter. Utöver deras tydliga förankring i sin samtids och sin kontexts grundläggande livssyn – Mbiti i en föreställd afrikansk filosofi och Origenes i framför allt det platonska arvet – gäller det enligt Engdahl främst förståelsen av tiden, evigheten och uppståndelsen, men även betoningen av Bibelns direkta tilltal och den personliga avgörelsen som grundläggande för kyrkan. Även om man kan ställa sig tveksam till en del paralleller finns det spännande likheter mellan Mbitis tankar om en afrikansk förståelse av tiden och den analys John Behr gör av Origenes tidsuppfattning. Till det kommer att Mbiti, som Engdahl visar, delar Origenes syn på en slutlig enhet, apokatastasis.

Även om *African Church Fathers* inte tillför mycket nytt om Origenes, vilket inte heller är avsikten, är den av intresse inte bara för systematiska teologer utan även för pastorer. Tydligt visar Engdahl hur Origenes

arbete med centrala teologiska frågeställningar hjälper till att kasta ljus över samtida teologer även från delar av världen som inte är rotade i det grekisk-romerska arvet. Hans studie är ett utmärkt exempel på hur nutida afrikanska teologer kan finna beröringspunkter mellan den tidiga kyrkans arbete med att i en grekisk kontext forma en teologi och sitt eget sökande efter en teologi grundad i sin egen samtids syn på världen och människan.

Självfallet kan man undra om det faktum att Origenes kom från Alexandria, och därmed från Afrika, spelar någon roll. Men för de kristna på den afrikanska kontinenten, framför allt söder om Sahara, som lever i kolonialismens och missionens långa skugga, och ofta uppfattas som helt beroende av Europa, är det nog inte utan betydelse. Om boken kan bidra till att lyfta fram inte bara Mbiti utan vår samtids afrikanska teologer med hjälp av Origenes är den värd all uppmärksamhet. Paradoxalt nog och inte oviktigt utgör Engdahls arbete en varning för den slags radikala anti-europeiska teologi som ser det som nödvändigt att förkasta hela den grekisk-romerska kontext som kyrkan växte fram i för en av hellenismen oberörd semitisk biblisk kontext. John Mbiti hade själv nog inte helt gillat att se de samband mellan Origenes och honom själv som Engdahl lyfter fram.

Samuel Rubenson

Professor emeritus, Lund

DOI: 10.51619/stk.u99j3.25386

Peter Enns. *Exodus for Normal People: A Guide to the Story – and History – of the Second Book of the Bible*. Perkiomenville, PA: The Bible for Normal People. 2021. 154 s.

Peter Enns, professor i bibelvetenskap vid Eastern University i Pennsylvania, har kommit att bli ett både välkänt och omdebatterat namn inom framför allt amerikansk evangelikalism genom att han i sitt skrivande återkommande utmanat denna del av

kristenheten i frågor som rör bibelsyn, bibeltolkning och bibelbruk. Hans första bok, *Inspiration and Incarnation* (2005) tog sig an en dissonans han menar att många evangelikala kristna upplever mellan sin bibelsyn å ena sidan och bibelvetenskapens landvinningar under de senaste 150 åren å den andra. Målet med boken var att hjälpa dessa evangelikala kristna till en mer välgrundad tro, men sättet han beskrev särskilt Gamla testamentets förhållande till andra antika källor och dess inneboende mångfald kom att innebära att han inte fick jobba kvar vid Westminster Theological Seminary, där han tills dess undervisat i över fjorton år. Man menade att slutsatserna i boken inte gick att förena med de teologiska övertygelseser som skolan bekände sig till.

Boken fick dock stort genomslag både nationellt och internationellt och kan ses som en startpunkt på ett mångårigt engagemang i dessa frågor som resulterat i en rad böcker, inklusive *The Bible Tells Me So: Why Defending Scripture Has Made Us Unable to Read It* (2014) och *How the Bible Actually Works: In Which I Explain How an Ancient, Ambiguous, and Diverse Book Leads Us to Wisdom Rather Than Answers – and Why That’s Great News* (2019). Så småningom, år 2017, lanserade Enns en podcast tillsammans med före detta pastorn Jared Byas: ”The Bible for Normal People”. I podcasten, vars mål är ”[to] bring the best in biblical scholarship to everyday people”, varvas intervjuer med bibelvetare med introduktioner till olika bibelböcker och tolkningsfrågor (ofta med titeln ”Pete Ruins [...]”). Hittills har över 260 avsnitt publicerats och över tid har podcasten – som kännetecknas av avspända, humoristiska och självvironiska samtal – växt till ett större koncept som nu också innefattar en webbplats, en blogg, onlinekurser, en prylshop och – sedan 2019 – bokserien ”The Bible for Normal People”. Tanken med denna bokserie är, i linje med podcastens, att introducera Bibelns böcker på ett lättillgängligt (och humoristiskt) sätt. Förutom *Exodus for Normal People*

har introduktioner till Första Moseboken, Psaltaren, Jona och Romarbrevet publicerats.

Exodus for Normal People inleds med en ”Infomercial” där Enns förklarar att ”this book is not primarily for scholars or seminary students, though I will gladly sell them a copy if they want one” och introducerar några övergripande områden som behandlas i boken: ”Exodus isn’t only about deliverance. In fact, it’s not even primarily about deliverance; instead, it’s about God and why this God delivers in the first place”, ”We will exert some effort to read Exodus through ancient eyes”, ”God behaves in ways that raise a lot of questions” och ”Did any of this even happen?”.

Den sistnämnda frågan är ämnet för det första kapitlet, ”The Genesis of Exodus”, där Enns ger en introduktion till historicitetsproblematiken och argumenterar för att berättelserna bäst förstås som ”mythicized history”: ”Most scholars (myself included) see the exodus as ‘historically plausible’ overall – something happened – but recognize that the details of the story are a bit [...] out of the ordinary [...] It reads like the kind of stories ancient people [...] made up” (s. 5).

Nästa kapitel, ”Exodus from 30,000 Feet”, ger en överblick av bibelbokens struktur och introducerar några viktiga tematiker: ”Yahweh, and Yahweh alone, is worthy of Israel’s worship”, ”To save is to re-create”, ”God’s mountain”, ”God gives a lot of commands” och ”Israelites rebel against Moses and God”. Resterande kapitel följer sedan berättelsen i Andra Moseboken. Kapitel 3 fokuserar på 2 Mos. 1:1–2:25, kapitel 4 fokuserar på 2 Mos. 3:1–4:17 och så vidare.

Genomgående lyckas Enns introducera våra forskningsfrågor på ett avväpnande, lättillgängligt och humoristiskt sätt, ofta genom att måla upp fiktiva konversationer mellan berättelsernas karaktärer. Ett exempel är hur han illustrerar problematiken med den bibliska etymologin kring Moses namn (2 Mos. 2:10) genom en dialog mellan farao och hans dotter:

For one thing, what would possess Pharaoh's daughter to give an endangered child a name that pretty much calls him out? I can imagine the conversation at the dinner table:

Pharaoh: Who's the kid?

Daughter: Oh, he's my son. You were so busy I didn't want to be a bother.

P: What's his name?

D: ... uh "drew him out".

P: Of what?

D: ... <mumbles> ...

P: Excuse me?

D: Water ... I think ... I can't remember exactly.

As puzzling as the idea is that Pharaoh's daughter knew enough Hebrew to give Moses his ill-advised name in the first place, it simply stretches the imagination to think that she would give a child a Hebrew name, even if she actually knew Hebrew (which is unlikely) (s. 27).

I boken finns också ett flertal klargörande tabeller, till exempel den på sida 67 som visar skillnaderna mellan hur plågorna beskrivs i 2 Mos., Ps. 78 och Ps. 105, eller den på sida 77 som illustrerar hur olika teologiska traditioner vävts samman i 2 Mos. 11–13, och genomgående varvas kreativa sätt att presentera bokens innehåll med seriösa diskussioner av de tolkningsproblem som Guds handlande ofta ställer en (inte minst evangelikal) kristen inför. Boken har endast ett fåtal fotnoter, men avslutas med en lista av rekommenderad litteratur för fördjupning.

Sammantaget är detta en mycket läsvärd introduktion till Andra Moseboken. Jag kommer på mig själv att sitta och le flertalet gånger åt de kvicka och underfundiga formuleringarna. Humorn gör boken lättillgänglig, samtidigt kan den också innebära ett störningsmoment. Den som har lyssnat på podcasten kommer känna igen tonen, men boken förutsätter alltså att läsaren kan hantera både satir och självironi. Bokens

huvudsakliga styrka ligger dock precis här, att genom ett vardagligt språk och i ett både behändigt och prisvärt format väcka läsarens intresse för en antik, komplex bibelbok och inspirera till vidare fördjupning. Med detta lyckas Enns utomordentligt väl, och jag ser fram emot att läsa fler böcker i denna serie.

David Davage
Docent, Umeå

DOI: 10.51619/stk.v99j3.25387

K.G. Hammar. *Bokstaven dödar men Anden ger liv: Om religion som konststart eller tillvarons poesi*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2023. 38 s.

En jubilar kan föräras en festskrift – eller förära sina läsare en egenskriven festskrift. Det senare gjorde ärkebiskop emeritus K.G. Hammar i samband med sin åttiöarsdag senvintern 2023. En födelsedagsföreläsning i Storkyrkan i Stockholm resulterade i en förvisso tunn bok, men det är en bok med synnerligen hög densitet, utgiven av den till storkyrkoförsamlingen knutna Katedralakademin. Boken med titeln *Bokstaven dödar men Anden ger liv* är en exposé över ett innehållsrikt liv och texten omfamnas av de levande och talande träd som följt människan K.G. Hammar från barndomens nyfikna pojke i skogsgläntan i skånska Norra Rörum till den pensionerade ärkebiskopen som genom teologisk insikt på gamla dar kommit ut som klimataktivist. På de knappt fyrtio sidorna text ryms spåren av ett åttiöars liv – tillbakablickar som bitvis går så djupt att himlarymder öppnas även inåt genom de där väldiga trädskronorna.

Hammars utgångspunkt, det han kallar sitt "Introitus", är tesen att det aldrig uppstod samma tydliga konflikt mellan den framväxande vetenskapen och den konstnärliga världen som det gjorde mellan vetenskap och religion. Men det finns andra sätt att se på religion än genom motsättningens förutsatta oföränderlighet av rätt och fel, och det försöker Hammar fånga genom undertiteln

Om religion som konst eller tillvarons poesi. Med ett personligt tilltal beskriver Hammar hur vägar öppnats och hur insikter drabbat honom. Den unge lundastudenten Hammar vägde en gång mellan studier i teologi och studier i litteraturhistoria och han visar hur hans övertygelse, även som prästson och blivande präst, snart blev att kunna läsa Bibeln på samma sätt som profan litteratur. Alla uppsatser han skrev och även avhandlingsarbetet berörde detta, och för Hammar själv kom den narrativa läsarten av bibliska texter att stå i centrum. Han nämner åren i Sydostasien efter doktorsexamen och tiden efteråt när han fick ansvar för den praktiska prästutbildningen i Lund som ytterligare ingångar till en tolkande och hermeneutisk teologisk förståelse och snart landar han i det möte som kommit att påverka honom allra mest i både livet och tanken: mötet med Dag Hammarskjöld (1905–1961) och hans *Vägmärken* (1963). När Hammarskjöld vacklar i sin tilltro till Förenta nationerna som organisation nedtecknar han ett vägmärke om att det är en *idé* han tjänar, inte den bristfälliga skapelse som förkroppsligar idén. Detta tar Hammar fasta på när han redan tidigt erfar samma bristande tilltro till Svenska kyrkan som organisation – att det är en idé han tjänar. På sin fortsatta vandring genom kyrkans skikt och hierarkier har Hammar sökt dess bakomliggande idé i mystikens erfarenhetsvärldar, den som kan anas genom konstens bortomspråkliga uttryck och tillvaron som ett poetiskt tilltal. Hammars dröm om att ett sekulariserat Sverige skulle hitta det frigörande i hans oförtröttliga försök att komma bortom en meningslös bokstavstolkning och hitta tillvarons många öppenheter, konstaterar han, är en dröm som knappast gått i uppfyllelse. Men många av oss som vandrat där bredvid och också erfarit motströmmens möda kanske någonstans kan förstå att denna dröm aldrig går att förverkliga utan att något *viktigt*, något *annat* mister sin sprängkraft. För vad händer om det profetiska motståndet blir till huvudfära?

När Hammar lämnar sitt personliga

”Introitus” och fördjupar sin tes om hur religionen står nära det konstnärliga och poetiska uttrycket utgår han från dualismen mellan den religiösa tradition som låser fast strukturer, tankarna, bilderna och bokstaven och den tradition som i stället låter mellanrummen stå öppna för förnyelse och förvandling. Om den förra i sin struktur kan alliera sig med makten visar Hammar med sin mystiska väg hur den senare, apofatiska förståelsen av språk och bilder kunnat överleva och vara ett motgift genom kyrkans historia. Språket är både en tillgång och ett hinder, men med metaforernas hjälp kan vi komma bortom det hindrande i språket. Samtidigt pekar Hammar genom sin engelske kollega Rowan Williams och teologen Nicolaus Cusanus (1401–1464) på risken med att också metaforerna stelnar och mister bärkraften att öppna och synliggöra det okända. Hammar uppmanar till en bibehållen apofatisk grundförståelse där språket och metaforen tillsammans kan skapa mellanrum för erfarenhet och tolkning av gudsrelationen. Det är här som ett släktskap uppstår mellan teologi och konst – ett släktskap i hur en öppenhetens existentiella mening kan skapas i möte och tolkning. Förstår vi religion som en konstart bland andra konstarter ges oss en större och vidgad verklighetsuppfattning bortom den konflikt mellan vetenskap och religion som Hammar benämner som en förenklad misstolkning.

När Hammar söker sina livsspår får också befrielsesteologins upptäckt av hur den lilla livsberättelsen rymmer i den stora berättelsen en självklar plats i tolkningen. Med en befrielsesteologi som lyfter de lägsta perspektiv kan Hammar synliggöra hur det i dag är de hotade arterna, den biologiska mångfalden och ekosystemen som ropar högst; berättelser han vill inkludera i den teologiska diskursen. I den geologiska tidsålder vi befinner oss, antropocen, har människan med sitt levnadssätt skapat ett klimatnödläge där hennes ursprungliga blick av förundran ersatts av ett kalkylerande habegär. Men med bilden av religion som konstart vill Hammar lyfta

just en livshållning som botten i förundran, och hans ärende är att religionen faktiskt kan bidra till ett kreativt arbete för klimatet. Genom sin egen djupa relation till den mystiska livsförståelsen och genom sin läsning av tänkare som Hammarskjöld, Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) och Martin Buber (1878–1965) ser Hammar ett *Du* inte bara i sin mänskliga Nästa utan i lika stor utsträckning i den alltmer plågade naturen. Den klimataktive Hammar argumenterar för att den nödvändiga omställning hela mänskligheten står inför kanske inte i första hand ska handla om en teknisk omställning, eftersom den kan få oss att ”köra på som vanligt”. I stället handlar det, menar Hammar, om en andlig omställning, om det som på djupet kan förändra vår mänskliga självbild och få oss att förstå hur vi alla är relationsvarelser i en planetär gemenskap av samhörighet, helhet och tillhörighet. Religionens bidrag till denna klimatomställning kan handla om att väga färdan mot det okända. Ett sekulärt samhälle måste se bortom religionens negativa sidor men religionen själv, kyrkan och teologin måste också vistas i och öppna vägar mot det okända, mot det mystikerna kallar väglöst land.

Åttioåringen summerar sina livsvägar och öppnar sig genom en mystik livsförståelse mot den klimatkris som är en av vår samtids mest avgörande frågor. I förordet skriver domkyrkoteolog Normunds Kamergrauzis och domprost emeritus Hans Ulfvebrand om Hammar att han som ärkebiskop skapat ett unikt språk för förståelsen och förkroppsligandet av religion. Det gör Hammar också i sin födelsedagsföreläsning med klimatfrågan som fond.

Där Hammar som barn ser himlen genom trädskronorna och där han som vuxen kramar en stam är han med poeten Carl-Erik af Geijerstams (1914–2007) ord *öppen och intig*, blir han *susande genomsläppt*.

Kristina Nielsen-Jerneck
TK, Lund

DOI: 10.51619/stk.v99i3.25388

Tord Fornberg (red.). *Katolsk studiebibel: Bibel 2000 med katolska kommentarer*. Stockholm: Veritas. 2022. 3 496 s.

”Tolkningen av Skriften och kyrkans tro överlämnas inte åt den enskilde utan sker under läroämbetets ledning.” Så står det i fotnoten till Joh. 14:26 i *Katolsk studiebibel*. Det skulle kunna stå som överskrift till hela denna utgåva, där den enskilde läsaren hänvisas till det katolska läroämbetets uttolkning av bibeltexterna. Jag vill i denna recension diskutera några av *Katolsk studiebibels* kännetecken, utan att egentligen uttala mig om hur de tolkningar den företräder är filologiskt eller exegetiskt rimliga. På en gång vill jag säga att detta är en utgåva som verkligen fyller en lucka på svenskt språkområde och som borde vara av intresse för människor långt utanför den romersk-katolska kyrkans domäner.

Redan 2020 utkom en utgåva av Nya testamentet med titeln *Katolsk studiebibel* på förlaget Veritas, och nu har samma förlag, i samarbete med Stockholms katolska stift, gett ut hela Bibeln med ”katolska kommentarer”. Dessa har utarbetats av Emanuel Sernerstrand och granskats av Tord Fornberg och Gösta Hallonsten. Utgåvan är baserad på Bibelkommissionens översättning, den som vanligen går under namnet *Bibel 2000*. Men inte bara Bibelkommissionens översättning av bibeltexterna ingår i *Katolsk studiebibel* utan även dess fotnoter. Därutöver har utgåvan ett förord samt inledningar till varje bibelbok.

I förordet framhåller redaktören Tord Fornberg att de katolska fotnoterna, som betraktar bibeltexterna ur katolsk läromässig synpunkt, är avsedda att komplettera Bibelkommissionens fotnoter, som betraktar texterna ur bibelvetenskaplig, historisk-kritisk synpunkt. Utgåvan har alltså en dubbel fotnotsapparat, där Bibelkommissionens fotnoter är placerade under brödtexten och de katolska fotnoterna i marginalen. Rent visuellt ramar fotnoterna alltså in bibeltexten, men

det är en dubbelxponerad ram som ger olika och delvis motstridig information.

Jag vill börja med att stanna lite inför utgåvans titel, alltså *Katolsk studiebibel*. Redan genom sin titel utger sig studiebibeln alltså för att vara ”katolsk” i obestämd mening. Fotnoterna hänvisar också återkommande till hur ”katolska kyrkan” tolkar en viss text. Men detta är i själva verket inte alls en ”katolsk”, i bemärkelsen allmänlig eller allmänkyrklig, studiebibel, utan en specifikt romersk-katolsk utgåva, där bibeltexterna kommenteras utifrån ett romersk-katolskt lärooperspektiv. Av de kyrkolärare fotnoterna hänvisar till är visserligen de flesta från den odelade kyrkans tid, men det lärodokument som hänvisas till allra mest är den romersk-katolska kyrkans katekes, promulgerad av Johannes Paulus II (1920–2005) 1992. Det kyrkomöte som förekommer flitigast i noterna är Andra Vatikankonciliet. Likaså får detta konciliums encyklikor en stor plats i fotnoterna. På detta sätt vittnar *Katolsk studiebibel* om moderna teologiska utvecklingslinjer och därför om en i hög grad kontextuell, i motsats till tidlös, läsning av bibeltexterna. Att Andra Vatikankonciliet till exempel gav upphov till en karismatisk rörelse inom den romersk-katolska kyrkan märks på de mycket omfattande noterna till Paulus utläggning om Andens gåvor i 1 Kor. 12. I de katolska fotnoterna framställs dessa gåvor som något mycket positivt och det konstateras att flera påvar sedan Andra Vatikankonciliet uppmuntrat den karismatiske rörelsen. Bibelkommissionens fotnoter, däremot, omtalar de andliga gåvorna i 1 Kor. 12 i ganska negativa termer som ”extatiska upplevelser”.

Ytterligare ett framträdande drag i de katolska fotnoterna som kan kopplas till teologisk utveckling efter Andra Vatikankonciliet är avståndstagandet från antisemitism och ersättningsteologi (till exempel Matt. 27:25; Rom. 11:1; Gal. 6:16). Samtidigt framhålls den traditionella hållningen att Nya testamentets uppenbarelse i någon mening fullbordar det som förväntades i Gamla testamentet (”Endast genom Jesus kan *Torahs* djupaste

innebörd bejakas”, not till Rom. 9:32). Också i andra avseenden förvaltar *Katolsk studiebibel* tolkningstraditioner kända redan under urkyrkans tid. Hit hör de allegoriska och typologiska tolkningarna av Gamla testamentets texter, där dessa texter tolkas kristologiskt (till exempel Pss. 8; 22:17), trinitariskt (1 Mos. 1:1–2; Jes. 6:3) och mariologiskt (1 Mos. 3:15; Höga v. 3:6; Upp. 12).

Bibelkommissionen tar i sina noter aldrig ställning i teologiska debatter, utan håller sig utslutande till bibeltexternas historiska sammanhang. Bibel 2000 har, på gott och ont, varit avsedd att vara en i djup mening icke-kontextuell bibelöversättning. *Katolsk studiebibel* söker däremot contextualisera och förklara bibeltexterna – inte minst de texter som en samtida läsare av en eller annan anledning kan uppfatta som problematiska. Ett exempel är resonemanget i Ef. 5 om kvinnans underordning under mannen, något som i de mycket omfattande fotnoterna förklaras med hänvisning till Johannes Paulus II:s teologi om gemensam underordning som ett kärlekens offer. Om de så kallade ”hämndpsalmerna” i Gamla testamentet (delar av Pss. 58; 109; 137; 139) konstateras att dessa inte lämpar sig för liturgiskt bruk. Varken dessa psalmer eller Ef. 5 kommenteras i Bibelkommissionens fotnoter på ett sätt som skulle antyda att de kunde utgöra ett problem för nutida läsare. I andra avseenden är spänningen mellan de båda fotnotsapparaterna ännu mer uppenbar, nämligen då de katolska noterna direkt kommenterar hur Bibelkommissionen har valt att översätta bibeltexterna. Ibland framhålls alternativa översättningar med hänvisning till Vulgata (Matt. 1:23; 6:11). Ibland framhålls en alternativ översättning som bättre harmonierar med kyrklig tradition, som ”Guds ande” (i stället för ”gudsvind”) i 1 Mos. 1:2 eller ”genomborrat” i Ps. 22:17. I fotnoten till Luk. 22:19 framhålls att den alternativa översättningen ”åminnelse” (i stället för Bibelkommissionens ”till minne av mig”) förekommer i Septuaginta i samband med offer och liturgisk åminnelse”. Här framhålls alltså

en alternativ översättning för att den får en bibeltext att bättre passa i mässans kontext. Någon gång framhålls att en ”ordagrann” översättning skulle ha resulterat i en återgivning som möjliggör en kristologisk läsning av en viss passage i Gamla testamentet (till exempel Dan. 7:13–15 om ”människosonen”). Här går de katolska fotnoterna i dialog, eller ibland i direkt polemik, med Bibelkommissionens översättning. På detta sätt öppnas bibeltexterna upp på nytt, och läsaren blir medveten om att varje text alltid kan översättas på mer än ett sätt.

Jag har försökt att lyfta fram några olika kännetecken hos denna intressanta studie-bibel. Just läst i relation till Bibelkommissionens paratextuella material ger den upphov till återkommande reflektion och ett fördjupat studium av bibeltexterna, inte bara ur historisk utan även teologisk synpunkt. Att det är just den romersk-katolska kyrkan i Sverige som har det teologiska självförtroendet att ta fram en sådan här utgåva stämmer till eftertanke. När får vi se en liknande utgåva inom någon av de andra kyrkliga eller religiösa traditionerna i vårt land?

Richard Pleijel
TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v99i3.25389

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

Since coming to work in Sweden, I have frequently been told how secular the country is. But what secularization means, what it looks like, and how it plays out, is far from singular or straightforward. Hanna Liljefors's study, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om "Gamla testamentet" i svenska dagstidningar 1987–2017* (which could be translated to "The Hebrew Bible Debated: A Reception-Critical Study of Discourses about the 'Old Testament' in

Swedish Newspapers 1987–2017"), is a superb scholarly contribution to understanding how religion surfaces in contemporary society. I had the pleasure of engaging with this well-written and clearly argued study as Liljefors's "opponent" in her PhD defence at Uppsala University in 2022.

Running to over 400 pages, Liljefors expertly examines the way references to the "Old Testament" come up in newspaper debates over a thirty-year period. The thesis exposes popular perceptions of the Hebrew Bible as violent and unmodern, with a problematic and primitive God. Along with detailed argumentation about the dominant discourses that appear in this period in relation to specific themes, Liljefors argues for the need to understand how a "mediatized Bible" functions.

Liljefors presents the media as a public space and information-sharing platform where people encounter religion. With major daily Swedish newspapers as her primary material, she focuses on what we might think of as the media mainstream. This focus helps her to seek out dominant discourses that reach large audiences across Sweden, regardless of faith. Two overarching questions guide the book. The first is: which discourses about the Hebrew Bible are expressed in debates in Swedish daily newspapers in the years 1987–2017? And second: what criticism can be directed at these discourses from a reception-critical perspective? The purpose of the research is to clarify and critique dominant representations of the Hebrew Bible in the given material.

Theoretically and methodologically, Liljefors draws particularly on the British linguist Norman Fairclough and his model of critical discourse analysis. Additionally, she engages with a number of key biblical reception theorists, allying herself particularly with Holly Morse's reception-critical perspective.

The newspaper material that is analyzed is narrowed down to three debates that have featured in Swedish daily newspapers between 1987 and 2017. Liljefors examines

120 debate articles relating to three distinct but in some ways overlapping themes: criticisms raised about the views of women in the Hebrew Bible, complaints about the violent and offensive nature of God in the Hebrew Bible, and views on homosexuality in the Hebrew Bible. The main chapters in the book are each dedicated to one of these themes, and each theme is oriented around a particular Swedish figure who has instigated or inspired the debate around the theme: Birgitta Onsell (1925–2012), Eva Moberg (1932–2011), and Åke Green.

Each chapter contains a critical discourse analysis of the relevant debate, determining which discourses about the Hebrew Bible are produced and become dominant, before moving to a reception-critical analysis. In this way, Liljefors shows how debates inspired by new Swedish translations of the Bible, for instance, have tended to insist on the problematic content of the Hebrew Bible in contrast to the New Testament. She names discourses such as “the Old Testament is the other”, “the Old Testament God is a perpetrator of violence”, “the Bible forbids homosexuality”, and “secular laws stand over the Bible’s laws”, as naturalized and hegemonic in these debates.

The book then moves to a broader reflection on social practice, drawing on Fairclough. Liljefors identifies ideological trends, underlying assumptions, and significant changes. She shows that it is the Hebrew Bible specifically that is perceived as the problem, not the Christian canon more generally. A clear pattern emerges wherein the Hebrew Bible and New Testament are continuously contrasted. She clarifies how those engaged in the newspaper debates build their arguments, both linguistically and conceptually. Along the way, she draws on theories of secularization and mediatization.

Between 1987 and 2017, Liljefors identifies historical continuities and changes in the order of discourse. She shows how Christianity’s dominance over Judaism is reproduced

with the help of stereotypical representations of the Old Testament. The representation of Jewish voices in these debates is almost non-existent. With clarity and critical force, Liljefors exposes the connections between the contemporary discourses and anti-Jewish perceptions, prejudices, and practices in (Christian) history. Vestiges of the authority of the “Old Testament” as a normative text fade over time, she indicates, as participants in the debates propose adding a preface to the Bible, cutting or editing the Hebrew Bible, and forbidding at least parts of the Hebrew Bible from being used for preaching. Closer to our current time, there is a shift towards writing more generally about “the Bible” as the Qur’an comes increasingly to the forefront of debates about religion in Sweden. The debates shift from referring to “us” Christians, to “them” in the church, to “us” in democratic society. The Hebrew Bible eventually gains some increased authority again, specifically in relation to discussions about religious freedom.

The more normative aspects of Liljefors’s analysis come through in three ways. First, in Liljefors’s use of Fairclough to not only describe how discourses operate but to critique modes of shoring up power linguistically and conceptually. Second, in the way she positions herself within biblical reception history by building on the idea of *reception criticism*. A crucial aim of reception criticism is to uncover problematic histories of interpretation that have become dominant. And third, by drawing on biblical scholarship as a resource to critique the debates. Although not exclusively, much of this critical bent is indebted to feminist biblical scholarship.

Altogether, Liljefors argues that the references to the Hebrew Bible she has highlighted can be usefully conceptualized as a “mediatized Bible”. The Mediatized Bible captures how traditional media treats the Bible as an Ur-text, assumes it is a Christian canon, and predominantly highlights a specific set of biblical texts that can be connected to sensational topics such as sex and violence.

More broadly, the debates Liljefors analyzes demonstrate the way religion becomes visible in a country such as seemingly secular Sweden.

Thankfully, Liljefors does not fall into the temptation to sniff at popular Bible-use and bemoan decreasing levels of biblical literacy. Instead, she seeks to understand the way references to the “Old Testament” function and to clarify key trends and tendencies. That does not mean, however, that she poses as a disinterested scholar. Liljefors critiques the trends and tendencies she uncovers with authority and sophistication. Given the long and violent history of anti-Judaism, and the minority status of Jews in Sweden, the critical edge to the book is particularly important, also to puncture fantasies of secular neutrality.

As Liljefors’s time period covers the rapid rise of social media, it could be argued that there are questions left unanswered about where debates about the Bible actually take place, who engages in such tussles, and what forms references to the Bible take in the media-sphere. Social media platforms might demonstrate similar trends to those Liljefors identifies, but they might also offer more humorous, marginal, and subversive representations of the Hebrew Bible that would never make it into major newspapers or take a “debate” format. Further, given the increased attention to affect in the humanities in recent years, I would be curious to understand better how affect theory helps to explain pervasive and deeply felt perceptions of the Bible.

Uncovering significant trends in the way the Hebrew Bible is referenced and represented in Swedish newspapers is not meant to debunk secularization theories. Instead, Liljefors demonstrates particular ways in which the Bible continues to feature in debates where it is assumed religious neutrality is operative. The influence of the Bible, and histories of interpretation, are overlooked because it is assumed they are defunct. The extent to which stereotypes about the “Old

Testament” persist and are contrasted with the New Testament as more humane and human-rights-friendly shows how problematic it is to imagine we have got over these histories and influences. With her characterization of the Mediatized Bible, Liljefors makes an important contribution to recent biblical scholarship that engages with the reception of the Bible in society. In this way she stands in line with scholars such as Yvonne Sherwood, James Crossley, Halvor Moxnes, Erin Runions, Nyasha Junior, and Holly Morse, who make abundantly clear that the Bible is not just an ancient archive. Rather, perceptions and uses of the Bible function in a variety of ways, not least to stabilize notions of normalcy and otherness, niceness and monstrosity.

I hope Liljefors – and readers of her book – will continue to ask questions about the way the Bible is referenced and represented in the contemporary world. While I understand and respect the decision to write the book in Swedish, I hope that it will be published also in English so that it can reach the larger audience it deserves.

Hannah M. Strømmen
TD, Lund

DOI: 10.51619/stk.v99i3.25390

David Thurfjell. *En lockton i ödemarken: Om människans förmåga att besjåla världen*. Stockholm: Norstedts. 2023. 317 s.

Låt mig börja en bit bak i tiden. 2015 utkom David Thurfjells *Det gullösa folket*. Min reaktion var då: jaha, ännu en som vill visa hur ”religiösa” vi sekulariserade svenskar ”egentligen” är. Jag kom därför inte att läsa den förrän häromåret. Det visade sig att jag haft fel och att jag, mot min förväntan, kom att tycka mycket om boken. Graden av igenkänning var hög och jag smålog flera gånger då jag tydligt kunde identifiera mig som en typisk ”postkristen” medelklassvensk. De positiva förväntningarna var därför höga när jag

började läsa Thurffjells senaste bok *En lockton i ödemarken*. Och jag blev inte besviken.

Utgångspunkten är en resa till Indien som den sextonårige David gjorde med sin familj. Vid ett tillfälle drar han sig undan sällskapet och hör då på avstånd en klart ljudande ton. Det var något i den där tonen som lockade och det visade sig att den kom från ett litet tempel där några människor utförde en religiös ritual, och han ”fylldes av förundran och en längtan efter att förstå den känsla som denna plats väckt i mig” (s. 10).

Resten av boken blir ett utforskande av denna känsla, av skönheten och obegripligheten, av det skrämmande och fascinerande. Thurffjell menar att vi alla, vare sig vi är religiösa eller ateister, har förmåga att uppleva detta; men han är också mån om att påpeka att detta inte säger något om huruvida man därav kan dra slutsatsen att känslan motsvaras av en objektivt existerande verklighet. (Vad han själv tror om saken förblir, så vitt jag förstår, klokt nog höljt i dunkel.)

”Det som finns i religionen finns också utanför den” (s. 15, 233), är en av huvudteserna i boken. Lika lite som i *Det gudlösa folket* försöker han insinuera att alla människor ”egentligen” är religiösa, men religion svarar mot behov som även den icke-troende har, till exempel att finna mening i livet. Thurffjell behandlar således religion som ett allmänskligt fenomen. Oavsett tid, plats och kultur har vi ”samma biologiska och kognitiva förutsättningar, [...] samma uppsättning grundemotioner”. Det som kommer till uttryck genom religionen är en del av den mänskliga naturen. Detta synsätt innebär att det biologiska perspektivet är ständigt närvarande, att evolutionsbiologiska förklaringar påpekas, som att ”benägenheten att uppleva verkligheten som besjälad är en del av vår kognitiva grundstruktur som haft evolutionära fördelar” (s. 56).

Ämnet behandlas utifrån sju olika teman: att bli *berörd*, att uppleva världen som *förtrollad*, *berättelsernas* betydelse för att skapa sammanhang och samhörighet, *tro* – främst som tillit och förtröstan, *mening*,

meningssökande och meningsskapande, behovet och nödvändigheten av *gemenskap* samt *makt*, maktspel och viljan till underkastelse. Allt detta finns också, enligt Thurffjell, vilket jag nämnde ovan, utanför religionens värld, men förstärks och fördjupas av religionen ”genom att förankras i en föreställd utomvärldslig verklighet” (s. 233).

Berättarglädjen i boken är påtaglig. I själva verket använder Thurffjell medvetet berättelsen som ett pedagogiskt hjälpmedel. Han berättar till exempel (med anknytning till temat *gemenskap*) om ett möte med den unga studentskan Maryam under en vistelse i den iranska staden Esfahan. Hon var intresserad av religionshistoria och ville ställa några frågor, och de bestämde då att ses på vandrarhemmet där David bodde. Plötsligt märker han att han motvilligt känner sig illa till mods: att en man och en kvinna umgås på tu man hand är nämligen ett brott mot landets mycket strikta sociala konventioner. Han drar dock en suck av lättnad när det visar sig att Maryam har med sina två bröder som sällskap. Episoden sammanfattas: ”Det här är en av de mest påtagliga upplevelser jag haft av att få känna konsekvenserna av att bryta mot konventionerna i en social grupp” (s. 173).

Den starkaste berättelsen (med anknytning till temat *mening*) handlar om ett besök i koncentrations- och förintelselägret Auschwitz-Birkenau. Enda möjligheten att besöka denna plats är att delta i en fyra timmar lång guidad visning. Guiden redogör lågmält och sakligt för vad som hänt på de olika platserna i lägret och hur de använts. Under vandringen drabbas David allt starkare av en känsla av tomhet och meningslöshet. Rastlösheten då han återkommit till hotellet driver honom ut till en bar där han hamnar i samtal med en man som, till en början motvilligt, dras in i samtalet om vad David varit med om under dagen. Mannen rekommenderar som en sorts läkning en dikt av en polsk författare. När David senare på natten läser dikten upplever han att den blev en väg ut ur meningslösheten.

Det finns också mer komiska episoder som när han (med anknytning till temat *makt*) drar med sig sin familj på en tidig vandring till ett theravadabuddhistiskt kloster i Thailand. Han väntar sig att finna vänliga munkar som gärna delar med sig av sin visdom, men den surmulne munk de mötte var mest besviken över att de inte tagit med sig några cigaretter. ”Gryningsvandringen, Buddhastatyn och den orangea klädnaden räckte för att jag skulle förvänta mig att få möta buddhistisk visdom” (s. 219); så lätt har vi alltså att låta oss förledas av maktsymboler.

Författaren anknyter inte bara till personlig erfarenhet utan hämtar även inspiration från skönlitteratur, film och annan fiktion samt religionspsykologisk, sociologisk och idéhistorisk forskning. Det är således en ganska bred läsekrets som kan ha glädje av *En lockton i ödemarken*; boken är såväl underhållande som allmänbildande och tankeväckande.

I det avslutande kapitlet får vi följa författaren till Lourdes. I början av vistelsen ser han med visst förakt på det han betraktar som vidskepelse, andlig kommers, religiös kitsch – och på de pilgrimsturister som han menar låter sig luras av detta prål. Han ser också med skepsis på maktspelet bakom berättelsen om Bernadette och hennes Maria-visioner, ett spel i syfte att stärka påvedömetts makt över människornas liv. Han beslutar sig dock för att kliva ur rollen som den distanserade forskaren och genomgå proceduren som inleds med bikt och avslutas med det rituella badet. Det är en betydligt mer ödmjuk man som reser hem igen, uppfylld av ”känslan av att vi är här tillsammans en stund och att vi [...] tillsammans hoppas” (s. 270). Och där någonsins får läsaren syn på sig själv.

Lotta Knutsson Bråkenhielm
TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v9i3.25391

Else Marie Wiberg Pedersen (red.).

Guds ord i kvindemund: Om køn og kirke.

København: Nord Academic. 2023. 375 s.

Strax innan midsommar, den 21 juni 2023, publicerades en stor artikel i *Kyrkans Tidning* med rubriken ”Kvinnor i majoritet bland de nyvigda”. I artikeln uttalade sig en rad företrädare för Svenska kyrkan om det faktum att två tredjedelar av dem som prästvigts under året var kvinnor. Flertalet av dem lyfte fram detta som ett problem och menade att om det blir för mycket kvinnor kan det leda till att män avskräcks från att bli präster eller att engagera sig i kyrkan. En vecka senare, den 1 juli, publicerades en debattartikel från styrelsen för Forum för prästvigda kvinnor i Svenska kyrkan. De menade att det var olyckligt att det framställs som ett problem att många präster är kvinnor och efterlyste i stället en diskussion om hur man kan rekrytera fler i en tid av prästbrist.

Här hade den ambitiösa antologin *Guds ord i kvindemund*, redigerad av lektorn i systematisk teologi vid Aarhus universitet Else Marie Wiberg Pedersen och utgiven på Nord Academic (den nystartade grenen av Gads forlag) i samband med 75-årsjubileet av den första prästvigningen av kvinnor i Danska folkkyrkan, kunnat vara en viktig resurs. Sista kapitlet, författat av Wiberg Pedersen själv, utgörs av en skarp analys av diskursen om ”kvinnliga präster” i danska dagstidningar 1885–2022. Bland de teman som återkommer över tid är just ”kvinnodominans” och ”kyrkans könsskifte” som ett problem.

Överlag är de många likheterna med processerna och utvecklingen i Svenska kyrkan slående. Sådant som faktorer som leder till prästämbetets öppnande för kvinnor (till exempel tillgång till högre utbildning, väckelserörelsernas teologi och praktiker), för- och motargumenten i debatten, lösningen med ”en kyrka och två praktiker” med möjligheten för motståndare till reformen att avvisa samarbete med prästvigda kvinnor – allt känns igen i den svenskkyrkliga kontexten. Naturligtvis föreligger även

intressanta skillnader. Som kyrkohistorikern Lone Kølle Martinsen påpekar i sin genomgång av förhållandet mellan N.F.S. Grundtvig (1783–1872), grundtvigianismen och kvinnorna i väckelserörelserna skulle det behövas en transnationell studie av utvecklingen i alla de nordiska länderna.

Efter att ha stiftat bekantskap med denna antologi är jag också övertygad om det. Forskningen skulle ha mycket att vinna på det, inte minst för att man i högre utsträckning skulle kunna dra nytta av varandras arbete. Exempelvis har antologin, som anges i titeln, ett fokus på kön som en kategori som spelar en avgörande roll för hur det kyrkliga ämbetet förstås och förvaltas i dansk kultur och samhällsutveckling, och med få undantag relaterar man till dansk forskning om danska förhållanden. För den som är insatt i det svenska forskningsfältet är det uppenbart hur svensk forskning, till exempel Johanna Anderssons avhandling *Den nödvändiga manligheten: Om maskulinitet som soteriologisk signifikant i den svenska debatten om prästämbete och kön* (2019), skulle kunna ha varit en guldgruva för de danska kollegorna.

Antologins upplägg är väl sammanhållet och den spretighet som ofta karakteriserar jubileumsantologier föreligger inte. Boken är indelad i tre delar: *kön och teologi* (som diskuterar de källor i skrift och tradition som ofta åberopas i samband med ämbetsreformen, framför allt Paulus och Luther), *kön och myndiggörande* (hur kvinnor gradvis uppnår mer rättigheter genom religiösa och kyrkliga väckelser och samspel mellan religiösa, kulturella och politiska faktorer) samt *kön och representation* (prästvigde kvinnors inflytande på kyrkan och dess ämbete). Därtill finns många andra kopplingar mellan bidragen, vilket bidrar till att antologin upplevs som en helhet trots att det är många olika författare från olika forskningsfält som har bidragit.

Detta är också ett av de tre bidrag till det teologiska samtalet som jag särskilt vill lyfta fram. Antologins bidrag tecknar tillsammans en bild av gradvis förändring av

synen på kvinnor över tid, teologiskt och samhälleligt, som till sist möjliggör öppnandet av prästämbetet för kvinnor. Med avstamp i Wiberg Pedersens beskrivning av hur Luthers ämbetssteologi ”humaniserar” det kyrkliga ämbetet får läsaren följa utvecklingen via kyrkohistorikern Rasmus H.C. Dreyers beskrivning av prästfruns roll i prästäktenskapet, kyrko- och missionshistorikern Harald Niensens och den praktiska teologen Hans Raun Iversens skildring av diakonissor och kvinnliga missionärer, Kølle Martinsens diskussion om väckelserörelserna och grundtvigianismens betydelse samt samhällsvetaren Christina Fiigs och rättsociologen Bettina Lemann Kristiansens genomgång av rösträtens och andra samhällsförändringars betydelse för öppnandet av prästämbetet för kvinnor i Danska folkkyrkan.

Vidare lyfts i flera av framställningarna tidigare ej beaktat källmaterial fram som ger exempel på kvinnor som verkat som präster i praktiken, även om de formellt sett inte kunde inneha ämbetet. För det tredje vill jag särskilt nämna exegeten René Falkenbergs noggranna genomgång av talförbudet i 1 Kor. 14:34–35 (”kvinnan tige i församlingen”) i ljuset av aktuell forskning.

En sak som gör mig något fundersam är dock den starka kontrasten mellan romersk-katolskt och lutherskt som skrivs fram, framför allt av bokens redaktör. Några exempel: Martin Luther kommer med en ”nye forståelse af det kirkelige embede” och en ”opgør med middelalderens syn på kvinder” (s. 57); han ”viste anerkendelse af kvinders betydning i kirke og samfund i direkte modsætning til pavekirkens syn på kvinder” (s. 60) och ”er utilfreds med traditionens nedvurdering af kvinder og i sammenhæng hermed også af nedvurderingen af mænds evne til at styre sig over for kvinder, især i skolastikernes bøjning” (s. 64). ”Selve diskursen om kirkens kønsskifte giver primært mening på baggrund af en bestemt kirkeforståelse, som är central i katolsk teologi”, sammanfattar Wiberg Pedersen (s. 302).

Nog är det en skillnad, men som mycket av den senare Lutherforskningen visat så är det inte alltid så stora kontraster mellan Luther och andra teologer i den kyrka han ville reformera. Dessutom finns det, som Wiberg Pedersen själv konstaterar i en passus, en spänning i Luthers sätt att se på kvinnor och på ämbetet. Denna spänning har resulterat i att såväl förespråkare som motståndare till att öppna prästämbetet för kvinnor kan åberopa Luthers ämbetssteologi för sin sak. Jag hade gärna sett mer brottnings med denna kontinuitet och dubbeltydighet hos Luther.

Med detta sagt är detta, sammanfattningsvis, en innehållsrik, genomtänkt och väl sammanhållen antologi som bidrar med fördjupad förståelse och konstruktiva ingångar inte bara för den danska kontexten utan även för den svenska.

*Frida Mannerfelt
TD, Rydebäck*

DOI: 10.51619/stk.v99i3.25392

Elin Andersson, Ingela Hedström & Mia Åkestam (red.). *Birgittine Circles: People and Saints in the Medieval World*. Stockholm: Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademien. 2023. 220 s.

Johannes Eckert. *Apokalypse: Bilder der Schreckens, Bilder der Hoffnung. Visionen für heute*. Freiburg: Herder. 2022. 176 s.

Paul Linjamaa. *Bakom kulisserna i Edens lustgård: Antikens fiendebilder och behovet av den Andre*. Stockholm: Dialogos. 2023. 168 s.

Mattias Lundberg (red.). *Konvergenser och divergenser*. Skellefteå: Artos. 2023. 204 s.

Ola Sigurdson. *Atmosfärer: En introduktion*. Stockholm: Andersson Örn. 2023. 128 s.