

## SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERTSON  
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  
Køpenhamns 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  
Umeå universitet



## S|T|K INNEHÅLL 2 2024

<b>Ledare</b>	
Jayne Svenungsson . . . . .	103
<b>Artists in Resi/stance</b>	
<b>Protest, Memory, and Reconciliation</b>	
Volker Küster . . . . .	105
<b>Med det förflutna för ögonen</b>	
Samuel Rubenson . . . . .	131
<b>Ortodoks teologi ved en skillevej</b>	
<b>Polarisering i ortodoks politisk teologi i lyset af krigen i Ukraine</b>	
Emil Hilton Saggau . . . . .	143
<b>Rudbeckius, Hägglund's Codex, and the Problem of Authorship</b>	
<b>Ascription</b>	
Tero Tulenheimo . . . . .	159
<b>Recensioner . . . . .</b>	178
<b>Joel Appelfeldt, <i>Dopet som hantverk: Gudstjänstskreativitet och liturgisk taktik i Svenska kyrkan och Equmeniakyrkan</i></b>	
Clara Nystrand . . . . .	178
<b>Alain Badiou, <i>The Immanence of Truths: Being and Event III</i></b>	
Ervik Cejvan . . . . .	179
<b>Teresia Derlén &amp; Frida Mannerfelt (red.), <i>Som spridda sädeskornen: Perspektiv på nattvardens levda teologi</i></b>	
Sofija Lazić Pedersen . . . . .	181
<b>Clara Nystrand, <i>Teologisering i predikan: Vad det är och hur det skedde i Svenska kyrkan år 2020</i></b>	
Katarina Westerlund . . . . .	183

Fredrik Santell, <i>Kyrka och diplomati: Svenska kyrkans utlandsförsamlingar under 1900-talet</i>	
Martin Lind . . . . .	186
Blaženka Scheuer, <i>Bees, Wasps, and Weasels: Zoomorphic Slurs and the Delegation of Deborah and Huldah in the Babylonian Talmud</i>	
Karin Tillberg . . . . .	188
Ola Sigurdson, <i>Atmosfärer: En introduktion</i>	
Max Liljefors . . . . .	189

# Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Kan skönheten frälsa världen? Det finns en djupt rotad teologisk föreställning om det. Samtidigt är detta en av de mest diskrediterade idéerna i europeiskt efterkrigstidstänkande. I kölvattnet av 1900-talets fascistiska, nazistiska och kommunistiska diktaturer – där de mest högtstående civilisatoriska uttryck i form av konst, litteratur och musik kunde gå hand i hand med de mest barbariska handlingar – blev föreställningen att skönheten i sig skulle generera goda människor närmast absurd. På motsvarande sätt blev idén att konsten skulle ha en etisk eller politisk funktion för många tänkare tabu. Denna hållning framstår i efterhand som tämligen eurocentrisk och återspeglar i hög grad förintelsens kollektiva trauma i det västerländska medvetandet. Under samma decennier fortgick kolonialt och nykolonialt våld och förtryck i andra delar av världen – där den politiska konsten också fortsatte att blomstra.

I sin hedersdoktorsföreläsning från 2022 – här publicerad i lätt reviderad form – belyser Volker Küster olika exempel på politisk konst under senare decennier i bland annat Sydafrika, Sydkorea och Indonesien. I dessa samhällen, vilka Küster beskriver som ”postkonfliktuella”, blir den politiska konsten ett sätt att bearbeta det förflutnas brott, både genom att hålla de våldsamma minnena vid liv och genom att skildra möjligheten av försoning. Samtidigt påminner Küster om att den politiska konsten – oavsett vad konstteoretikerna anser om saken – allt annat än spelat ut sin roll i Europa. Han lyfter fram det ryska performance-kollektivet Pussy Riot som ett djärvt exempel på konstens förmåga att utmana den högsta politiska såväl som klerikala makten i den våldsamma symbios de utgör i dagens Ryssland. Just denna del av Küsters artikel får för övrigt fin uppföljning längre fram i numret, i Emil Hilton Saggaus initierade diskussion om den

politiska teologi som bär upp den ryska kyrkan och som varit och är en pådrivande faktor i Rysslands krig mot Ukraina.

Men låt mig dröja mig kvar ett ögonblick hos Küster. Vid sidan av Ryssland lyfter han fram sitt eget hemland, Tyskland, som ytterligare ett exempel på hur den politiska konsten är och förblir ett ofrånkomligt ämne även i Europa. Här blir diskussionen som intressantast och därtill akut aktuell. Küster fokuserar på de omfattande debatter som kringgärdade den femtonde *Documenta*-utställningen i Kassel 2022, där utställningen kritiserades för att visa Israelkritisk konst som anspelade på seglivade antijudiska eller rentav antisemitiska motiv. Det som ägt rum sedan Küster höll sin föreläsning – och som gett debatten nya dimensioner – är Hamas terrorattacker den 7 oktober i fjol och Israels brutala vedergällningskrig mot Gaza med tiotusentals dödade och skadade civila under året som gått. Debatten har drivits till sin spets när tyska myndigheter och organisationer ställt in evenemang eller på olika sätt tystat ned kritik mot krigets hänsynslöshet som riktats av judiska konstnärer, författare och intellektuella. Så kunde arkitekten Eyal Weizman, i ett uttalande som blivit viralt, syrligt betacka sig för att bli tillrättavisad av ”barnen och barnbarnen till de förövare som mördade våra familjer och som nu har mage att säga till oss att vi är antisemiter”.

Den tyska debatten påminner om hur vi aldrig kommer undan konstens politiska dimensioner. Lika lite kommer vi undan det förflutnas skuggor eller för den delen ljusglimtar. Det sistnämnda var temat för den fina avskedsföreläsning som Samuel Rubenson höll efter sina många år som professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet. Med tillbakablick på sin uppväxt i Etiopien såväl som på sin långvariga akademiska gärning konstaterar Rubenson att ”vi alla faktiskt lever med det förflutna för ögonen, varför det är farligt att tro att man kan bortse från varifrån man själv och andra kommer”. Som av en händelse citerar han i detta sammanhang också Christa Wolf (1929–2011) – den författare som kanske mer än någon annan förkroppsligar komplexiteten i det tyska 1900-talet – då hon i sin tur plockar upp William Faulkners (1897–1962) berömda ord och gör dem till sina: ”Det förgångna är inte dött; det är inte ens förgånget. Vi skiljer det från oss och gör oss på så sätt till främlingar.”

En mer prosaisk påminnelse om att vi aldrig blir färdiga med det förflutna, inte ens det lokala lundensiska, får vi i detta nummers avslutande bidrag där Tero Tulenheimo plockar upp – och plockar isär – en tes driven 1992 av Bengt Häggglund (1920–2015) rörande en kodex som Häggglund – enligt Tulenheimo felaktigt – tillskrivit Johannes Rudbeckius (1581–1646). Ett akademiskt detektivarbete som bärgar för spännande sommarläsning. ▲

# Artists in Resi/stance

## *Protest, Memory, and Reconciliation*

VOLKER KÜSTER

---

Volker Küster is Professor of Comparative Religion and Intercultural Theology at the Johannes Gutenberg University Mainz.

[kuester@uni-mainz.de](mailto:kuester@uni-mainz.de)

---

Artists have been responding to their lifeworld (*Lebenswelt*) and the signs of the times and their works have been used as a means of representation and propaganda early on in history. A prominent example of art as a conscious socio-economic and political protest movement is the graphic work of German expressionism of the early twentieth century, especially Käthe Kollwitz (1867–1945), which has become a style model worldwide.<sup>1</sup> I want to look here into twentieth-century contextual art from an intercultural perspective. Some of the artists introduced deliberately understand themselves as Christian artists, others are located in the secular artworld. In any case I am going to dialogue with their work as a Christian theologian without pocketing it for my own ends. The journey goes from South Africa, via South Korea and Indonesia, to Russia, and finally Germany. How did artists articulate themselves in conflict and post-conflict situations? What similarities and differences are there between the different contexts and what can we

---

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

1. See Albert Jungmann & Burglind Jungmann, “Der Minjung-Holzschnitt: Versuch einer Annäherung vor dem Hintergrund westlicher und östlicher Traditionen”, in Lim Chung-Hee & Andreas Jung (eds.), *Malttugi: Texte und Bilder aus der Minjung-Kulturbewegung in Südkorea*, Heidelberg 1986, 133–141.

learn from each other, not least theologically when it comes to dealing with suffering under oppression, trauma, and reconciliation?

### South Africa – Between Apartheid and Rainbow Nation

Pictures tell stories to the extent that they can depict several scenes rolled into one. Black South African artist Azaria Mbatha (1941–2018) regularly makes use of this narrative practice.<sup>2</sup> Educated in mission schools, including Roke's Drift Art and Craft Center, he was encouraged in his artistic engagement with Biblical themes by his father. After receiving public recognition he was able to continue his studies with a scholarship in Sweden between 1965 and 1967. In 1970, after a short but productive period in South Africa, he returned with his Swedish wife and family to Sweden for good.

In *Nativity* (c. 1970; Figure 1), Mbatha depicts the Holy Family and the three kings as black. In the left corner, Mary sits with the child on her lap on a resting place. Behind them stands Joseph. The angel speaks to him with his right arm raised, with the left one he seems about to embrace mother and child. A cross leans diagonally in the corner. At the moment of birth, Jesus' life is already endangered by the powers that be. This scene is staged in front of a long township house. In the light of the open doors, hands are raised for help. The three kings exit in a row to the right. Above them the Holy Family flees to the left into Egypt. Mary with the child is sitting on a donkey, led by Joseph with a stick over his right shoulder. Meanwhile from the upper left corner and the background King Herod's soldiers are marching towards the centre of the picture in two rows with raised spears, commanded by an officer upfront. They are represented as white. The colour contrasts and the movements into different directions produce a certain dynamic in the picture.

With his *Crucifixion/Reconciliation* (1967–1968; Figure 2), Mbatha pleads for reconciliation of black and white in the middle of the anti-apartheid struggle, commemorated to this day by major incidents like the Sharpeville massacre in 1960 and the Soweto uprising in 1976. The picture consists of three related scenes under a kind of wooden doorway. In the upper left, black and white are separated by a black line. On the opposite side, they are mixed chessboard-like under the cross. The left half of Christ's face is depicted in white with a black tear running over his cheek, the right half is black. The two scenes are separated by a kind of ancestor pole that is supporting the wooden arch. It carries alternately black and white masks, the last one also has a face that is half black and half white, but inverted from

---

2. See Azaria Mbatha, *Retrospective Exhibition*, Durban Art Gallery, 14 October–30 November 1998; Theo Sundermeier, *Südafrikanische Passion: Linolschnitte von Azariah Mbatha*, Bielefeld 1977.

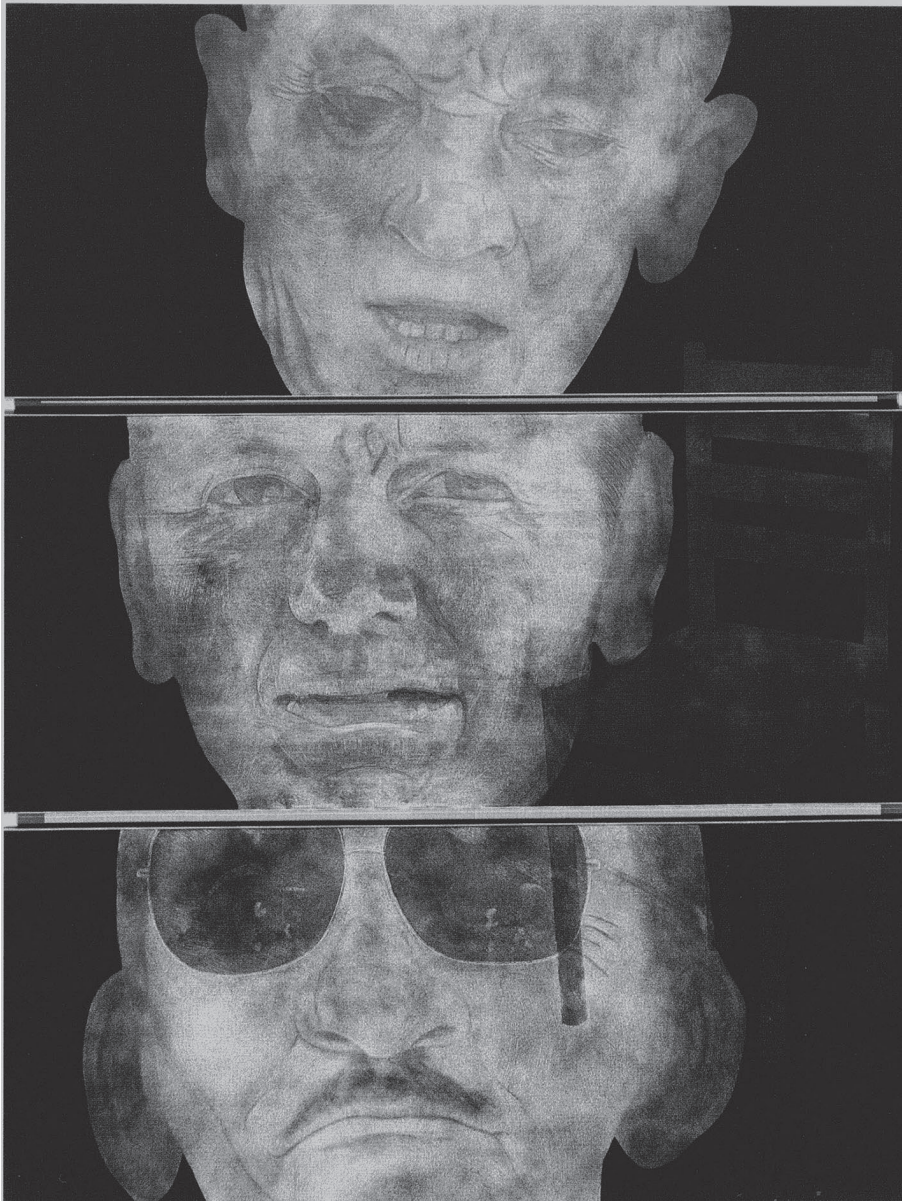




*Figure 1. Azaria Mbatha, Nativity, c. 1970.*



*Figure 2. Azaria Mbatha, Crucifixion/Reconciliation, 1967–1968.*



*Figure 3. Paul Stopforth, The Interrogators, 1979.*

the face of the crucified Christ. In African traditional religion the world of the ancestors is an inverted version of this world. The risen Christ – in African theology some years later addressed as our ancestor<sup>3</sup> – is present, where two or three are gathered in his name (Matt 18:20), in this case among the busts of the white and black men in front. The bald-headed black man seems to be listening suspiciously to his bearded white counterpart. The scars of apartheid are deep and the road of dialogue towards reconciliation will be thorny.

Paul Stopforth (b. 1945), a secular artist and anti-apartheid activist, portrayed *The Interrogators* (1979; Figure 3) of his friend Steve Biko (1946–1977).<sup>4</sup> A triptych of the three men who tortured him to death. The X-ray-like portraits seem to unmask their wickedness. They are connected by a shadowy depiction of the torture chair. The paintings were hanging in the National Gallery in Cape Town even under apartheid. Only when Stopforth in 1981 got an invitation to the Valparaiso Biennale in Chile to show parts of his *Biko Series*, the government intervened. The series shows the body of Biko on a stretcher and details of his body parts based on actual autopsy photos. The hand and foot are reminiscent of the extremities of the crucified Christ (1980; Figures 4 and 5). Even though Stopforth's *Freedom Dancer* (1993; Figure 6) seems to celebrate the dawn of the new South Africa, still the memory of the past is haunting the artist. His artworks are also a way of coping with the trauma.

In 1996, President Nelson Mandela (1918–2013) officially installed a Truth and Reconciliation Commission (TRC) as an alternative third way between general amnesty and a tribunal to reveal the cruelties of the past and relieve the trauma. The chair of the TRC, Bishop Desmond Tutu (1931–2021), nominated by the President, deplors that the white South Africa is only marginally interested in coping with the past and does not show repentance.<sup>5</sup> Liberation theologian Alan Boesak, himself of coloured background, points out the inequality in numbers of testimonies of victims and perpetrators as well as in their treatment by the TRC,<sup>6</sup> when he talks about “an almost calculated kind of emotional blackmail”:

---

3. See Volker Küster, *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*, rev. ed., Maryknoll, NY 2023, 59–82.

4. Stopforth's artwork is available on his website, <https://paulstopforth.com/>, accessed 2024-03-21.

5. Desmond Tutu, *No Future without Forgiveness*, New York 1999, 58, 138, 184–189, 220.

6. See Allan A. Boesak, *The Tenderness of Conscience: African Renaissance and the Spirituality of Politics*, Stellenbosch 2005, 173, 175, 185, 195–200.



*Figure 4 (left). Paul Stopforth, Biko Series (left hand), 1980.  
Figure 5 (right). Paul Stopforth, Biko Series (detail), 1980.*



*Figure 6. Paul Stopforth, Freedom Dancer, 1993.*

If you did not forgive your torturer, you were made to feel as if there was something wrong with you. [...] There is a place for rightful anger. [...] So far, only forgiveness by the victims has been truly realized. All the other elements without which reconciliation cannot be genuine – restitution, reparation, restoration, justice – are left to languish on the ash heap of the stories, told, listened to, not acted upon, and forgotten.<sup>7</sup>

Tutu on his part states: “If the victim could forgive only when the culprit confessed, then the victim would be locked into the culprit’s whim, locked into victimhood, whatever her own attitude or intention.”<sup>8</sup> This is affirmed by testimonies of the victims. I speak about self-acceptance, or more theologically self-reconciliation, in this respect, as it is paradigmatically expressed in the slogan “Black is beautiful”.<sup>9</sup>

### South Korea – Between Dictatorship and Self-Reconciliation

The Crucifixion scene from Hong Song-Dam’s *Kwangju* cycle is the icon of Minjung theology (1980s; Figure 7).<sup>10</sup> The denominating word consists of two syllables *Min* (people) and *jung* (mass), but has been declared untranslatable by Minjung theologians as particularly Korean. The woodcut shows in the centre three bodies hurled on the loading platform of a truck. In the lower part of the picture the crucified Christ is depicted, the extremities protrude beyond the picture. In the background, three lines signify the mountains around the city where the dead bodies were buried in secret. On closer inspection, the persons on the truck bear the signs of the cross. Christ is present in the suffering of the people. The artist was an eyewitness of the 1980 Kwangju massacre, when the Korean army was deployed in the interior against its own fellow citizens. The drugged soldiers raped and killed the demonstrators against the military dictatorship. The American supreme command must have agreed to moving troops from the 38th parallel to Kwangju. This massacre remains a trauma for the people of Kwangju to this day.

Hong Song-Dam (b. 1955) himself was incarcerated only after the official end of the dictatorship under the National Security Act, which was still law of the land, because he had sent slides of a huge banner to a youth festival

7. Boesak, *The Tenderness of Conscience*, 195–198.

8. Tutu, *No Future without Forgiveness*, 220.

9. See Volker Küster, *God/Terror: Ethics and Aesthetics in Contexts of Conflict and Reconciliation*, Sheffield 2021, 68–73.

10. See Volker Küster, *A Protestant Theology of Passion: Korean Minjung Theology Revisited*, Leiden 2010, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004175235.i-203>.



*Figure 7. Hong Song-Dam, Kwangju, 1980s.*

in North Korea, where it was reproduced by 200 local artists. He later tried to overcome his trauma from the water torture during his prison term in the series of mixed media paintings “Twenty Days in Water” (1999). In the first image (Figure 8), the artist is drowning upside down in the sea, tied to his torture chair. Fish are swimming around his head. A rice bowl is floating on the water. In the background, the artist’s birthplace, the island Haido, is visible. The flowers that grow from the chair’s legs are reminiscent of his youth when he saw these flowers sticking out from the fog as if they were floating on the sea. Through slowly transforming himself into a fish who cannot live without water in the subsequent pictures, the artist, who was tortured by water, tries to overcome his trauma and reconcile with his fate. In the seventh and last painting (Figure 9), which has the shape of a mandala, two fish swim around a white rice bowl. Contrary to his dissident friend Kim Chi-Ha (1941–2022), who wrote the poem “Rice Is Heaven”, Hong’s view of rice, the daily food in Asia, is more ambivalent. Before being tortured, he was fed well, so that he would not pass out too soon. One of his torturers, retrieved by an investigative television programme, said: “Obviously we have not tortured him enough”, because he is still active as a political artist today. Similar to the South African case, self-reconciliation may be the only way for Hong to overcome his trauma.

The title of the more recent banner *Sewol Owol* (2014; Figure 10), draws a link between the *Sewol* ferry incident and the Kwangju massacre of May (*owol*) 1980.<sup>11</sup> The loss of the ferry between Incheon and Cheju Island caused 307 casualties, among which approximately 250 were school children. This was the result of corruption of the ship owner in regard to the conversion of the ship and its current overload, human error and cowardice of the crew, as well as total failure of the bailout due to political outage. President Park Geun-Hye was absent in public on the day of the disaster. Had the children been sons and daughters of rich parents, rather than of common people, the pressure to rescue them would certainly have been more comprehensive. In other words, this can be interpreted as a *Minjung* event. Hong sees the same filthy political and economic forces operating behind the scenes as was the case during the Kwangju massacre. In the picture, Park Geun-Hye is portrayed as the puppet of her father, General Park Chung-Hee (1917–1979). The huge banner turns out to be a picture puzzle, which not only refers to the *Sewol* event on the upper left side, but also to the Kwangju uprising in

---

11. “Sung-Dam Hong”, *Verbotene Bilder*, <http://www.verbotenebilder.net/data/pages/pages-de/artists/Sung-damHONG.php>, accessed 2024-03-21; Choe Sang-Hun, “An Artist Is Rebuked for Casting South Korea’s Leader in an Unflattering Light”, *The New York Times*, 30 August 2014, <https://www.nytimes.com/2014/08/31/world/asia/an-artist-is-rebuked-for-casting-south-koreas-leader-in-an-unflattering-light.html>.



Figure 8.  
*Hong Song-Dam, Twenty Days in Water I,*  
1999.



Figure 9.  
*Hong Song-Dam, Twenty Days in Water 7,*  
1999.



Figure 10. *Hong Song-Dam, Sewol Owol, 2014.*



the middle, the controversial Four Major Rivers Project of President Lee Myung-Bak on the right side, Japanese ultra-nationalism and the Yasukuni Shrine in the right upper corner, and the anti-communism against North Korean leader Kim Jong-Un on the lower left side. That the painting was banned from the Kwangju Biennale is a scandal in itself, given the suffering and trauma of the city and the artist alike. Yet it also gives testimony to the continuing political impact of the artist. Theologically, the presence of the suffering Christ among the poor and oppressed *Minjung* and the self-reconciliation of the artist with his trauma are two sides of the same coin.

### Indonesia – Between Fundamentalism and Pancasila

Nyoman Darsane (1939–2024) has for a long time been known as the artist of the beautiful gospel.<sup>12</sup> He celebrates the beauty of Balinese dancers in Mary, Mary and Martha, and the Ten Virgins. Jesus is a dancing Christ too. In *Sermon by the Seaside* (1988; Figure 11), Jesus is dancing on the Balinese shore. His right hand, belonging to the upper world in Balinese tradition, is pointing towards heaven, the left to the earth. In traditional Balinese dance, this *mudra* of the left hand pointing towards the left foot is symbolizing redemption. Dance is the ideal form of worship in Bali and at the same time God is present in the dance. Women and men dance in groups of two or three towards Jesus. God and man in Jesus Christ, male and female, Mary and Martha, the Ten Virgins – the harmony of the differences that is so important in Balinese culture has been balanced in Darsane's work in a sophisticated manner.

Yet after the 2004 tsunami and the Bali bombings in 2002 and 2005, this very harmony has been enduringly disturbed. Darsane's style and colours have changed under this impression. In *Rain of Blood* (2004; Figure 12), the crucified Jesus is dancing in front of an imaginary cross. Red colour is running over the canvas. Behind this blood rain, the impenitent and penitent thieves are visible to the left and right of Jesus as shadowy *wayang* figures. In the Gethsemane painting *Empty Stare* (2004; Figure 13), Jesus seems to be troubled by the suffering of the two children in front of him rather than his own. They have empty rice bowls standing in front of them. The little boy forms dancing *mudras* with his fingers and is about to get up and dance his grief. In the background, fragments of semi-abstract Balinese temple architecture and fishing boats are visible, reminiscent of Darsane's earlier paintings.<sup>13</sup> Interesting is a side

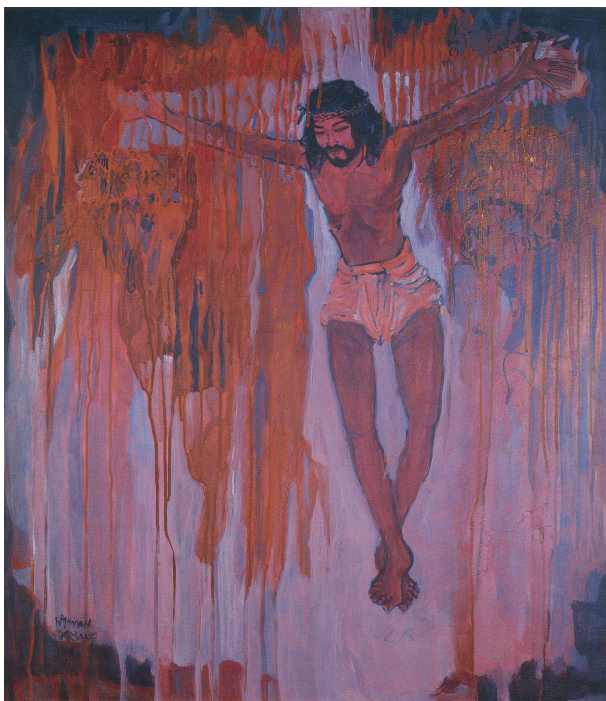
---

12. See Volker Küster, *Zwischen Pancasila und Fundamentalismus: Christliche Kunst in Indonesien*, Leipzig 2016, 93–106.

13. Indian artist of Dalit background Solomon Raj (1921–2019) has in his woodcuts in a similar way combined issues of liberation and religion and created a form of cultural-



*Figure 11 (above).*  
 Nyoman Darsane,  
 Sermon by the  
 Seaside, 1988.



*Figure 12 (left).*  
 Nyoman Darsane,  
 Rain of Blood, 2004.



Figure 13. Nyoman Darsane, *Empty Stare*, 2004.



Figure 14. Nyoman Darsane, *Five Minutes before the Fall*, 1980s.



Figure 15. Donatus Moiwend, Cathedral of Jayapura.



Figure 16. Donatus Moiwend, Hawaii-Chapel.

glance at Darsane's creation scene *Five Minutes before the Fall* (1980s; Figure 14). Adam and Eve are dancing naked under the tree of knowledge. The animals are fleeing in all directions. The two dragons that hold the turtle on which the island of Bali rests have loosened their grip and the ground is shaken. This ancient Balinese creation myth is blended here with the biblical narrative. When the tsunami hit Thailand, the animals flew into the hinterland while the tourists went towards the sea to take pictures and drowned. There is a hidden wisdom in this painting already long before the catastrophe happened.

The paintings and murals by Donatus Moiwend (1947–2018), a self-taught artist, are an expression of the resistance of the Papuans against the colonization by a third-world country with the complicity of the American empire. At first sight, the murals above the entrance doors inside the cathedral of Jayapura looked like Western orientalist depictions of the biblical stories. The good shepherd appears as a Palestinian Arab dressed with *khu-fiya* and *caftan* (Figure 15).<sup>14</sup> For the artist, however, the discovery that Jesus was not white opens the door to imagining a Papuan Jesus. In his studio at the Roman Catholic orphanage Panti Asnan in Hawaii, outside of Jayapura, Moiwend designed the interior and the iconographic programme of the chapel. On one of the door panels, Jesus is depicted as a Papuan with white body paintings (Figure 16), an expression of Papuan Pride in line with the slogan “Black is beautiful”.<sup>15</sup> The identificatory imperative of intercultural theology leads to the discovery of the presence of Christ among the people suffering from natural disasters, terror, or neo-colonialism and gives them new hope.

## Russia – Between the Soviet Union and the Russian Empire

Patriarch Kirill of Moscow once described the election of Vladimir Putin as president of Russia as a “miracle of God” for the Russian Orthodox Church. Putin has repaid him with wholehearted support, including state censorship

---

religious resistance. In both cases the identificatory imperative is opening up an interreligious dimension. See Volker Küster, “Renunciation of Inculturation as Aesthetic Resistance: The Indian Artist Solomon Raj Seen in a New Light”, *Exchange* 30 (2001), 359–371, <https://doi.org/10.1163/157254301X00237>; Volker Küster, “The Arts of Buddhist-Christian-Encounter”, in Carola Roloff, Wolfram Weisse & Michael Zimmermann (eds.), *Buddhism in Dialogue with Contemporary Societies*, Münster 2021, 63–83.

14. The cathedral has in the meantime been demolished and replaced by a new building.

15. In the multi-channel video-installation *The Lighting Testimonies* (2007), Amar Kanwar tackles the raping of Naga women by the Indian army, giving them a voice. Similar to the Papuan case, the military of a third-world country is here oppressing an ethnic group that is predominantly Christian. See Bendangjungshi, *Confessing Christ in the Naga Context: Towards a Liberating Ecclesiology*, Münster 2011.

of the arts.<sup>16</sup> The close link between church, territory, and nation, which goes back to the time of the tsars through the founding of the Moscow Patriarchate by Joseph Stalin (1878–1953) in 1943, is also reflected in the unconditional support for the military invasion of Ukraine. Patriarch Kirill even declared in sermons that it has “metaphysical significance” and that dying in this “Holy War” “washes away all the sins”.<sup>17</sup>

The artistic intervention of the punk band Pussy Riot in the Cathedral of Christ the Saviour in Moscow, the central place of worship of the Russian Orthodox Church, in 2012 must be seen in this context. The performance of their “Punk Prayer” in the altar area reserved for priests lasted only forty seconds before they were overpowered by security forces.<sup>18</sup> The three founders of this artist collective – Nadya Tolokonnikova, Yekaterina Samutsevich, and Maria Alyokhina – were then put on trial and sentenced to two years of hard labour for “hooliganism out of religious hatred”.<sup>19</sup> The sentence against Samutsevich was revised in the second instance, and as part of an amnesty in the run-up to the Olympic Games, the other two were also released three months before serving their prison sentences.

The artists wore colourful knitted masks during their actions, by their own admission, so as not to market their female faces. The rest of their clothing is equally colourful. Maria Alyokhina states: “We purposefully

---

16. Partly translated and revised from Volker Küster, “Konfessionskunde im Kontext Interkultureller Theologie”, in Mareile Lasogga & Michael Roth (eds.), *Konfessionskunde im 21. Jahrhundert: Bestandsaufnahmen, Herausforderungen, Perspektiven*, Leipzig 2021, 166–180. See also Michail Ryklin, *Mit dem Recht des Stärkeren: Russische Kultur in Zeiten der ‘gelenkten Demokratie’*, Frankfurt 2006; Sandra Frimmel, *Kunsturteile: Gerichtsprozesse gegen Kunst in Russland nach der Perestrojka*, Vienna 2015. In 1998, still under Boris Yeltsin (1931–2007), the artist Avdey Ter-Oganjan was indicted for anti-nationalist and religious machinations. In his performance “The Young Godless One”, he offered to desecrate icons for payment at a Moscow art fair.

17. Grayson Quay, “War in Ukraine Is a ‘Metaphysical’ Battle against a Civilization Built on ‘Gay Parades’, Russian Orthodox Leader Says”, *The Week*, 7 March 2022, <https://theweek.com/russo-ukrainian-war/1011020/war-in-ukraine-is-a-metaphysical-battle-against-a-civilization-built-on>; Jan Leonid Bornstein, “Moscow Patriarch Kirill: War Has a Metaphysical Significance against Gay Parade”, *The European Times*, 6 March 2022, <https://europeantimes.news/2022/03/moscow-patriarch-kirill-war-has-a-metaphysical-significance-against-gay-parade/>; “Opferbereitschaft wäscht Sünden ab?”, *Domradio*, 26 September 2022, <https://www.domradio.de/artikel/kyrill-verspricht-gefallenen-soldaten-suendenvergebung>; “Patriarch Kyrill: Gefallenen Soldaten werden die Sünden erlassen”, *katolisch.de*, 26 September 2022, <https://www.katholisch.de/artikel/41188-patriarch-kyrill-gefallenen-soldaten-werden-die-suenden-erlassen>; Brendan Cole, “Ukraine Is Now ‘Holy War’, Russian Church Declares”, *Newsweek*, 28 March 2024, <https://www.newsweek.com/russia-ukraine-war-holy-1884577>.

18. Pussy Riot, “Punk Prayer – [Mother of God, Putin Put!]”, YouTube video, 1:55, 19 August 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=1s-ZN2yZzWw>. See also Laurie Penny, *Pussy Riot! Ein Punk-Gebet für Freiheit*, Hamburg 2012; Joachim Willems, *Pussy Riots Punk-Gebet: Religion, Recht und Politik in Russland*, Berlin 2013.

19. Penny, *Pussy Riot*, 10.

chose the day for our performance. It was Maslenitsa, Butter Week, with the traditional costuming and dancing.”<sup>20</sup> The thrust of their protest is clearly Putin, but the location of their performance was equally carefully chosen. Putin uses the Orthodox Church as part of his post-Soviet national-chauvinist state ideology, and church leaders enthusiastically orchestrate this. It was this abuse of the Orthodox faith that Pussy Riot wanted to denounce. This is also expressed in the lyrics of the song:

Virgin Mary, Mother of God, banish Putin  
Banish Putin, banish Putin!

Congregations genuflect  
Black robes brag, golden epaulettes  
Freedom’s phantom’s gone to heaven  
Gay Pride’s chained and in detention

The head of the KGB, their chief saint  
Leads protesters to prison under escort  
Don’t upset His Saintship, ladies  
Stick to making love and babies

Crap, crap, this godliness crap!  
Crap, crap, this holiness crap!  
Virgin Mary, Mother of God  
Become a feminist, we pray thee  
Become a feminist, we pray thee

Bless our festering bastard-boss  
Let black cars parade the Cross  
The Missionary’s in class for cash  
Meet him there, and pay his stash

Patriarch Gundyaev believes in Putin  
Better believe in God, you vermin!  
Fight for rights, forget the rite<sup>21</sup> –

---

20. Penny, *Pussy Riot*, 43.

21. In November 2011, the Russian Orthodox Church organized an exhibition of one of its most important relics, the Holy Belt of Mary from the Vatopedi Monastery in the monastic republic of Athos and people lined up to kiss it. The reference to “rite” implies that the coverage of the crowds in Moscow distracted attention from the protests against Putin in the run-up to the Duma elections. See Penny, *Pussy Riot*, 19; Alfred Kueppers, “Virgin Mary’s Belt Arrives in Moscow before Election”, *Reuters*, 19 November 2011, <https://www.reuters.com/>

Join our protest, Holy Virgin

Virgin Mary, Mother of God, banish Putin, banish Putin  
Virgin Mary, Mother of God, we pray thee, banish him!<sup>22</sup>

The song is a prayer to Mary, that she may expel Putin and become a feminist.<sup>23</sup> This is done out of the conviction that she is already on the side of the protesters. At the same time, the artists bitterly denounce corruption among Orthodox clergy and the patriarch's *mésalliance* with Putin. His polemics against women who want to have abortions are also exposed, as is the discrimination and persecution of homosexuals by the state and the church. Christian reactions in Europe were often in favour of the Russian Orthodox Church and Putin.<sup>24</sup> The sentence was felt to be too harsh, but the charge of hurting religious feelings seemed quite justified. The idea of interpreting the performance as a reenactment of the cleansing of the Temple (Mark 11:15–19) obviously did not cross the mind of church leaders.

Pussy Riot also have come to the fore with subversive statements against the male bonding of Putin and Trump and stormed the Trump Tower in New York in 2017. A play and video, "Make America Great Again", castigates the nationalism and chauvinism of the two.<sup>25</sup> In the video, Nadya Tolokonnikova poses as the anchor woman of a CNN-trimmed news broadcast about Trump's election success, then as Trump himself in the Oval Office, cowboy boots laid on the presidential desk with her legs spread wide. Finally, in a sadomasochistic scene, her scantily clad body is checked by two Trump clones in police uniforms for what Trump believes are ideal body measurements for women. As the embodiment of various persecuted

---

article/idUSTRE7AIoSY/.

22. Carol Rumens, "Pussy Riot's Punk Prayer Is Pure Protest Poetry", *The Guardian*, 20 August 2012, <https://www.theguardian.com/books/2012/aug/20/pussy-riot-punk-prayer-lyrics>. See also Jeffrey Tayler, "What Pussy Riot's 'Punk Prayer' Really Said", *The Atlantic*, 8 November 2012, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/11/what-pussy-riots-punk-prayer-really-said/264562/>; Moddi, "Punk Prayer", *Unsongs*, <https://www.moddi.no/lyrics/#punkprayer>, accessed 2024-03-22.

23. Willems, *Pussy Riots Punk-Gebet*, 32, points out that the Russian *pank-moleben* might be better translated as "punk devotion".

24. Matthias Drobinski, "Opfersein ist kein Verdienst", *Süddeutsche Zeitung*, 10 November 2012, <http://www.sueddeutsche.de/politik/luther-preis-kandidat-pussy-riot-opfersein-ist-kein-verdienst-1.1519665>; Julia Jüttner, "Jesus wäre an der Seite von Pussy Riot", *Der Spiegel*, 24 October 2012, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/wittenberg-lutherpreis-fuer-pussy-riot-nominierung-wankt-a-862972.html>; Bernhard Honnigfort, "Triumph einer perversen Theologie", *Frankfurter Rundschau*, 18 January 2019, <https://www.fr.de/politik/triumph-einer-perversen-theologie-11293578.html>.

25. Pussy Riot, "Make America Great Again (Official Music Video)", YouTube video, 4:56, 27 October 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=s-bKF030o2o>.



minorities, she is branded accordingly in several successive scenes. One of the latest videos, “Mama Don’t Watch TV” (2022), a response to the war on Ukraine, castigates Putin and his entourage as well as the war propaganda and calls for international sanctions and a tribunal.<sup>26</sup>

Pussy Riot stage a new dimension of political theology in the public space. Their theological interventions are directed against the *mésalliance* of the Russian Orthodox Church and the state; Patriarch Kirill and Putin are equally targeted by their criticism. Not only the text of the “Punk Prayer” but also their statements around the trial make it clear that they draw from Christian faith.<sup>27</sup> Moreover, after the performance in the Cathedral of Christ the Saviour, they explicitly apologized if they had hurt the religious feelings of the faithful, but not for their attempt to remind the church of its actual mission. From a feminist theological perspective, Mary, the mother of God, enters centre stage.

### Germany – Between Anti-Judaism and Racism

The *documenta fifteen*,<sup>28</sup> part of what is probably the biggest contemporary art show series in the world that is staged every five years in the German provincial city Kassel and lasts 100 days, became a catalyst for the smoldering conflict around issues of antisemitism and racism in German history and culture.<sup>29</sup> Already in the run-up, since January 2022, there was suspicion about the extent to which *documenta fifteen* might be propagating anti-Judaism or antisemitism, without the responsible parties reacting adequately. The list of sympathizers of the Boycott, Divestment, Sanctions (BDS) movement among the *documenta* management and artists was long. As the first names of artist collectives circulated, the invitation of the Khalil Sakakini Cultural Center in Ramallah, named after the Arab reform pedagogue and Hitler-admirer Khalil Sakakini (1878–1953), caused a stir. It is part of the collective “The Question of Funding”, which in turn invited the Eltiqa Group of Contemporary Art from Gaza.

---

26. Laura Snapes, “Pussy Riot Song Protests against War in Ukraine and Calls for Putin to Be Prosecuted”, *The Guardian*, 24 December 2022, <https://www.theguardian.com/world/2022/dec/24/pussy-riot-song-protests-against-war-in-ukraine-and-calls-for-putin-to-be-prosecuted>.

27. See, for example, letter to Patriarch Kirill in Penny, *Pussy Riot*, 29–32; Nadya Tolokonnikova quotes from the Gospel of Luke in Penny, *Pussy Riot*, 23. Maria Alyokhina was a volunteer in Orthodox youth work. Willems, *Pussy Riots Punk-Gebet*, 50.

28. “Lumbung Members and Artists”, *documenta fifteen*, <https://documenta-fifteen.de/en/lumbung-members-artists/>, accessed 2024-03-22; *documenta fifteen: Handbook*, Berlin 2022.

29. Partly translated and revised from Volker Küster, “Der Kunst das Wort zurück: Wege aus der Misere der *documenta 15*”, *Zeitzeichen*, <https://zeitzeichen.net/node/9980>, accessed 2024-03-22. See also Andreas Mertin, “Documenta 15: Die Großausstellung als Problem”, *Deutschlandfunk Nova*, 18 November 2022, <https://www.deutschlandfunknova.de/beitrag/documenta-fifteen-von-antisemitismus-terrorpropaganda-und-missmanagement>.

With “Guernica Gaza”, Mohammed Al-Hawajri, one of Eltiqa’s representatives, contributed one of the most controversial propaganda works to *documenta fifteen*. The narrative implemented here portrays Gaza as an occupied country, colonized by Israel. An agrarian Palestinian society is harassed by the Israeli military. Under the motto “Masters of Art – Masters of War”, Al-Hawajri has taken classics of modernity, such as Vincent van Gogh’s (1853–1890) *Potato Eaters*, or works the choice of which is particularly perfidious in his colonization of Jewish stories and imagery as in the case of Marc Chagall’s (1887–1985) *Over the City* and Jean-François Millet’s (1814–1875) *Harvesters at Rest (Ruth and Boaz)*. He deconstructed them in Photoshop, rearranged them, and collaged them with photographs of the Israeli army or, in Chagall’s image, the Israeli West Bank barrier. This narrative was also floated elsewhere at *documenta fifteen* in flickering documentaries from the 1970s, the “Tokyo Reels Film Festival”. The film reels were allegedly given to the Subversive Film Collective in Tokyo by Red Army activist Masao Adachi. A brochure from the *Archives des luttes des femmes en Algérie* with drawings by the Syrian artist Burhan Karkoutly takes the same line and plays with the antisemitic topos of Jews as child murderers.

The biggest scandal, however, was caused by the banner *People’s Justice* by the Indonesian artist collective Taring Padi, who were invited by the curator collective Ruangrupa. Strangely enough, the huge banner was installed clandestine on Friedrichsplatz only after the days of the press preview. Attentive viewers discovered a pig figure – the proverbial Jew sow – with Mossad signet and a Jew with temple curls, raff teeth, and SS runes on his hat as the mastermind of the violence depicted in the picture.

Completely missing from this politicized *documenta fifteen*, however, was criticism of the violence of Hamas and the PLO, which it ousted, as well as the instrumentalization of the Palestinians by the Arab states against the right of the state of Israel to exist and the 2,000-year history of anti-Judaism and antisemitism. The fact that the Israeli settlements in the West Bank and East Jerusalem are illegal under international law, that the Israeli army is cracking down on protesters and civilians alike, and that the Mossad is interfering in the internal affairs of other states must be open to criticism, as German Federal President Frank-Walter Steinmeier also conceded in his opening speech. But this does not justify a completely one-sided portrayal of an extremely complicated conflict that ultimately aims to eradicate the state of Israel and the Jewish people. Tarik Padi’s lukewarm apology that they did not take into account the particular sensitivities of the German context with the presentation of the banner ignores that their depiction of

the Jews is also antisemitic in Indonesia or Adelaide, where the banner was exhibited already back in 2002.

The Executive Vice President of the International Auschwitz Committee, Christoph Heubner, has spoken out on this matter with great clarity: “It is high time to start a conversation within the framework of this documenta, to hear the artists from which worldview these images were created in this way, and on the part of documenta to explain publicly why these images meet with resistance and rejection here [in the German context].”<sup>30</sup> However, there seemed to be no willingness to talk about either.

A way out of the misery and appropriate to the *documenta* spirit would have been a dialogue of the images themselves. The works inspired by the spirit of liberation to be discovered at this *documenta* would then have entered into a dialogue with the propagandistic representations of the Israeli-Palestinian conflict and questioned them as to whose suffering and persecution is being concealed here and of whose paramilitary as well as state violence against Jews and Palestinians alike we hear nothing about. In this respect, the work of the Mexican-Spanish artist Erick Beltrán, *Manifold* (2022) at the Museum for Sepulchral Culture, could have pointed the way. Three banners in English and German, highlighted in colour and by their taciturnity in the otherwise word-heavy presentation across several floors and rooms, give food for thought: “Myth allows us to return to the body beyond”, “The contract promised to escape time, power to escape history”, “The past is so terrible, it can’t be forgotten. The present is the past”.

The cultural memory that racism is a construct of the “Christian West” to exterminate its Jewish minority that originated at the time of the Re/conquista, the reconquest of Spain from the Moors, and found its way into the “New World” to be conquered, seems to be shrouded in history. However, the modern-day consequences can still be explored in the Caribbean. During *documenta fifteen* the artist collective Atis Rezistans presented a “Ghetto Biennale” in the former industrial and workers’ suburb of Bettenhausen in Kassel, itself plagued by structural change. The collective comes from the inferno of Haiti, a “failed state” that was forced to pay reparations by the former colonial power France after the successful slave revolution in 1804 and today is left to its own devices as an agricultural country without any raw materials worth mentioning by the world community. In and around St. Kunigundis, a Roman Catholic church that is no longer used but not yet profaned, the ghetto artists staged Afro-Haitian voodoo, with a pandemonium of figures with human skulls, prominently in the altar space also

---

30. “Auschwitz Komitee zu documenta: ‘Total verfahren Situation’”, *Zeit Online*, 21 June 2022, <https://www.zeit.de/news/2022-06/21/auschwitz-komitee-zu-documenta-total-verfahren-situation>.

depicting Mary and Jesus. This initially inspires the intercultural theologian to think about syncretistic aesthetics: what happens in this “in-between space”? Would this be possible in a Catholic church in Haiti, or does it require distance and alienation? How do the local Catholic faithful react to this? Looking over the fence of the church garden, however, another question arises: To what extent could liberation theology lead to a dialogue about social marginalization processes? Even if, of course, here again a distance opens up between the absolute chaos of the Haitian ghetto and the Hartz IV biographies in Bettenhausen. Haiti is what the “discovery” by Columbus (1451–1506) made of the island he called Hispaniola. Genocide of the native Taino population and consequently the abduction of African slaves as cheap labour, is the story behind the Ghetto Biennale. If the pictures would speak and enter into a dialogue, then art would finally have the word back. “The present is the past”, as Beltrán put it.

The decision to appoint for the first time a curatorial collective from the Global South, Ruangrupa from Jakarta, Indonesia, as artistic directors of *documenta fifteen* was based on the idea of challenging the still Western-dominated art and exhibition business. However, *Documenta II* (2002), curated by the Nigerian Okwui Enwezor (1963–2019), already provided a brilliant example of how postcolonialism can be productively fed into the art discourse. Enwezor succeeded in orchestrating an intercultural dialogue on a grand stage at the highest level.

Ruangrupa has clearly taken a different path. The collective working method has been elevated to a structural principle of the *documenta*. In this way, the curators wanted to create a network structure. Invited collectives were in turn allowed to invite other collectives and occasionally individual artists to cooperate. The Indonesian rice storehouse *lumbung* became a metaphor for this approach. Here, the harvest surplus is stored for collective supply. Another important concept is *nonkrong*, “to hang out”. Ultimately, the exhibition organizers must adhere to their own curatorial principles on an intercultural basis. Whoever rejects the Western art establishment must not, conversely, take refuge behind artistic freedom and autonomous art for his openly displayed political propaganda. Those who propagate *lumbung* and *nonkrong* must ask themselves why not even critical Israeli artists have been invited. In the end, *documenta fifteen* has done a disservice to the cause of the “third world”, in order to use this strategic term in contrast to the trendy term “Global South”, and is also damaging its artists, who have brought great works with them. This last example again broadens the scope interreligiously to the Abrahamic faiths; still memory of the victims, Christology, and Mariology keep playing a role.

## Towards a Liberating Hermeneutics of Art

At the end of our intercultural journey around the globe we have experienced different stages of democratization processes and the role of artistic activism and political engagement therein, as well as its theological implications. To sum up, we now look at similarities and differences between the contexts introduced here, as well as the function of art and theology in coping with the conflicts described.

### *Contextual Perspectives*

South Africa and South Korea have undergone more recent changes from conflict to post-conflict societies, still their young democracies are fragile and overshadowed by the powers and atrocities of the past. In Indonesia and Russia, the conflicts are still acute. In Germany, the Nazi dictatorship and the short period of colonialism (c. 1880–1919) at first sight seem to be conflicts of the past in comparison to the other cases. Yet the monstrosity of the industrial extinction of six million Jews cannot be wiped out even by coming to terms with the past (*Vergangenheitsbewältigung*) but has to be kept alive in the cultural memory as a constant warning. While the Holocaust and the trauma of Nazi dictatorship have been at least addressed, even if under massive obstruction, the colonial atrocities have been minimized to a mere episode and buried deeply in our cultural memory.

The current delicate discursive constellation is that the colonial past is haunting Germany and at the same time right-wing populism is not only fostering racism but also trying to minimize or even deny the Nazi crimes. This is orchestrated on the left by relativizing the Holocaust by comparing it to the colonial mass murder and turning the former victims into perpetrators regarding the Israeli-Palestinian conflict. In the prevailing identity wars Jews have all of a sudden become declared “white”. The playing out of antisemitism and racism against each other neglects the historical roots of racism in the Christian pogroms against the Jews. Most of the conflicts dealt with here are socio-economical and politically motivated, where racism and fundamentalism intersect, a cultural-religious dimension is added.

### *Artistic Perspectives*

In modernity, artists have frequently used their skills as a means of resistance to protest social injustices and to support the struggle for human rights and democracy. The discussions whether art should be political or not are tireless. From an aesthetic point of view, it is the artistic quality of the work that is emphasized. Yet the relationship between ethics and aesthetics cannot be taken for granted any longer, but has to be reconstructed in the concrete

case. I have developed elsewhere three ethical criteria: *vision*, *distance*, and *unscathedness* as guiding principles that are aligned with the perspectives of the different players in the game.<sup>31</sup> If the vision of the artist is bad, so is the work of art. This criterion I owe to Mary Devereaux and her reception of the work of Nazi-propaganda artist Leni Riefenstahl (1902–2003).<sup>32</sup> The work of art therefore has to evoke a certain distance to its subject. Finally, if the observer is hurt physically or traumatized psychologically this is also a criterium of suspension. These three players – artist, artwork, and public – are also connected to the three classical hermeneutical perspectives:

*The Artists – “behind” the picture:* Artists are often at the forefront of protest movements; they use their talent for a just cause. Their aesthetic resistance is a powerful means to communicate the issues at stake among the people. In post-conflict situations, artists contribute with their works to coping with trauma and foster reconciliation. In the latter case it is frequently rather self-reconciliation that leads to resilience. Protest movements are regularly concurrently culture movements that are reconstructing identities or looking for alternative forms of expression. The dialogue of the artists sometimes leads to the establishing of artist collectives.

*The Artworks – “in” the picture:* The artworks disclose injustice and cruelties to the public. In post-conflict situations, they keep the memory of the victims awake. A dialogue of the pictures can reveal similarities and differences and pave the way to deep solidarity between different protest and emancipation movements.

*The Public – “in front of” the picture:* By being exposed to the artworks, the public gets conscientized, to refer to Paulo Freire’s (1921–1997) *Pedagogy of the Oppressed*.<sup>33</sup> They develop a habitus of empathy for the victims. In post-conflict situations, art becomes a means of empowerment. The dialogue of the audience can translate the artwork into practice.

### *Theological Perspectives*

Artists in resi/stance have proven not to be only agents of protest but also of memory and reconciliation. Theologically, memory and hope, the remembrance of the victims in the light of the dangerous memory of the crucified,<sup>34</sup> and the hope in the presence of the risen Christ among the poor

---

31. Küster, *God/Terror*, 16–17.

32. See Mary Devereaux, “Beauty and Evil: The Case of Leni Riefenstahl’s *Triumph of the Will*”, in Jerrold Levinson (ed.), *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection*, Cambridge 1998, 227–256, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511663888.009>.

33. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York 1970.

34. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

and oppressed, have emerged as the overarching generative themes in coping with conflicts. Self-reconciliation, on the other hand, allows the victims' first steps towards Pantopia as an alternative vision to the "New Normal" in post-conflict situations,<sup>35</sup> where the perpetrators have no intention to repent. These generative themes can be frequently found not only in Christian but also in secular political art or even art inspired by other religions and be interpreted through a liberative intercultural hermeneutics. ▲

#### SUMMARY

Artists are often at the forefront of protest movements. Their aesthetic resistance is a powerful means to communicate the issues at stake among the people. In post-conflict situations, artists contribute with their works to coping with trauma and foster reconciliation. Yet the relationship between ethics and aesthetics cannot be taken for granted any longer but must be reconstructed in the concrete case. In this article, I investigate twentieth-century contextual art from an intercultural perspective. Theologically, memory and hope, the remembrance of the victims in the light of the dangerous memory of the crucified, and the hope in the presence of the risen Christ among the poor and oppressed, have emerged as the overarching generative themes in coping with conflicts. Self-reconciliation, on the other hand, allows the victims' first steps towards Pantopia in post-conflict situations, where the perpetrators have no intention to repent.

---

35. Volker Küster, "Pandemonium, Pandemethics, Pantopia: What's in a Word?", *International Bulletin of Mission Research* 47 (2023), 478–488, <https://doi.org/10.1177/23969393231182334>.





# Med det förflutna för ögonen

SAMUEL RUBENSON

---

Samuel Rubenson är professor emeritus i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

[samuel.rubenson@ctr.lu.se](mailto:samuel.rubenson@ctr.lu.se)

---

För ett kvarts sekel sedan provföreläste jag, i maj 1999, för den professur jag nu lämnar.<sup>1</sup> I föreläsningen drev jag tesen att i historien är det i det perifera man finner de avgörande nycklarna. Kanske det var som en reaktion på den, för mig som vuxit upp i Etiopien, rätt främmande och lite trånga provinsiella lutherska tradition som präglade den fakultet jag mötte under 1970- och 1980-talen. Att ägna sig åt det kronologiskt och geografiskt avlägsna, det som krävde andra språk och mycket huvudbry blev för mig mer fruktbar än att ägna sig åt det närliggande, de egna sammanhangen. Jag försökte visa att den som ägnar sig åt det som är helt annorlunda skärper blicken när hon eller han ska se på det invanda. Om man frågar vad kyrkan är, var kristen tro är förankrad, menade jag att man finner de avgörande pusselbitarna i utmarkerna, gränstrakterna, där finns det som hindrar oss att bli inkrökta och trångsynta. Detta gäller väl så mycket socialt som geografiskt och kronologiskt. Syriska handelsresande och etiopiska munkar har lika viktiga bidrag att ge som lärda reformatorer eller påvar. Det gick, tycks det, hem; jag fick professuren och institution och fakultet är i dag något helt annat än såväl 1974, när jag började läsa, som 1999, när jag fick den tjänst jag nu lämnar.

---

1. Föreliggande artikel är en reviderad version av den avskedsföreläsning författaren höll den 11 maj 2023 vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

Tid och rum är våra villkor. Jag har haft förmånen att vandra vida runt i rum och tid, fått ägna mig åt koptisk, etiopisk och syrisk kristenhet, åt martyrer, tidiga ökenkloster och nutida exilkyrkor, åt 200-talets bibelforskare och 1800-talets missionärer, besökt arkeologiska utgrävningar i Grekland, Syrien och Egypten och fått nära vänner i många århundraden. Det är ju en av de stora fördelarna med att vara historiker, vänskapskretsen breddas genom århundradena. För denna rikedom, den kanske största av alla, är jag fakultet och institution mycket tacksam. Att i dag se tillbaka är naturligt, att som historiker syssla med det förflutna är självklart. Men de frågor jag vill ställa här och nu är varför vi alla faktiskt lever med det förflutna för ögonen, varför det är farligt att tro att man kan bortse från varifrån man själv och andra kommer, och hur kunskap om det förflutna kan befria snarare än legitimera och låsa fast.

Men har vi inte det förflutna bakom oss? Frågan kan tyckas dum. Det är klart att det förflutna ligger bakom oss och framtiden framför oss. Det hörs ju på språket. Vi ser tillbaka på det som varit och ser fram mot det som ska komma. Men språk och tankemönster är luriga. Tänk dig att du sitter i en kanot och paddlar nedför en flod. Det du ser framför dig är det som flutit förbi, det förflutna, det som kommer har du bakom dig, det kan du inte ännu se. Det vi ser är alltid spåren av det förflutna, det som kommer kan vi aldrig se förrän det sätter sina spår och blir förflutet.

Utifrån en studie av aymaraspråken, men med referenser även till andra språk, visar Rafael Núñez och Eve Sweetser att det finns språk och tanke-system som verkligen hanterar det förflutna som något som är framför oss och framtiden som något vi har bakom oss.<sup>2</sup> Hos aymara pekar man på det som är bakom en när man talar om framtiden, den väntar bakom ryggen, ännu osynlig, och framåt när man talar om det förgångna, det man har för ögonen. På ett liknande sätt har en del forskare hävdade att de gamla grekerna tänkte sig att vi går baklänges in i framtiden, eftersom det vi ser framför oss är det som varit.<sup>3</sup> Söker man i dag på uttrycket ”gå baklänges in i framtiden” är det enbart negativt menat, ett uttryck för dumhet, viket kanske säger mer om vår oro och rotlöshet än om hur det är.

Jag ska inte fördjupa mig i kognitionsteoretiska och lingvistiska frågor, men nog är det tankeväckande att det inte är självklart att tänka att vi har det förflutna bakom oss och framtiden framför oss. Och visst är det så att det vi känner till är det som varit; att det vi förväntar oss, det ser vi genom

---

2. Rafael Núñez & Eve Sweetser, ”With the Future Behind Them: Convergent Evidence from Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time”, *Cognitive Science* 30 (2006), 401–450, [https://doi.org/10.1207/s15516709cog0000\\_62](https://doi.org/10.1207/s15516709cog0000_62).

3. George Dunkel, ”πρόσω και ὀπίσω”, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 96 (1982/1983), 66–87.

det som varit, genom våra erfarenheter, det vi lärt och känner till. Vi ser, så att säga, framtiden genom eller bakom en ridå av det förflutna. Hur mycket vi än planerar är framtiden okänd och vår föreställning om den grundad i vad som hänt och händer. Det är därför inte så dumt att inse att vi har det förflutna för ögonen när vi försöker se in i framtiden. Det kan åtminstone få oss att tänka på vad historia egentligen är, och kanske inte minst, hur tillit och hopp, dagens bristvaror, kan odlas.

När jag nu tar avsked från professuren i kyrkohistoria i Lund tänkte jag göra det med att spika upp tre teser (det skulle ta för lång tid att spika upp 95). Jag menar (1) att vi är vår historia, (2) att historien inte är det förflutna och (3) att kyrkans historia inte är ett träd som förgrenat sig.

### Vi är vår historia

”Det förgångna är inte dött; det är inte ens förgånget. Vi skiljer det från oss och gör oss på så sätt till främlingar”, skriver den tyska författaren Christa Wolf (1929–2011) i sin bok *Kindheitsmuster (Barndomsmonster)*,<sup>4</sup> med en ofta citerad fras hämtad från William Faulkners (1897–1962) *Requiem for a Nun*.<sup>5</sup> Wolf växte upp i andra världskrigets Tyskland och ivrigt att distansera sig från nazismen greps hon av de kommunistiska ideal som präglade det framväxande Östtyskland, för att först efterhand se förtrycket och ta avstånd från detta ideal. Motvilligt inlemmad i det kapitalistiska Västtyskland, vars ideal hon inte heller kunde dela, tvingades hon, mer än de flesta av oss att reflektera över hur historien formar oss. Hon förstod att det förflutna lever inom oss och behöver hanteras; försöker vi bli av med det förgångna gör vi oss till främlingar för oss själva, men kan vi inte använda det kreativt blir vi fångar i dess väv.

Att leva i nuet, att tro sig kunna lämna det förflutna bakom sig och enbart rikta blicken framåt är i dag ett ideal, men samtidigt ett bedrägeri. Nuet är ju inget annat än det ögonblick i vilket vi lever det förflutna. Det är de möjligheter och utmaningar vi har att hantera, möjligheter och utmaningar skapade i det förflutna, och de enda redskap vi har är vårt förflutna, det förflutna vi är, det förflutna vi har omkring oss. Det är genom att bli förflutet som det som händer tillfogas till allt det som formar våra liv, vår identitet, både enskilt och kollektivt. Vi uppfinner inte oss själva och ramlar inte ner från himlen. Från befruktningen och genom livet blir vi till och ärver inte bara våra föräldrars och släkters förflutna, men också våra medmänniskors, våra sammanhangs förflutna. Vi hör till en släkt, en tradition, en kultur och formas av dess förflutna. Vi uppfinner inte vårt språk, vår tankevärld

4. Christa Wolf, *Kindheitsmuster*, Frankfurt 2007, II. Min översättning.

5. William Faulkner, *Requiem for a Nun*, London 1965, 85.

och våra uttrycksätt, våra ritualer och föreställningar, vår kalender och våra mått, vår miljö och tradition. Vi är vårt förflutna, eller kanske mer precist, vi blir till genom vårt sätt att hantera vårt förflutna. Genom det sätt på vilket vi väver samman och tolkar vårt förflutna, skapar vår historia, tolkar vi oss själva och finner en riktning, finner verktygen att hantera det som händer. Inget är så starkt som ett budskap som använder det förflutna, ofta, som i Ryssland i dag, genom att förvanska och förfälska det.

Om vi förnekar vårt förflutna, om vi försöker eller tvingas fly från det, förlorar vi något av oss själva. Någonstans gör vi alla det, men att helt bryta med det förflutna och försöka skapa en helt ny värld kostar, som Christa Wolf tvingades erfar. Det handlar inte bara om att förlora ett sammanhang, inte bara om det hårda arbetet att lära på nytt, något som flyktingarna som kommit till oss kan vittna om, men också om en förlorad frihet som kan vara svår att återfinna. Det är friheten att inte behöva identifiera sig med, ja kopiera, något som inte är ens eget, att tvingas till en kluvenhet. Vi har friheten att avgöra hur vi använder vårt förflutna, men vi förlorar den friheten om vi försöker utplåna det förflutna, och en frihet utan material, redskap och riktning, utan innehåll och mening, är inte mycket till frihet.

Vi vet detta intuitivt, för när vi blir förälskade i någon, eller bara vill lära känna någon, vandrar vi in i dennas förflutna. Vi frågar om var hon eller han kommer ifrån, vi frågar om bakgrund, om föräldrar och traditioner, om erfarenheter och relationer, om allt det som gör att vi lär känna den vi mött. Kärlek och tillit letar efter hjärtat hos den andre, det som håller samman och präglar, det som står kvar när annat skalas av, inte efter det yttre, vad någon vill och låtsas vara, utan vad någon har blivit. Detta gör vi, om vi menar allvar, inte för att vi är nyfikna, utan för frihetens skull, den frihet som gör att vi inte behöver låtsas inför varandra, ständigt försöka uppfinna oss själva eller leta efter modeller att imitera, behöva vara någon annan än den vi blivit.

Allt detta är rätt enkelt att förstå på ett personligt plan, men det gäller faktiskt också för gemenskaper, för kyrkor, kulturer och samhällen. Liksom personer är de präglade av sitt förflutna och bara genom att känna och fruktbart kunna hantera sitt förflutna kan de värna sin frihet. En gemenskap, en kyrka eller ett folk som förlorar sin kontakt med det förflutna, som förnekar det, förvanskar det, eller försöker fly, förlorar sig själv, blir offer för tillfälliga vindar. Ögonblicket är för kort för att leva i, vi behöver det förflutnas verktyg och den riktning det förflutna ger för framtiden. Den eller det som försöker leva i nuet riskerar att upplösa sig själv, det gäller inte minst de djupare sammanhang som ger mening och föder hopp, till exempel ett ideal, en religiös tradition eller en kyrka.

Men lika farligt som det är att förneka eller tro sig kunna fly från det förflutna är det att tro sig kunna kopiera det förflutna, att slippa ta ansvar genom att hålla fast vid det. För frihet krävs det att kunna kreativt använda det förflutna, något som förutsätter att vi förmår distansera oss från det, låta det få bli främmande, få bli material och verktyg snarare än modell och ideal. För det krävs att vi bearbetar det, att vi gör minnen av det förflutna, de känslor det väcker, till historia. För historia är något vida mer än en uppräkningslista av det som varit, historia är inte det förflutna.

### Historien är inte det förflutna

Att vara professor i kyrkohistoria betyder att ständigt ställas inför frågan varför man ska ägna sig åt det förflutna, varför man ska läsa kyrkohistoria. Varför ägna sig åt det förflutna när nuet, dess spännande idéer och uttryck, dess akuta problem och inte minst de farhågor som sveper fram, drar till sig vår uppmärksamhet. Det förflutna är ju borta och mindre relevant. I en liten bok, *Why Study the Past*, försökte den förre ärkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, svara på den frågan.<sup>6</sup> Han reflekterar först över varför vi inte kan veta vilka vi är utan att lära känna vårt förflutna, något som redan upptog Augustinus (354–430) och fick honom att i tretton böcker tolka sitt liv, och sedan varför vi inte bara behöver vårt personliga förflutna, men också vår gemenskaps, vårt samhälles och vår kulturs förflutna, varför kristna inte kan klara sig utan kyrkans historia. Han konstaterar att utan det förflutna är vi inte bara oförmögna att känna oss själva och andra, både enskilt och som gemenskap, men vi är också oförmögna att se vart vi är på väg, oförmögna att föreställa oss vår framtid. Utan att känna vårt förflutna blir vi offer för dem som vill påtvinga oss sina ideal och identiteter, lojaliteter och framtidsbilder. Okunnighet och vanföreställningar om historien är en diktators främsta vapen.

Detta beror på att studiet av det förflutna, att historia, inte bara är en fråga om vad som hände vid ett visst tillfälle, men att det är att forma berättelsen om oss, tolkningen av våra liv, ja meningen med att föra livet vidare, att fortsätta leva. Men, som Williams skriver, det finns fler skäl till varför vi behöver studera det förflutna. Det står nämligen ständigt framför oss i vår nästas gestalt, både den kändes och främlingens. Det handlar inte bara om att lära känna den andres förflutna för att förstå henne. Det går längre än till att söka det vi har gemensamt, så som vi ofta gör när vi undersöker om vi har gemensamma bekanta, besökt samma platser, sett samma filmer, läst samma böcker eller till och med är släkt på långt håll. Historia, berättelserna om det förflutna, är det enda sättet att verkligen förbereda sig för att möta

---

6. Rowan Williams, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, London 2005.

det främmande, det annorlunda, vare sig det är ett samhälle, en religiös tradition eller en person. Detta eftersom det förflutna, om vi tar det på allvar och inte söker vår spegelbild, är annorlunda, är främmande. Att erkänna och bearbeta det förflutnas främlingskap öppnar verktyg för att förstå den andre. Bristen på historisk medvetenhet och kunskap föder inte bara en oförmåga att förstå andra, i synnerhet främlingar, utan går även hand i hand med rädsla för och fientlighet mot främlingar. Historisk medvetenhet och kunskap, å andra sidan, skapar både trygghet och ger mening åt det främmande.

Den tyske historikern Jörn Rüsen tar oss ett steg vidare i sin artikel ”How To Make Sense of the Past”.<sup>7</sup> Hans utgångspunkt är en reflektion över minnet, både det personliga och det kollektiva, och dess betydelse för att förhindra sönderfall, både på ett personligt och samhälleligt plan. Han påpekar att historia skiljer sig från minne genom att det inte enbart återkallar det förflutna, men med hjälp av kronologi och sanningssökande sätter det i ett tydligt samband med nuet och betonar förändring och åtskillnad som förutsättningar för dess betydelse. Historia förmedlar inte bara minnen genom tolkning, jämförelse, integration och problemlösning, men skapar framför allt en nutida och begriplig bild baserad på en mångfald av minnen och tidigare historier. Studiet av det förflutna skapar en berättelse avsedd att leda oss i det som sker. Utan en sådan historia kan vi aldrig skapa mening eller social sammanhållning, eller för den delen kristen enhet. Oförmågan att ge mening åt det förflutna, vårt eget och vår nästas, är enligt Rüsen den främsta orsaken till konflikter och våld.

Förlusten av historisk medvetenhet och oförmågan att förstå det förflutna bidrar för Rüsen dessutom till ett av vår tids stora problem, förlusten av tillit, av en känsla av meningsfullhet, av en uppgift att fylla, ja en förlust av hopp. Detta har bland annat att göra med vår benägenhet att låta oss upptas av oförrätter, både de som begåtts mot oss, personligt och socialt, och de vi begått. Denna benägenhet främjar hat och självgodhet, men också missmod och skuld, reaktioner som minns det förflutna, men som till skillnad från historia varken ger syfte eller riktning. Att ge det förflutna mening är därför nära förknippat med försoning och förlåtelse. Det var inte minst som involverad i försoningsprocessen i Sydafrika som Rüsen såg vilken betydelse det har att arbeta med minnen, så de kan bli historia. Som vi säkert alla vet utifrån egen erfarenhet är det arbetet med att ur minnen forma en gemensam historia, inte odlandet av våra olika minnen, som gör förståelse och försoning möjliga. Förlåtelse, till skillnad från glömska, ger rum för en

---

7. Jörn Rüsen, ”How To Make Sense of the Past – Salient Issues of Metahistory”, *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa* 3 (2007), 169–221.

historia som skapar förtroende för varandra och tillit inför det kommande. Historia, som vår gemensamma odling av det förflutna, är därför inte en vetenskap för dem som inte bryr sig om eller flyr sin samtid, inte ett distanserat neutralt betraktande av spåren av det förgångna. Historia är en kreativ och problemlösande vetenskap som ger oss verktyg, inte bara information.

### Historien är inget träd

Bilden av den historiska utvecklingen som ett träd som förgrenar sig är ofta använd. Från en gemensam rot, en urfader, ett urspråk, ett ursamhälle, en ursprunglig religionsgemenskap växer trädet upp och förgrenar sig. Enskilda och grupper går olika vägar, dialekter och nya språk utvecklas, olika samhällsformer uppstår, den religiösa gemenskapen bildar nya riktningar som går skilda vägar. Tanken är att bara man söker sig tillbaka kan man finna mångfaldens förklaring i enhetens förgrening; allt måste ha börjat någonstans, i en ursprunglig, autentisk enhet, för att sedan sprida sig som grenarna på ett träd. Adam och Eva får representera det ena och enda ursprunget, återspeglar i tanken på att *Homo sapiens* måste uppstått någonstans och spritt sig, att alla indoeuropeiska språk har ett gemensamt ursprung, att kristendom kan föras tillbaka på Jesus från Nasaret, vars undervisning och liv kom att tolkas först enhetligt och sedan på olika sätt under påverkan utifrån, vilket lett till ständigt nya grenar på kyrkoträdet.

Det är inte lätt att tänka tvärtom, att det gemensamma har olika rötter, har uppstått efterhand i en rad möten och sammansmältningar, att samhällen, kulturer, språk och religioner i huvudsak flyter samman snarare än förgrenar sig, att de delar med sig till varandra väl så mycket som de tar avstånd ifrån varandra, att korsbefruktnings kanske är lika vanlig och viktig för naturens mångfald som renodlad evolution.

Inom kyrkohistorien är det tydligt. Alla försök att renodla roten, den autentiska kristendomen, den ursprungliga och sanna, att sammanställa vissa uppfattningar, läror och praktiker som kristendom i sig har genom historien kapsejsat. Alla försök att gå tillbaka till ursprunget, Jesu enkla lära, den nytestamentliga församlingen, urkyrkan eller den så kallade odelade kyrkan, har bara renodlat den egna tolkningen, präglad av den tid i vilken försöken skett. Man kan bara se på den lutherska reformationens försök att göra sig av med det som vuxit fram, eller väckelserörelsernas tanke på att i sina stadgar återskapa den nytestamentliga församlingsordningen bortom liturgi och ämbete.

I sin bok *The Myth of Christian Beginnings* söker Robert L. Wilken svar på varför det är så.<sup>8</sup> I en genomgång av de första århundradena plockar

---

8. Robert L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, London 1971.

han isär den idealiserande bilden av en enhetlig urkyrka ur vilken heresier uppstod, en kyrka som på grund av strider förgrenades. Han visar på den mångfald som fanns från början, de inre spänningar och olikheter som syns i såväl Nya testamentet som i samtida litteratur och som i senare texter kan anas ha funnits även där spåren inte längre går att finna. Han visar också hur det tvärtom är så att det som vi uppfattar som grundläggande efterhand växer fram i ömsesidig befruktning där olika kristna grupper lär av varandra och skapar något gemensamt ur olikheterna. Om försöken att återvända till ursprunget skriver Wilken: "You can't go home."<sup>9</sup> Inte bara för att vi inte har allt material, inte bara för att man inte kan resa i tiden, men av det enkla skälet att det finns inget hem att återvända till. Det hemmet är en myt som ständigt nyskapas för att vi vill ha en sådan att falla tillbaka på.

Wilken's bok är ett grundskott eller kanske snarare ett yxhugg mot bilden av kyrkan som ett träd med en gemensam stam, urkyrkan, rotad i samtidens judiska och hellenistiska miljö, med avbrutna grenar, de heresier som bekämpades och dog ut, med den bestående förgreningen vid kyrkomötet i Chalcedon 451 då de orientaliska kyrkorna gick sina egna vägar, med den stora splittringen i öst- och västkyrka år 1054, de många grenar som ur den romersk-katolska kyrkan växte fram vid reformationen och som ytterligare förgrenade sig genom olika väckelserörelser. Mot bilden av att vi nu alla sitter högst upp i ett väldigt gemensamt träd, vare sig vi är ortodoxa eller katoliker, reformerta eller lutheraner, pentekostala eller högkyrkliga, baptister eller metodister.

Bilden av trädet är i sin pedagogiska tydlighet och inklusivitet tilltalande, alla hör ihop. Dessutom kan den knytas till de nytestamentliga texter som ger bilden av trädet för det himmelrike som växer upp ur fröet eller bilden av vinträdet och grenarna, trots att den förra handlar om himmelriket och den senare om den enskilde kristne. Sin bakgrund har bilden i en ekumenisk ambition, att vid början av 1800-talet visa att anglikaner är lika kristna som katoliker och ortodoxa, bara en annan gren på samma träd. Genom Oxfordrörelsen fick den vid spridning och kom att påverka, för att inte säga spela en avgörande roll för, den ekumeniska rörelsen. Som grenar på samma träd måste man inte gå samman, inte lösa alla skiljaktigheter, bara erkänna varandra. Inte konstigt att bilden blivit populär inom samtida ekumenik, inte minst bland evangeliska teologer. Var och en får behålla det som är viktigt för dem och bidra med sitt. Alla sitter högst upp i en gemensam naturlig organism och fyller sin funktion i en organisk utveckling.

Problemet är att bilden är gravt missvisande och därtill lätt bidrar till både självgodhet och ointresse för de andra. Den bygger inte bara, som

---

9. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, 158.



Wilken visat, på en felaktig föreställning om den tidiga kyrkans historia, den vantolkar hela historien och är dessutom teologiskt tvivelaktig. Här finns åtminstone tre problem.

För det första visar forskningen kring de nytestamentliga texterna och annat material från de första århundradena upp en mångfald som bekräftar Wilkens test. Det finns ingen ursprunglig enhet, berättelserna om Jesus och hans lärjungar, om deras förkunnelse och gärningar, spreds för vinden i en mångfald av varianter och slog rot i många olika miljöer. Variationen inom kristenheten var i grunden nog större kring år 150 än 1500. Det är inte ett dugg konstigt. Självfallet uppfattades Jesusgestalten och berättelserna olika beroende på kulturell, religiös, social och språklig bakgrund. Inget tyder på att alla som bekände sig som kristna i början av 100-talet läste samma texter eller tänkte och handlade lika, tvärtom. Mottagarna bidrog alla själva till det som med tiden blev mer allmänt accepterat. Var och en integrerade i sin värld vad de på olika sätt hört. Det var kommunikationen mellan församlingarna, det yttre trycket och behovet av att begripa vad man var en del av som efterhand formade enhet ur mångfald och avgränsade de ”heresier”, det vill säga ”skolor” eller ”läror” som uppfattades som alltför specifika, begränsade eller ovanliga. Det gemensamma uppstod ur det som visade sig vara mest gemensamt. Det var inte någon kejsare eller biskop av Rom som slog fast vilka texter som skulle ses som rättesnöre, alltså ”kanoniska”, och inte heller vilka regler som skulle gälla eller hur tron skulle formuleras. Det var det som hade och fick bäst spridning och stöd.<sup>10</sup>

För det andra förvanskar bilden av trädet hur konflikter och splittring uppstår. Trädet ger intrycket av att det sker en förgrening vid stammen, som om konflikten utgår från centrum, från de maktavande, enskilda kejsare, påvar, patriarker, biskopar och reformatorer, och kan dateras till särskilda möten eller händelser och bestämda årtal som 451, 1054, 1517 eller 1530. Men forskningen visar entydigt att de konflikter som blir bestående inte börjar i centrum utan snarare i periferin. Det är när nya grupper, nya nationer, nya språk, nya sociala, ekonomiska eller politiska förhållanden ska integreras som det gnisslar, som spänningarna blir stora. Översättningen till något nytt skapar inte en spegelbild, det nya bidrar kreativt. Varje person och varje grupp bär med sig sitt eget och sitt och sin samhörighets förflutna. Mångfald uppstår inte plötsligt i centrum på grund av oförsonliga ledare utan är en ständig följd av utbredning, av att tiden går. Den syns därför i regel främst i periferin, i det nya. Om organisationen, de maktavande, de som utgör centrum, de som tolkar gränserna för lära och uppförande inte förmår

---

10. För en sammanfattande analys av de faktorer som skapade enhet, se till exempel Samuel Rubenson, ”Mångfald och enhetssträvanden”, i Dieter Mitternacht & Anders Runesson (red.), *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*, Stockholm 2006, 370–385.

acceptera eller inkorporera mångfalden blir resultatet en brytning. Detta är inte bara en kyrkohistorisk sanning. Konflikter föds inte hos oresonliga och oansvariga ledare, även om de är ansvariga för hur de tar sig uttryck och inte minst för att utnyttja mångfaldens spänningar och förändringar för sina syften. Konflikter beror av oförmåga eller ovilja att hantera olikhet, att acceptera mångfald och andras historia, inte av olikheterna själva.

För det tredje främjar, som sagt, bilden av trädet en problematisk teologi. I stället för att göra varje enskild kristen, varje kristen gemenskap, varje historisk, social och språklig tradition som blir del av den kristna traditionen till en källa, bidragande och medansvarig, reduceras dessa till resultat av en utveckling, av vad som tidigare lärts och gjorts. Integration, inte medskapande, blir nyckelord. Det är som om kristendom skulle vara ett system som ska lämnas vidare och tas vara på, ett ideal att imitera, snarare än ett liv, en frihet att söka och att bidra, ett ansvar inför sig själv och sitt eget förflutna. Vår mångfald blir i trädet inte ett berikande av helheten, utan enskilda dekorationer bestämda av vilken gren och kvist vi tillhör. Det vi bidrar med kommer att kallas yttre påverkan från vår egen tid, något oegentligt. Det är som om Origenes (ca 185–ca 253) och andra lät sig påverkas av platonismen när de använde sitt förflutna för att ge mening och riktning åt den rörelse i vilken de stod. Att som Adolf von Harnack (1851–1930) tala om en hellenisering av kristendomen är att missa att det som skedde snarast var en kristianisering av den grekisk-romerska kulturen, där kristen identitet efterhand mejslades fram med de verktyg och det material man hade att tillgå.<sup>11</sup> Bilden av trädet ger intrycket av att tillväxt är en process från enhet till mångfald, där idealet ligger bakom oss, tvärtemot den bibliska tanken på enheten som ett mål och ett hopp som ligger framför oss. Bilden ger snarare stöd för ständigt ökande åtskillnad, för var och en att odla sitt eget snarare än att dela med sig i en önskan att uppnå enhet.

Svårigheten med bilden av trädet blir tydligast om vi vänder det upp och ner. I stället för ett träd får vi en flod, i stället för förgreningar får vi sammanflöden, i stället för blad får vi källor, i stället för kvistar och grenar får vi bäckar och åar. Det gem samma ligger inte i ett föreställt, för alla gemensamt, förflutet, utan i riktningen. Mångfalden uppstår hela tiden med nya människor och förhållanden. Efterhand möts dessa i större grupper och sammanhang och flyter samman i det som uppstår ur mötena. Kanske inte alla, den eller de som har svårt att acceptera andra blir egna fåror som till sist rinner ut i sanden. Mångfalden är de bidrag det förflutna ger, enheten är riktningen framåt. För mig rimmar det bättre inte bara med historisk

---

11. Se Samuel Rubenson, "Kristendomens hellenisering – ett märkligt missförstånd", i Samuel Rubenson & Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar*, Lund 2005, 9–18.

vetenskap, hur det skett och sker en, inte minst genom tekniken, accelererande sammansmältning av kulturer, som många just nu uppfattar som hotfull mot egen särart. Det rimmar också bättre med en teologisk grundsyn som ser bearbetningen av det förflutna som en resurs för det som kommer, som ser uppdraget som en försoningens och enhetens, inte åtskillnadens, väg.

Naturligtvis har bilden av floden, som alla bilder, sina begränsningar, men den ger mening åt det förflutna vi lever av, ger det en möjlighet att vara ett bidrag, något vi delar med oss av, inte en pjäs att ställa på hyllan över minnen. I en tid när såväl amerikanska som ryska presidenter ägnar sig åt nationellt självförhärligande åberopande sin unika särart, när reaktionära partier i Europa söker sig tillbaka till ett föreställt autentiskt och ursprungligt liv utan mångfald, behöver vi påminna varandra om vikten av att se framåt, vart vi är på väg. För det behöver vi erkänna och hantera den historia, det förflutna vi har för ögonen. Det hjälper inte att titta bort, att rikta blicken på planer och program, ideal och modeller.

Jag kan avslutningsvis bara säga ett tack för att jag fått leva med det förflutna för ögonen, fått lära känna fantastiska kvinnor och män i spännande livsmiljöer och tider, så annorlunda än vår. Jag är tacksam att det gjort mig öppen för det annorlunda, nyfiken på det som är konstigt och orädd för det främmande. I bilden av floden finns ett hopp jag tar med mig när jag går. ▲

#### SUMMARY

At a retirement it is natural to have the past in front of you, in particular as a historian. But contrary to what we normally think – that we have the past behind us and the future in front of us – all of us in reality look at the future through the past. What we see is not what will happen but what has happened, and, moreover, as interpreted by our experiences of what has happened earlier. The past has not only made us to who we are, but also tells us what we see. Studying the past, both our own and others', is the only way to grasp what is happening and to get to know and understand one another. The past shows us our differences, not, as we often think, what unites us. This we need to find out. As a church historian, I have realized that the image of the church as a tree with a common root and branches that eventually divide us is historically false. The history of Christianity rather reveals there is a constant ongoing process of unification in which differences and divisions constantly emerge from the periphery, often from changing circumstances, and that they gradually become assimilated. Thus what is common is rather a goal than a beginning.



# Ortodoks teologi ved en skillevej

## *Polarisering i ortodoks politisk teologi i lyset af krigen i Ukraine*

EMIL HILTON SAGGAU

---

Emil Hilton Saggau är forskare i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

[emil.bjorn\\_hilton\\_saggau@ctr.lu.se](mailto:emil.bjorn_hilton_saggau@ctr.lu.se)

---

Et nyt blodigt kapitel i Europas historie blev slået op, da russiske styrker krydsede den ukrainske grænse i 2022. Dette angreb optrappede den militære konfrontation mellem Rusland og Ukraine, der havde været i gang siden annekteringen af Krim i 2014. De kirkelige aspekter af den politiske konflikt mellem Moskva og Kyiv var allerede synlige i 1990'erne, men blev endnu tydeligere efter annekteringen og den åbne militære konflikt.

Men krigen i Ukraine blotlægger en langt dybere konflikt i den moderne ortodokse teologiske tradition: en spænding mellem to poler, som har domineret østkirkelig politisk teologi siden den konstantinske vending i 300-tallet, hvor den romerske kejser i stigende grad begyndte at omfavne kirken. Der er tale om en spænding mellem kirken som et åndeligt, ikke-verdsligt ideal på den ene og som pragmatisk politisk magtfaktor på den anden side. I den ortodokse tradition er denne spænding blevet personificeret i modsætningen mellem eremitten i ørkenen og biskoppen ved kejserens hof. Metaforikken går tilbage til ærkebisp Athanasius af Alexandria (ca 296–373), hvis teologiske sondring mellem disse to poler er roden til ortodoks politisk teologi.

De to poler blev også tegnet op i dagene, efter invasionen blev indledt den 24. februar 2022. Den russiske ortodokse kirkeleder, patriark Kirill af Moskva, udtalte støtte til den russiske invasion. Den er ifølge patriarken en forsvarskrig. Patriarkens position fulgte den linje, som den russiske

præsident havde lagt ud. Det er symptomatisk for en politisk-kirkelig alliance, der er så tæt, at paven i en telefonsamtale med patriarken udtalte, at denne var blevet "præsidentens alterdreng". I skarp kontrast til den russiske patriark står andre dele af den ortodokse verden, der gennemgående bad for og opfordrede til fred i krigens første fase. Et eksempel er den vigtige ortodokse menighed i Amsterdam, der har været et signifikant center for fredsarbejde og ortodoks teologi i 1900-tallet. Denne menighed forlod kort efter invasionen den russiske kirke, idet den ikke kunne forsvare den tætte alliance mellem præsident og patriark.

Denne artikel er en optegning af spændingen mellem disse to positioner og deres teologiske genealogi. Den første del beskriver i korthed konteksten for den russiske kirke, dens forhold til vesten og til Ukraine. Del to er en teologisk genealogi til hovedpositionerne i moderne ortodoks teologi. Artiklen afsluttes med at tegne de teologiske nybrud op, som krigen har skabt.

Metodisk set tager denne artikel udgangspunkt i den længere analyse af ortodoks politisk teologi og historieforståelse, som jeg har beskrevet i bogen *Nationalisation of the Sacred*.<sup>1</sup> Den kildekritiske læsning følger den ortodokse politiske teologi udtryk gennem historiografisk ideologiske positioner, som kendetegnes ved at være udspændt i ortodoks teologi mellem et kejser og ørken ideal, som kirkehistorikeren Andrew Louth har påpeget.<sup>2</sup> Dette analytiske udgangspunkt former en historiografisk metode, der med afsæt i Michel de Certeau (1925–1986) indkredser det, som Certeau beskriver som den "religiøse ideologi" i historiografien.<sup>3</sup>

### Den russiske kirkes forhold til Vesten historisk set

Traditionelt er grundlæggelsen af den russiske kirke dateret til fremkomsten af kristendommen i middelalderriget Kyiv-Rus i 988.<sup>4</sup> Dateringen bygger på en tendentiøs historisk antagelse om, at de russiske politiske og religiøse institutioner har eksisteret siden deres grundlæggelse i dette Kyiv-rige og op til i dag. Der findes ganske vist en historisk, politisk og religiøs arv fra dette rige, der er blevet genfortolket og reaktualiseret i nyere russisk kultur og teologi, men den udgør ikke en ubrudt tradition.<sup>5</sup> Middelalderriget i Kyiv gik

1. Emil Hilton Saggau, *Nationalisation of the Sacred: Orthodox Historiography, Memory, and Politics in Montenegro*, New York 2024, <https://doi.org/10.3726/b21847>.

2. Andrew Louth, "Ignatios or Eusebios: Two Models of Patristic Ecclesiology", *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010), 46–56, <https://doi.org/10.1080/14742251003643833>.

3. Michel de Certeau, *The Writing of History*, New York 1988, 20–22.

4. Arne Bugge, *Moskva – det tredje Rom: Den ortodokse kirke i Rusland*, København 1970.

5. Thomas Bremer, "Religion in Ukraine: Historical Background and the Present Situation", i Andrii Krawchuk & Thomas Bremer (red.), *Churches in the Ukrainian Crisis*, London 2016, 3–19, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6_1); Thomas Bremer, *Cross and Kremlin: A Brief*

under ved den mongolske invasion i 1242, der medførte, at det blev spaltet i flere religiøse og politiske enheder. En af disse enheder var fyrstedømmet Moskva, der indtog en mere og mere dominerende politisk og religiøs position. Moskva-fyrsterne antog titlen tsar (slavisk for “kejser”) i 1547 og promoverede Moskvas ærkebisp til selvstændig patriark i 1589.<sup>6</sup> Den moderne russiske kirke som selvstændig institution tager sin begyndelse her, men den bygger på traditioner, helgener og liturgi fra kirken i Kyiv, hvis ærkebisp var uafhængig af Moskva frem til 1686. Centralt for den voksende Moskva-kirke i 1500- og 1600-tallene var fortællingen om, at Moskva var blevet det nye Rom efter kejserstaden Konstantinopels fald i 1492. Moskva var dermed den sidste kristne bastion, og den russiske tsar det sidste kejserhus.<sup>7</sup> Denne kulturelle, politiske og kirkelige forestilling om det russiske imperium som den sidste hellige civilisation trækker på både klassiske græsk-romerske forestillinger om imperiet, kristen universalisme og det, der kaldes for den antemurale myte. Denne myte fremstiller Rusland som et helligt imperium, hvis opgave det er at forsvare menneskehedens sidste civilisatoriske center mod de fremmede barbarer – mongolerne, muslimerne og de vestlige magter.<sup>8</sup> Denne russiske narrativ indeholder en imperialistisk tendens og legitimerer krig som et forsvar. Narrativen gentages og styrkes i forbindelse med Napoleonskrigene, Krimkrigen og ikke mindst Anden Verdenskrig. Der er ikke overraskende et anti-vestligt element i denne narrativ, som fik en teologisk form i de slavofile og panslaviske bevægelser i 1800-tallet. Kort skitseret anså de slavofile vestlig indflydelse som korrumpierende for både kirken og staten. De slavofile filosoffer udtænkte et modsvar til blandt andet Peter den Stores (1672–1725) vestlige reformer i begyndelsen af 1700-tallet. Dette modsvar formuleres som et konservativt romantisk ideal for Rusland og lagde grunden for den moderne russiske nationalisme som andre former og udgaver af ortodoks nationalisme i hele Østeuropa.<sup>9</sup>

Ruslands “første” filosof, Vladimir Solovjov (1853–1900), der står centralt i den konservativ-romantiske strømning, udfolder fortællingen om Ruslands og de slaviske nationers særstatus i kristendommen. I sine sene værker blander han idealistisk filosofi med ortodokse religiøse forestillinger og formulerer en ny russisk-ortodoks vision af, hvordan samfund, kirke og kultur skal smelte sammen i et fremtidigt panslavisk rige. I hovedværket *Det*

---

*History of the Orthodox Church in Russia*, Grand Rapids, MI 2007, 9–14.

6. Bremer, *Cross and Kremlin*, 14–20.

7. Bugge, *Moskva – det tredje Rom*.

8. Pål Kolstø, “Introduction: Assessing the Role of Historical Myths in Modern Society”, i Pål Kolstø (red.), *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, London 2005, 1–34.

9. Christian Gottlieb, “De ortodokse kirkers teologi – historie, personer og temaer”, i Emil Hilton Saggau (red.), *Moderne ortodokse kirker*, København 2021, 115–120.

*filosofiske princip om integral viden* fra 1887 tegner han et historiografisk skema, hvor denne sammenvævning er særlig tydelig. Ifølge Solovjov eksisterede der først en prækristen barbarisk og dernæst en senere kristen kejserlig periode, hvor kristendommen ikke slår igennem. Denne tid, kejserens periode, som inkluderer hans egen, skal afløses af en ny kristen æra, hvor russerne – og slaverne generelt, som han tilføjer i en indskudt sætning – skal træde ind i en civilisatorisk guldalder.<sup>10</sup> Dette *rige af den tredje orden*, som Solovjov kalder det, er på én gang en teologisk vision og et reelt politisk projekt, hvor menneskeheden gennem den ortodokse kirke kan få del i det guddommelige. Denne forening med Gud, *theosis*, spiller en central rolle i den ortodokse teologi. Solovjovs historieskema udtrykker en politisk og national exceptionalisme, der omfatter de russiske og slaviske nationer. I modsætning står vestkirkerne, der er domineret af kætteri og afgudsdyrkelse, og barbarerne: muslimer, jøder, Sibirien og Alaskas oprindelige befolkning med flere. Disse må enten gå under eller forene sig med den kristne civilization. Til trods for sovjetkommunismens ateisme blev dele af dette narrativ holdt i hævd i Rusland: den panslaviske politiske imperialism og ikke mindst fortællingen om vestens forfald bestod. Fortællingen fortsatte i en sekulariseret udgave. Den politiske og religiøse dimension af dette narrativ uddredt under den russisk præsident Vladimir Putin, ifølge flere forskere.<sup>11</sup>

Flere af de områder, som i dag udgør den ukrainske stat, var underlagt det russiske imperium og den russiske kirke siden Peter den Stores tid. Andre dele var underlagt først de katolske polske konger, de litauiske storfyrster og senere det habsburgske imperium frem til Første Verdenskrig. De ukrainske områder udgjorde kampzonen mellem det russiske imperium og for eksempel Polen og det habsburgske imperium.<sup>12</sup> Det centrale i denne sammenhæng er, at de ukrainske ortodokses historie ikke er lig med Moskva-kirken, hvilket der historisk er mange eksempler på. I 1990'erne begyndte de ortodokse kirker i Ukraine, at blive delt i flere organisatoriske enheder, hvor nogle holdt fast i loyaliteten over for Moskva, mens andre ønskede kirkelig selvstændighed. De organisationer, der arbejder for selvstændighed, fastholdt og udbyggede ortodokse traditioner i modsætning til Moskva. Denne kirkelige splittelse og den kirkelig-politiske kamp fra 1990'erne kan ses som en forløber til den aktuelle militære konflikt. Oprøret på Maidan-pladsen i

10. Vladimir Solovyov, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, Grand Rapids, MI 2008, 51–52.

11. Cyril Hovorun, "Interpreting the 'Russian World'", i Andrii Krawchuk & Thomas Bremer (red.), *Churches in the Ukrainian Crisis*, London 2016, 163–171, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6_8).

12. Se for eksempel Alfons Brüning, "Orthodox Autocephaly in Ukraine: The Historical Dimension", i Andrii Krawchuk & Thomas Bremer (red.), *Churches in the Ukrainian Crisis*, 79–98, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6_4).



Kyiv og den russiske annektering af Krim styrkede den kirkelige bevægelse for selvstændighed, som i 2018 opnåede en formel kirkelig anerkendelse i form af det, der i kanonisk sprogbrug kaldes for en *tomos*.<sup>13</sup> Denne anerkendelse skete primært via den ukrainske stats mellemkomst og direkte diplomati overfor den økumeniske patriark. Den selvstændige ukrainske kirke har dermed en anden national narrativ end den russiske.<sup>14</sup> Invasionen i 2022 forstærkede denne modsætning og komplicerede det kirkelige landskab yderligere. Konfliktsens langsigtede konsekvenser for kirkerne er svære at forudsige.<sup>15</sup>

### De teologiske rødder til alliancen mellem stat og kirke

Splittelsen mellem den russiske kirke og den ukrainske er altså både politisk og teologisk, men fokus her vil udelukkende være på dens teologiske rødder.<sup>16</sup> Ortodoks teologi er kendetegnet ved en traditionalisme, der kommer til udtryk i en kontinuerlig genfortolkning og genevaluering af traditionen inden for nye kontekster. Denne traditionalisme gør det muligt at genskabe genealogien for bestemte begreber og forestillinger.<sup>17</sup> Et helt centralt begreb i den ortodokse verden er her den politisk-teologiske forestilling om en tæt union mellem kejseren (statsmagten) og kirken. Denne union kaldes for en *symfoni* – med henvisning til kejser Justinians (482–565) statstraktat fra 535,<sup>18</sup> hvis teologiske fundament på sin side skal findes i Eusebius af Cæsareas (ca 260–339) karakteristik af forholdet mellem kirke og kejser. Andrew Louth omtaler derfor det tætte bånd for en *eusebisk ekklesiologi*.<sup>19</sup> Denne tætte forbindelse skal ikke misforstås som en egentlig caesareopapisme, hvor kejsersmagten dikterer kirkens politik og indre forhold. Ideelt set agerer begge magter inden for deres sfære og stræber mod et fælles mål: menneskets frelse

13. En *tomos* er et kirkeretligt dokument, det kan måske bedst oversættes med “en ny lov” eller “bekendtgørelse”.

14. Andriy Fert, “Equivocal Memory: What Does the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate Remember?”, i Elizabeth A. Clark & Dmytro Vovk (red.), *Religion During the Russian-Ukrainian Conflict*, London 2020, 192–210, <https://doi.org/10.4324/9780429288463>.

15. Sebastian Rimstad, “Folkenes og nationernes kirker i Nordøsteuropa”, i Emil Hilton Saggau (red.), *Moderne ortodokse kirker*, København 2021, 90–92.

16. For en yderligere discussion og analyse af splittelsen og dens politiske dimensioner, se Thomas Bremer, Alfons Brüning & Nadieszda Kizenko (red.), *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, Berlin 2022, <https://doi.org/10.3726/b20057>.

17. Gottlieb, “De ortodokse kirkers teologi”, 108–112.

18. En kommenteret oversættelse kan findes i “Kilde 3: Indledning til Justinians I statstraktat *Novella 6* (535)”, i Emil Hilton Saggau (red.), *Moderne ortodokse kirker*, København 2021, 256–257. For en videre diskussion af teksten, se Emil Hilton Saggau, “Symfonien mellem kirke og kejser i oldkirken”, *Patristisk* 22 (2021), 22–46.

19. Louth, “Ignatios or Eusebios”.

på jord.<sup>20</sup> Den ortodokse teolog Georges Florovsky (1893–1979) formulerer det på den måde, at de to “ministerier” har hver sin opgave. Han formulerer det således:

In “this world” Christians could be but pilgrims and strangers. Their true “citizenship”, *politeuma*, was “in heaven” (Phil. 3:20) [...]. Justinian did not speak of State, or of Church. He spoke of two ministries, or of two agencies.<sup>21</sup>

Han fortsætter med en påpegning af, at der trods dette ideelle samspil opstod historisk set det, der i ortodoks historiografi ofte kaldes for *imperiets problem*. Dette problem består i den politiske magts instrumentalisering af og forsøg på at kontrollere kirken. Florovsky noterer: “Monasticism was, to a great extent, an attempt to evade the Imperial problem.”<sup>22</sup>

Den politiske magt blev altså i en østkirkelig sammenhæng holdt i skak af munkebevægelsens realisering af ørkenfædrenes ideal i samfundets midte. I denne sammenhæng bør det nok præciseres, at munkebevægelsen i østkirken er organiseret anderledes end i vestkirkerne. Munkene udgør ikke en selvstændig orden, men indgår i et lokalt bispedømmes almindelige organisatoriske hierarki.<sup>23</sup> Florovsky noterer derfor, at munkene fungerede som en politisk-kirkelig magtfaktor, der kunne opveje kejsermagten og dens eventuelle indblanding i kirkelige spørgsmål.

Dette ideal brød endegyldigt sammen senest under Peter den Stores kirkereformer i begyndelsen af 1700-tallet, der som led i hans modernisering af det russiske samfund efter vestligt forbillede underordnede kirken under kejseren.<sup>24</sup> Daniela Kalkandjjeva påpeger, at tsarens reformer af den russiske kirke i højere grad skal ses som et led i hans vestlige modernisering end som et indre russisk-ortodokst projekt.<sup>25</sup> Det betød, at i takt med at det russiske imperium udvidede sig med blandt andet indlemmelsen af landområder i det, der i dag er Ukraine, så blev kirken en indlemmet i den russiske

---

20. Se en yderligere diskussion hos Nathaniel Wood, “Church and State in Orthodox Christianity: Two Versions of Symphonia”, i Thomas Bremer, Alfons Brüning & Nadieszda Kizenko (red.), *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, Berlin 2022, 397–418, <https://doi.org/10.3726/b20057>.

21. Georges Florovsky, “Antinomies of Christian History: Empire and Desert”, *CrossCurrents* 9 (1959), 233, 239.

22. Florovsky, “Antinomies of Christian History”, 243.

23. For en detaljeret diskussion af munkenes betydning i østkirkerne, se John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 42–79.

24. Bremer, *Cross and Kremlin*, 20–24.

25. Daniela Kalkandjjeva, “A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models, and Principles”, *Journal of Church and State* 53 (2011), 587–614, <https://doi.org/10.1093/jcs/csr012>.

kirke og dermed *de facto* statsadministration. Og fordi det russiske imperium satte lighedstegn mellem russisk og ortodoks, blev ortodokse i Ukraine kategoriseret som russere. Denne sammenkædning af national og kirkelig identitet er ikke en unik russisk udviklingslinje, men den er central for at forstå den russiske stat og kirkes opfattelse af Ukraine i tsartiden i 1700- og 1800-tallene.<sup>26</sup>

Kirkens tilbagekomst på den offentlige scene efter kommunismens sammenbrud i Sovjet i slutningen af 1980'erne gav kirken en mulighed for at gendefinere sin stilling til den nye russiske stat. Der var flere interne teologiske strømninger både i Rusland og den russiske diaspora, som kunne have formet en anden teologisk position en genoptagelse af en tæt kirkestat-ordning.<sup>27</sup> Ikke desto mindre genoptog den russiske kirkeledelse i løbet af 1990'erne den tætte forbindelse til den russiske stat. Denne kobling er undersøgt i et utal af studier.<sup>28</sup> Det måske mest centrale aspekt i denne sammenkædning, som fik fornyet interesse i kølvandet på invasionen, er begrebet *Russkij mir*.<sup>29</sup> Dette stærkt omdiskuterede begreb dækker over en teologisk-politisk forestilling om, at der findes en russisk kultur-verden, der i grove træk flugter med det russiske tsar-imperium og den russiske ortodokse kirkes kanoniske jurisdiktion. Det russiske territorium og kirkens jurisdiktion er altså i denne forestilling en enhed, som moralsk og kulturelt bør høre sammen. Denne forestilling trækker på den slavofile romantik og forfattere som Solovjov, der nok var mere optaget af frelsesbetydningen af denne politisk-teologiske sammenkædning end af dens præcise geografiske udbredelse. Ikke overraskende er Ukraine i denne forestilling en del af den russiske verden og skal som sådan forsvares mod vestlig indflydelse. Det handler altså basalt set om at forsvare russiske-ortodokse værdier. Denne forsvars-teologi er baseret på en ældre tradition, der kaldes for den "kyrilianske krigsdoktrin".<sup>30</sup> Denne doktrin er reformuleret i den russiske ortodokse kirkes sociallære, kendt som *Grundlaget for den Russiske Ortodokse Kirkes Sociale*

26. Rimstad, "Folkenes og nationernes kirker", 81–83.

27. For en diskussion af, hvordan den russiske kirke kunne have udviklet sig under for eksempel præsten Alexander Vladimirovich Men (1935–1990), der blev brutalt myrdet i Moskva i 1990 efter at have advaret om fremvæksten af en ny "russisk facisme", se George Weigel, "The Russian Path Not Taken", *First Things*, 4. maj 2022, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/05/the-russian-path-not-taken>.

28. Se en oversigt og diskussion hos for eksempel Jennifer Wasmuth, "Politisches und soziales Engagement der Orthodoxen Kirche in Russland", *Ost-West: Europäische Perspektiven* 11 (2010), 23–31; Giovanni Codevilla, "Relations between Church and State in Russia Today", *Religion, State and Society* 36 (2008), 113–138, <https://doi.org/10.1080/09637490802013198>.

29. Hovorun, "Interpreting the 'Russian World'", 163–164.

30. Emil Hilton Saggau, "Eastern Orthodox Positions on Violence", i Aslan Ednan & Marcia Hermansen (red.), *Religion and Violence: Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections*, Wiesbaden 2017, 73–91, [https://doi.org/10.1007/978-3-658-18302-8\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-658-18302-8_6).

*Koncept*, kapitel 2 vedrørende “Kirke og Nation”. Teksten beskriver en “kristen patriotisme”, der skal kendetegne de russiske soldaters forsvar af Rusland.<sup>31</sup> Populariseringen af disse forestillinger om et særligt udvalgt heligt Rusland under præsident Vladimir Putins regime er ofte blevet forbundet med filosofen Aleksandr Dugin. I et af sine hovedværker beskriver Dugin, hvordan det østlige romerige og dets russiske arvtager er “bærer af en religiøs, soteriologisk og eskatologisk mission”.<sup>32</sup> Rusland er med andre ord udvalgt til at videreføre både den østlige universelle kirke og det imperium, der til sammen danner menneskehedens frelsende og udvalgte civilization.<sup>33</sup>

### Relationen mellem russisk kristendom og statsmagt i 2022

Eksistensen, formen og konsekvenserne af ideologien om *Russkij mir* blev i lyset af krigen i Ukraine genstand for debat i bredere forskerkredse. En bred skare af forskere underskrev en erklæring, der fordømte enhver lære om en sådan russisk kulturverden.<sup>34</sup> Den anerkendte professor i økumeniske studier Thomas Bremer argumenterer dog for, at begrebet mere er en vestlig konstruktion. Bremer mener, at der er tale om en langt mindre struktureret form for forestillinger og ikke en ideologi som sådan.<sup>35</sup> Dermed afviser

---

31. En kommenteret dansk oversættelse kan findes i “Kilde 12: Uddrag fra *Grundlaget for den Russiske Ortodokse Kirkes Sociale Koncept* (2000)”, i Emil Hilton Saggau (red.), *Moderne ortodokse kirker*, København 2021, 266–267. Patriark Kirills prædiken fra 25. september 2022 er et eksempel på en prædiken om temaet “selvopofrelse” for den anden i krig som en kristelig kærlighedsgerning; se den russiske version af hans prædiken: “Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту”, *Russian Orthodox Church: Official Website of the Moscow Patriarchate*, 25. september 2022, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html>.

32. Aleksandr Dugin, *Ноомахия: Войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и Империя*, Moskva 2016, 176.

33. For en diskussion af Dugins betydning og position i russiske politiske og religiøse landskab, se Cyril Hovorun, “Symphonia with Civil Society”, 2022, upubliceret. Tak til Hovorun for diskussion af hans teologi og adgang til hans værker – publicerede som upublicerede. Hovorun er professor ved Sankt Ignatios College nær Stockholm. Hans teologi indgår i denne artikel både som perspektiv og empiri. Jeg mener dette er metodisk forsvarligt, da Hovoruns teologi og perspektiver er nødvendige for at give ukrainsk teologi orde. Teologisk set er vi på et punkt, hvor vi selv må reflektere over, hvordan vores teologi og analyser indgår i krigen og krigens ideologiske rum. Jeg mener, at det er teologisk forsvarligt, at tage parti for en Putin-kritisk stemme og give den plads som empiri og udgangspunkt for en analyse. Det betyder, at udgangspunktet er kritisk overfor den russiske kirke, men det mener jeg er velbegrunderet i deres ideologiske og teologiske retfærdiggørelse af krigen og vold mod civile, som det fremgår af den følgende analyse.

34. “A Statement of Solidarity with the Orthodox Declaration on the ‘Russian World’ (Russkii Mir) Teaching, and against Christian Nationalism and New Totalitarianism”, *Public Orthodoxy*, 6. april 2022, <https://publicorthodoxy.org/2022/04/06/russkii-mir-solidarity-statement/>.

35. Thomas Bremer, “Ukrainian Nationhood, ‘Russkii Mir’, and the Abuse of History”, *Public Orthodoxy*, 22. marts 2022, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/22/ukrainian-nationhood-russkii-mir/>.

Bremer også, at forestillingen om *Russkij mir* kan kaldes et kætteri, som den fælles deklARATION gjorde.<sup>36</sup> Debatten viser, at det er uklart, hvor udbredt disse forestillinger er i den russiske stat og den russiske kirke. Det tætte forhold mellem den russiske patriark og præsident understreger ikke desto mindre, at den russiske kirke officielt støtter og legitimerer krigen.

Patriark Kirills prædikener fra 2022 skal her danne udgangspunkt for en diskussion af, hvorvidt teologiske forestillinger om en russisk kulturverden spiller en rolle i hans retfærdiggørelse af krigen. Karakteristisk for patriark Kirills prædikener under den militære konflikt i 2022 er en konstant sammenkædning af stat og kirke. Patriarken legitimerede krigen gennem hele 2022 ved at omtale den som en forsvarskrig. Dette forsvar blev fortolket som et forsvar af det, patriarken kalder et "helligt Rusland": en verden, der besidder en særlig moralsk og kristen karakter, og som er truet. Patriark Kirills omtalte første gang krigshandlingerne i Ukraine ved en mindehøjtidelighed for russiske soldater, der havde forsvaret Sovjet mod Nazi-Tyskland, den 23. februar 2022. Patriarken talte her om nødvendigheden af, at soldater ofrer sig for deres fædreland. Dagen efter, den 24. februar, da invasionen blev indledt, udtalte patriarken, at kirken og staten i sammenstødet med "onde kræfter" skulle sikre "enhed" og undgå civile ofre. Det fremstod uklart, hvem disse onde kræfter var, og hvilken form for enhed og mellem hvem der skulle sikres. Denne retorik tog en særlig drejning i patriarkens tale på tilgivelsens søndag, der indleder den ortodokse faste fire uger før påske. Traditionelt bruges denne dag til at bede om forladelse for de synder, som man bevidst eller ubevidst har begået mod andre. Dette tema var svært at genfinde i patriarkens tale. I stedet blev Ukraine beskrevet som et land, hvor russiske ortodokse blev forfulgt, idet Vesten "med rå magt etablerede en virkelighed, der benægtede Gud og hans Sandhed".<sup>37</sup> Krigen var i patriarkens øjne altså ikke blot en politisk eller geografisk konflikt, for kirken

talte om noget andet og langt vigtigere end politik. Vi taler om menneskets frelse, om hvor mennesket vil ende, og på hvilken side af Gud frelser [...]. For hvem angriber Ukraine i dag, når undertrykkelse og

---

36. Se "A Statement of Solidarity".

37. Forfatterens egen oversættelse baseret på den russiske originaltekst: "Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя", *Russian Orthodox Church: Official Website of the Moscow Patriarchate*, 6. marts 2022, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>. Teksten kan genfindes i en engelsk version her: "A Terrible Sermon: Patriarch of Moscow Blesses 'Metaphysical' War Against the 'World of Gay Prides'", *Bitter Winter*, 7. marts 2022, <https://bitterwinter.org/patriarch-of-moscow-blesses-war-against-gay-prides/>.

udryddelse af folket i Donbass har stået på i otte år [siden 2014]? Otte år med lidelse, og verden er tavs.<sup>38</sup>

Det var med andre ord Guds kirke i Donbass, der var under angreb og havde været det siden Maidan-oprøret i 2013–2014. Dette angreb truede folkets frelse i Donbass, hvorfor patriarken endte sin prædiken med en opfordring: “Det peger alt sammen frem mod, at vi træder ind i en kamp, som ikke blot er betydningsfuldt fysisk, men også metafysisk. Jeg ved, desværre, at ortodokse mennesker, troende, vælger modstandens vej i denne krig.”<sup>39</sup>

Den konkrete trussel, som patriarken omtalte i sin prædiken, var en Pride-parade, som han mente skulle have været afholdt i Donbass-området. Denne parade har aldrig været bekræftet af ukrainske organisationer eller staten.

Et andet eksempel er en prædiken fra den 21. september 2022 (8. september ifølge den Julianske kalender). Denne dag er ifølge den ortodokse kirkekalender Gudsføderskernes dødsdag (Jomfru Marias dødsdag). Prædikener her er normalt viet Gudsmoderen, men patriarken talte i stedet om krig og forsvar, særligt i lyset af at den russiske mobilisering var ved at blive påbegyndt. Det er mærkedagen for Moskva-fystedømmets afgørende sejr over den mongolske hær ved slaget ved Kulikovo, hvilket patriarken også kom ind på.<sup>40</sup> I denne tale beskrev patriarken, hvordan det russiske folk nu var kaldet til et forsvar af “det hellige Rusland” igen på samme vis, som da Moskva-fyrsten forsvarede riget mod mongolerne. Der var en direkte parallel, ifølge patriarken, og dermed et sammenligneligt religiøst kald til forsvaret.

Begge prædikener understreger, at patriarkens offentlige udtalelser flugter med den generelle russiske stats-retorik i krigens første år. De fremlægger en moralsk og religiøs retfærdiggørelse af krigen med henvisning til nødvendigheden af at forsvare det hellige Rusland. Denne retfærdiggørelse trækker på den nationale fortælling og antemurale-myten og understøtter den tætte forbindelse mellem den russiske ortodokse kirke og staten.

---

38. “Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную”.

39. “Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную”.

40. Se patriark Kirills prædiken i sin originale russiske form her: “Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Рождества Пресвятой Богородицы после Литургии в Зачатьевском ставропигиальном монастыре г. Москвы”, *Russian Orthodox Church: Official Website of the Moscow Patriarchate*, 21. september 2022, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5961645.html>.

## Klosteret og ørkenen som modsvar

Men også inden for den ortodokse teologi finder man et modbillede til denne statsforankrede kirke og den tætte relation mellem kirkeleder og præsident. Kirkefaderen Athanasius af Alexandria skildrer i sin berømte tekst, *Antonius liv*, om ørkenfaderen, munken Antonius den Hellige (251–356) en spænding mellem kejser og ørken. Han beskriver, at Antonius modtager et brev fra kejser Konstantin den Store (272–337). Antonius' disciple er overraskede over brevet og spændt på dets indhold og vil have den asketiske munk til straks at svare. Antonius afviser dem dog og belærer dem om, at kejseren blot er "en mand". Hans disciple skal hellere være overraskede over og spændt på at høre om Guds velgerninger og hans søns inkarnation. Episodens pointe er, at kejsermagten må vente, da det ene afgørende er frelsen. Athanasius' afvisning af kejsermagtens betydning for kirken udvikler sig til en gennemgående tråd i østkirkelig politisk teologi.<sup>41</sup> Det er denne position, Florovsky henviser til, når han understreger, at klosteret fungerede som en modvægt til kejsermagten. Modpolen til kejsermagten, og senere staten, er i det meste af østkirkens historie ikke blevet teologisk gennemtænkt eller fremstillet systematisk. En egentlig systematisering af en moderne ekklesiologi tog først sin form efter den kommunistiske revolution i 1917. Revolutionen betød, at flere ortodokse teologer måtte flygte fra Rusland, hvilket gav anledning til en genformulering af ortodoks teologi. Dette førte til blandt andet Nicholas Afanasievs (1893–1966) reformulering af en systematiseret ortodoks ekklesiologi med udgangspunkt i eukaristiens fælleskab i 1950'erne.<sup>42</sup>

Over for den statscentrede kirkeforståelse, som Louth som nævnt kalder den eusebiske, står Afanasievs forståelse af kirken som et universielt fællesskab, hvor den lokale kirke bindes sammen med den universielle gennem eukaristiet. Afanasievs pointe er, at kirken udgør et selvstændigt fællesskab uafhængigt af relationen til kejseren eller staten. Afanasievs ekklesiologiske pointe er den samme som Antonius', nemlig at kirken bør være mere optaget af frelsen end af at svare kejseren.<sup>43</sup> Dette udgangspunkt er afgørende for den reorientering, som ukrainsk teologi har taget i forbindelse med annektering af Krim i 2014, og for accentueringen af ekklesiologien i lyset af krigen i 2022.

---

41. Sophie Cartwright, "Athanasius' 'Vita Antonii' as Political Theology: The Call of Heavenly Citizenship", *The Journal of Ecclesiastical History* 67 (2016), 241–264, <https://doi.org/10.1017/S0022046915003292>.

42. Nicholas Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit*, Notre Dame, IN 2007.

43. Louth, "Ignatios or Eusebios".

## På vej mod en ny befrielsesteologi – den ukrainske Maidan-teologi

De teologiske ressourcer til at forstå og kritisk forholde sig til krigen var allerede til stede i den ortodokse verden ved invasionen i 2022. I 2017 beskriver Mykhailo Cherenkov, professor fra det ukrainske græsk-katolske universitet i Lviv, i en oversigtartikel, hvordan fremkomsten af en særlig “Maidan-teologi” tog fart efter 2014. Teologien er opkaldt efter den centrale plads i Kyiv, der gav navn til oprøret i vinteren 2013–2014. Allerede i valget af navnet understreges det, at det er en teologi, der er vendt mod statslig undertrykkelse, og som tager udgangspunkt i et offentligt samlingssted. Det første punkt i Cherenkovs beskrivelse af Maidan-teologien er derfor også, at det er en teologi med fokus på “forsamlingen” bredt forstået, mere end på staten. Dernæst er det en tvær-konfessionel teologi, der er økumenisk åben i sin grundpræmis. Der er altså ikke tale om en specifik ortodoks teologi. Denne teologiske nyformulering går på tværs af de ukrainske kirker – fra majoritetskirker, som de ortodokse, over minoritetskirker, som de augsburgske kristne (lutheranere), til de græsk-katolske og romersk-katolske kirker. Det er en teologi med fokus på det enkelte menneske og på fællesskabet. Maidan-teologien afviser “symfonien” mellem stat og kirke. Den ortodokse kontekst for teologien skinner særligt igennem i den specifikke afvisning af symfoniforholdet mellem kejser og stat. Det samme kontekstuelle forhold genfindes også i dens fokus på en uspecifik forsamling, der i ortodoks kontekst betyder den lokale kirke.<sup>44</sup> I denne brede økumeniske udgave er denne forsamling et *community*, som den engelske oversættelse operer med. Det engelske udtryk er ligesom de ukrainske termer (oftest den tekniske ortodokse term *sorbonost* eller den græske *ekklesia*) et teologisk-terminologisk kompromis mellem den protestantiske forståelse af menigheden og en mere specifik ortodoks tilgang til ekklesiologi.

En af talspersonerne for og hovedbidragsyderne til Maidan-teologien er den ortodokse archimandrit<sup>45</sup> og professor Cyril Hovorun. Hovorun udfolder sin egen forståelse af denne Maidan-teologi i bogen *Ukrainsk offentlighedsteologi* fra 2017 og en række artikler og oplæg, som for eksempel “Symphonia with Civil Society” fra 2022. Der er to sider i Hovoruns politiske teologi. På den ene side er den stærkt kritisk over for det russiske udgangspunkt: Den russiske ortodokse kirkes tætte forankring i en stat, koblingen til en specifik etnicitet og nationalisme, dens politiske instrumentalisering og ikke mindst dens rolle i den russiske imperialisme

44. Mykhailo Cherenkov, “Theologizing on the Maidan: ‘Maidan Theology’ in the Experience and Reflections of the Younger Generation of Ukrainian Protestants”, *Acta Missiologicae* 5 (2017), 81–82.

45. En slags ærestitel, der egentlig henviser til en ortodoks abbed, men i dag primært bruges til præstemunke (hieromunke) af en særlig rang.



kritiseres og diskuteres indgående. Hovoruns pointe er, at disse forhold er en imperialistk arv, som alle ortodokse kirker bærer på i kraft af den eusebiske tradition, og som kirkerne må frigøre sig fra.<sup>46</sup> Hovoruns modsvar tager sit udgangspunkt i oprøret i 2013, idet

Maidan viser, hvordan et samfund kan genfinde sin særlige form. Maidan giver, eller har allerede givet, liv til en forsamling, som er konstitueret som et klassisk civil-samfund – nærmest dets reneste form. Denne forsamling identificerer sig selv på basis af fælles værdier som værdighed, ærlighed, ikke-vold, solidaritet og villigheden til at ofre sig selv.<sup>47</sup>

Dette civilsamfund er en etablering af et fælles offentligt rum, som kirken kan deltage i, hvis den kan “forlade sin to-dimensionelle relation, kirke–stat, og nå frem til tredimensionen kirke–stat–samfund. Eller formuleret mere klart, til kirke–samfund–stat, hvor staten indtager den tredje og sidste plads”.<sup>48</sup>

Denne bro mod civilsamfundet fra kirken og realiseringen af fællesskabet her er den afgørende nyorientering, ifølge Hovorun. Den består i at kirken søger og definerer sig ud fra et fællesskab med civilsamfundet. Kirken må sande, at stater og særligt den russiske stat og egentlig også den nuværende russiske kirke kun er kristen af navn og ikke af gavn. Maidan-teologien indeholder et radikalt opgør, som Hovorun forsætter:

Maidan tvinger kirken til at rejse sig over status-quo, som har domineret forholdet til staten i årvis. Og kirken må tage parti for samfundet/civilsamfundet i dets kamp mod voldelige regimer. Kirken må nu tage et skridt videre og vurdere disse regimer uden illusioner.<sup>49</sup>

Grundtrækket i Hovoruns politiske Maidan-teologi er forskydningen fra en statscentreret ekklesiologi over mod en forsamlingsorienteret kirkeforståelse, der kobler kirke og civilsamfund sammen i en enhed. Dette synspunkt bærer præg af den ortodokse teologi, som voksede frem af diaspora-teologien

---

46. Cyril Hovorun, *Українська публічна теологія*, Kyiv 2017; Hovorun, “Symphonia with Civil Society”. For en længere diskussion af, hvordan politisk teologi kan forstås i relation til Ukraine, se også Cyril Hovorun, “Foundations of Political Theology in Ukrainian Context”, i Rob van der Laarse et al. (red.), *Religion, State, Society, and Identity in Transition: Ukraine*, Oisterwijk 2015, 297–298.

47. Hovorun, *Українська публічна теологія*, 28–29. Min oversættelse. Hovoruns egen engelske oversættelse kan findes i Hovorun, “Foundations of Political Theology”, 297–298.

48. Hovorun, *Українська публічна теологія*, 28–29. Min oversættelse.

49. Hovorun, *Українська публічна теологія*, 28–29. Min oversættelse.

i lyset af de ortodokses negative erfaring med Sovjet-staten. Afanasievs og Louths skildring af kirken som en forsamling omkring eukaristien udvides af Hovorun til at være udgangspunktet for en bro til civilsamfundet, som kirken støtter op om og bidrager til. Civilsamfundets opgør med undertrykkende statslige eller kirkelige institutioner skal støttes af det kristent forankrede fællesskab. Maidan-teologien er hos Hovorun bundet op på den forsamlingsorienterede ekklesiologi, der er kendetegnet ved, at kirken er der, hvor en ortodoks ordineret præst udfører den ortodokse liturgi for en forsamling efter østkirkelige kanoniske bestemmelser.<sup>50</sup>

Uagtet denne dybe forankring i ortodoks kirkelære er Hovoruns projekt en mere markant bevægelse væk fra staten mod en mere universalistisk teologi end selv Afanasievs. Hovorun kobler Afanasievs ekklesiologi sammen med en række typiske befrielsesteologiske anskuelser.<sup>51</sup> Teologien formes i mødet med sin kontekst, og tilsammen skal de udgøre fundamentet for det kirkelige liv. Dette nye fundament er et samspil mellem åbenbaring og et engagement for sociale og kirkelige reformer af undertrykkende instanser. Disse instanser kan være alt lige fra staten og kirken som institution til fremmede invaderende magter. I artiklen "*For the Life of the World and Orthodox Political Theology*" fra 2022 understreger Hovorun nødvendigheden af en ny ortodoks sociallære med udgangspunkt i vestlig befrielsesteologi.<sup>52</sup> I en mere detaljeret diskussion i bogen *Political Orthodoxies* reflekterer Hovorun ligeledes over den ortodokse traditions politiske implikationer, før han afsluttende diskuterer dens konkrete sammenblanding med nationalismen, som i Rusland.<sup>53</sup> Disse to eksempler understreger den befrielsesteologiske dimension af hans arbejde og Maidan-teologien mere generelt. I sin forskning henviser Hovorun ligefrem til den tyske Bekendelseskirke og dens opgør med nazismen som en parallel til Maidan-teologien og dens arbejde mod russisk facisme.<sup>54</sup>

### Ortodoks politisk teologi på skillevejen

I ortodoks politisk teologi er spændingerne mellem en statsforankret og en forsamlingsorienteret teologi taget til i lyset af krigen i 2022. Begge disse poler har eksisteret kontinuerligt i ortodoks teologi og fundet udtryk

---

50. Louth, "Ignatios or Eusebios".

51. Christopher Rowland, "Contemporary Liberation Theology", i Christopher Rowland (red.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge 2017, 17–18, <https://doi.org/10.1017/CCOLO521868831>.

52. Cyril Hovorun, "For the Life of the World and Orthodox Political Theology", i *Theology Today* 78 (2022), 347–356, <https://doi.org/10.1177/00405736211048798>.

53. Cyril Hovorun, *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced*, Minneapolis, MN 2018, <https://doi.org/10.2307/j.ctv14h4jt>.

54. Hovorun, "Symphonia with Civil Society", 11.

i stillingtagen til adskillige krige og militære sammenstød i Østeuropa. Spændingerne mellem idealerne var lige så tydelige på Balkan i 1992–1995 og 1999 under indtryk af krigene der, for blot at nævne én anden moderne konfliktzone. Den ortodokse tradition for et tæt stat–kirke-forhold, som stræber mod en symfoni mellem de to “ministerier”, synes at krakelere som en illusion i ukrainsk Maidan-teologi. Den russiske patriarks prædikener med deres udgangspunkt i russiske nationale og teologiske traditioner har taget en drejning mod en mere og mere radikaliseret position siden 2022. Den langsigtede konsekvens for den russiske kirke af Moskva-patriarkens alliance synes fortsat uklar, men krigen har reaktualiseret spørgsmålet i ortodoks teologi om, hvor holdbart det symfoniske ideal er. Maidan-teologien er et tydeligt ortodokst nybrud, som oprøret i 2014, den efterfølgende konflikt og nu krigen i Ukraine har skabt. Den langsigtede effekt af både Hovoruns teologi, patriarkens position og de komplekse militære og kirkelige forskydninger kan endnu ikke tegnes op. Den indre spænding i ortodoks teologi mellem ørkenidealet og kejsermagten er taget til, hvorfor de to idealer knap nok kan eksistere side om side i ukrainsk teologi. ▲

#### SUMMARY

When Russian troops entered Ukrainian territory in February 2022, it opened up a new bloody chapter in European history. The military confrontation is deeply entangled with a religious shaped image arisen from the Russian Orthodox Church and the long history of state–church relations in the Orthodox world. This relationship to the state is a pragmatic embrace of secular power with theological roots, but the war has revealed the tension in Orthodox political theology. The state-embracing ideal is in contrast to the monastic ideal of a heavenly citizenship, which refuses to be deployed by the state. The political alliance between state and church has theological implications that continue to be present in the war preaching of the Russian Patriarch Kirill through 2022. In opposition stands an emerging new theological position in Ukraine, the Maidan theology, of among others Cyril Hovorun. This paper is an assessment of these two positions and their complex relationship in Orthodox theology in light of the war. The analysis points towards traditions of both of these two ideals in the early church; traditions that have become a point of reference in Orthodox political theological debates.



# Rudbeckius, Hägglund’s Codex, and the Problem of Authorship Ascription

TERO TULENHEIMO

---

Tero Tulenheimo is Docent in Mathematical Logic at Tampere University.

[tero.tulenheimo@tuni.fi](mailto:tero.tulenheimo@tuni.fi)

---

## Introduction

In 1992, Bengt Hägglund (1920–2015) published an article in which he describes a certain codex and ascribes its authorship to Johannes Rudbeckius (1581–1646), who was professor of *loci theologici* at Uppsala University during the years 1611–1613.<sup>1</sup> The codex has Matthias Hafenreffer’s (1561–1619) *Loci* as an explicit point of reference.<sup>2</sup> Hägglund takes the manuscript to be a transcript of material that Rudbeckius would have authored and used for delivering lectures on dogmatics, but maintains that the manuscript itself was written by others – either by copying a written original or by taking notes of an oral presentation.<sup>3</sup>

In the following account, I will denote by “C” the codex Hägglund had in his possession, by “W” the work of which C would be a transcript, and by

---

This article was written in the context of my project *Johannes Rudbeckius och logik: Gestaltning av en luthersk skolastik*, financed by the Society of Swedish Literature in Finland with funding from Ingrid, Margit och Henrik Höijers donationsfond II. I am grateful to the two anonymous reviewers whose comments and criticism helped improve this paper to an important extent. I wish to thank Jonas Kjølner-Rasmussen for a discussion on Brochmand’s theological writings.

1. Bengt Hägglund, “Johannes Rudbeckius som teolog”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 68 (1992), 1–9.

2. Matthias Hafenreffer, *Loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi*, Wittenberg 1607.

3. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 4.

“H” the critical edition of C that Hägglund published in 2001.<sup>4</sup> It is an empirical fact that C exists, but a mere hypothesis that there is a single source, W, of which C is a transcript. In my discussion I will mainly rely on H.

Hägglund defends the following quadripartite claim that I will call *Hägglund’s thesis*:<sup>5</sup>

1. C is based on an earlier work, W, to the content of which we have access via C.
2. W was produced by Rudbeckius in 1611.
3. C gives us information about the content of Rudbeckius’s lectures during 1611–1613.
4. Notably the introduction and the conclusion of C reveal to us certain characteristic features of Rudbeckius’s thinking about dogmatics during 1611–1613 and show that his thinking was independent of his contemporaries.

I criticize Hägglund’s thesis on three levels. First, I point out weaknesses in his argumentation. Second, I present *indirect* evidence against his thesis employing the two series of Rudbeckius’s published dissertations on dogmatics from years 1611–1613 and 1620–1644 as well as his own comments about his lectures in dogmatics. Third, I present *direct* evidence against Hägglund’s thesis by identifying three chapters of C that are written after 1613 and not authored by Rudbeckius: (a) the introduction, (b) the conclusion, and (c) the chapter about *locus de ecclesia*.<sup>6</sup> Actually, (a) and (c) have their origin in a work of the Danish theologian and bishop Jesper Brochmand (1585–1652) from 1633, and (b) stems from a dissertation of the German theologian Balthasar Meisner (1587–1626) published in 1614.

### Hägglund’s Codex

Hägglund’s argumentation is based on studying the codex C, which had been given to him around 1960 by Urban Forell (1930–2021), professor of ethics and philosophy of religion at the University of Copenhagen. The latter had inherited it from his father Birger Forell (1893–1958), pastor of the Swedish Victoria Parish in Berlin.<sup>7</sup> Hägglund donated C to Lund University

---

4. Bengt Hägglund (ed.), *Johannes Rudbeckius: Loci theologici. Föreläsningar vid Uppsala universitet 1611–1613*, Stockholm 2001.

5. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 4–5.

6. 61–13r, 319r–321v, 176v–192v in C (34–40, 350–353, 207–225 in H). I do not mean to suggest that *only* these three chapters stem from someone else than Rudbeckius.

7. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 2, 4.

Library in 2008; it can be consulted at its Department of Collections.<sup>8</sup> C is a bound codex with 322 leaves in octavo format. Häggglund had the physical aspects of C's cover examined; it turned out that material produced in Sweden had been used in manufacturing it, including 27 leaves from the Swedish Mass Order of 1548. Five leaves from the beginning appear to be missing, but the main body of the text is intact.<sup>9</sup>

The manuscript contains a discussion of all *loci* found in Hafenreffer's *Loci theologici*, in the same order and following almost the same division as Hafenreffer.<sup>10</sup> It refers to Hafenreffer as "our author".<sup>11</sup> The idea is to offer a deepened discussion of the themes of Hafenreffer's book.

From the different handwriting styles occurring in C, Häggglund concludes that it is a joint effort of several writers. On the inside of C's back cover it is written: "the book was written in 1611 by Pür krch" ("1611 blef boken skrifven af Pür krch"). At the end of *locus de ecclesia*, the date 25 March 1611 is mentioned.<sup>12</sup> Häggglund says the former indication is written by "someone from later times" and the latter "with later handwriting".<sup>13</sup> By inspecting C, it is observed that the two indications seem not to be written down by the same person and that the mention of 25 March 1611 is indeed a later addition, as it is not in the same handwriting as the body of the text concerning the *locus*. It is important to realize that if these time indications are later additions, they are more dubious than the codex C itself as sources of information about the hypothetical work of origin W.

### Häggglund's Argumentation

Let us consider the four items of Häggglund's thesis in turn.

#### *Item 1: C Is a Transcript That Gives Access to an Earlier Work W*

Häggglund notes that on a certain page, those writing down C have skipped a paragraph but have then started over. He surmises that certain misspellings in C depend on its being based on lecture notes.<sup>14</sup> From such observations he concludes that C is a transcript of an earlier work W. If so, it is

---

8. A scanned version of the codex is available via the database *Alvin*, <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:alvin:portal:record-511354>, accessed 2024-03-24.

9. Häggglund, "Rudbeckius som teolog", 3–4. See also Häggglund's notes in H, 354. However, the text beginning on the first line of p. 87r in C is interrupted and the pages up to 98v are empty.

10. Häggglund, "Rudbeckius som teolog", 5, says the division is exactly the same. Yet C treats the two parts of Hafenreffer's *locus de diversis vitae ordinibus* as two distinct *loci*.

11. See, for example, 33v, 43r, 193r, 296v (64, 74, 225, 324 in H).

12. 192v (225 in H).

13. Häggglund, "Rudbeckius som teolog", 3.

14. Häggglund, "Rudbeckius som teolog", 4.

reasonable to assume that it gives access to the work whose transcript it is. And C forms a coherent whole – which could be explicable by the coherence of the work of origin. However, even if each single chapter of C was a transcript of an earlier text, distinct chapters of C could be transcribed from distinct works. In that case C would not be coherent due to any feature of a single earlier work, but because people creating C would have chosen a coherent collection of texts to transcribe.

*Item 2: Rudbeckius Authored W in 1611*

Hägglund’s argument for Item 2 has three premises: (1) W was brought into existence in Sweden; (2) a major part of W’s content was produced around 1611; and (3) the originator of W is the *author* of W in the strong sense that W is a record of the originator’s thinking about dogmatics – not a compilation of texts copied from various authors.

Regarding (1), Hägglund notes that C contains some Swedish citations while otherwise written in Latin, and that its cover is manufactured using material produced in Sweden.<sup>15</sup> These are good grounds for believing that those who gave rise to C were Swedes, but not quite as good grounds for believing the same about W. Namely, it turns out that Hägglund must postulate that adjustments were made in the text during the process that yielded C from W. This might have involved relativizing the text to the Swedish context, which is compatible with the originator of W being a non-Swede. At this point I am not claiming that so was the case, but wish to stress that facts about C cannot be automatically extrapolated to W.

Concerning (2), Hägglund notes that C contains two later additions mentioning the year 1611. The reference at the end of *locus* of the church to 25 March 1611 (in fact, the second day of Easter in 1611) is the more noteworthy of them.<sup>16</sup> What is its role? No other *locus* carries a date. Perhaps the person “with later handwriting” saw a connection between something he knew had been discussed that day in some relevant context and the issues taken up in the chapter (for example, the question of whether priests should have equal salaries).<sup>17</sup> But why should such third-hand information (notes added later in the second-hand source C supposedly yielding access to the first-hand source W) allow us to date W or even C? And what justifies Hägglund in isolating this time indication among all later additions that can be found on page 192v of the codex? (After the mention of the date,

---

15. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 4. The passages in Swedish are on pp. 31r, 270v, 282v (61, 299, 309 in H), being respectively a comment on “Treefaldigheet”, a reference to *Kristoffers landslag* and a quote from the Swedish Church Ordinance of 1571.

16. The two additions are probably not mutually independent.

17. 192r–v (225 in H).



and at end of the page, there are further later additions.) Two third-hand remarks are Hägglund's only ground for thinking that W was produced in 1611. Objectively, this justification is extremely weak.

As for (3), Hägglund takes it for granted that W has an author. Yet, if the transcript C had multiple mutually independent sources, this assumption would be erroneous. It may be difficult to say where precisely to draw the line between an author quoting from multiple sources and a compiler putting together various texts, but if a text contains entire chapters borrowed from others, it is clearly a work of a compiler.

If (1), (2), and (3) were true, we could rather confidently infer Item 2. Rudbeckius was the Swede with the best motivation to prepare extensive material on dogmatics in 1611, given that he became professor of *loci theologici* at Uppsala University during the first months of 1611.<sup>18</sup> Whether (1), (2), and (3) are true or not, Hägglund has not given us good reasons to believe that they are all true. Especially his motivation for (2) is very weak.

#### *Items 3 and 4: Via C We Gain Insights into Rudbeckius's Lectures and His Approach to Dogmatics*

Given the content of C, it is reasonable to think that if Items 1 and 2 are true, then Rudbeckius produced W as material for his lectures in 1611–1613, whence C informs us about the content of these lectures and about Rudbeckius's way of thinking about dogmatics. On the other hand, if (a) Rudbeckius did not author W in the first place, or (b) did not do so around 1611 but only later, or (c) if C contains too many later additions to allow us to know which parts of C stem from W, then at least one of the Items 1 and 2 is false, and both Items 3 and 4 are false as well. For, in cases (a)–(c), either C cannot be used as a source of information about W at all, or it can but it does not tell us about Rudbeckius's thoughts around 1611.

#### **Relation between C and W**

Hägglund assumes that C was written after W was authored, and that it was completed in 1639.<sup>19</sup> In *locus de creatione*, the year 1639 is referred to as the “current year” (*hic labens Christi annus*).<sup>20</sup> Hägglund explains the discrepancy between the dates 1611 and 1639 by taking them to be respectively the times of production of W and C. Without the preconception that W was written in 1611, we might assume that W itself was completed in 1639. Hägglund is forced to assume that people producing C have modified the

18. Erland Sellberg, “Rudbeckius, Johannes”, in Göran Nilzén (ed.), *Svenskt biografiskt lexikon*, vol. 30, Stockholm 2000, 631.

19. See Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 4.

20. 36r (67 in H).

text of W. However, if C does not reproduce W, on what basis can we decide which parts of C correspond to W? If the only modification consists of replacing the numeral “1611” supposedly occurring in W by “1639”, the possibility of using C to access W is of course not jeopardized. Difficulties arise if it becomes untenable to assume that differences between W and C are minimal.

Hägglund hypothesizes that “experienced writers” were recruited in Västerås to produce C.<sup>21</sup> Yet he notes that in C, some Hebrew words have been left out and that there are misspellings in many Latin words.<sup>22</sup> Historian of ideas Erland Sellberg says that those who wrote down C must have lacked deep knowledge of Latin or been rather careless.<sup>23</sup> Why would Rudbeckius have trusted the preparation of his book to people with such defects?

Addressing the professors of Uppsala University, Rudbeckius writes in 1638:<sup>24</sup>

You are not unaware of the fact that my current tasks are of such a kind that they do not allow me to devote attention to producing learned writings (since all my efforts are dedicated to my public duties and the administration of the church and all kinds of other things).

How could he, in these conditions, have supervised the production of a treatise on *loci theologici*? And why would he not have wanted to do so? Otherwise he closely monitored virtually everything that went on in the diocese.

### **Rudbeckius's Published Writings on Dogmatics**

Rudbeckius's dissertations on *loci theologici* were published on two occasions. There are, first, dissertations debated in Uppsala during the years 1611–1613 and, second, synodal dissertations from the years 1620–1644. Let us take a look at the two series of dissertations.

#### *Disputations at the Private Collegium*

In March 1610, Rudbeckius opened a *collegium privatum* in connection with Uppsala University. Its goal was to help all willing and sufficiently gifted

---

21. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 4.

22. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 4.

23. Erland Sellberg, “Johannes Rudbeckius, *Loci theologici*. Föreläsningar vid Uppsala universitet 1611–1613”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 103 (2003), 252.

24. Johannes Rudbeckius, *Oratio valedictoria*, Västerås 1638, 2.

students in their study of academic disciplines.<sup>25</sup> Hägglund assumes that the collegium's pedagogical activities were of an elementary character.<sup>26</sup> In point of fact, given the scarce teaching resources in Uppsala, the collegium importantly complemented the students' access to teaching with academic content. Many had enrolled at the university four or five years before enrolling at the collegium.<sup>27</sup> Hägglund argues unconvincingly that dissertations on *loci theologici* debated in the collegium could not be directly related to Rudbeckius's university teaching. He explains that the Swedish School Regulations of 1611 became effective in 1613, and parts of Hafenerffer's *Compendium* – an abridged version of his *Loci* published in Sweden in 1612 – became obligatory teaching material in cathedral schools.<sup>28</sup> Hägglund presents this as a reason for thinking that students came to the university with a solid background in theology. This may apply to those who began their studies some years after 1613, but not to the students who enrolled at Rudbeckius's collegium between 1610 and 1613.

During the years 1611–1613, Rudbeckius wrote 24 dissertations based on Hafenerffer's *Loci*. They were published individually, and later even compiled into a book – *Articuli christianae religionis*.<sup>29</sup> Of these dissertations, 23 were debated privately in the collegium.<sup>30</sup> Hägglund estimates that the dissertations were written by Rudbeckius's students as an exercise in paraphrasing Hafenerffer's text.<sup>31</sup> This is incorrect. Rudbeckius himself says in the *Articuli* that he wrote them, though he admits he had no time to elaborate them.<sup>32</sup> Also, while some dissertations indeed essentially paraphrase Hafenerffer or even directly copy passages from him,<sup>33</sup> in others Rudbeckius

25. Johannes Rudbeckius, *Acta hoc est Lectiones, declamationes, disputationes et exercitia anni MDCX: In collegio privato ... M. Johannis Rudbeckii*, Stockholm 1611, 7; Bror Rudolf Hall, *Johannes Rudbeckius (Ner.): En historisk-pedagogisk studie*, Stockholm 1911, 126–129; Claes Annerstedt, *Uppsala universitets historia: 1. 1477–1654*, Uppsala 1877, 142–145.

26. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 2.

27. Some examples are Laurentius Birgeri *Vermelandus*, Olaus Gabrielis *Angermannus*, and Andreas Torstani *Vermelandus*. See Aksel Andersson, Alfred Bernhard Carlsson & Josef Sandström (eds.), *Uppsala universitets matrikel: 1. 1595–1700*, Uppsala 1911, 12, 14; Rudbeckius, *Acta MDCX*, 9.

28. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 3; Bengt Hägglund & Cajsa Sjöberg, “Inledning”, in Bengt Hägglund & Cajsa Sjöberg (eds.), *Matthias Hafenerffer: Compendium doctrinae coelestis*, Skara 2010, 8.

29. Johannes Rudbeckius, *Articuli christianae religionis*, Uppsala 1615.

30. According to its title page, Dissertation 10 (*De peccato et servo arbitrio*) was debated publicly.

31. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 2–3.

32. Rudbeckius, *Articuli christianae religionis*, 7: “Hasce theses etiamsi breves et propter alia quae eodem tempore habui exercitia, non satis elaboratas et expolitas, mei discipuli typis mandare voluerunt.”

33. See Rudbeckius, *Articuli christianae religionis*, diss. 21–24.

clearly deviates from Hafenreffer – notably when stressing the importance of philosophy (logic) in the study of theology, analyzing language-use, assessing logical inferences, and offering a philosophical discussion of certain theologically relevant issues.<sup>34</sup> How, then, were the dissertations related to Rudbeckius’s university teaching? Hägglund thinks Rudbeckius must have taught considerably more profound issues than those revealed by the dissertations.<sup>35</sup>

That Rudbeckius lectured on dogmatics is evident already from his job description (*locorum theologicorum professor*). The report on the activities of the collegium for 1611–1612 confirms that he gave public lectures on *loci theologici*, and Johannes Matthiæ Gothus (1592–1670) recalls that Rudbeckius lectured publicly on Hafenreffer’s *Loci*.<sup>36</sup> His lectures were attended by all university students – irrespective of how far they had proceeded in their studies: the lectures could not presuppose knowledge acquired at the university.<sup>37</sup> In his *Oratio valedictoria* (1613), Rudbeckius mentions having taught *loci theologici* when being professor of theology, but says nothing suggesting he would have written a book on dogmatics.<sup>38</sup>

In the *Articuli*, Rudbeckius comments on the relationship between the theological disputations at the *collegium privatum* and his university lectures. He says that when he was entrusted with the professorship of theology, he considered it preferable to include, among the exercises he organized, frequent disputations – both public and private – between himself and his students.<sup>39</sup> He tells that when he had publicly – that is as part of his university teaching – explained a given *locus*, he soon afterwards subjected it to a debate in a private disputation so that he could conveniently clarify and further develop issues that had not been sufficiently explained during

---

34. See Rudbeckius, *Articuli christianae religionis*, especially diss. 2–4, 7–8, 12. Issues discussed: predications whose meaning depends on *unio personalis* and on *communicatio idiomatum*; reason-based arguments for the finiteness of the world, providence, traducianism, and immortality of the soul; and philosophical remarks on the existence of God and God’s undefinability.

35. Hägglund, “Rudbeckius som teolog”, 3.

36. Rudbeckius, *Acta hoc est Lectiones, declamationes, disputationes et alia exercitia anni MDCXI: In collegio privato ... M. Johannis Rudbeckii*, Stockholm 1613, 9; Nicolaus Rudbeckius, *Confessio b. Johannis Matthiae* [1670], in *Acta literaria et scientiarum Sveciae*, vol. 4, Uppsala 1742, 504.

37. Andersson, Carlsson & Sandström (eds.), *Uppsala universitets matrikel*, 19: “Locorum theologicorum professorem M[agistrum] Johannem Rudbeck[ium] [...] omnes audient.” See Hägglund’s foreword in H, 7.

38. Rudbeckius, *Oratio valedictoria*, Västerås 1638, 9–10.

39. Rudbeckius, *Articuli christianae religionis*, 5: “Cum mihi in Academia Patriae ante aliquot annos professio esset demandata [...] nihil prius habui, quam ut inter reliqua exercitia [...] disputationes inter me meosque discipulos cum publice tum privatim frequentissimae haberentur.”

the lectures or that the students had not sufficiently understood.<sup>40</sup> It could hardly be expressed more clearly that the dissertations of the *collegium* were directly related to the university lectures.

### *Synodal Disputations in Västerås*

There are seventeen synodal dissertations with Rudbeckius as *praeses* (1620–1639) and three more presented under his direction (1642–1644).<sup>41</sup> Each synodal dissertation is a slightly improved version of the corresponding private collegium dissertation. Typically, some issues are discussed in a bit more detail and references to the literature are added.<sup>42</sup> The only significant exception is the dissertation about *locus de providentia* (1622), which contains a much more extensive discussion of the relationship between divine foreknowledge and providence than the private collegium dissertation of June 1611. Here, the additional parts are borrowed from Rudbeckius's earlier theological dissertation debated publicly in February 1611.<sup>43</sup> Since the synodal dissertations do not differ much from the private collegium dissertations, and the former cannot be dismissed as students' exercises, there is no reason to think that the latter would be too simplistic to reflect the content of basic university teaching.

There is no trace of W having been employed in the synodal dissertations – nor in published dissertations debated in the Gymnasium of Västerås.<sup>44</sup> Further, Simon Benedicti Arbogensis (1601–1649) mentions in 1638 that at *Collegium pietatis* in Västerås, disputations were held about Chemnitz's, Hutter's, and Gerhard's dogmatic works.<sup>45</sup> If Rudbeckius had produced an

---

40. Rudbeckius, *Articuli christianae religionis*, 6: “Sic enim ut quemque locum publice resolvi et explicavi, mox eum privatim ventilationi subijcere, et quae in praelectionibus vel non satis explicata, vel ab auditoribus non satis intellecta, ulterius declarare et evolvere commodius potui.”

41. From 1639 on Rudbeckius's health started to deteriorate.

42. Starting from 1633, there are many references to Johann Gerhard (1582–1637), Martin Chemnitz (1522–1586), and Leonhard Hutter (1563–1616).

43. This dissertation was published together with a philosophical dissertation on the same topic. See Johannes Rudbeckius, *Disputationes duae de providentia, prior theologica, posterior philosophica*, Stockholm 1611. The two dissertations are written in a much more sophisticated manner than the private collegium dissertations.

44. Between 1623 and 1646, eighteen gymnasial dissertations were published. See Axel Hörstedt, *Latin Dissertations and Disputations in the Early Modern Swedish Gymnasium: A Study of a Latin School Tradition c. 1620–c. 1820*, Gothenburg 2018, 474–477 (Item 4 in Hörstedt's list should not be counted as a gymnasial dissertation).

45. He addresses Rudbeckius: “Additum est quoque exercitio concionatorio disputatorium, quod ut feliciter deinceps institueretur, commendavit T[ua] R[everendissima] D[ignitas] quibusdam societatis nostrae collegis trigam theologorum nostro seculo facile principum (Chemn[itium], Hutt[erum] et Gerhardum intelligo) quorum locos theologicos discipulis eidem collegio adscriptis per succinctas theses exhiberent, exhibitosque disputando proponerent.” See Simon Benedicti & Olaus Johannis, *Disputationum theologiarum in hoc*

entire work on dogmatics in 1611, and if its final version was being completed in Västerås around 1639, its insights would surely have been debated at synods and in connection with teaching in the Diocese of Västerås.

### Hägglund's Codex vs. Rudbeckius's Works

Any major differences of exposition between C and Rudbeckius's dissertations raise doubts about C being a transcript of a work authored by Rudbeckius. I take up one such difference.

A great number of chapters in C begin with a discussion on definitions. First, an *onomatologia* of a word is presented; this is supposed to yield a *nominal definition*, accomplished by providing three types of information about the word: its *etymology* (origin), its *homonymy* (whether and how it is ambiguous), and its *synonymy* (which other words there may be signifying the same). Second, a *pragmatologia* is offered, which is meant to give a *real definition* of the extramental thing the word stands for. This involves indicating the (proximate) *genus* of the thing, as well as its *differentia* distinguishing it from other things falling under the same *genus*. This *differentia*, again, is given by specifying determinants such as the *efficient* cause of the thing (what has brought it into existence) and its *final* cause (the goal towards which it is directed).<sup>46</sup>

Rudbeckius uses the expressions “definitio nominis” and “definitio rei” where C employs the words “definitio nominalis” and “definitio realis”.<sup>47</sup> He often comments on questions of language-use with the goal of clarifying the meaning of an expression. Yet in his published writings there just is no trace of a practice to fix a nominal definition by providing the onomatology of a word.

### Does the Codex C Yield Access to Rudbeckius's Thinking?

I believe the indirect evidence I have provided against Hägglund's thesis is much stronger than Hägglund's evidence for his thesis. Still, a definite refutation of the thesis would be preferable. To this end, I show in detail that there are two entire chapters in C that do not inform us of Rudbeckius's original thinking and do not stem from 1611: the introduction on the nature of theology (*Prolegomena de constitutione theologiae universaliter*

---

*genere prima de scriptura sacra*, Västerås 1638, 2.

46. The terms “definitio nominalis”, “definitio realis”, “etymologia”, “homonymia”, and “synonymia” appear in C; see 6r–7r, 131r (34–35, 161 in H). For the terms “onomatologia” and “pragmatologia” (not used in C), see for example Johann Gerhard, *Exegesis (Loci theologici*, vol. 1), Jena 1625, I, 3 (*Prooemium*, theses 2, 7).

47. Johannes Rudbeckius, *Logica ex optimis et præstantissimis autoribus collecta et conscripta*, Västerås 1625, 141, 181.

*consideratae*) and the conclusion (*Coronis summitatem seu caput et summam absoluti hujus operis breviter ostendens*).<sup>48</sup> Further, I remark that the same holds true even of the chapter about *locus de ecclesia*.

The introduction is borrowed from *Dissertatio de theologia universe considerata*, Article 1 of *Universæ theologiæ systema* – Jesper Brochmand’s principal dogmatic work from 1633. The chapter about *locus* of the church stems from Article 26 of the same work. It should be noted that Brochmand began to write on theology only in 1615. Prior to 1633, he wrote on christology, sacraments, papacy, and the role of scriptures – neither on the nature of theology nor on ecclesiology. The conclusion is borrowed from Balthasar Meisner’s dissertation *De numero et certitudine electorum*, debated and published in 1614.<sup>49</sup> I am not saying that merely some isolated sentences from these works are used in C, nor even that C has just adopted their structure of exposition or mode of reasoning. Practically every paragraph in these chapters of C, and almost every sentence in each paragraph, has its origin in the corresponding parts of Brochmand’s and Meisner’s works, sometimes using exactly the same words, sometimes adapting the words. I will comment on the introduction and the conclusion in detail. By comparing the chapter about *locus de ecclesia* of C and Brochmand’s *articulus 26 (De ecclesia)*, the reader can ascertain notable resemblances even between these two texts.

### *Prolegomena*

The introductory part of C starts off by stating a real definition of theology. Then an onomatology of the word “theologia” is provided, whereafter the components of the real definition are explained. Two consequences of the definition are observed: (1) theology cannot be identified with any of the five mental *habitus* (acquired stable aptitudes of the mind) that Aristotle (384–322 BCE) lists in *Ethica Nicomachea* VI:3; and (2) theology is the “most eminent” discipline.<sup>50</sup> At the end, two questions about the nature of theology are taken up, and responses of Roman Catholics,

---

48. “Introduction pertaining to the nature of theology examined as a whole.”; “Conclusion that briefly indicates the essence or the principal part and chief point of this completed work.”

49. Jesper Brochmand, *Universæ theologiæ systema: In quo omnes ac singuli religionis christianæ articuli [...] pertractantur*, Copenhagen 1633, hereinafter referred to as “B”; Balthasar Meisner & Heinrich Flügge, *De numero et certitudine electorum: Anthropologias Sacrae Disputatio XIII*, Wittenberg 1614. Meisner became professor of theology in Wittenberg in 1613.

50. Aristotle’s five acquired aptitudes of the mind (Gr. ἕξις, Lat. *habitus*) are: intuitive understanding (*intelligentia*), demonstrative knowledge (*scientia*), theoretical wisdom (*sapientia*), practical wisdom (*prudentia*), and skill (*ars*). In this sense, for example, *scientia* is a certain type of quality of an individual mind. The words “discipline” and “doctrine” are ambiguous: either of them can mean an aptitude an individual mind has acquired or a meaning-content objectified in written texts.

Calvinists, Socianists, Anabaptists, and Weigelians are critically discussed. In his *Dissertatio*, Brochmand provides a real definition of theology with exactly the same structure as the one given in C.<sup>51</sup> He offers an onomatological analysis with which C has remarkable overlappings.<sup>52</sup> He calls attention to the same consequences of the definition of theology as C.<sup>53</sup> And most comments on controversies in C overlap with those of Brochmand.<sup>54</sup>

It is beyond reasonable doubt that Brochmand's *Dissertatio* is the source of the *Prolegomena*; regarding almost all issues, what is said in C is obtained by selecting passages from B. The theoretically possible rival hypotheses are: (a) Brochmand had around 1633 access to Rudbeckius's unpublished lecture notes from 1611 or (b) there is a source, produced prior to 1611, from which Rudbeckius borrowed in 1611 and Brochmand in 1633. In both cases this would mean that the best Brochmand could do in 1633 to discuss the nature of theology was to borrow from a text produced more than twenty years earlier: not only would he have lacked a personal view on the matter, but he would have judged that he can entirely ignore more recent discussions on the topic, such as Gerhard's discussion in his *Exegesis* from 1625. These hypotheses are too far-fetched to be taken seriously. Let us take a closer look at the two texts.

*Onomatology*: About *etymology*, C says that "theologia" means "eloquium Dei" (God's speech). As one of the sources of the word, B mentions "eloquia Dei" (God's utterances). All biblical references in C are included in those of B. Regarding *homonymy*, a distinction is made between *theologia archetypus* (knowledge that God has of himself) and *ektypos* (understanding that created beings have of God). B mentions the distinction with the same explications. In C, it is further noted that "theologia *ektypos*" is ambiguous between the three readings *theologia unionis*, *visionis*, and *revelationis* (knowledge that Christ in his human nature has through the hypostatic union; knowledge that good angels and blessed men have about God in their eternal life; wisdom that men in their earthly life obtain regarding God and divine things on the basis of God's word). B makes the same division with the same explications. All references to the Bible made in C when discussing the tripartite division are found in B. Concerning *synonymy*, both C and B say that the word "theology" does not appear in scriptures. Examples of synonyms are given, of which the first two in both texts are "doctrina secundum pietatem" (doctrine which is according to godliness) and "sapientia

---

51. B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 7.

52. B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 1.

53. B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sects. 3, 4.

54. B, vol. 1, art. 1, ch. 2; B, vol. 1, art. 2 (*De sacra scriptura*), chs. 2–4.



in *mysterio abscondita*” (wisdom in a mystery, a hidden mystery), with the same biblical references.

*Real definition:* C and B agree that the *genus* of theology is *doctrine*,<sup>55</sup> and that in order to express the *differentia* of theology, we must indicate its efficient cause (*causa efficiens*), principle (*principium*), object (*obiectum*), and goal (*finis*). B says the *efficient cause* is God who has revealed the doctrine to us, and expresses this by stating that theology is a doctrine “*hausta e revelatione*” (derived from revelation); C does the same by the words “*divinitus patefacta*” (divinely disclosed). B affirms that the holy scripture is the *principle* of theology, and adds to the description of the *differentia* the words “*litteris sacris comprehensa*” (expressed by holy writings); C uses exactly the same words. B says that God and all that is necessary for salvation constitute the *object* of theology.<sup>56</sup> C states that the object of theology is God insofar as he has manifested himself in Christ for the salvation of those who believe but are sinners; B uses the same formulation in a more detailed discussion of the object.<sup>57</sup> B includes in the description of the *differentia* the words “*qua de Deo et rebus cognitu, creditu, et factu ad salutem necessarijs erudimur*” (by means of which we are taught about God and things that must be known, believed, and done for salvation). In C, the same is captured by the words “*ex illa [= doctrina] de vera Dei cognitione et cultu erudiamur*” (from which we are taught true knowledge and worship of God). Both B and C identify as the ultimate *goal* of theology the eternal life. C adds the words “*ad vitam aeternam*” in the description of the *differentia*, in order to express that the goal of being taught in accordance with the object of theology is eternal life. B says a bit more, adding the words “*ut transformati in imaginem Dei, vita beemur aeterna*” (when transformed in the image of God, we are blessed with an eternal life).

*Consequences:* (1) C formulates three reasons why theology differs from philosophical disciplines. These coincide verbatim or almost verbatim with three of the four reasons that B gives for the claim that theology is not any of the Aristotelian *habitus*: such philosophical aptitudes are learned by human effort without any special aid of the holy spirit; their principle is reason, while that of theology is divine revelation; and their goal is earthly happiness, that of theology eternal blessedness.<sup>58</sup> (2) To motivate why theology is the most eminent discipline, B indicates three features used for judging the value of a discipline and argues that theology has them to the

---

55. For two readings of “doctrine”, see footnote 50.

56. B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 7.

57. 7v (35–36 in H); B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 4.

58. For C, see p. 8r (in H p. 36). For B, see vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 3.

maximum degree. C uses the same features. In both cases, (1) and (2), all Bible-citations of C are among those of B.

*Controversies:* In C, two questions of controversial theology are raised: (Q1) whether God's word revealed in scriptures is the only principle of theology, and (Q2) whether the theology-doctrine is speculative (that is, theoretical), practical, or both speculative and practical. Also B takes up these questions.<sup>59</sup> For each question and every type of opponent, both works first provide a description of the opponent's position and then respond to what the opponent says.

Regarding (Q1), B and C describe the position of the Roman Catholics in exactly the same way (the authority of the Church and non-written traditions as further principles of theology). They both refer to counterarguments to be found in later parts of their works.<sup>60</sup> They describe Calvinists' and Socianists' position (human reason admitted as a principle of theological inferences beside scriptures) by the same words. In B, five arguments attributed to Calvinists and Socianists are criticized. C discusses four of them, employing B's responses.<sup>61</sup> The descriptions of the positions of Anabaptists (postulation of further sources of revelation in addition to the scriptures) and Weigelians (taking there to be such additional principles of theology as the discourse of angels) are the same in the two texts up to insignificant modifications. C's response to Anabaptist argument is adapted from B.<sup>62</sup>

As for (Q2), C states that theology is both theoretical and practical; B says theology is partly theoretical and partly practical.<sup>63</sup> In C, theology being theoretical is motivated by Bible-quotes according to which believers have requested that God gave them understanding that is in accordance with his word (*ut Deus det illi intellectum secundum eloquium suum*). B offers systematic reasons. First, certain parts of theology concern necessary things (whence it resembles a *scientia*), these things not being results of production (so it does not resemble an *ars*); examples are doctrines of God, angels, and creation. Second, after the fall the minds of men are obscured, which necessitates bestowing some theoretical understanding of theology on them.<sup>64</sup> C argues for the practical nature of theology by saying that the Holy Spirit denies that theology amounts to pure knowledge and shows that

---

59. B, vol. 1, art. 1, ch. 2, q. 3; B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 3.

60. B, vol. 1, art. 2; B, vol. 2, art. 26 (*De ecclesia*); lib. 1, ch. 4: *membra* II, III (*De scriptura sacra*) in C and in H.

61. B, vol. 1, art. 2, ch. 3, q. 1.

62. B, vol. 1, art. 2, ch. 4, q. 1.

63. C's statement is "cum limitatione": theology is not an Aristotelian *habitus*. See 11v–12r (39 in H). Brochmand's affirmation relies on the same premise. B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 3.

64. B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 3.

the most important part of theology teaches how to worship God and love one's neighbour. The reasoning employs two out of four arguments that B gives for the same conclusion.<sup>65</sup>

Both in B and in C, Thomas Aquinas (c. 1225–1274) is said to argue that theology is a *scientia*. Further, B maintains explicitly – and C implicitly – that Duns Scotus (c. 1266–1308) classifies it as *sapientia*. In C (but not explicitly in B), this is taken to mean that according to these thinkers, theology is exclusively a theoretical discipline.<sup>66</sup> In B (but not in C) it is remarked that the reformed theologian Bartholomäus Keckermann (c. 1572–1609) categorizes theology as *prudentia*, therefore viewing it as a practical discipline. Both C and B maintain that theology has resemblances to all three *habitus*. B argues (using an abundance of Bible-quotes) that theology is at once a *scientia*, a *sapientia*, and a *prudentia* – but in a distinctly theological sense, not in the sense of Aristotle.<sup>67</sup>

In C (but not explicitly in B) it is said that according to Aquinas, theology cannot be classified as *sapientia*. In order to explain Aquinas's motivation for this negative view, C reproduces Brochmand's explanation as to why theology is not a form of *sapientia* in the sense of Aristotle: theoretical wisdom concerns the most general truths and has its fulfillment in the contemplation of pure knowledge, while this is not so for theology.<sup>68</sup> To reply to the claim that theology does not constitute *sapientia*, B stresses that the sense in which theology indeed amounts to *sapientia* is not the sense Aristotle discusses. Here the reply of C is more extensive: theology does not concern merely the most general truths but singular facts (*singularia*); does not content itself with theoretical contemplation but has good practical consequences; and is not an acquired aptitude but received from above.<sup>69</sup>

C affirms that according to Scotus, theology cannot be classified as *scientia*. The reasons that Scotus had, according to C, for this negative view coincide with the reasons Brochmand gives for not taking theology to be a *scientia*. First, we do not regain the image of God by pure contemplation; second, while *scientia* draws conclusions from self-evident principles, theology amounts to wisdom in a mystery; and third, *scientia* does not pertain to

---

65. IIV in C (39 in H); B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 3.

66. Actually, Aquinas's view was more nuanced: for him the question was whether theology can also be classified as *scientia* in Aristotle's sense, while he maintained that theology is in addition a form of *intelligentia*, a form of *sapientia*, and a form of *prudentia*. See, for example, Geoffrey Turner, "St Thomas Aquinas on the 'Scientific' Nature of Theology", *New Blackfriars* 78/921 (1997), 467–468.

67. B, vol. 1, art. 1, ch. 2, q. 1. See 12r in C (39 in H).

68. B, vol. 1, art. 1, ch. 2, q. 1.

69. 12r–v (40 in H).

singular facts (*singularia*), while theology considers such facts.<sup>70</sup> Both C and B reply that they easily concede theology not to be exclusively a speculative discipline. The two add that in a certain sense, theology does not concern singular facts as such, but as exemplifying a certain universality.

According to both C and B, those who claim theology not to be a *prudentia*, motivate this negative view by saying that *prudentia* concerns our corporeal good, whereas theology pertains to what is good for us spiritually. Both C and B reply that theology can be categorized as *prudentia* in a theological sense (“*prudentia filiorum lucis*”), but not in Aristotle’s sense.

### *Conclusion of the Codex*

The conclusion begins with the statement that the goal of theology is that we believe that Jesus is Christ and that by believing we may have our life in his name. Brochmand concludes the section about *finis theologiae* in his *Dissertatio* by the same words.<sup>71</sup> In C, it is then said that we learn, by the standard provided by the *loci theologici*, to test ourselves and to find out whether we can be certain of our faith. The discussion that follows concerns the conditions (*praecognita*) and the way of establishing (*modus probandi*) this certainty. The text stems, with only very minor modifications, from Question 4 in Meisner’s 1614 dissertation *De numero et certitudine electorum*.

In Thesis 25, Meisner enumerates eight “axioms” that according to him are needed for proving that one need not doubt one’s faith. The first five are reproduced in C as the requisite *praecognita*: (1) election and eternal salvation do not depend on our merits, but exclusively on divine promises; (2) God seriously desires the salvation of every man; (3) Christ came to this world for the salvation of all sinners, not merely the elected; (4) the fruits of Christ’s suffering are offered to every man; and (5) in order to benefit from these fruits, all that is required of us is the use of the means of salvation.<sup>72</sup> Then, C reproduces Meisner’s Thesis 26, stating that there are two ways to prove that one can be certain of one’s faith: *a priori* (with reference to the causes of faith) and *a posteriori* (reasoning from the effects and signs of faith). To elaborate what an *a priori* demonstration involves, C utilizes Meisner’s Theses 27–29. The idea is that if we assume the grace of God, we observe that it is a cause of faith and salvation, and may therefore consider ourselves to be justified in not doubting our faith. To discuss the notion of *a posteriori* demonstration, C uses Meisner’s Theses 30–35. Here, from the presence of signs of faith we infer to the reality of faith itself. Towards the

---

70. B, vol. 1, art. 1, ch. 2, q. 1.

71. 319r in C (350 in H); B, vol. 1, art. 1, ch. 1, sect. 6.

72. 319r–v (350–351 in H).

end, C mentions doubt (*dubitatio*) and prejudice (*praesumptio*) as the main difficulties about being certain of one's faith, and attributes them respectively to Roman Catholics and to Calvinists. These remarks are taken from Meisner's Thesis 39, and so is the affirmation that faith requires finding a middle position between the Charybdis of constant doubt and the Scylla of absolute safety.<sup>73</sup>

## Conclusion

Two chapters of C borrow from Brochmand's *Universæ theologiæ systema*, and one chapter is copied from a dissertation of Meisner (1614). Since the introduction and the conclusion of C are among these chapters, they do not tell us anything about Rudbeckius's characteristic way of thinking about dogmatics. Thus, Item 4 of Hägglund's thesis is false and the thesis is refuted.

Even if C were based on a work W that Rudbeckius wrote in 1611, C would not allow us to access W, because we have no way of knowing which parts of C possibly yield us information about W. For, at least three chapters have been included in C that are not based on what Rudbeckius did in 1611. Thus:

- if Item 1 of Hägglund's thesis is true and we *can* access an earlier work via C, then this work is *not* produced by Rudbeckius in 1611: Item 2 is false (among the chapters we access, several are not authored by him); and
- if Item 2 is true and C *is* dependent on a work produced by Rudbeckius in 1611, then too many changes have been subsequently effected to allow us using C to access this work: Item 1 is false.

Thus, at least one of Items 1 and 2 is false, while it is essential for Hägglund's reasoning that they both are true.

I have definitely refuted Item 4 and the conjunction of Items 1 and 2. Individually the Items 1 and 2 have not been categorically refuted. Regarding Items 2 and 3 it can be observed that Hägglund has not offered us good grounds to believe them: a third-hand remark mentioning the year 1611 in a transcript of Brochmand's *locus*, even granted that the transcript was produced by a Swede, hardly ties the codex to Rudbeckius.

Identifying the origin and the role of the codex C is a task for future research. Perhaps C is based on material prepared for synodal dissertations in

---

73. See Hägglund, "Rudbeckius som teolog", 9. Gerhard makes the same remark about the middle position, but does not formulate the two types of "proofs". Johann Gerhard, *Loci theologici*, vol. 2, Frankfurt 1657, *De electione et reprobatione*, ch. 13, thesis 210.

some Swedish diocese; in that case the chapters could have been composed over a relatively long time span (easily a quarter century).

The aim of my article was to discuss whether C tells us something about Rudbeckius's lectures in dogmatics. To this question I believe to have given a motivated negative answer. ▲

#### SUMMARY

In 1992, Bengt Hägglund put forward a thesis according to which a codex in his possession is based on material Johannes Rudbeckius (1581–1646) authored in 1611, maintaining that the codex gives us information about Rudbeckius's lectures on *loci theologici* in Uppsala during the years 1611–1613 and that it reveals to us characteristic features of Rudbeckius's thinking about dogmatics. Hägglund published the codex in 2001. I point out, first, weaknesses in Hägglund's argumentation. Second, I present indirect evidence against his thesis employing the two series of Rudbeckius's published dissertations on dogmatics (1611–1613, 1620–1644) and his own comments about his lectures. Third, I indicate that three parts of the codex that are particularly important for Hägglund's argumentation stem from other authors: the introductory part on the nature of theology, as well as the chapter on *locus de ecclesia*, have their origin in Jesper Brochmand's *Universæ theologiæ systema* (1633), while the conclusion is taken from a dissertation that Balthasar Meisner published in 1614. The codex does not allow us to access a work Rudbeckius would have authored in 1611: it contains too many parts he cannot have authored then. In particular, the introduction and the conclusion of the codex do not tell us anything about Rudbeckius's characteristic thoughts on dogmatics. Hägglund's main reason for thinking that the codex is a transcript of Rudbeckius's work from 1611 is a date mentioned at the end of *locus* of the church. As it happens, this *locus* is borrowed from Brochmand, not from Rudbeckius.



**Joel Appelfeldt. *Dopet som hantverk: Gudstjänstskreativitet och liturgisk taktik i Svenska kyrkan och Ekuмениkyrkan*. Skellefteå: Artos. 2023. 316 s.**

I sin avhandling *Dopet som hantverk: Gudstjänstskreativitet och liturgisk taktik i Svenska kyrkan och Ekuмениkyrkan* undersöker Joel Appelfeldt med hjälp av observationer och intervjuer prästers och pastorers liturgiska agerande i dopgudstjänster. Totalt har åtta dop observerats och elva intervjuer genomförts. Huvuddelen har skett inom två församlingar: en i Svenska kyrkan och en i Ekuмениkyrkan. Att två olika samfund är inkluderade berikar verkligen undersökningen. Både likheter, skillnader och ömsesidig inspiration framträder i Appelfeldts beskrivningar.

Avhandlingens teoretiska raster består främst av ett antal begrepp. Från den franska filosofen och jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) hämtar Appelfeldt begreppen *strategi* och *taktik*. Strategin består i Appelfeldts användning av begreppet för det som är dopgudstjänstens givna förutsättningar som till exempel handbok och kyrkorum. Med taktik avser Appelfeldt de handlingar liturgen utför i relation till de här givna förutsättningarna. Det är framför allt dessa ”taktiska handlingar” som är avhandlingens fokus. Från den svenska filosofen Jonna Bornemark hämtar författaren begreppet *omdöme*, som han använder för att diskutera vilken sorts kunskap liturgen brukar. Slutligen rymmer avhandlingen också några av den franska filosofen Bruno Latours (1947–2022) tankar om Actor–Network Theory. Till exempel inkluderas även icke-mänskliga aktörer i analysen, såsom dopljus och dopänglar. Utöver de ovan nämnda begreppen använder Appelfeldt genom hela avhandlingen bilden av liturgen som en hantverkare.

Avhandlingen lägger stor vikt vid det deskriptiva. Den är mycket målande och som läsare får man en tydlig bild av vad som sker i dessa gudstjänster och hur liturgerna resonerar kring sitt agerande. Omsorgen om

läsaren och att denna ska kunna följa framställningen är stor, emellanåt på bekostnad av tempo.

Som läsare med egen erfarenhet av att vara liturg vid dopgudstjänster är det mycket som känns igen. Samtidigt är det en av avhandlingens förtjänster att Appelfeldt ger ord och begrepp åt det välkända, så att det blir både synligt och lättare att samtala om. Han skriver till exempel om ”taktiska motiv” och visar hur liturger gör ändringar i dopgudstjänsten av framför allt fem olika skäl: liturgisk gestaltning, teologisk betoning, delaktighet, pastoral motiva samt praktiska motiva. Under rubriken ”taktiskt kapital” lyfter Appelfeldt fram hantverkarens kunskap och resurser. Här inkluderar han andra aktörer, både mänskliga och icke-mänskliga, samt olika former av kunskap och erfarenhet.

Ett centralt resultat i avhandlingen är att den på olika sätt framhåller liturgens kreativa arbete, i vilket hon eller han använder sig av både erfarenhet, teoretisk kunskap och känslor. Här synliggör Appelfeldt på ett bra sätt det arbete som görs och de olika hänsyn liturgerna tar i sin liturgiska gestaltning.

Något jag saknar hos Appelfeldt är en reflektion kring undervisningens roll för det han ser. Mot slutet av boken kommer han in på vad avhandlingen kan få lov att betyda för undervisningen av präster och pastorer framöver, men han tycks inte fråga sig vad undervisningen haft för betydelse för vad han ser i sin undersökning. Att vara en kreativ och taktisk liturg som väger mellan till exempel praktiska, pastoral och teologiska motiva är, för att nämna ett exempel, något som ingår i prästutbildningen vid Svenska kyrkans utbildningsinstitut, där blivande präster får öva på att genomföra dop. Just omdömet, att kunna använda rätt kunskap i rätt situation, är en central del av prästutbildningens slutår. Säkert sker detta även vid utbildningen av pastorer i Ekuмениkyrkan. En av de intervjuade liturgerna nämner detta, men det verkar inte som att det ingått frågor om utbildning och formering i intervjuerna. För mig som själv har genomgått en



pastoralteologisk utbildning i Lund känns en hel del av liturgiernas resonemang igen. När intervjupersonen Frida till exempel berättar om hur vattnet gärna får plaska ordentligt är det som att jag hör min egen liturgilärare Kerstin Wimmer eka genom Fridas ord. Det hade varit spännande att höra Appelfeldts intervjupersoner reflektera lite mer över hur deras utbildning påverkar hur de agerar som liturger flera år senare.

Jag noterar också att en del verkligt intressanta diskussioner märkligt nog har hamnat i fotnoterna, som om författaren tyckte att den störde den sammanhängande beskrivningen. Jag hade gärna sett att denna diskussion – bland annat om den enskilda liturgiins flytande över gudstjänsten och om BEM-dokumentets uppmaning till att dop ska vara mer än en engångshändelse – hade fått flytta in i texten och att den därtill kunde fått ännu mer utrymme.

Allra mest glimrar för min del avhandlingen till när Appelfeldt berättar om hur liturgierna på olika sätt ägnar sig åt vad han kallar för ”vardagsekumenik”. I mötet med människor från andra traditioner ställs liturgierna inför nya avväganden. Appelfeldt ger bland annat exempel på att människor under skilda omständigheter har önskat få sina barn välsignade och att liturgierna då behövt navigera mellan pastoral omsorg, teologiska motiv och den egna traditionens officiella ställningstaganden. Här blir vardagens komplexitet synlig och det omdöme Appelfeldt beskriver får stor betydelse.

Sammantaget är det en välskriven avhandling som synliggör mycket av liturgiernas vardag. Jag hoppas att Appelfeldts begrepp och analyser kan bidra till fortsatta samtal om hur olika former av kunskap på bästa sätt inkluderas och förs samman under utbildningen av framtidens präster och pastorer.

Clara Nystrand  
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26359

Alain Badiou. *The Immanence of Truths: Being and Event III*. London: Bloomsbury. 2022. 624 s.

Alain Badiou, född 1937, är matematiker, filosof, dramaturg, författare, kommunist och maoist; en intellektuell som förenar det matematiska med det ontologiska, det humanistiska med det politiska, det estetiska med det filosofiska och alla kombinationer däremellan. Inom teologin är Badiou känd för sin bok *Saint Paul: Le Fondation de l'universalisme* (1997) som inspirerat en del innovativa grepp inom politisk teologi. Badiou *Limmanence des vérités* (2018) är den sista delen i trilogin om ”varat och eventet” (*l'être et l'événement*). Trilogin behandlar *sanningar*. Den första boken, *L'être et l'événement* (1988), lägger fram en teori om sanningarnas universalitet; *Logiques des Mondes* (2006), en teori om sanningarnas singularitet; den sista, som vi nu har framför oss, en teori om sanningarnas absolutet.

Badiou framhåller att sanningen är en procedur, en tänkandets uppgift. Att tänka, så som redan René Descartes (1596–1650) begrundade, är värdelöst, om två och tre inte är fem. Vi behöver en ontologisk försäkran. Matematik är ontologi för Badiou. Matematiken Badiou elaborerar med är det infinita matematik som går tillbaka till Georg Cantor (1845–1918). Det infinita, som också kan tolkas i termer av ännu ofullbordat men alltid påbörjat, står i centrum. Badiou öppnar upp det infinita – infinita sanningar – systematiskt genom bokens nio sektioner. Igenom sektionerna löper kapitel. Varje kapitel följs av ett ”efterspel”. Boken, säger Badiou, är tänkt som ett musikstycke.

Badiou föreslår, kort och gott, att sanningarna är absoluta i deras genomträngande och genomskådande av den monolitiska – finita, totalitära, imperialistiska – sanningen. Relativism? Nej. Sanningar ger dig och mig och miljarder andra *en* röst. Kakofoni eller organisation? En infinit procedur. Badiou listar politik, konst, vetenskap och kärlek som sanningsprocedurer; föremål för tänkande,

för filosofi att blottlägga. Det är inte en fråga om att visa det falska, men att ”misslyckas bättre”, för att säga det med Samuel Beckett (1906–1989) – att inte stanna av inom ett slutet system, att sträva utanför systemet, mot det infinita som en ständig öppenhet av infinita öppna möjligheter.

Badiou's ontologi utmanar radikalt våra matematiska och ontologiska uppfattningar, särskilt i kapitlet om kärlek, ”The Work of Love: The Scene of the Two”. Badiou uppmärksammar ett tillsynes enkelt förhållande – kärlek är *två*: ”Vi deltar inom den samma – samma Två – skillnadens oreducerbarhet, varigenom det finns, oändligen, och inom mig själv, den andre” (s. 529, min översättning). I efterspelet till detta kapitel erbjuder Badiou en fascinerande utläggning om kärlek som sanningsprocedur, utifrån ett oväntat exempel: Auguste Comte (1798–1857), positivismens frontgestalt. Badiou visar hur Comtes politiska filosofi i sin helhet initieras av kärlekens inträde i hans liv när han var 48 år gammal, då han träffade Clotilde de Vaux (1815–1846). Badiou använder Comtes exempel också för att visa på vad han menar är kärlekens ”eventala” natur.

Badiou är en gammal maoist, men hans egen maoism är långt ifrån fastställd. I bokens avslutande efterspel analyserar Badiou den kinesiska kulturrevolutionens sanningar. Det handlar om en inneboende revolutionär fortsättning eller ett efterspel på den kommunistiska revolutionen som lämnar Mao Zedong (1893–1976) bakom sig och pekar ut revolutionens misslyckanden som lärdomar. ”Vad kommer härnäst? Krig? En återuppfunnen kommunism? Båda?” (s. 573, min översättning).

Inneboende sanningar tränger igenom en stelbent revolutionsidé som vill slå fast en revolutionär ordning i form av en uppsättning av tvingande planer och mål. Med facit i hand vet vi: revolutionen leder till uppror och våld. Badiou är av åsikten att de våldsamma studentprotesterna i Kina 1966 avslöjade den socialistiska staten som ett hinder för den kommunistiska rörelsen (s. 579). Det

finns ingen revolution som slår fast det revolutionära tillståndet för alltid. Revolutionen är en infinit rörelse, i detta fall, mot kommunismen och statens upplösning – immanenta sanningar i rörelse. Klassiska kommunistiska synpunkter, men för Badiou är dessa fraser sanningar som ännu inte förverkligats och inte längre kan förverkligas som väntat (genom revolution).

Sanningars immanens bär med sig både en universalitet och en singularitet. Jag ska försöka komprimera Badiou's elaborerade tankegång utifrån ett enkelt matematiskt exempel. Det universella avser en matematisk princip, till exempel att två och tre är fem. Att två och tre är fem för alla uppställningar av denna kalkyl kännetecknar sanningarnas singularitet. Det immanenta är att två och tre blir fem varje gång proceduren upprepas och så *ad infinitum*. Här kan vi se vad Badiou menar med sanningar. Till exempel, att hålla fast att endast *ett* fall av två och tre är fem är sant, innebär en finit sanning. För Badiou gäller det i stället att två och tre är fem för *alla* fall, som alla är sanna. Antalet sådana sanningar är infinit. Därför sanningar.

Målet är alltså inte att *visa* att två och tre är fem är sanningar – att två är sant, tre är sant, att kalkylen är riktig och att fem är en sann summa av två och tre. Att två och tre är fem är en ontologisk försäkran bortom tvivel. Denna ontologiska försäkran stimulerar en infinit rörelse, inte mot sanningen men *med* sanningen, mot en infinit sanningsenlig öppen möjlighet. Det viktiga är att röra sig, ta ett varv till (re-volution) och aldrig finna sig i det finitas cementerade position: ”Det finita, i vilken mening det än förstås, har inget vara” (s. 21, min översättning).

Det är frestande att relatera innebörden av det infinita hos Badiou med vad Jacques Derrida (1930–2004) kallade *l'avenir*, vilket skulle kunna översättas som ”fram-tiden”, särskilt om vi förstår det i rumsliga och tidsmässiga termer, som det vi har framför oss. Det är en riktning för en infinit rörelse mot en öppenhet och inte någonting som

ska komma till oss medan vi sitter med armarna i kors. Det är inte ett event som ska komma, men det är eventet – att fram-tiden alltid är redan framför oss – som sätter igång en infinit rörelse, inte mot fram-tiden, men dit fram-tiden pekar. Kan vi här tala, med Derrida, om det ”messianska” hos Badiou?

Badious bok kräver mer än bara en recensionsläsning. Vad vi nu har tillhanda är bara ett försök att introducera bokens mest fundamentala idé. Badiou uppmanar oss att träna att tänka, att vidga sinnet utanför tänkandets ramar; att se det infinita och lämna det finita bakom oss. Det finita tycks ändå vara en illusion, en vägran att se en multiplacitet av sanningar och världar som finns här, framför oss, öppna, för alla. Frestelsen kan vara att förirra sig i obskyra utsvävningar när det infinita kommer på tal. Därav ren och tillämpad matematik och det ”kommunistiska”. Det senare inte som en ideologi men som en ontologisk förutsättning: att allt och alla redan är i kommunion med det infinita. Vi behöver se, granska och förstå att vad vi än gör medverkar vi, ontologiskt redan inskrivna, i en sanningsprocedur – genom det filosofiska utövandet. Om inte genom konst, politik och vetenskap, så åtminstone och tillräckligt nog, genom kärlek. I kärleken möter också det kristna teologiska budskapet. Badious utmaning till kärleken är att återupptäcka eller se hur den är; infinit och utan urskiljning. Två eller ingen. Detta ger oss ett helt nytt perspektiv på världens och gudomens infinita kommunion.

*Ervik Cejvan  
FD, Lund*

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26360

**Teresia Derlén & Frida Mannerfelt (red.).  
Som spridda sädeskornen: Perspektiv på  
nattvardens levda teologi. Stockholm:  
Verbum. 2023. 352 s.**

I antologin *Som spridda sädeskornen* ingår tolv artiklar som ger olika perspektiv på nattvardens levda teologi i Svenska kyrkan.

Artikelförfattarna är namnkunniga präster och forskare från olika stift, högskolor och fromhetstraditioner. De tar avstamp i *Kyrkhandbok för Svenska kyrkan* (2017) och biskopsbrevet *Fira nattvard* (2020), samtidigt som de ger perspektiv utifrån just sin expertis och introducerar eller påminner om en rad andra teologer, från olika länder och traditioner.

Artiklarna belyser nattvarden musikaliskt, kyrkohistoriskt, genom praktisk och systematisk teologi. I nutiden efterlyses inklusiva praktiker, att dra in lekfolk, gudstjänstfirare och barn, liksom perspektiv från ekumenik, diakoni och ekoteologi.

Det är inte bara akademiskt. Tvärtom återfinns det mesta i församlingarnas egen mylla, den levda teologin. Vilken församlingspräst som helst kan känna igen sig i samtalen kring nattvardens element, med eller utan vete och jäst, med eller utan alkohol, som Andreas Wejderstams artikel belyser. Här möter läsaren Ökenmässan genom Johannes Zeiler och Sinnesromässan genom Ulrica Fritzson. Jag läser Judith Fagrells sammanfattning av hennes prisvinnande masteruppsats i kyrkohistoria om kyrkomötesdebatten kring lekmäns medverkan vid distribution med intresse. Både Carina Sundberg och Michael Nausner vidgar horisonten till dagsaktuella ämnen. Här finns också tankar om gemenskap, solidaritet, förlåtelse och försoning.

Redaktörerna Teresia Derlén och Frida Mannerfelt bidrar båda med var sin artikel, en fördjupning i nattvardsteologin under 1600-talet samt en genomgång av olika förhållningssätt till olika sätt att fira eller avstå digital nattvard. Men redaktörerna bistår också med en utmärkt inledning och efterord till boken, utifrån *teologins fyra stämmor*, ett begrepp hämtat från brittisk teologisk aktionsforskning. Här blir fyra olika teologiska stämmor ett raster att läsa utifrån. *Den normativa stämman* är böcker, dokument och ordningar för kyrkan. *Den formella stämman* är teologer och akademikers teologi. *Den anammade stämman* är den teologi som uttrycks verbalt i en församling och *den*

*operativa stämman* är den som framträder genom församlingens praktiker. Stämmorna går in i varandra, kan ibland vara samstämmiga, utmana varandra eller följa varandra parallellt, men oftare råder dissonans. Alla stämmor finns, alla behöver utforskas och prövas mot varandra. Det är inte säkert att någon stämma har företräde.

Antologin är synnerligen läsvärd. Det går att plocka guldkorn utifrån eget intresse, även om jag rekommenderar läsning av helheten just för att uppnå lite mera utmaning i den egna nattvardsteologin. För dig som arbetar i Svenska kyrkan är detta en bok som med fördel kan läsas tillsammans med kollegorna i arbetslaget och ideella krafter.

Mångfalden av perspektiv i antologin ger styrka, även när ämnena tycks spridda och det råder dissonans, såväl mellan artiklarna som de fyra stämmorna i teologin. Dissonansen utmanar. Det är just det som är levd teologi, snarare än önskad och idealiserad teologi.

När jag läser blir mina dubbla rötter tydliga, här finns en dissonans både i mig och i antologin. Min barndom präglades av mina föräldrars ortodoxa kyrkoliv, samtidigt som jag fick uppleva majoritetskyrkans och mina morföräldrars lutherdom. Antologin gör enstaka försök att anknyta till ortodox tradition, men en egen erfarenhet av ortodox liturgi saknas. Det gör att jag saknar en djupare reflektion av vad det innebär att de liturgiska praktikerna i en ortodox mässa är delvis annorlunda än en svenskkyrklig eller romersk-katolsk. Det påverkar en mässa att inte ha variation mellan att sitta eller stå, utan i stället att gå eller stå, vilket det inledande citatet av Ilon Wikland i inledningen till artikeln av Karin Rubenson vidrör men inte problematiserar vidare. Det är spännande att någon som så påtagligt bidragit till svensk kultur genom att illustrera Astrid Lindgrens (1907–2002) småländska jular återupplever en barndom med helt annan kyrklig erfarenhet. Likheter mellan en svenskkyrklig och romersk-katolsk mässa är betydligt större än mellan en romersk-

katolsk och ortodox, ändå skriver vi ofta om romersk-katolska och ortodoxa traditioner i samma mening när de ibland är väsensskilda. Ett exempel är att både Svenska kyrkan och romersk-katolska kyrkan använder ojästa oblater, medan den serbisk-ortodoxa kyrkan, där jag växt upp, använder jäst bröd, som blandas ned i kalken varvid båda gestalter distribueras samtidigt, med sked. I en sådan tradition blir frågor om intinktion kontra att dricka ur bägaren inte bara överflödiga, utan obegripliga. Ett annat är när Elin Lockneus lägger en språklig aspekt på liturgiska praktiker. En ortodox gudstjänstfirare behöver strikt sett inte säga något alls för att fira sin liturgi, den är ett skådespel som sker och där gudstjänstdeltagande för en icke-sångare kan ske utan tal, men däremot ofta med stark kroppslig närvaro i tyst bön och en till synes oändlig mängd korstecken.

Antologin är en fortsättning på Västerås stifts prästfortbildning 2021. Många perspektiv ryms, men det finns saker som jag saknar. När biskop Mikael Mogren skriver i förordet om sin lillebror Fredrik och hans första nattvardsgång är det enda gången funktionsbrytande norm nämns. Jag och säkert fler med mig hade uppskattat ett kapitel utifrån funkisteologi, exempelvis om Åhuslägret av Teresa Callewaert.

Det finns ingen renodlad hymnologisk artikel, även om det finns en artikel av Mattias Lundberg om musik under nattvarden och flera refererar till psalmverser, inte minst Karin Tillberg i artikeln om kroppen och *Sursum corda*. Nog kunde det varit spännande med en genomgång av våra nattvardspsalmer och hur vi använder dem. Samtalet om nattvarden får fortsätta ute i församlingarna, utifrån deras kontext och behov.

Bokens titel kommer från nattvardspsalmen med samma namn i *Den svenska psalmboken* bara har en vers, men sjungs på en folkmelodi som kanske är den mest älskade svenska psalmmelodin. Versen avhandlar brödet och är en bearbetning av en del av en text från urkyrkan, *Didache*. Psalmerna blir i denna form verkligt en formell röst för att

fira nattvard under en gestalt (*sub una*), något vi vande oss vid under delar av pandemi-åren. I de norska och danska psalmböckerna finns en andra vers om druvorna, av Per Lønning (1928–2016), som jag hoppas ska komma med i framtida svenska revideringar. Denna översättning är gjord av Marta Axner Ims. Trots allt firas nattvarden nog ändå bäst under båda gestalter. Inom Svenska kyrkan, som antologin utgår ifrån, tror jag att det råder enighet om detta.

Som bergens druvor växer om hösten, rikt och tätt,  
och deras droppar samlas i vinet och blir ett,  
så må din kyrka samlas, o Gud, från runt vår jord,  
som en familj förenad, kring himmelrikets bord.

Trots allt firas nattvarden nog ändå bäst under båda gestalter. Inom Svenska kyrkan, som antologin utgår ifrån, tror jag att det råder enighet om detta.

*Sofija Lazić Pedersen  
TM, Malmö*

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26361

**Clara Nystrand. *Teologisering i predikan: Vad det är och hur det skedde i Svenska kyrkan år 2020*. Lund: Lunds universitet. 2024. 340 s.**

Praktisk teologi som akademiskt ämne har traditionellt studerat kyrkolivet ur ett historiskt perspektiv. Men liksom många andra akademiska ämnen har praktisk teologi genomgått en empirisk eller kulturell vändning. Forskningsintresset inom praktisk teologi riktas allt mer mot det som händer inom kyrkor och religiösa organisationer i det samtida samhället. Det innebär också att undersökningar i allt högre grad bygger på nytt insamlat empiriskt material. En grundläggande tanke i både historisk och samtida praktisk-teologisk forskning är emellertid att

praktiker uttrycker teologi och att praktiker inte främst ska ses som sprungna ur en viss teologi.

I avhandlingen *Teologisering i predikan* är författarens huvudargument att predikan är en praktik som inte enbart är central inom praktisk teologi, utan att predikan utgör en plats och en process där teologi skapas. Fokus i avhandlingen är alltså på processen att skapa teologi, att teologisera. Men också den teologi som skapas i predikan behandlas. Uppgiften är ”att undersöka på vilka sätt predikanter i Svenska kyrkan formulerar och formar teologi när de predikar med hjälp av bibeltexter, traditioner och referenser till kontexten samt att beskriva några av huvudmomenten i den teologi som formuleras” (s. 23). Avhandlingen är både genom sitt fokus på predikan som en central praktik i kyrkor och i ambitionen att klargöra hur teologi skapas väl placerad inom det akademiska ämnet praktisk teologi. Här är det inte praktikerna som springer ur eller bygger på teologi, utan det är tankarna som formas av och i praktiken. Praktiken är således primär i förhållande till teologin.

I avhandlingen analyserar Clara Nystrand 228 predikningar som hållits i Svenska kyrkan under 2020. Materialet är predikomanus från olika perioder under kyrkoåret: fastan, påsk, trefaldighetstiden, allhelgonatiden, advent och jul. Predikomanusen kompletteras med enkätsvar där predikanterna ger information om predikans tillkomst och sammanhang samt bakgrundsfakta. Avhandlingen befäster alltså den empiriska vändningen i praktisk teologi, men gör det genom att studera en historiskt välstuderad praktik.

Författaren frågar sig, för det första, på vilket sätt predikanterna använder kontexter, bibeltexter och traditioner för att formulera teologi när de predikar. Genom att förstå predikan som ett hantverk, mer specifikt som en makramé, urskiljs och diskuteras en första tråd, nämligen kontexten. Därefter behandlas de andra två trådarna i makramén, bibeltexten och traditionen. Resultatet är rikt och författaren visar hur tolkningar av kontexten växlar mellan kyrkoåret, samt att

kontextanknytning i predikan sker på samhälls-, lokal eller personlig nivå.

Bibeltextern har föga förvånande en framträdande roll i predikanernas förberedelser och i den färdiga predikan. Vanligen används evangelietextern, men också övriga av söndagens texter i *Den svenska evangelieboken* är vanligt förekommande. Det är tydligt att temat i evangelieboken för den aktuella söndagen och dess texter styr och formar predikan. Det finns en stor bredd i hur predikanterna använder bibeltexterna. De förklarar och utlägger, aktualiserar, återberättar, gestaltar, går i dialog med, tar avstamp i och använder texterna som en röd tråd genom predikan. Predikanter verkar förutsätta lyssnarens kännedom om texten.

Makraméns tredje tråd, traditionen, används minst medvetet och systematiskt av predikanterna. En intressant slutsats är att de kristna praktiker som predikanterna nämner, som uttryck för tradition, i huvudsak är knutna till gudstjänsten och inte till vardagslivet. Kristen praktik förefaller främst vara att fira gudstjänst, gå till nattvarden, be och sjunga psalmsång. Det blir också tydligt att ett vardagligt språk dominerar i predikan och att ord som synd, nåd och frälsning får stå tillbaka för talet om liv, död och kärlek.

En makramé kan inte hållas samman utan knutar. Nystrand etablerar begreppet kruz som en viktig knut i predikan, i betydelsen ”det som i predikan framkommer om vad som gör att dessa budskap behöver höras just nu”. Det finns också andra knutar i predikningarna – som förklaringar, bearbetningar och teologiska frågor – men det är krusen som står i fokus eller som bör vara huvudärendet. Kruz i de analyserade predikningarna handlar bland annat om det som står i vägen för relationen till Gud, vår syn på oss själva, covid-19-pandemin, isolering, rädsla, död och sorg, att är Gud med oss, att välja fel väg, självupptagenhet, behovet av avkoppling, svårighet med att leva tillsammans och om klimatkrisen. Kruz och evangelium är ofta sammanvävda, men inte alltid. Ibland

saknas både kruz och evangelium i predikningarna.

Det finns ytterligare en typ av knut i makramén, nämligen bilder. Bildspråket i predikningarna är rikt inte minst i beskrivningar av vad Gud och Jesus är och gör, ställt i relation till vad människan är och gör. Här utforskas alltså gudsbilder och människosyn. Även här är materialet omfattande och kanske hade det förtjänat ytterligare en viss bearbetning. Men Gud framstår som nära, kärleksfull och relationsinriktad, medan Jesus märkligt nog förefaller mer avlägsen genom att benämnas bland annat som Kristus och Messias. Ett annat intressant fynd är den positiva människosyn som framträder. Människan beskrivs bland annat som Guds barn, medskapare, i behov av att bli sedd och bekräftad, men ibland också som otillräcklig och syndare. Nystrand menar också att det finns en sorts kallelseteologi i predikningarna där människan har ett uppdrag att vara medmänniska och sprida glädje i relation till andra människor och skapelsen.

Bilder i betydelsen exempel, analogier och metaforer lyfts fram som viktiga och som bärare av starka teologiska budskap. Vi får ta del av bilden av Gud som rosa körsbärsblommor på bar kvist eller som regnbågens alla färger. Bildernas betydelse kan inte nog betonas och kunde utvecklats ytterligare genom att tydliggöra känslornas roll. Bilder liksom musik kan väcka känslor och därigenom ta genvägar förbi intellektet och landa direkt i upplevelsen.

Predikanten som hantverkare har alltså i uppgift att knyta ihop trådarna kontext, bibeltext och tradition genom att tydliggöra de kruz som behöver höras. Då skapas teologi samtidigt som tradition formas. Denna komplexa process kräver skicklighet i val och tolkning för att den makramé som blir resultatet inte ska begränsa kristen livstolkning eller bli obegriplig. Att knyta samman en predikan som öppnar upp och kan fungera som konstruktiv teologi kräver därför förmåga att förstå och tolka samtid och bibeltexter,

identifiera kruz samt vara trygg med kristen tradition.

Nystrand navigerar och leder läsaren genom det omfattande materialet med tydlighet och trovärdighet. Genom att använda bilden av predikanten som hantverkare och predikan som makramé växer en tolkning av materialet fram i dialog med homiletisk litteratur, huvudsakligen de amerikanska homiletikerna David Schnasa Jacobsen och Leonora Tubbs Tisdale. Men också andra dialogpartners förkommer, exempelvis Paul Tillich (1886–1965) med sin korrelationsmetod, där människors existentiella frågor och brottningar utgör möjliga och viktiga kontextfaktorer i mötet med bibel och tradition.

Året 2020 präglades som de flesta av oss tydligt minns av den då pågående covid-19-pandemin. Genom att bygga på tidigare forskning om predikosituationen under pandemin framhålls att predikan är det moment i gudstjänsten som påverkades minst av att det sker digitalt. Det går att se digital förkunnelse som en förlängning av den som sker på plats. Predikanernas betoning av ensamhet, rädslor och oro i relation till pandemin utgör exempel på hur kontexten påverkar predikan. Bilden av Guds nåd förmedlad av sjukvårdspersonal som ”änglar med visir” (s. 264) blir ett konkret uttryck för detta.

Men det är mycket som är sig likt vad gäller predikoarbetet också under 2020. Predikanterna förbereder sig genom att läsa kommentarlitteratur, predikoutkast, samtala med kollegor och genom bön. Resurserna i den kristna traditionen för predikoarbetet visar på stor bredd av teologer från öst till väst, tidig kyrka och senare tänkare, inklusive påve Franciskus, Martin Luther (1483–1546) och K.E. Løgstrup (1905–1981).

Den teologi som predikningarna ger uttryck för tycks ha en svag förankring i traditionell luthersk teologi. Predikanernas tal om synd och nåd är inte framträdande. De verkar också ha svårt att tala om människors behov av omvändelse eller ändrad livsstil i

rädsla att vara moraliserande. Inte heller är den positiva människosyn som framskyntar särskilt väl anpassad till föreställningar om människan som samtidigt syndare och rättfärdig.

Sett ur ett samtidsperspektiv skulle man kunna hävda att avhandlingen visar på en traditionsförskjutning i predikans teologisering, där människans uppdrag är att vara Guds kapabla medskapare och vän i vardagens livspussel. Materialet är emellertid mycket mångfasetterat och det går inte att hävda att det är representativt för predikan i Svenska kyrkan. Antalet analyserade predikningar är dock stort och som vanligt i svenskkyrklig gudstjänstdeltagare känner jag igen mig i den själavårdande tonen och bemyndigandet av människan och kan bekvämt orientera mig i exemplen från min egen medelklass-tillvaro. Ibland vore det uppfriskande med lite mer motstånd, protest och vision, men det tål att sägas av en fackteolog. Och kanske pekar min önskan om motstånd på en av de många svårigheter för predikanterna som skymtar fram i avhandlingen, nämligen den heterogena lyssnarskaran, bristen på lokal kontextförankring och ambitionen att vara relevant och intressant för alla. Här skulle intervjuer med predikanter och gudstjänstdeltagare kunna utveckla resultat från avhandlingen.

Avhandlingen förenar på ett förtjänstfullt sätt empiriska studier med teoretisk reflektion, utifrån flera olika vetenskapliga perspektiv med relevans för praktisk teologi. Nystrand visar på god förmåga att samla in, hantera och presentera ett stort empiriskt material och diskutera det utifrån såväl homiletiska som systematisk-teologiska perspektiv. Framställningen är tydlig och nyanserad och författaren för läsaren genom texten från början till slut.

Avhandlingen är nydanade genom att bidra med kunskap om processen att skapa en predikan och samtidigt tydliggöra tids-typiska teologiska bilder. Predikans kruz som binder samman trådarna kontext, bibeltext och tradition blir användbar inte bara för

fortsatta akademiska studier utan också för predikanter i olika kyrkotraditioner. På detta sätt lyckas avhandlingen med den svåra uppgiften att göra akademisk kunskap relevant för praktikerna själva. Avhandlingen bidrar med ny kunskap och medvetenhet som kan leda till utveckling av predikan som teologiserande praktik.

*Katarina Westerlund  
Docent, Uppsala*

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26362

**Fredrik Santell. *Kyrka och diplomati: Svenska kyrkans utlandsförsamlingar under 1900-talet*. Skellefteå: Artos. 2023. 400 s.**

Under 1900-talet fanns inom Svenska kyrkan sju utlandsförsamlingar med särskilda villkor. Dessa församlingar var knutna till svensk utrikesförvaltning och de präster som innehade kyrkoherdetjänst i dessa församlingar ägde diplomatisk status. Samtliga församlingar tillhörde Uppsala stift med ärkebiskopen som tillsynsman. De flesta av dessa församlingar bildades under 1900-talet. Två av dem, församlingarna i London och Paris, hade en längre historia. De fem övriga utgörs av Köpenhamn, Berlin, Oslo, Helsingfors och Buenos Aires. Samtliga församlingar finns i dag kvar, men nu utan diplomatisk status och kyrkligt sett en del av Svenska kyrkan i utlandet (SKUT) med tillsyn av biskopen i Visby.

Fredrik Santell har sökt skildra de särskilda villkor som dessa församlingar åtnjöt under 1900-talet och inte minst den samverkan mellan kyrka och stat som praktiserades. Det handlar om en omfattande materia och författaren har enligt efterordet arbetat i nästan tjugo år med uppgiften.

Framställningen är pedagogiskt upplagd med följande sex huvudsakliga frågeställningar: (1) historiska och teologiska förutsättningar för tillkomst och verksamhet, (2) organisation och kyrkobyggnader, (3) kyrkoherdarnas arbetsvillkor, (4) gudstjänstlivet, (5) andra aktörer förutom kyrkoherdarna

samt (6) påverkan av kyrkliga och samhällsliga utmaningar. Varje frågeställning får ett eget kapitel, men det sjätte delas upp i två. Det sista kapitlet skildrar hur de sju utlandsförsamlingarna får ny organisation under 1980-talet inför den kommande förändringen av Svenska kyrkans relation till staten.

I det första kapitlet skildras utförligt den tyska diasporateologin som växte fram i början av 1900-talet. Den fick aldrig någon svensk motsvarighet av liknande omfattning men kom att påverka Svenska kyrkans syn på svenskar i utlandet. Parallellt växer på europeisk mark en nationalromantik fram som i vårt land söker värna den svenska identiteten.

Nästa avsnitt lyfter fram tillkomsten av en organisation med statligt fastställda kyrkoordningar för de sju församlingarna. Spännande är att följa framväxten av nya kyrkobyggnader. I varje församling sker detta på lite olika sätt, men de svenska beskickningarna är påfallande aktiva, närmast pådrivande, för att få till stånd svenska kyrkobyggnader på de aktuella platserna. Därefter skildras kyrkoherdarnas roll med nära samverkan till de svenska ambassaderna. Framställningen får här närmast matrikelkaraktär med uppgifter i mängd om de olika präster som tjänstgjort. I fjärde kapitlet uppmärksammas gudstjänstlivet. Påfallande är en parallellitet till utvecklingen i Svenska kyrkan i Sverige. Författaren låter Helsingforsförsamlingens liv skildras utförligast. Här gör sig en svensk högkyrklighet märkbar, inte bara liturgiskt och sakramentalt, utan också i ett organiserande av ungdomsarbetet i ”ordensliknande form”.

Det femte kapitlet skildrar andra aktörer än kyrkoherdarna, främst de aktuella ärkebiskopar som utövat tillsyn. Ärkebiskoparna Johan August Ekman (1845–1913) och Erling Eidem (1880–1972) lyfts fram medan författaren intar en mer kritisk hållning till Nathan Söderbloms (1866–1931) insatser. Söderblom anses ha ”bristande pastoral erfarenhet”. Dock är det ett faktum att Eidems pastorala erfarenhet var begränsad. Men enligt Santell



agerar Eidem mer lyhört för aktuella behov inom församlingarna. De två sista kapitlen beskriver de utmaningar som världskrig och det kalla kriget utsatte verksamheten för. Sist återges den komplicerade process då de sju församlingarna inordnas i ett övergripande organ, SKUT, där både församlingliv, sjömansvård och turistkyrka samlas.

Kritiskt kan några aspekter framhållas. I det inledande kapitlet skildras hur nationalkonservatismen i mycket utgör en överideologi i den svenska politiska utvecklingen under 1900-talets första decennier. När det hävdas att hela välfärdspolitiken och de demokratiska reformerna harmoniskt inordnas under detta tak är författaren medveten om att andra kan uppfatta detta som ”svårsmält”. Tyvärr handlar det inte om att smälta utan om texten kan sägas utgöra en opartisk framställning som kan vidimeras. Det senare är knappast fallet när Santell förtiger det motstånd mot sociala och demokratiska reformer som den högerpolitiskt organiserade konservatismen visade under denna tid.

Bättre blir det knappast av den nedlåtande hållning som Santell visar mot det han kallar turistkyrkan. De flesta av de sju utlandsförsamlingarna har bedrivit sådan verksamhet. Men för Santell är den ”teologiska grunden” för denna verksamhet ”svag”. På ett schablonmässigt sätt jämförs Svenska kyrkans verksamhet bland turister utomlands med Lasse Åbergs film *Sällskapsresan*. Framställningen ger ett löjets skimmer åt den seriösa verksamhet som under lång tid haft stor betydelse.

I ett försök att finna en nyckel för den verksamhet som de sju församlingarna bedriver till skillnad från sjömansvård och turistkyrka hämtar Santell en fras ur ett brev från Helsingforskyrkoherden Gunnar Sjöholm (1905–1992). Denne talar om ”vaken passivitet”. Innebörden i detta blir dock aldrig helt klarlagd. I kontrast till detta ställs ”aktivism”. De sju församlingarnas personal bedriver enligt Santell vaken passivitet medan sjömansvården står för aktivism. I realiteten handlar detta knappast om motsatser. De sju

församlingarnas personal har ständigt visat prov på bådadera. Om detta finns gedigen och långvarig erfarenhet. Nyckeln får därmed en godtycklig och delvis oklar karaktär som söker finna sätt att avskilja de sju församlingarnas verksamhet från sjömansvård och turistkyrka, medan verkligheten knappast låter sig inordnas i sådana fällor.

Det sista kapitlet skildrar det omfattande förändringsarbete som förde de sju församlingarna in i den nya organisationen SKUT. Det är ingen hemlighet att de flesta aktörerna inom de sju församlingarna var negativa till den föreslagna förändringen. Denna innebar ett radikalt nytt läge: den obligatoriska kopplingen till det svenska utrikesdepartementet ströks, kyrkoherdens status som diplomatanknuten med diplomatpass och därav följande ekonomiska förmåner försvann, kyrkoherdens lön skars drastiskt ner (tillämpades dock först vid byte av tjänsteinnehavare), relationen till ärkebiskopen som tillsynsman ändrades småningom med tillsyn från biskopen i Visby och så vidare. Det är mänskligt att vara negativ till sämre villkor. Men en vetenskaplig studie borde kunna ge ett flersidigt perspektiv. Här brister denna bok väsentligt. I Santells text förstår man inte riktigt varför Svenska kyrkan valde den förändring som genomfördes.

Texten är undermåligt korrekturläst med förväxling av personer, felskrivningar av egennamn och en lång rad språkliga felaktigheter där man får gissa vad författaren menar.

Trots detta ger framställningen material för framtida forskning, till vilken man kan hysa förhoppning om ökad vetenskaplig kvalitet och skärpa. Det intressanta materialet kan bara vinna på en mer opartisk och allsidig analys.

Martin Lind  
Docent, Lund

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26363

**Blaženka Scheuer. *Bees, Wasps, and Weasels: Zoomorphic Slurs and the Delegitimation of Deborah and Huldah in the Babylonian Talmud*. Lanham, MD: Lexington. 2023. 232 s.**

I *Bees, Wasps, and Weasels: Zoomorphic Slurs and the Delegitimation of Deborah and Huldah in the Babylonian Talmud* ställer Blaženka Scheuer frågan hur det kommer sig att två så centrala och uppburna gestalter i den hebreiska bibeln – profeterna Debora och Hulda – nedvärderas så av rabbinerna i babiljoniska Talmud, framför allt i traktat Megillah 14b. Bokens titel avslöjar att ansatsen är nischad och kan uppfattas som smal. Men i det som följer visar Scheuer tydligt på det som är exegetikens själva kärna: att genom studiet av det till synes lilla så kan vi få tillgång till de stora historiska och kulturella kontexterna som det lilla är en del av. Detaljerna är det som möjliggör förståelsen av helheten. Bokens huvudfråga handlar om varför dessa två profeter får nya namn i Talmud, hellre än att deras namn behålls. Studien handlar om vad som sker när det hebreiska namnet Debora blir Zibburta på arameiska och när det hebreiska Hulda blir Karkušta. Även om namnens betydelsefält är gemensamma på hebreiska och arameiska (Debora betyder "bi", Zibburta betyder "bi" eller "getting", Hulda betyder "vessla" och Karkušta betyder "vessla"), så betonas just det namnen betyder genom att de översätts, till skillnad från om de skulle behandlas som egennamn. Dessutom omnämner rabbinerna namnen som just fula.

I introduktionskapitlet redogör Scheuer för flera teoretiska raster genom vilka studien går att läsa, eller kanske snarare, vad studien bidrar med inom dessa fält. Det handlar framför allt om det framväxande *animal studies*, som har gjort ett tydligt intåg i bibelvetenskapen som ett av de senaste kritiska perspektiven att anlägga på antikt material. Scheuer diskuterar också feministiska studier.

Boken är uppdelad i tre delar. Den första delen behandlar Debora och den andra Hulda, medan den tredje diskuterar hur de båda relaterar till jungfru Maria inom den framväxande kristendomen.

Den första delen om Debora är den verkliga styrkan i boken, där Scheuer tar med läsaren på en odysse genom den antika föreställningsvärlden. Först diskuteras de bibliska texterna där Debora förekommer – Domarbokens fjärde och femte kapitel – och vad en närläsning av dem ger för ingångar i tolkningen av Debora. Sedan får vi reda på vad namnet Debora kan betyda – bi – och vad det får för konnotationer. Vi får följa hur biet porträtteras och används som bild i den hebreiska bibeln och i efterbibliskt och rabbinskt material. En stor del av framställningen ägnas åt hur biet används som symbol i den grekisk-romerska världen och den judiska diasporan. Scheuer beskriver hur Josefus (ca 37–ca 100) skriver om Debora som en pendang till den grekiska Melissa-kulten (*melissa* är det grekiska ordet för "bi") och hur Pseudo-Filon beskriver Debora som det gudomligt feminina och som en vishetsgudinna. I detta visar Scheuer på hur källornas beskrivning av Debora kan jämföras med hur Artemiskulten i Efesos beskrivs, där biet också intar en central roll.

Ett liknande uppställningsmönster följer för diskussionen av Hulda. Vi får en redogörelse för vad själva namnet Hulda kan betyda, hur berättelsen där Hulda förekommer – 2 Kung. 22 – kan tolkas, och hur Hulda framställs i relation till de övriga karaktärerna, där Scheuer visar på en intressant förekomst av andra zoomorfa namn i berättelsen. Betoningen i bokens andra del ligger framför allt på framställningen av vad namnet Hulda betyder, det vill säga vilken roll vesslan spelade i de antika samhällena. Framför allt betonas vesslans dubbla natur, där den i vissa sammanhang associeras med det onda och hur den ibland kunde vara behjälplig i hemmet, framför allt rollen som vesslan spelade vid förlossningar. I den här delen går Scheuer igenom mesopotamiska

källor, utöver det grekisk-romerska. Hon går även igenom texter om vesslor i Talmud. Sammantaget visar källorna att föreställningar om vesslor går igen i hela den geografiska region där Talmud skapats och utgått ifrån.

I delen om Hulda förs också en metadiskussion utifrån materialet, som handlar om en kvinnas roll i en manlig värld. Till exempel kan vi se, också från vår egen tid, att kvinnor ofta har fått ett större handlingsutrymme vid tider av kris, men sedan förväntas träda tillbaka. Om så inte sker kan kvinnor i stället förminska och degraderas. Ett annat sätt är att skriva bort kvinnors betydelse, något som Scheuer menar sker när rabbinerna upphöjer Jeremia som den som förebådar den stora tragedin – exilen – och skriver bort att det är Hulda som först gör denna förutsägelse. Hon kallas i stället för falsk profet.

Den sista delen handlar om hur bin och vesslor använts i olika framställningar av jungfru Maria i den framväxande kristendomen, framför allt under de första århundradena fram till tidig medeltid. Scheuer fokuserar bland annat på hur bins respektive vesslors fortplantning förhåller sig till framställningen om *conceptio sine coito* (befruktnings utan samlag), något som redogörs för i relation till bin, samt föreställningen om *conceptio per auram* (befruktnings genom örat), vilket handlar om vesslan. De zoomorfa bilderna blir således ett led i att beskriva de kristna lärorerna och utgör en del av mariologin.

I förordet skriver Scheuer att den här boken har tagit tio år att skriva. När man läser den förstår man varför. Boken utgör en fantastiskt lärd framställning. Hennes förmåga att hantera hela den geografiska regionen med dess varierade källor är häpnadsväckande och vi får del av texter på hebreiska, assyriska, arameiska, grekiska och latin. Att vi får chans att ta del av dessa texter med Scheuer som vägvisare är en ynnest. Hon bevisar att vi för att förstå ett begrepp, en bild eller ett namn behöver studera det i flera kontexter för att det ska framstå i alla sina nyanser. Genom att göra det med just två kvinnor

i den hebreiska bibeln så möjliggör hon en djupare bild av dessa två än vad som ryms i själva texterna. Dessutom visar hon hur vi kan studera receptionen av bibeltexter och karaktärer i antiken med hjälp av konkreta, heuristiska verktyg och hur det förändrar och fördjupar förståelsen av texterna i sina bibliska sammanhang. Ett litet aber utgör de teoretiska raster Scheuer omnämner i inledningen som sedan inte återkommer alls genom framställningen. Det hade varit intressant att återvända till dem efter att vi fått del av hennes fantastiska resultat. Samtidigt blir det så tydligt vad studien bidrar med till *animal studies* och feministisk exegetik att det kanske snarare handlar om hur dessa raster beskrivs än hur de tillämpas. Det här är en verkligt spännande och väl genomförd studie som bidrar till vår förståelse av den antika världen långt utöver vad bin och vesslor har för status i Talmud.

Karin Tillberg  
TD, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26364

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

Begreppet *atmosfär* har fått genomslag i humanvetenskaperna de senaste decennierna. Ordet, sammansatt av grekiskans *atmos*, ånga, och *sphaira*, sfär, betecknar sedan 1600-talet jordens gashölje, luften, som vi lever och andas i. I dag, i såväl filosofiska diskussioner som i vardagsspråket, står *atmosfär* även för något inre och mellanmänniskt – en stämning, en anda, ett kollektivt känsloläge, något som vi på motsvarande sätt lever och andas i och uppfattar världen genom. *Atmosfärer* är mångfaldiga – det kan handla om skogens mystik i skymningen, en stads karaktär, hemmets ombonade trygghet, idrottsarenans kollektiva extas. Begreppet är alltså en metafor hämtad från naturvetenskapens studium av den fysiska världen, för att beskriva den mänskliga erfarenheten av att

leva kroppsligt och affektivt nedsänkt i världen.

Teologen Ola Sigurdson har skrivit en bok om atmosfärbegreppet och dess filosofiska innebörder. Det är en föredömligt koncentrerad framställning – och följaktligen ganska kort, 128 sidor – präglad av lärd nyfikenhet och eftertanke. Det är välkommet med en genomgång på svenska av atmosfärtänkandet som numera skär genom många discipliner, särskilt de estetiska vetenskaperna. I bokens Inledning tar Sigurdson avstamp i jordens lufthölje, den fysiska atmosfären, och tar sig via litterära exempel in i alltmer intima atmosfäriska miljöer, från naturen över staden till hemmet, som alla insveper oss i känslomässiga stämningar.

Boken är sedan uppbyggd av fyra tematiska kapitel. I det första, ”Atmfär och fenomenologi”, går Sigurdson igenom atmfärbegreppets idéhistoria med tre fenomenologiska tänkare i centrum: Hermann Schmitz (1928–2021), Gernot Böhme (1937–2022) och Tonino Griffero. Framställningen drivs av atmfärernas gåtfullhet som består i att de trotsar en förenklad gränsdragning mellan det subjektiva och det objektiva. Atmfärer existerar mellan och omfattar både subjekt och objekt, de utgör samexistensen av och relationen mellan jagets tillstånd och omgivningens karaktär. De är, menar Sigurdson, ”kvasiobjektiva” (s. 50), och atmfärtänkandet blir en kritik mot den moderna världsbildens strikta åtskillnad mellan en yttre värld av materiella ting och en inre sfär av subjektiva känslor.

Sigurdson diskuterar ovannämnda filosofers kategoriseringar av atmfärerna. Böhme skiljer mellan atmfär och ”det atmfäriska”. Det atmfäriska existerar oavhängigt av människans avsikter, såsom natten, dimman och stadens belysning, vilka besitter vad Sigurdson kallar en oförfogbarhet – de äger sin karaktär oberoende av jagets intentioner. En atmfär däremot är beroende av jagets mottaglighet och gensvar för att realiseras. Griffero skiljer mellan prototypiska, härledda och oäkta atmfärer: de prototypiska

motsvarar det Böhme kallar det atmfäriska, medan de härledda är avsiktligt skapade av människan. Oäkta atmfärer betyder att jaget projicerar sitt inre på den yttre världen, och de saknar sålunda objektiv existens – de är inte atmfärer. Sådana kategoriseringar finner emellertid Sigurdson (liksom deras upphovsmän) vara idealiseringar och specifika atmfärer kan inte så enkelt klassificeras som en eller annan typ. Kategoriernas värde ligger för Sigurdson främst i att de ger oss verktyg för att förhålla oss reflekterande och kritiskt till atmfärerna.

Det temat fortsätter i kapitel 2, ”Att leva med atmfärer”. Atmfärerna skänker autenticitet och inlevelse åt våra liv, men vi vill också förstå deras verkan – och när så behövs, motstå deras verkan, för atmfärernas indragande kraft kan tjäna mörka politiska syften, som Nazityskland visade oss.

I kapitlet ”Atmfär och arkitektur” diskuterar Sigurdson hur våra byggda miljöer påverkar oss atmfäriskt. Arkitekterna Peter Zumthor, Juhani Pallasmaa och Anders Gammelgaard Nielsen, som resonerat kring denna fråga, är hans exempel. Centralt är att vi tar till oss arkitektur inte bara med ögonen utan med hela vår fysiska, kännande organism – denna fenomenologiska insikt är en förutsättning för att förstå arkitekturens atmfäriska dimension.

I fjärde och sista kapitlet, ”Att leva i atmfärer” (i alltså, inte *med* som i kapitel 2), tar Sigurdson läsaren med på en färd i omvänd riktning mot den i inledningen, från det personliga hemmet genom staden som kollektiv livsmiljö till naturen som omgärdar all mänsklig kultur. Sigurdson menar att atmfärer till sin natur är estetiska. Dels för att de når oss genom våra sinnesförmögenheter, dels för att vårt grundläggande förhållande till dem består i vår receptivitet gentemot och respons på dem. Ytterst handlar därför atmfärologin om människans relation till världen som just gensvar. Det Sigurdson kallar ”atmfäriskt kompetens” (s. 49) ligger i att låta oss röras av atmfärerna *och*

reflektera distanserat över dem. Delaktighet blir därmed en kunskapsform.

Det slår mig hur den fenomenologiska atmosfärologin i viss mening är analog med hur en helt annan filosofisk tradition, strukturalismen, betraktar språket. Språket föregår oss alltid; det ger oss agens samtidigt som det utgör horisonten för vad vi förmår tänka, och därför kan vi bara reflektera över språket inifrån. Likaså med atmosfärerna, de är oss givna och omsluter oss, och vi responderar med inlevelse och distansrande reflektion. Den stora skillnaden är förstås att atmosfärologin handlar om människan inte som kognitiv, språklig varelse, utan som kroppsligt, kännande väsen, men i båda fallen förverkligas subjektet genom samma processer som determinerar det. Härunder ekar den existentiella gåtan att människans frihet är oupplösligt sammantvinnad med motsatsen, hennes bestämning.

Atmosfärsbegreppet har fått genomslag i många discipliner. Beroende på ämnestillhörighet kan läsaren av Sigurdsons bok nog finna vissa lakuner. Som konsthistoriker saknar jag en referens till Alois Riegls (1858–1905) artikel ”Die Stimmung als Inhalt der modernen Kunst” från 1899, där Riegl pekar ut *Stimmung*, stämning, som kärnan i den moderna tidens estetiska sensibilitet. Rörande arkitekturens multimodalitet förtjänar Heinrich Wölfflin (1864–1945) en plats, vars avhandling från 1886, *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur*, inskräper att vi grips av byggda former just för att hela vår organism responderar på dem, inte bara vårt synsinne. (Wölfflin citeras flitigt av den nutida neuroforskaren Vittorio Gallese, som Sigurdson kortfattat refererar till.) Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos arbete kring lagens relation till atmosfärer skulle också kunnat nämnas. Slutligen, som universitetslärare förstår jag Sigurdsons val att exemplifiera den digitala teknikens (brist på) atmosfär med distansundervisningen under covid-19-pandemin. Men är det inte snarare i *virtual reality*, exempelvis i datorspel och

konstinstallationer, som digitala atmosfärer tydligast manifesteras?

Nå, snarare än lakuner är detta punkter där Sigurdsons bok väcker lusten i mig att diskutera med författaren om atmosfärernas roll i våra liv. Det är inget dåligt betyg för en akademisk bok.

Max Liljefors  
Professor, Lund

DOI: 10.51619/stk.v100i2.26365

Jens Allwood & Bo Hanson (red.). *Det ousagda*. Nora: Nya Doxa. 2024. 175 s.

Hans Urs von Balthasar. *Endast kärleken är trovärdig*. Stockholm: Veritas. 2024. 173 s.

Erik Bergman. *Constructing Saint Birgitta: Birgittine Preaching and the Cult of Saint Birgitta in Vadstena Abbey, 1397–c. 1510*. Lund: Lunds universitet. 2024. 329 s.

Carl Sjösvärd Birger & Andreas Wejderstam (red.). *Öppna ditt hjärta i bön och bot: Beredelseord för kyrkoåret*. Skellefteå: Artos. 2024. 252 s.

Mattias Sommer Bostrup (red.). *Kirkehistoriske Samlinger 2023*. Odense: Syddansk Universitetsforlag. 2024. 243 s.

Johan Elfström. *Reconceiving Public Reason: Neutrality, Civility, and the Self-Defeat Objection*. Uppsala: Uppsala universitet. 2024. 209 s.

Julia Falk. *En andlig terra incognita: Spiritismen i det sena 1800-talets Stockholm*. Umeå: Umeå universitet. 2024. 284 s.

Nikolai Frederik Severin Grundtvig. *Den kristna trons grund: Utdrag ur Den christelige Børnelærdom*. Lund: Arcus. 2024. 131 s.

Romano Guardini. *Böneskola*. Stockholm: Veritas. 2023. 266 s.

Sten Hidal. *Israels profeter*. Lund: Arcus. 2024. 139 s.

Joel Kuhlin. *A Beautiful Failure: The Event of Death and Rhetorical Disorder in the Gospel according to Mark*. Lund: Lunds universitet. 2024. 303 s.

Jonathan Morgan. *Living in the Borderland: Young Migrant Converts in the Church of Sweden*. Lund: Lunds universitet. 2024. 192 s.

Fredrik Portin & Kamilla Skarström Hinojosa (red.). *Jesus och politiken*. Göteborg: Makadam. 2024. 264 s.

Erik Wennerstrand. *Varelsen*. Lund: Ekström & Garay. 2024. 71 s.

Esra Özyürek. *Subcontractors of Guilt: Holocaust Memory and Muslim Belonging in Postwar Germany*. Stanford, CA: Stanford University Press. 2023. 249 s.