SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda Högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TORSTEN JANSON
Lunds universitet

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
Köpenhamns universitet

LINDE LINDKVIST
Institutet för mänskliga
rättigheter

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Islands 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 4 2024

Ledare
Jayne Svenungsson 303

In memoriam Jürgen Moltmann (1926–2024)
Antje Jackelén 305

Att samtala om det omätbara
En analys av Jonna Bornemarks förståelse av tro och kunskap
Petter Eklund 311

"Kyrkan förvaltar, äger 460 000 hektar av skapelsen"
Samiska perspektiv på försoningsprocessen med Svenska kyrkan
Laila Jannok Björnström & Julia Kuhlin 327

Jairus's Daughter and the Paralytic in Capernaum
Praying for the Dead in Mark and Luke
Torsten Löfstedt 349

God's Alterity and the Particularity of Christ
Richard Kearney, David Bentley Hart, and the Conditions for Doing Theology in a Postmodern Setting
Björn Vikström & Elli Barsnes 371

Recensioner 388

Erik Bergman, *Constructing Saint Birgitta: Birgittine Preaching and the Cult of Saint Birgitta in Vadstena Abbey, 1397–c. 1510*
Pietro Delcorno 388

Kasper Bro Larsen, *Jesus: En historisk* crash course
Anna Enberg 392

Johan Elfström, *Reconceiving Public Reason: Neutrality, Civility, and the Self-Defeat Objection*
Dan-Erik Andersson 394

Justine Esta Ellis, *The Politics of Religious Literacy: Education and Emotion in a Secular Age*
Elise Lindkvist 397

Sune Fahlgren, Joel Halldorf, Erik Sidenvall & Cecilia Wejryd (red.), *Ostädade väckelser: Modernitetens förtrupper*
Oscar Söderholm. 399

Johannes Ljungberg & Erik Sidenvall (red.), *Religious Enlightenment in the Eighteenth-Century Nordic Countries: Reason and Orthodoxy*
Urban Claesson 402

Jonathan Morgan, *Living in the Borderland: Young Migrant Converts in the Church of Sweden*
Andreas Bernberg 404

Marilynne Robinson, *Reading Genesis*
Terje Stordalen 405

Svensk Teologisk Kvartalskrift 100 (2024), 303–304
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v100i4.27059

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

För två år sedan inleddes ledaren till årets sista nummer med det dystra konstaterandet att vi var på väg att lämna ”ett osedvanligt mörkt och konfliktfyllt år bakom oss”.[1] Världen kämpade alltjämt med efterdyningarna av covid-19-pandemin, och med Rysslands invasion av Ukraina rasade ett fullskaligt krig i östra Europa. När föreliggande ledare skrivs framstår förrförra årets umbäranden som milda i jämförelse. Kriget i Ukraina rasar på lika obarmhärtigt som tidigare, bara med tiotusentals ytterligare döda. Därtill otaliga andra konflikter, inklusive den bottenlösa tragedin i Gaza med omnejd. I själva verket upplever världen just nu det högsta antalet länder involverade i väpnad konflikt sedan andra världskriget.[2] Bilden blir inte ljusare av den politiska utvecklingen i den demokratiska världen. Vid detta års utgång har inte färre än sju EU-länder högernationalistiska partier i regerande ställning, vilket även det markerar ett brott med tidigare efterkrigsdecennier. Och på allt detta klimatförändringarna och förlusten av den biologiska mångfalden. I september släppte Världsnaturfonden en rapport som visade att jordens populationer av vilda ryggradsdjur i snitt minskat med hisnande 73 % under de senaste femtio åren.[3]

Det är svårt att inte tolka in en viss symbolik i att Jürgen Moltmann gick ur tiden detta mörka år. Moltmann var inte bara en av samtidens största teologer. Som Antje Jackelén framhåller i sitt inkännande porträtt var han också *hoppets* stora teolog – från sitt genombrottsverk *Theologie der*

1. Jayne Svenungsson, ”Ledare”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 273, https://doi.org/10.51619/stk.v98i4.24959.

2. Institute for Economics & Peace, *Global Peace Index 2024: Measuring Peace in a Complex World*, Sydney 2024, http://visionofhumanity.org/resources, besökt 2024-11-28.

3. World Wildlife Fund, *Living Planet Report 2024: A System in Peril*, Gland 2024, https://wwflpr.awsassets.panda.org/downloads/2024-living-planet-report-a-system-in-peril.pdf, besökt 2024-11-28.

Hoffnung från 1964 till hans allra sista publikationer, som bland annat befattade sig med uppståndelsens hopp. Bör man då säga att något av teologins hopp släckts med Moltmanns frånfälle? Inget vore ett större svek mot hans arv. Det bibliska hoppet, visste Moltmann, har föga att skaffa med en glättig optimism som sviktar så fort horisonten mörknar. I stället handlar det om uthållighet, om tro mot alla odds, samt om att aldrig ge upp kallet att sprida Guds ljus mitt i världens mörker. Eller med Jackeléns kärnfulla ord: ”Det eskatologiska hoppet accepterar inte passiv liknöjdhet, fatalism eller ett rum för tro vid sidan av världen.”

Allt detta kan vara värt att påminna sig om när man börjar räkna upp tidens vedermödor, apropå tendensen till upprepning på denna ledarsida när året går mot sitt slut. För utan att förringa allvaret i den rådande situationen är historiens mörka faser återkommande. Den som har ett intresse i apokalyptikens historia vet också att människan alltid trott sig leva i de sista tiderna. Tron på att världen snart kommer att gå under har varit regel snarare än undantag sett ur det långa historiska perspektivet. Men just därför är det så viktigt att reflektera över vilket slags hopp vi kultiverar. Det bibliska hoppet låter sig inte slås ner av svikna förhoppningar. I stället är det just då det visar sin verkliga kraft. Med tanke på stundande regimskifte på andra sidan Atlanten är det sålunda passande att ånyo lyfta fram Michelle Obamas bevingade ord från 2016: ”When someone is cruel or acts like a bully, you don’t stoop to their level. No, our motto is: ’When they go low, we go high.’”[4] Med dessa ord, samt med ett nummer fyllt av spännande läsning, vill vi från redaktionen tacka för året som gått och önska ett välsignat 2025 – varmed *Svensk Teologisk Kvartalskrift* också kliver in i ett nytt århundrade. ▲

4. Kate Ng, ”Michelle Obama Explains Her Catchphrase ’When They Go Low, We Go High’”, *The Independent*, 15 november 2022, https://www.independent.co.uk/life-style/michelle-obama-stephen-colbert-catchphrase-b2225386.html.

Svensk Teologisk Kvartalskrift 100 (2024), 305–310
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v100i4.27060

In memoriam Jürgen Moltmann (1926–2024)

ANTJE JACKELÉN

I den välsignade åldern av 98 år har en av 1900-talets mest välkända tyska teologer gått ur tiden: Jürgen Moltmann dog den 3 juni 2024. Ända upp i hög ålder engagerade han sig teologiskt i världens händelser. Även när talförmågan blev lidande, fortsatte tankeverksamhet och kommunikation. I december 2019 föreläste han i Genève om Sanningens Ande, ”The Spirit of Truth”, i samband med att Kyrkornas världsråd publicerade hans bok *Hope in These Troubled Times*.[1] Med sitt stora genombrott, boken *Theologie der Hoffnung*,[2] hade Moltmann satt en hoppets prägel på teologin. Den utvecklade en verkningskraft som nådde långt utöver Tyskland och Europa. Tjugo hedersdoktorat skvallrar om denna teologs räckvidd och berömmelse över tid och rum.[3]

Moltmann växte upp i en tämligen sekulär familj. Som sjuttonåring var han med om de intensiva bombningarna av hemstaden Hamburg som ledde till eldstormen som under en enda natt krävde omkring 30 000 människoliv och förstörde stora delar av staden.[4] Han hade då avdelats till att

1. ”Moltmann Reflects on Spirit of Truth in a Post-Truth Era”, *World Council of Churches*, 2 december 2019, https://www.oikoumene.org/news/moltmann-reflects-on-spirit-of-truth-in-a-post-truth-era. Se även Jürgen Moltmann, *Hope in These Troubled Times*, Genève 2019.

2. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964.

3. ”Die Theologie der Hoffnung: Warum Glauben und Handeln stets zusammengehören”, *Newsletter Uni Tübingen aktuell* 3/2024, https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/newsletter-uni-tuebingen-aktuell/2024/3/leute/2/, besökt 2024-11-01.

4. ”Die Bomben, ihre Deutung und ihre Folgen bis heute”, *Universität Hamburg Newsroom*, 24 juli 2023, https://www.uni-hamburg.de/newsroom/im-fokus/2023/0724-80-jahre-feuersturm-althoff.html. Den så kallade eldstormen inträffade natten mellan den 27 och 28 juli 1943, då fler än 700 brittiska krigsflygplan bombarderade staden. Detta angrepp var del av en större operation som pågick mellan den 24 juli och 3 augusti 1943 och som sammanlagt kostade mellan 35 000 och 40 000 människor livet.

hjälpa i luftförsvaret. En jämnårig kamrat bredvid honom dödades av en bomb. Moltmann överlevde och hamnade så småningom i brittisk fångenskap. Ur mötet med desperationen över naziregimens och krigets grymheter växte intresset för tro och teologi. Han började sina teologiska studier i krigsfångenskapen och disputerade 1952 i Göttingen. Efter några år som församlingspräst undervisade han först vid Kirchliche Hochschule Wuppertal och sedan vid universitetet i Bonn. Från 1967 och fram till sin emeritering 1994 var han professor i systematisk teologi och socialetik i Tübingen där han förblev bosatt till sin död.

Från 1952 till hennes bortgång 2016 var Moltmann gift med Elisabeth Moltmann-Wendel. Även hon var teolog och räknas i Tyskland som en av den feministiska teologins pionjärer. Såväl hennes hermeneutiska arbete som hennes ekoteologiska ansatser kom att influera även makens arbete.

Genombrottsboken *Theologie der Hoffnung* hänvisar visserligen oftare till Rudolf Bultmann (1884–1976) än till Ernst Bloch (1885–1977) – och betydligt oftare till G.W.F. Hegel (1770–1831) – men står likväl i tydlig relation till denna marxistiska judiska filosofs monumentala verk *Das Prinzip Hoffnung*.[5] I ett omfattande appendix diskuterar Moltmann relationen mellan Blochs Hoppets princip och sin egen Hoppets teologi. Denna teologi väckte ett nytt intresse för betydelsen av kristen eskatologi för historia och framtid. Den gav inspiration åt politisk teologi och befrielseteologier. ”I Sydafrika lästes hans teologi med stort intresse när vi kämpade med hopp mot apartheid”, säger Kyrkornas världsråds generalsekreterare, den reformerte teologen Jerry Pillay, i en minnesruna.[6]

Kanske var det Moltmanns reformerta arv som slog igenom i övertygelsen att tro och handling alltid hör ihop och i betoningen av hoppets betydelse här och nu i denna värld. Icke desto mindre kom hans nästa stora verk att bära en titel med en mycket luthersk klang: *Der gekreuzigte Gott*.[7] Hoppets framåtsträvande kräver också påminnelsen om den korsfäste Kristus. Erfarenhet av och reflektion över lidande är drivkraften i denna bok som tematiserar korset som den lidelsefulla gudens lidande – en uppgörelse med det aristoteliska idealet av gudomlig frihet från lidelse och lidande, apati. Den sista volymen i denna trilogi om centrala teologiska teman kom 1975 och har titeln *Kirche in der Kraft des Geistes*.[8]

---

5. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.

6. ”Jürgen Moltmann, Theologian of Hope, Dies at 98”, *World Council of Churches*, 6 juni 2024, https://www.oikoumene.org/news/jurgen-moltmann-theologian-of-hope-dies-at-98.

7. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

8. Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975.

Denna första publikationsfas följdes av fem band med systematiska bidrag till teologin om Gud, skapelse, kristologi, pneumatologi och eskatologi. De kom ut mellan 1985 och 1995. Den första, *Gott in der Schöpfung*, bygger på hans Gifford Lectures 1984–1985.[9] Åtskilliga titlar skulle följa. Även om han aldrig blev någon större expert i dialogen mellan naturvetenskap och teologi var frågorna honom inte främmande. *Science and Wisdom* blev den engelska titeln på hans bidrag till denna dialog.[10] Den panenteistiska beskrivningen av relationen mellan Gud och värld som Moltmann bejakade är en fruktbar anknytningspunkt i relationen mellan naturvetenskap och teologi.

Moltmann verkade i en tid då den tyska systematiska teologin präglades av ”stora namn” som Wolfhart Pannenberg (1928–2014), Johann Baptist Metz (1928–2019), Hans Küng (1928–2021) och Eberhard Jüngel (1934–2021). Av dessa kan Moltmann sägas ha haft det bredaste internationella och ekumeniska genomslaget. Därom vittnar den geografiska spridningen av hedersdoktoraten liksom receptionen av hans böcker i vitt skilda sammanhang. Många vänner hade han i Sydkorea, Sydafrika samt Nord- och Sydamerika.[11] Från 1960-talet till 1983 var han medlem i Kyrkornas världsråds kommission för Faith & Order.

Själv hade jag förmånen att ha Jürgen Moltmann som en av mina lärare under 1970-talet. Min studentgeneration prickade in en glansperiod för teologin i Tübingen. Många högt ansedda professorer var verksamma i olika ämnen på både den protestantiska och den katolska sidan. Studiemiljön i den vackra staden attraherade teologistuderande i stora skaror. Akademisk bildning och teolog- respektive prästblivande gick hand i hand. Ekumeniska studentgudstjänster kunde förberedas tillsammans med Hans Küng. Professorerna turades om att predika i den söndagliga universitetsgudstjänsten i Stiftskirche. Det gick att engagera sig i en mer samhälls- och politikintresserad studentförening eller en mer bibelstudieorienterad sådan. Jag var inte ensam om att springa mellan bägge. Professorerna Peter Stuhlmacher (f. 1932) och Martin Hengel (1926–2009) väckte entusiasm för bibelforskningens värld. Kyrkohistorikern Heiko Oberman (1930–2001) levandegjorde Luther som mannen mellan Gud och djävulen.[12] Den absolut största föreläsningssalen fylldes varje vecka till bristningsgränsen av studenter från alla fakulteter som ville höra systematikern Eberhard Jüngel föreläsa om kärlek.

---

9. Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

10. Jürgen Moltmann, *Science and Wisdom*, London 2003.

11. Jürgen Moltmann, *Ohne Macht mächtig: Predigten*, München 1981, är tillägnad ”Vännerna i Korea i gemensamt hopp”. En del andra böcker är dedikerade till lärosäten i olika länder som förlänat honom hedersdoktorat.

12. Se Heiko Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982.

Trots denna rikt blomstrande miljö framstod särskilt systematisk teologi som ganska exklusivt *Made in Germany*. Kunskaper i latin, hebreiska och grekiska var långt mer efterfrågade än förmågan att uttrycka sig på engelska. Tillgången på tyskspråkig teologisk litteratur var överväldigande. Det var inte bara internationaliseringen som ännu gick på sparlåga. Det saknades också ifrågasättanden om varför i princip allt som hördes och lästes kom från manliga professorer och författare. Tanken att all teologi är kontextuell hade inte slagit igenom. Befrielseteologier noterades mest som fenomen i periferin av Teologin med stort t.

Ändå vågar jag säga att jag bevittnade något av en brytningstid i Moltmanns teologiska arbete. Han hade associerats med en teologi som yttrar sig i kyrko- och samhällsansvar till den grad att han uppfattades av somliga ganska ensidigt som en företrädare för politisk teologi. Men i mitten av 1970-talet hade det hänt någonting: Han höll en serie avancerade seminarier om den mystika erfarenhetens teologi. Jag deltog och stiftade den vägen allvarlig bekantskap med Dag Hammarskjölds (1905–1961) *Vägmärken*.[13] Moltmann insisterade på att vi inte bara skulle läsa och diskutera klassiska och mindre klassiska mystikers texter, utan vi skulle också öppna oss för praktisk erfarenhet. Därför ingick i seminariet möjligheten att tillbringa en helg i ett benediktinkloster. Vi kunde delta såväl i sittande meditationer som, liggandes på filtar, i fysiska avslappningsövningar. Vid ett sådant tillfälle hamnade jag på samma filt som professorn. Jag har alltså aldrig legat under samma (teologiska) täcke som Moltmann, men jag har funnit mig ligga på samma filt som han. Denna filt går att beskriva, för det första som övertygelsen att teologi har en central betydelse inte bara i och för kyrkan utan också för att förstå världen och vara delaktig och bidra i samhällsutvecklingen och, för det andra, som insikten att tro (både som intellektuell reflektion och som *praxis pietatis*) och engagemang i det offentliga rummet (i form av utövat samhällsansvar eller politiskt arbete) hör ihop. Det eskatologiska hoppet accepterar inte passiv liknöjdhet, fatalism eller ett rum för tro vid sidan om världen.

Det blev tydligt att teologi har med hela livet att göra, individuellt, gemensamt och samhällspolitiskt. Beskrivningar och analyser skulle vara noggranna och exakta. Den konstruktiva utvecklingen som bygger på analysen blev en del av det vetenskapliga arbetet, inte något som motsäger det. Studierna gällde innehållet i trosbekännelsen, inte bara det som människor säger sig uppleva när de kommer i kontakt med den.

Vi studenter som drogs till den systematiska teologin kunde inte låta bli att jämföra Moltmann och Jüngel. Den senare begeistrade genom sin

13. Dag Hammarskjöld, *Vägmärken*, Stockholm 1963.

noggrannhet och skönhet i språket. Jüngels ständiga skärpa som också kunde slå om i arrogans fascinerade. Moltmann upplevdes som mera tillgänglig och spontan, med – som det kunde uttryckas – ett ibland lite väl litet avstånd mellan tanken och den skrivande handen. Med dessa båda lärare upplevde nog många av oss att vi levde och studerade i de bästa av de teologiska världarna, så som vi kände till dem då.

Moltmann besökte Sverige flera gånger. Särskilt uppskattad var han i Svenska Missionsförbundet (numera Equmeniakyrkan).[14] Det reformerta arvet var en given anknytningspunkt och ömsesidig vänskap uppstod. Den förståelse av församling som Moltmann har utvecklat rimmar på flera punkter bättre med en kongregationalistisk än en folkkyrklig församlingssyn.[15] Det hindrade dock inte receptionen av Moltmanns teologi även i Svenska kyrkan. När hans eskatologi *Das Kommen Gottes* kom ut i svensk översättning diskuterades den i seminarier och fortbildningar.[16]

Boken presenterar ett eskatologiskt koncept som medvetet tar fasta på dynamiken mellan *redan nu* och *ännu inte*. Moltmann offrar varken jorden för himlens skull eller himlen för jordens skull; han stannar inte vid en individcentrerad eskatologi och löser heller inte upp det individuella i ett universalhistoriskt koncept. Historien blir till en plats för kamp och hopp. Samhällskritik och ansvar för världen, mystik och etik, andlighet och kroppslighet – den eskatologiska dynamiken gör sambandet mellan dessa krafter tydligt.[17] Det finns påtagliga styrkor i denna modell. Samtidigt avslöjar det han skriver om tid och evighet också Moltmanns associativa och något eklektiska metod. Han tar fritt upp element från olika tänkare och traditioner. Thomas av Aquinos (ca 1225–1274) *aevum*, judisk sabbatstradition och *zimzum*, grekisk filosofi, processteologi och ortodox teologi samsas med varandra. Många pärlor glänser, men det blir inte självklart ett halsband av dem.[18] Samtidigt går det inte att komma ifrån att vibrerande ostämmigheter också skapar resonans hos andra tänkare. Det gjorde de åtminstone hos mig.

En synnerligen rå, grå och dimmig novemberdag var Jürgen Moltmann inbjuden av Växjö stift för att tala om *Den Gud som kommer*. Han tyckte att det var svårt att få ihop eskatologins skinande ljus med detta mörker. Att tala om eskatologi i sydsvensk november, det ville han helst inte göra om.

14. Jämför Runar Eldebo (red.), *Moltmann och hoppets teologi*, Stockholm 1978.

15. Se till exempel den kritiska observationen i Moltmann, *Ohne Macht mächtig*, 166: ”An die Stelle der Gemeinde Christi im Volk trat die kirchliche Institution zur religiösen Betreuung des Volkes.”

16. Jürgen Moltmann, *Den Gud som kommer: Kristen eskatologi*, Stockholm 1997. Se Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.

17. Antje Jackelén, *Tidsinställningar: Tiden i naturvetenskap och teologi*, Lund 2000, 189–190.

18. Antje Jackelén, *Zeit und Ewigkeit: Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2002, 304.

Ändå tummade han aldrig på hoppets kraft.[19] ”Uppståndenin i det eviga livet: Om döendet och uppvaknandet av en levande själ” – så ljöd titeln på en av hans sista publikationer.[20] Efter allt att döma bar hoppets kraft också vid jordelivets slut. Och genom sina böcker kan han komma att bli en uppskattad lärare även för kommande generationer av teologer. ▲

19. Se till exempel Jürgen Moltmann, *In the End – the Beginning: The Life of Hope*, Minneapolis, MN 2004.

20. Jürgen Moltmann, *Auferstanden in das ewige Leben: Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele*, Gütersloh 2020.

Svensk Teologisk Kvartalskrift 100 (2024), 311–325
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v100i4.27061

Att samtala om det omätbara

En analys av Jonna Bornemarks förståelse av tro och kunskap

PETTER EKLUND

Petter Eklund är teologie master i systematisk teologi
vid Akademi för ledarskap och teologi.

pettereklund@hotmail.com

Samtidens utmaningar som klimatpåverkan, krig, pandemi och polarisering väcker ett behov av att kunna tala om existentiella frågor. Finns det en mening trots allt som sker? Vad är människans och den enskildes ansvar i det som händer? Vad är ondska? Vad innebär människans ändlighet? I en globaliserad värld konkurrerar olika åsikter sida vid sida, vilket skapar avstånd mellan människor. Samtidigt gör tekniska lösningar att det är enkelt att ta del av information från andra delar av världen. Detta accentueras också av immigrationen. Sverige består i dag av olika religiösa grupper som har olika förståelse av världen som i sin tur skiljer sig från majoritetssamhällets förståelse. Mångfalden av religioner och världsåskådningar i samhället ges inte tillräckligt stort utrymme, vissa uppfattningar tystas eller förminskas. Flera skolungdomar med religiös bakgrund vittnar om att de känner sig kränkta eller förlöjligade av lärare i skolan på grund av sin tro och därför väljer att vara tysta.[1] Det skapar i sin tur olika subkulturer som har mycket lite tankemässigt utbyte med andra grupperingar. Under lång tid har religiösa uttryck tryckts bort från det offentliga samtalet vilket har lett till att det många gånger saknas ett språk för de existentiella frågorna. Människor behöver kunna tala med varandra och förstå varför de tänker olika utan att för den

1. Fredrik Wenell, *Unga troende i samhället: Varannan kristen ungdom upplever sig kränkt för sin tro*, Stockholm 2020, https://www.skr.org/ny-rapport-varannan-kristen-ungdom-upplever-sig-krankt-for-sin-tro/, besökt 2024-10-10.

skull se ner på varandra. Det är bara möjligt när människans erfarenheter och intellektuella integritet tas på allvar.

Jonna Bornemark är en av de viktiga rösterna i Sverige för att öppna upp ett språk för de existentiella frågorna, där både tro och förnuft tas på allvar. Jag tror att hennes epistemologi kan vara till hjälp i samtal genom att å ena sidan visa respekt för religionernas förståelse av världen och å andra sidan inte oreflekterat acceptera svaren de ger. Bornemark ser på människan som en helhet där kroppsligheten och själen hör samman. Genom att ha en mer differentierad syn på kunskap och sanning kan hennes epistemologi rymma olika uppfattningar om verkligheten på ett sätt som en mer faktaorienterad kunskapsteori inte klarar. Bornemark säger själv att hon är uppfostrad i Ingemar Hedenius (1908–1982) efterföljd, till ”en antipati gentemot kristendomen”.[2] Samtidigt använder hon sig av och inspireras av kristna tänkare som Nicolaus Cusanus (1401–1464) och Mechthild av Magdeburg (ca 1207–ca 1282).

I Sverige har den analytiska filosofin varit dominerande vid de flesta lärosäten. Den analytiska filosofin har en empirisk grundinställning och det filosofiska problemet studeras enskilt utan hänsyn till en mer omfattande helhet. Den strävar efter klarhet, tydlighet och en matematisk renhet genom att ha naturvetenskapen som förebild. I kontrast till den analytiska filosofin står Bornemark i den kontinentala filosofiska traditionen. Bornemark utgår framför allt från den fenomenologiska filosofin och tar starkt avstånd från de strömningar som vill begränsa filosofins uppgift till endast klargörande. Den fenomenologiska filosofin vill se helheten och inte bara det filosofiska problemets beståndsdelar. Bornemark vänder sig också mot scientism, vilket innebär att naturvetenskapen görs till en heltäckande världsåskådning. Hon menar att scientismen har en reduktionistisk syn på världen. Världen blir bara det som kan undersökas med vetenskapliga metoder. Bornemark ser tydliga samband mellan teologi och filsosofi, eftersom hennes förhållningsätt ofta ligger nära den klassiska traditionen som fanns innan de moderna världsåskådningarna växte fram på 1600- och 1700-talen. Bornemark söker en dialog med det levda livet och samhället i stort. Hennes filosofiska perspektiv önskar ge en fördjupad och bättre förståelse av det gemensamma livet.

Bornemark rör sig ofta i gränslandet mellan teologi och filosofi, men i läsningen av Bornemark saknas många gånger en förståelse för det religiösa perspektivet. När Lotta Jons recenserar boken *Det omätbaras renässans* konstaterar hon bara att Bornemark menar att det religiösa tänkandet har

2. Jonna Bornemark, *Kroppslighetens mystik: En filosofisk läsning av Mechthild von Magdeburg*, Stockholm 2015, 14.

gått från en fundamentalistisk *ratio*-praktik till en *intellectus*-praktik och att förhållandet till *icke-vetande* därför är viktigare än konfessionernas färdiga svar.[3] Vad detta betyder i praktiken ifrågasätts inte, eftersom det saknas en förståelse för hur religionen fungerar.

I denna artikel vill jag visa att Bornemark är en positiv resurs för det existentiella samtalet samtidigt som jag argumenterar att Bornemark inte själv i tillräcklig grad tar vara på resurserna som finns inom levd religion. Hon håller hela tiden en distans till religionen. Därmed riskerar hon att inte ta religionernas röst på tillräckligt stort allvar. Användningen av det religiösa tänkandet tenderar att stanna på ett abstrakt plan som inte gör rättvisa åt bredden och rikedomen i den levda religionen.

Bornemarks epistemologi och syn på samtiden

Bornemarks epistemologi är komplex och processinriktad och står alltid i förhållande till människans begränsningar och till en outtömlig verklighet. Hennes syn på kunskap och förnuft är också differentierad, eftersom den inte bara ser en typ av sanning eller förnuft utan flera.

I boken *Det omätbaras renässans* använder sig Bornemark av Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno (1548–1600) och René Descartes (1596–1650) för att få perspektiv på dagens sätt att se på världen. Som Bornemark uttrycker det: ”det är svårt att undersöka sin egen samtid, man behöver något att ta spjärn emot, något som kan ge distans till det som omsluter en.”[4] Hon använder inte bara filosoferna för att skapa en kontrast till samtiden utan i lika hög utsträckning för att klargöra sin egen filosofi och samhällskritik. Genom att väva samman väl valda delar och diskutera filosofiernas för- och nackdelar skapar hon ett eget förhållningssätt till världen. Bornemark låter filosoferna föra talan och leder nästan obemärkt läsaren till nya slutsatser. I distansen till samtiden finns en kritik mot det moderna samhällets fixering vid att väga, mäta och vetenskapligt säkerställa saker och ting. Det är tydligt att hennes främsta sympatier ligger hos Cusanus och hans epistemologi, även om hon tar vissa viktiga infallsvinklar från Bruno och Descartes. Cusanus är en nyckel för att förstå Bornemarks kunskapssyn.

Cusanus epistemologi är komplex och omdiskuterad. I den här artikeln förklaras endast några viktiga begrepp som är av betydelse för förståelsen av Bornemarks kunskapsteori. Ett av Cusanus viktigaste begrepp är

3. Lotta Jons, ”Bokrecension: Det omätbaras renässans – en uppgörelse med pedanternas världsherravälde”, *Högre utbildning* 9:1 (2019), 4.

4. Jonna Bornemark, *Det omätbaras renässans: En uppgörelse med pedanternas världsherravälde*, Stockholm 2018, 10. Hon använder sig av samma metod i Jonna Bornemark, *Horisonten finns alltid kvar: Om det bortglömda omdömet*, Stockholm 2020, men där är det Cusanus och Aristoteles (384–322 f.v.t.) som hon ”tar spjärn emot”.

människans *icke-vetande* (*ignorantia*) och det *lärda icke-vetandet* (*docta ignorantia*).[5] *Icke-vetandet* är inte det ännu-icke-kända utan det som människan inte kan känna till.[6] Människan kan inte veta vad en annan människa tänker eller vad som händer i framtiden, men hon behöver ändå förhålla sig till det. På samma sätt är det med *det största* (*maxima*) och *det minsta* (*minima*). Det som är oändligt stort eller det som är oändligt litet kan människan inte greppa eller förstå, men hon måste förhålla sig till det. Det tillhör därför människans *icke-vetande*. Ett annat av Cusanus begrepp är *vadheter* (*quidditas*) som Bornemark definierar som ”varje innehållsmässigt ’något’”.[7] Det kan vara vad som helst som existerar i världen och som möter människans sinnesintryck på något sätt. Av dessa *vadheter* skapar människan begrepp och kategorier genom att se olika mönster i världen. Kategorierna är inte givna utan kan formas på olika sätt. Beroende på vilka kategorier människan väljer att forma framträder verkligheten på olika sätt. Kategorierna överlappar dessutom varandra och kan inte fogas samman till ett enhetligt kunskapspussel. Utifrån sin läsning av Cusanus delar Bornemark upp förnuftet i två delar: *ratio* och *intellectus*.[8] *Ratiot* är det som väger, mäter och jämför världen. Det arbetar med färdiga kategorier och skapar en förståelig värld för människan. *Intellectus* är den delen som ser mönster, skapar kategorier och reflekterar över dessa kategorier. Det är hela tiden i kontakt med *icke-vetandet* och sinnesintrycken.[9]

Från Bruno hämtar Bornemark uppdelningen mellan principer och orsaker som hon ser som avgörande för hur människan uppfattar världen.[10] Distinktionen mellan princip och orsak ligger till grund för olika förståelser av vad det innebär att vara levande. Bornemark tar ett exempel om en fågel som ska lära sig flyga:

> Om vi till exempel uppfattar fågelns instinkt att lära sig flyga som en orsak så lägger vi instinkten utanför fågeln som individ, som något den inte kan styra över utan bara lyder under. Om vi istället uppfattar instinkten som en princip, så förstår vi det som något som fågeln *är*. Skillnaden mellan dessa båda ligger i den blick vi har på fenomenet och hur vi drar gränserna mellan de olika begreppen, som här mellan

5. Det *lärda icke-vetandet* handlar om människans förhållningsätt till *icke-vetandet*, till det människan inte kan känna till.

6. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 34–37.

7. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 39.

8. Bornemark översätter inte dessa latinska termer, eftersom hon menar att de inte ska förväxlas med dagens betydelse av intellekt och förnuft.

9. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 37–47.

10. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 107.

> ”instinkt” och ”fågel”. För att spetsa till det lite: är fågeln ett passivt offer för sina instinkter eller är hon sin vilja fri till att flyga och bygga bo? En syn på världen som en serie av orsaker och verkan tenderar att bli deterministisk, medan motsatsen är en syn på världen som styrd av inneboende principer.[11]

För Bruno verkar det ha varit en kombination av dessa båda synsätt och inte ett antingen–eller. Världen styrs både av orsaker och inneboende principer. Att vara levande är enligt Bruno att styras av inre principer. Med en mekanisk världsbild styrs i stället allt av orsak och verkan. När det levande inordnas i en mekanisk världsbild reduceras livet och världen till en maskin som kan förutbestämmas.

Hos Descartes lyfter Bornemark fram den cartesianska dualismen mellan *res cogitans* (tänkande ting) och *res extensa* (utsträckt materia). Hon menar att den genomsyrat hela det västerländska tänkandet. Kroppen reduceras till ren mekanik och själen till det rena tänkandet. Hela universum och dess utveckling kan förstås som en lång kedja av orsaker och verkan. Allt som finns kan därför härledas rent matematiskt.[12] Bornemark är noga med att visa att Descartes filosofi rymmer en djupare förståelse av verkligheten, men att den efterföljande cartesianismen förstärker den här dualismen. De matematiska lagarna strävar efter enkelhet och generalitet. Därmed förflyttas sanningen från det situationsunika till det generella:

> Den cartesianska res extensa har inget att göra med människans värld av mening, vilja och begär. Världen är på så sätt ingen organisk helhet som människan är en naturlig del av. Istället är det en opersonlig och abstrakt värld av mekanisk partikelinteraktion, en märkligt främmande värld utan färg, smak, lukt, ljud och struktur eftersom dessa kräver erfarenhet. Det är en värld människan är helt alienerad från. Eftersom yttervärlden är så främmande är människan desto mer innesluten i sitt eget cogito. Ett cogito vars uppgift är att skapa kunskap om, och därmed få kontroll över, den utsträckta världen.[13]

Det är en ensam värld som skapas där människans subjekt är abstraherad från sitt sammanhang samtidigt som hon ska kontrollera sin omgivning genom sin kunskap. Bornemark menar att dualismen skapar förutsättningarna för hur kunskap förstås i dag. Subjektets kunskap (*cogitot*) förstås enbart

11. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 108.
12. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 113–114.
13. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 115.

utifrån dess relation till objektet, eftersom det inte själv kan vara ett kunskapsobjekt. Därigenom döljs subjektet och i stället skapas ”idén om en objektiv sanning där rationaliteten har förmågan att fånga och mäta en neutral kunskap om den utsträckta materian”.[14] Det subjektiva knyts till en person och är färgat av dennes åsikter och känslor medan den objektiva sanningen är rationell och oberoende av personen. Den här kunskapssynen skiljer sig markant från Cusanus syn (och Bornemarks). För Cusanus är människan inte frikopplad från världen och hon har därför inte möjlighet att vara helt objektiv. Samtidigt förhåller sig människans kunskap alltid till verkligheten och är därför inte heller rent subjektiv.

I den objektiva synen på sanning blir det subjektiva ett skällsord. Enligt Bornemark finns det bara ett alternativ till den objektiva kunskapen i moderniteten och det är den relativistiska. Här är kunskapen helt knuten till subjektets synsätt och ingen kan avgöra vad som är mer eller mindre sant. Från ett relativistiskt synsätt blir det människan själv som bestämmer vad som är sant och vad som är falskt.[15] Bornemark ställer sig på Cusanus sida mot både relativismen och objektivismen.

Kritik mot objektivism och scientism

Bornemark menar att dagens kunskapssyn är nypositivistisk och begränsad till *ratiot*. Det finns stark tilltro till det som är mätbart och exakt. Kunskap är generell och därmed motsatt till det subjektiva som ses som godtyckligt. Enligt ratiosamhällets epistemologi är kunskapen stabil, säker och ett sätt att kontrollera tillvarons alla aspekter.[16] För att kunskap ska ses som kunskap måste den bevisas och inom vetenskapsområdet görs detta med evidens. Bornemark påpekar att den ursprungliga betydelsen av evidens var *omedelbar insikt* men att begreppet i dag används i betydelsen *bevisad effekt*.[17] Det är inte bara Bornemark som har funderat på vad människan kan få omedelbara insikt om. Empirikern John Locke (1632–1704) skiljer mellan tre olika typer av kunskap: den intuitiva, den demonstrativa och den sinnliga. Den intuitiva kunskapen är det som människan uppfattar omedelbart som sanning. Den ger omedelbar insikt och berör saker som människans egen existens. Den demonstrativa kunskapen är den som det går att argumentera om och föra i bevis. Den kunskapen är inte lika säker som den intuitiva men säkrare än den sinnliga, eftersom det inte är säkert att det går att lita på sinnena på samma sätt som på logiska resonemang.[18] I ett kunskapssamhälle

14. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 126.
15. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 127.
16. ”Ratiosamhället” är Bornemarks benämning på dagens *ratio*-präglade samhälle.
17. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 133, 135.
18. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 2008, 336–343.

som bygger all kunskap på evidens har evidensen och det uppenbara förflyttats från Lockes första nivå (det intuitiva) till att även gälla de andra två (det demonstrativa och det sinnliga). Det är inte bara det som kan bevisas utan även det som kan vägas och mätas som är uppenbart.

Enligt Bornemark strävar evidensbaserad forskning efter ”en viss typ av kunskap som utgår från att vetenskapen görs från en neutral position och söker fakta som är värderingsfria och oberoende av teori”.[19] Kunskapen ska bygga på odiskutabla bevis för att något fungerar på ett visst sätt och sanningen ses som generell och abstrakt. I en ideal värld ska all kunskap kunna verifieras med experiment som går att upprepa i ett strikt orsak–verkan-förlopp. Oftast är det inte möjligt, utan i stället utgår forskare inom till exempel medicin från statistiska sannolikheter som påvisar samband. Bornemark menar att det är fullt rimligt att bygga medicinsk forskning på ett sätt där olika metoder och mediciner prövas, verifieras och antingen förkastas eller bekräftas. Problemet för henne uppstår när det blir det enda sättet att nå kunskap. Bornemark menar att det på flera områden pågår en kolonisering där evidensbaserad kunskap görs till den enda möjliga kunskapen. Bara det som är mätbart och verifierat kan räknas som verklig kunskap. Den kunskap som produceras inom naturvetenskapen sätts som mall för kunskap inom till exempel humaniora, samhällsvetenskap, historia och mellanmänskliga yrken. Det här är ett synsätt som ofta får ekonomiska förtecken genom att vilja styra en verksamhet så effektivt som möjligt. Men i grunden ställer det frågan om vad kunskap och rationalitet är. När kunskap endast befinner sig på det kalkylerbara *ratiots* planhalva är målsättningen en abstrakt och generell kunskap som är objektivt sann. Den kunskapen glider bort ifrån den levda verkligheten, eftersom varje situation är unik.[20] Bornemark ser liksom Bruno livet som principer och inte bara som kausala orsakssamband. Därför menar hon att kunskapen behöver förhålla sig till både det generella och det situationsunika.

Den här sortens kolonialism kan också ses ur den cartesianska dualismens synvinkel och då är det *res extensa* som koloniserar *res cogitans*. Bornemark menar att ett extremt exempel på detta är den vetenskapliga reduktionismen som reducerar allt till materia.

> Reduktionism kan sammanfattas som tanken att alla system kan förklaras av sina delar och av relationen mellan dessa delar. Dessa förklaringar uppfattas också som heltäckande. Där Cusanus menade att varje uppfattande av vadheter utesluter uppfattandet av andra vadheter och

19. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 134.
20. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 135, 141, 143.

> att vi aldrig till fullo kan fånga in alla verklighetens aspekter samtidigt, innebär reduktionismen motsatsen. Den vetenskapliga reduktionismen menar oftast att fysiken är den grundläggande vetenskapen och att allt som är verkligt slutligen kan reduceras till delar och processer som är fysiska. Det som inte kan reduceras till fysik har därmed inte heller någon vetenskaplig legitimitet och finns därmed inte.[21]

Här utgår Bornemark från Steven Horst arbete *Beyond Reductionism*, där han påpekar att även om ett salladshuvud och ett avhugget kungahuvud med samma form och tyngd faller på samma sätt får det olika konsekvenser.[22]

Det vetenskapen utlovar är en total kunskap som ger förutsägbarhet och kontroll. I en värld som endast är materia, där alla kategorier är enhetliga och obestridliga, där inget är mer än sina beståndsdelar och där allt sker efter kausala lagar kan ett sådant löfte infrias. Det är detta som gör att reduktionistiskt synsätt så tilltalande. En av de främsta förespråkarna för det här förhållningsättet är Richard Dawkins. Bornemark är kritisk till Dawkins förhållningsätt, särskilt när han rör sig in på filosofins område. Hon menar att när han hävdar att de perspektiv han funnit inom biologin bör genomsyra all mänsklig kunskap lämnar han vetenskapen och övergår till scientism. Det är scientismen som har använts av ateistiska rörelser mot religionerna. Det scientismen gör är att sudda ut gränsen mellan religion och vetenskap, så att vetenskapen i sig blir den totala världsåskådningen.[23] Eftersom scientismens försvarare har en syn på kunskap som objektiv ser de inte själva när deras världsåskådning påverkar deras kunskap. De fortsätter att se sig själva som objektiva betraktare av världen och som oberoende av den egna utgångspunkten.

Tro som en *intellectus*-praktik eller ett *ratio*-system

På vilket sätt kan Bornemarks epistemologi bli en brygga mellan förnuft och tro? För henne ligger svaret i förståelsen av *intellectus* roll och relationen till *icke-vetandet*. I vissa mänskliga aktiviteter och yrken utgör *intellectus* själva kärnan. Bornemark menar att de tre största spelplanerna för *intellectus* är humaniora, religion och kulturlivet. Naturligtvis är hon medveten om att

21. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 145.

22. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 146; Steven Horst, *Beyond Reductionism: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, New York 2007, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195317114.001.0001.

23. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 156. Här utgår Bornemark bland annat från Mikael Stenmark, ”In Science (Alone) We Trust?”, i Anne L.C. Runehov, Niels Henrik Gregersen & Jakob Wolf (red.), *The Human Project in Science and Religion: Copenhagen University Discussions in Science and Religion Vol. 1*, Köpenhamn 2010, 53–73.

intellectus är närvarande inom alla livets områden. Men hon menar att dessa områden på ett särskilt sätt stannar kvar i *intellectus* förmåga och skapar praktiker, metoder och traditioner för att kunna göra det. När andra områden som naturvetenskap, företagande och stadsförvaltning arbetar med *intellectus* gör de det för att forma kategorier som *ratiot* kan arbeta med.[24]

I Cusanus texter ser Bornemark tre olika sanningsbegrepp: ett som hör till *ratiot*, ett som hör till *intellectus* och ett som berör *icke-vetandet*. *Ratiots* sanningsbegrepp bedömer om något är sant eller falskt. Frågor som ”är det varmare än 0 ºC?” som kan besvaras med ett enkelt ja eller nej. *Ratiot* bedömer utifrån färdiga begrepp och kategorier, där allt är entydigt och där reflektion om vad som menas inte behövs. Frågor som till exempel ”finns Gud?” behöver behandlas på ett annat sätt. Här är det varken klart vad som menas med att finnas eller vad begreppet Gud innebär. Därför behöver frågan lämnas över till *intellectus*, som kan reflektera över vad som avses innan det går att säga om det är sant eller falskt. Där kategorierna är entydiga och oproblematiska är det enkelt att skilja sanning från lögn. På andra områden kan det i stället handla om hur användbar en förklaringsmodell är eller om den säger något som ger en rikare bild av verkligheten.[25] I en debatt eller en maktkamp om tolkningsföreträde finns det inget utrymme för *intellectus* lyssnande och reflekterande. Där låser sig oftast förståelsen till färdiga kategorier, även om dessa inte stämmer överens med verkligheten. Det tredje sanningsbegreppet som handlar om *icke-vetandet* menar Cusanus att människan inte kan äga eller förstå, utan endast närma sig. Till exempel är begrepp som ”evig” eller ”oändlig” saker som människan aldrig kan greppa eller förstå men närma sig. På så sätt kan människan få ett lärt *icke-vetande*, en förståelse för det hon inte vet.

Alla forskare är inte överens om hur Cusanus ser på relationen mellan *ratio* och *intellectus*. En del ser *sinnlighet*, *ratio* och *intellectus* som tre på varandra följande steg. Sinnligheten består av ett virrvarr, *ratiot* fångar upp *sinnligheten* och skapar kategorier som *intellectus* sedan reflekterar över. Bornemark menar att detta är fel. I stället anser hon att *intellectus* ständigt är i kontakt med *sinnligheten*:

> Om vi saknade intellectus skulle vi erfara världen som ett odistinkt kaos eftersom ratiot då inte skulle ha några vadheter att forma kategorier utifrån. Sinnligheten är därför alltid på väg mot intellectus, och intellectus är alltid riktat mot sinnligheten. Men denna rörelse bär också ratiot med sig. Cusanus säger därför att eftersom intellectus är närvarande i

24. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 181–182.
25. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 187–189.

> sinnligheten väcks ratiot genom förundran över vadheterna. Med hjälp av begreppen skiljer ratiot tingen från varandra, men begreppens själva kärna, deras innehåll, föds i intellectus som ser vadheter i det sinnliga.[26]

Intellectus och *ratiot* samverkar med varandra för att skapa en begriplig värld för människan. *Intellectus* väljer ut *vadheter* och formar kategorier som *ratiot* ordnar och därefter reflekterar *intellectus* över begreppen och världen. Jag tror att Bornemark har rätt och att hennes tolkning av Cusanus ger en bättre förståelse av relationen mellan *ratio* och *intellectus*.

När Bornemark ska beskriva Cusanus trosbegrepp menar hon att begreppet tro hos Cusanus har två olika karaktärer: ett förhållande till *icke-vetandet* och ett som handlar om kristen dogmatik. Hon utrycker det som att det är tydligt hos Cusanus att tro är ett *intellectus*-arbete medan kunskap samlas och systematiseras i *ratiot*. Cusanus höll ihop tro och vetande medan vi i dag har en polariserad förståelse av dem. Trots att Bornemark så tydligt beskriver Cusanus helhetstänkande poängterar hon skillnaden. Hon menar att den här tvetydigheten i trosbegreppet finns hos Cusanus. Det ena trosbegreppet kopplar hon till *intellectus* förhållande till *icke-vetandet*. Det är ett öppet trosbegrepp utan tydligt innehåll. Det är ett trosbegrepp som söker sanningen och som människor från alla religioner kan ta till sig. Det är grunden för kunskap och en förutsättning för tänkande. Det andra trosbegreppet utgör grunden för en viss sorts kunskap och var på Cusanus tid knutet till Bibeln. Det begreppet är knutet till *ratiots* förmåga att organisera världen. Bornemark menar att det första trosbegreppet var problematiskt på Cusanus tid medan det andra är problematiskt i dag.[27] Tro som en *intellectus*-praktik ser Bornemark som något positivt som öppnar upp en dialog mellan olika religioner. Däremot ses trons dogmatiska sida som ett problem.

Bornemark är medveten om att religionerna i samtiden och i skolans religionsundervisning presenteras som att de kommer med färdiga svar på existentiella frågor som eleverna sedan kan välja mellan. Hon ifrågasätter denna bild och vill i stället se religionerna som ”olika, men sammanvävda, praktiker av att relatera till icke-vetande och utöva ett intellectus”. Hon är medveten om att även vetenskapen skulle kunna förstås som en sådan praktik, men hon tror ändå att religionerna löper en annan sorts risk än vetenskapen. Hon tänker sig att religionerna riskerar att ”förstå icke-vetande som en dold kunskap om en annan värld som är sannare än denna värld, och bygger upp hierarkier av individer och grupper som har olika tillgång

26. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 43.
27. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 220–223.

till denna andra värld".[28] Enligt Bornemark riskerar vetenskapen å sin sida att reducera *icke-vetandet* till det ännu-inte-kända.

Bornemarks dualism

Hittills har jag beskrivit Bornemarks viktiga förhållningsätt till tro, kunskap, vetande, sanning och religion. Men jag anser att hon inte tar det religiösa tänkandet på tillräckligt stort allvar. Genom att poängtera skillnaden mellan *ratiots* trosbegrepp och *intellectus* trosbegrepp slår Bornemark oavsiktligt (antagligen) in en kil mellan *ratiot* och *intellectus*. Därmed delas tro och vetande upp på ett sätt som Cusanus inte gjorde. En del är det dogmatiska *ratio*-systemet och en del är en *intellectus*-praktik. Bornemark ser problem med den dogmatiska sidan och tänker att den sätter gränser mellan människor. I stället tänker hon att tro kan vara en *intellectus*-praktik som aldrig når ända fram till *ratiot*. Tron och religionerna blir intressanta så länge de är kvar på en abstrakt nivå, men när det blir konkret i människors liv uppfattas det som ett problem. Det blir en sorts dualism som ställer *ratiot* mot *intellectus* på ett sätt som jag inte tror är Bornemarks avsikt. För de flesta religiösa människor är religionen konkret och praktiskt. Det är det sättet de lever sina liv som utgör deras utgångspunkt för hur de ser på världen. Frågan är om humaniora, religion och kulturlivet verkligen kan stanna kvar i *intellectus* i den utsträckning som Bornemark tänker sig. Om de skapar praktiker, metoder och traditioner på det sätt som hon verkar mena, kommer de att behöva skapa sig en begriplig värld med hjälp av *ratiot*. Som Bornemark själv uttrycker det: "Sinnligheten är [...] alltid på väg mot intellectus, och intellectus är alltid riktat mot sinnligheten. Men denna rörelse bär också ratiot med sig."[29]

Begreppet religion är svårdefinierat utifrån ett vetenskapligt perspektiv. När Antoon Geels och Owe Wikström ska definiera begreppet börjar de med att kärvt konstatera: "Förmodligen finns det lika många definitioner av religion som det finns forskare inom religionsvetenskaperna."[30] Anledningen är inte att forskarna saknar kunskap om vad ordet religion betyder eller att de inte kan komma överens om en definition. Det beror på att begreppet religion har en speciell karaktär och omfattar en rad olika företeelser. Begreppet kan gälla vitt skilda områden, såsom organisationer, personliga upplevelser, gudar, moral, riter, världsåskådningar, övertygelser, beteenden, byggnader, identitet, kläder, filosofi, berättelser, praktiker och kulturer. Religion kan både innefatta privatreligiositet och världsreligioner som samlar

28. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 226.

29. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 43.

30. Antoon Geels & Owe Wikström, *Den religiösa människan: En introduktion till religionspsykologin*, 2:a uppl., Stockholm 2006, 18.

miljontals människor till en gemensam identitet. Dessutom spelar det roll i vilket sammanhang en företeelse finns. Det som räknas som religiöst i ett sammanhang kan räknas som profant i ett annat. Det som är viktigt i en religion kan ses som helt oviktigt för en annan. Inom en och samma världsreligion kan det finnas olika uppfattningar om vad som är centralt. Trots bredden av företeelser finns det mönster eller familjelikheter som gör att de känns igen som religioner.[31] Inom all vetenskap behövs väldefinierade områden och beroende på vad som ska studeras blir olika definitioner av religionen relevant. Eftersom Bornemark inte studerar religion specifikt definierar hon inte begreppet.

Inom allt religiöst tänkande behöver det finnas ett samspel mellan det som uppfattas som sant och det som anses som ett mänskligt handlande. Bornemark har rätt i att när religiösa övertygelser saknar relation till *icke-vetandet* riskerar de att övergå till fanatism. Formen blir viktigare än sanningen. Men den religiösa övertygelse som stannar kvar enbart i *intellectus* förhållande till *icke-vetandet* kommer inte kunna relatera till hur människor lever sina liv. Religionen blir inte till hjälp för de människor som utövar religionen. Det är genom *ratiots* ordnande som religionen skapar praktiker och ordnar tillvaron utifrån *intellectus* förhållande till *icke-vetandet*. En tro som bara berör *icke-vetandet* blir inte relevant för det levda livet och en tro som är alltför fast i sina former förlorar sitt förhållande till sanningen. Därför behöver det religiösa tänkandet hela tiden röra sig mellan förhållandet till *icke-vetandet* och den religiösa praktiken. Det räcker inte att stanna kvar i *intellectus* förhållande till *icke-vetandet*. Det var när Mahatma Gandhi (1869–1948) gjorde hinduisk dogmatik som han lyckades skapa praktiker för icke-våld som människor kunde följa. På samma sätt var det kristen dogmatik som drev människor som Moder Teresa (1910–1997) och Dorothy Day (1897–1980) att hjälpa fattiga människor. Michelangelo (1475–1564) hade inte heller kunnat målat Sixtinska kapellet utifrån sitt förhållande till *icke-vetandet*. Det är när religionen blir konkret som den skapar former och praktiker som kan bli både det vackraste och det absolut värsta som människan kan skapa. Religion är inte i sig god eller ond utan kan ta goda eller onda uttryck, på samma sätt som vetenskap kan användas både till gott och ont. Både vetenskap och religion borde kunna prövas som praktiker under samma premisser, även om de har olika mål. Både en vetenskapspraktik och en religiös praktik som fastnar i ett låst *ratio* behöver återfå kontakten med *intellectus* och *icke-vetandet*.

31. Begreppet religion skulle kunna jämföras med begreppet spel i Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, Stockholm 2020, 47–51. Det går att se familjelikheter men det finns ingen definition som täcker alla former.

Cusanus helhetsbild

Cusanus syn på tro och kunskap är både sammanhållen och dynamisk. För att komplettera Bornemarks bild av tro kan vi till exempel vända oss till Luisa Brottos tolkning av Cusanus. Brotto har forskat om både Cusanus och Bruno. Hon menar att Cusanus inte skiljer helt mellan epistemologisk tro och dogmatisk tro, utan Brotto hävdar i stället att den epistemologiska och den dogmatiska sidan är sammanflätade till en homogen tro hos Cusanus. Människans kunskap är endast möjlig genom tron som en grundläggande princip (*prima principia*) som återfinns i själens alla aspekter (*in omni facultate*). Tron är därför en förutsättning för människans kunskap. Det är endast när vissa grundläggande sanningar förutsätts som människan kan undersöka världen.[32] På samma sätt som Bornemark menar Brotto att det finns ett särskilt band mellan tro och *intellectus* hos Cusanus. *Intellectus* utvecklar eller förklarar det som tron redan omfattar i en mer komplicerad form. Tro är på det sättet ett icke-rationellt sätt att äga kunskap, likt det Bornemark kallar för en *intellectus*-praktik.[33] Tro verkar fånga sanningen och förvandla den till något människan kan förstå på ett sådant sätt att *intellectus* delvis vägleds av tro. Påverkan mellan tro och *intellectus* är ömsesidig. Tron är kunskapens startpunkt men när väl den kognitiva processen är påbörjad, påverkar kunskapen och tron varandra.[34] Tron har en särskild relation till *intellectus* och *icke-vetandet*, men människan kan inte stanna i bara ett förhållande till *icke-vetandet*. Människan måste skapa sig en begriplig värld som hon kan leva i och det gör hon genom att ordna världen med hjälp av *ratiot*. Eftersom *ratiots* kategorier är skapade utifrån *intellectus* förhållande till *icke-vetandet* bygger även *ratio*-systemet på människans tro. För att inte *ratio*-systemen ska cementera en statisk och falsk världsbild behöver den stå i förbindelse med *intellectus* och *icke-vetandet.* Genom att världsbilden hela tiden justeras kan den närma sig en ständigt föränderlig verklighet. Det är i dynamiken och i rörelsen som människan kan närma sig sanningen.

Cusanus håller samman tro och vetande på ett sätt som vi inte gör i dag.[35] Bornemark rör sig hela tiden på det religionsfilosofiska planet och håller en distans till det religiösa livet. Cusanus har en tydlig kristen utgångspunkt och tänker utifrån en troendes perspektiv. Det innebär att han ser behovet av både förhållandet till *icke-vetandet* och den dogmatiska sidan av tron.

32. Luisa Brotto, ”The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno”, i Simon J.G. Burton, Joshua Hollmann & Eric M. Parker (red.), *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden 2019, 233–235, https://doi.org/10.1163/9789004385689_010.

33. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 184, 221.

34. Brotto, ”The Notion of Faith”, 236.

35. Bornemark, *Det omätbaras renässans*, 220–221.

Både Cusanus och Bornemark har en förståelse för att ingen människa kan förstå allt utan att hon måste förhålla sig till det hon inte vet. Därför finns det alltid saker att lära sig av människor med en annan syn på världen. Tron att det finns ett objektivt förhållningssätt i alla frågor skapar en övertro på det egna perspektivet. Det leder i sin tur till att andra perspektiv förbises och att världen blir mindre. När vi inser att världen är outtömlig och att människan ser den ifrån sitt eget perspektiv växer världen och blir större än den egna kunskapen och den egna erfarenheten. Sanningen blir något människan kan närma sig men aldrig helt äga.

Slutsatser

Bornemark har mycket att tillföra när det gäller att fördjupa språket för existentiella frågorna. Hennes filosofi berör viktiga samhällsfrågor och olika teologiska förhållningssätt. I stället för att fastna i abstrakta, filosofiska problemformuleringar, för hon en dialog kring det levda livet, något som både filosofin och teologin berikas av. Hennes kunskapssyn ställer inte förnuftet i motsats till tron, utan tron blir ett förnuftigt förhållningssätt till det människan inte helt och fullt kan greppa. Det innebär att hennes förståelse av hur människan fungerar tar både förnuftet och människans existentiella frågor på allvar. Sammanfattningsvis rymmer Bornemarks filosofi en rad olika verktyg för att förstå hur den religiösa människan uppfattar världen.

Även om Bornemark visar en öppenhet mot det som människan inte kan ha kunskap om saknas det dock hos henne en större förståelse för levd religion och religiösa praktiker. Religionernas svar på de existentiella frågorna är inte bara ett förhållande till *icke-vetandet* utan också ett sätt att vara i och förhålla sig till världen. När människan närmar sig *icke-vetandet* förändras hennes syn på det hon redan vet och på vad som är viktigt. För att en praktik ska fungera behövs en växelverkan mellan att göra anspråk på att veta något om tillvaron och ett öppet förhållande till *icke-vetandet*, inte ett antingen–eller. En tro som bara berör *icke-vetandet* blir inte relevant för det levda livet och en tro som är alltför fast i sina former förlorar sitt förhållande till sanningen. Här skulle Bornemarks perspektiv behöva breddas för att fungera i mötet mellan människor med olika uppfattningar om världen. För att förstå religionens roll i människors liv behöver praktiker, traditioner och sociala relationer tas i beaktande. Dessa är inte skilda från förhållandet till *icke-vetandet* utan ömsesidigt beroende. Varje religiös föreställning bygger på sin egen unika tradition och erfarenhet.

Trots det jag saknar i Bornemarks syn på religionerna ger hennes texter mycket material för en vidgad förståelse av kunskap och dess relation till tro.

Tar vi det på allvar, som jag försöker göra i denna artikel, så är det en viktig resurs för ett rikare samtal om existentiella frågor. ▲

SUMMARY

This article seeks to explore Jonna Bornemark's philosophy and epistemology to see if it can help us find a language for existential questions that take both religious faith and reason seriously. Bornemark stands in the phenomenological philosophical tradition. She uses the epistemology of Nicholas of Cusa and her philosophy is sometimes close to theology, even if she always keeps a safe distance from religious beliefs. She thinks that an epistemology that builds on scientific evidence alone leads to a reductionistic worldview. Instead, she wants to see the particularity in life. Everything in life cannot be reduced to a general truth. Humans cannot get the whole picture, but always need to relate to what is unknown. I argue that Bornemark's epistemology can be a bridge between reason and faith. Both philosophy and theology would be enriched by a mutual dialogue. What she lacks is a deeper understanding of how religion works in people's lives. She tends to see all religion as an attempt to answer existential questions and wants to reduce it to a relation to the things humans cannot understand. Such a view of religion takes it out of its context and puts it in an abstract philosophical worldview. I argue that faith needs both a relation to the things that are larger than the human mind and a relation to people's lives.

Svensk Teologisk Kvartalskrift 100 (2024), 327–347
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v100i4.27062

”Kyrkan förvaltar, äger 460 000 hektar av skapelsen”

Samiska perspektiv på försoningsprocessen med Svenska kyrkan

LAILA JANNOK BJÖRNSTRÖM & JULIA KUHLIN

Laila Jannok Björnström är ämneslärare i religionskunskap och samhällskunskap.

Julia Kuhlin är postdoktor i digital humaniora vid Umeå universitet.

lailabjornstrom@gmail.com – julia.kuhlin@umu.se

Den 24 november 2021 gick Svenska kyrkans dåvarande ärkebiskop Antje Jackelén ner på knä i Uppsala domkyrka för att be det samiska folket om ursäkt. Den 23 oktober 2022 uttalades ursäkten igen, den här gången i Sápmi, i Luleå domkyrka. Att Svenska kyrkan ber om ursäkt har sin grund i de övergrepp som begåtts mot det samiska folket, vilka behandlas grundligt i den vitbok som kyrkan tagit fram.[1] Vitboken beskriver och diskuterar de övergrepp som pågått sedan 1600-talet, såsom hur Svenska kyrkan missionerat i Sápmi, hur de bidragit till rasbiologiska undersökningar på samer, hur de förhållit sig till samiska kulturella och religiösa uttryck och hur de bidragit till uppdelandet av det samiska folket. Övergrepp vars konsekvenser samerna lever med än i dag.

Svenska kyrkans ursäkt är del av en ambition att försonas med det samiska folket, ett arbete som pågått sedan 1990-talet.[2] Antje Jackelén skriver i

Den här artikeln är en bearbetad version av Laila Jannok Björnströms uppsats ”’Kyrkan förvaltar, äger 460 tusen hektar av skapelsen’: En kvalitativ innehållsanalys av samiska perspektiv på försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och det samiska folket”, Karlstads universitet 2023.

1. Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, Skellefteå 2016.

2. Karl-Johan Tyrberg, ”Försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna: Initiativ och insatser 1990–2012”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska*

förordet till kyrkans vitbok att försoning är nödvändig eftersom det förtryck kyrkan utsatt samerna för inneburit att man svikit Gud. Hon menar vidare att kyrkan, om den ska leva i Kristus efterföljd, inte kan ignorera historiska oförrätter som kyrkan begått.[3] Att Svenska kyrkan ber om ursäkt, snarare än förlåtelse, bottnar i ett erkännande att man är den part som bär moraliskt ansvar och att man inte kan begära att motparten förlåter. Man ber därför i stället Gud om förlåtelse och lämnar det öppet för det samiska folket att bejaka och acceptera kyrkans ursäkt.[4]

Men kan en ursäkt som gäller århundraden av förtryck och övergrepp accepteras och relationen repareras? Kan försoning uppnås? Under konferensen Ságastallamat 2, som anordnades av Svenska kyrkan och Samiska rådet i Svenska kyrkan (SRSK) 21–22 oktober 2022, samlades kyrkliga representanter och företrädare från samiska organisationer och Sametinget för att samtala om detta. Syftet med denna studie är att undersöka samiska perspektiv på försoningsprocessen med Svenska kyrkan som framkom under konferensen. Studien tar sin utgångspunkt i freds- och konfliktforskaren Ernesto Verdejas modell för försoning i postkoloniala samhällen och består av en innehållsanalys av samiska företrädares uttalanden.[5] Studien har således en dekoloniserande agenda i det att vi strävar efter att flytta fokus från en kolonial diskurs till samiska tankesätt och perspektiv.

Sannings- och försoningskommissioner

Försoning genom sannings- och försoningskommissioner har sedan 1980-talet blivit ett globalt fenomen.[6] Under de senaste decennierna har vi sett en uppgång i officiella ursäkter som ett svar på och erkännande av övergrepp och kränkningar som begåtts. I vilken mån dessa förmår uppnå rättvisa, försoning och upprättelse har dock ifrågasatts. Vad gäller just sannings- och försoningskommissioner med urfolk har tidigare forskning visat att de ofta har avsevärda begräsningar vad gäller att skapa förändring. Exempelvis visar Jeff Corntassel och Cindy Holder i en studie som fokuserar på urfolk i Australien, Kanada, Guatemala och Peru, att viljan till ett nationellt

relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi, vol. 1, Skellefteå 2016, 43.

3. Antje Jackelén, ”Förord”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, vol. 1, Skellefteå 2016, 11.

4. Antje Jackelén, ”Därför ber kyrkan om ursäkt i stället för förlåtelse”, *Svenska kyrkan*, 2 december 2021, https://www.svenskakyrkan.se/nyheter/darfor-ber-kyrkan-om-ursakt-i-stallet-for-forlatelse.

5. Ernesto Verdeja, ”Political Reconciliation in Postcolonial Settler Societies”, *International Political Science Review* 38 (2017), 227–241, https://doi.org/10.1177/0192512115624517.

6. Onur Bakiner, *Truth Commissions: Memory, Power, and Legitimacy*, Philadelphia, PA 2015, 27–29.

helande styrde bort fokus från materiellt återupprättande och helande inom de drabbade grupperna till symboliska handlingar och helande på individnivå.[7] Ett annat exempel är Francesca Dominellos studie av sannings- och försoningskommissioner med urfolk i Australien och Kanada som visar på en inre spänning i dessa processer. För att skapa rättvisa behöver historiska oförrätter undersökas och komma fram i ljuset. Samtidigt har de en benägenhet att fungera som ett sätt för stater att minska den historiska skulden men göra ytterst lite för att förändra urfolkens situation. Dominello menar att detta beror på att man misslyckats med att ta itu med de koloniala mönster som historiskt skapat de oförrätter som finns kvar i dag.[8]

I antologin *Trading Justice for Peace?* framkommer ytterligare perspektiv på sannings- och försoningskommissioner.[9] Några av bidragen behandlar särskilt försoningsprocesser med samer i de nordiska länderna och två av dem kommer här att lyftas fram.

I antologins första kapitel visar Tore Johnsen hur benämningen sannings- och försoningskommission påverkar utredningens förutsättningar. Han undersöker specifikt hur namnvalet påverkar norska statens utredning av förnorskningspolitik gentemot samer, kväner och skogsfinnar.[10] Sannings- och försoningskommissioner, menar Johnsen, associeras ofta med stater där stora kränkningar mot mänskliga rättigheter skett tillsammans med våld och konflikter. Att norska staten antagit ett sådant namn på utredningen ger den enligt Johnsen en tyngd och utmanar den norska självbilden av att inte ha en historia av kolonialism. Han menar också att namnet ger utredningen incitament för att samla in vittnesmål samt engagera folkliga initiativ.[11]

Vidare skriver Lovisa Sjöberg och Mikkel Sara om hur nationella gränser delat Sápmi och skapat konflikter och oförrätter samt hur det påverkar

7. Jeff Corntassel & Cindy Holder, ”Who’s Sorry Now? Government Apologies, Truth Commissions, and Indigenous Self-Determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru”, *Human Rights Review* 9 (2008), 465–489, https://doi.org/10.1007/s12142-008-0065-3.

8. Francesca Dominello, ”Political Apologies and Their Challenges in Achieving Justice for Indigenous Peoples in Australia and Canada”, *Oñati Socio-Legal Series* 7 (2017), 277–303.

9. Demaine Solomons, Paulette Reagan & Sigríður Guðmarsdóttir, ”Introduction: Trading Justice for Peace? Perils and Possibilities”, i Sigríður Guðmarsdóttir, Paulette Regan & Demaine Solomons (red.), *Trading Justice for Peace? Reframing Reconciliation in TRC Processes in South Africa, Canada and Nordic Countries*, Durbanville 2021, 1–16, https://doi.org/10.4102/aosis.2021.BK174.00.

10. *Sannhet og forsoning – grunnlag for et oppgjør med fornorskingspolitikk og urett mot samer, kvener/norskfinner og skogfinner*, Oslo 2023. Johnsen själv refererar inte i sin studie till en samlad rapport, då denna inte var färdigställd då, utan till ett flertal dokument kopplade till utredningen.

11. Tore Johnsen, ”Negotiating the Meaning of ’TRC’ in the Norwegian Context”, i Sigríður Guðmarsdóttir, Paulette Regan & Demaine Solomons (red.), *Trading Justice for Peace? Reframing Reconciliation in TRC Processes in South Africa, Canada and Nordic Countries*, Durbanville 2021, 19–40, https://doi.org/10.4102/aosis.2021.BK174.01.

den norska sannings- och försoningskommissionen. De argumenterar för att försoning med samerna inte kan vara begränsad till nationella gränser. Sjöberg och Sara lyfter också fram kyrkornas roll som tidigare statskyrkor och hur de bidragit till de oförrätter som samerna blivit utsatta för.[12]

Även Svenska kyrkans vitbok bidrar med forskning om försoningsprocesser med samerna. Antologin behandlar främst Svenska kyrkans historiska relationer med samerna, men en av bokens delar behandlar försoningsprocesser som forskningsområde. I sitt bidrag ger Carola Nordbäck perspektiv på kyrkliga försoningsprocesser som ett historiskt ofta förekommande fenomen. Hon visar hur Svenska kyrkans försoningsarbete skiftat mot att ta en större roll i samhälleliga frågor och hur man genom kyrkliga representanter förhåller sig till försoningen med samerna i dag. Här använder Nordbäck sig av begreppen historisk, kollektiv och personlig skuld och menar på att Svenska kyrkan främst ser sig inneha en historisk skuld till oförrätter gentemot samerna.[13]

Vidare undersöker David Sjögren fenomenet vitböcker som en process för att göra upp med det förflutna genom att jämföra av olika vitböcker. Han visar att svenska vitboksprojekt, där Svenska kyrkans vitbok ingår, särskiljer sig genom att fokusera på strukturer som möjliggjort kränkningar och mindre på upplevda erfarenheter och personlig skuld.[14]

Koloniala och postkoloniala perspektiv visar sig vara ett återkommande tema när det gäller försoningsprocesser med urfolk i allmänhet och samerna i synnerhet. Förutom den forskning som nämnts ovan som behandlar dessa perspektiv kan nämnas två studier om finska statens försoningsprocess med samerna. Veli-Pekka Lehtola undersöker relationen mellan finska staten och samerna ur en kolonial kontext. Han visar att kolonisering förstås av finska staten på ett stereotypt sätt som innebär att medvetet göra ont. Politiken mot samer menar han har karaktäriserats av ett strukturellt förtryck snarare än våld i fysisk bemärkelse. Denna diskrepans gör att den finska staten inte ser sig själva som en kolonialmakt i Sápmi.[15] Rauna Kuokkanen undersöker

12. Lovisa M. Sjöberg, & Mikkel N. Sara, ”When Justice Has Borders: Some Reflections on National Borders in Relation to the TRC in Norway”, i Sigriður Guðmarsdóttir, Paulette Regan & Demaine Solomons (red.), *Trading Justice for Peace? Reframing Reconciliation in TRC Processes in South Africa, Canada and Nordic Countries*, Durbanville 2021, 107–122, https://doi.org/10.4102/aosis.2021.BK174.06.

13. Carola Nordbäck, ”’En försoningens väg i Jesu namn’: Perspektiv på Svenska kyrkans försoningsarbete”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, vol. 1, Skellefteå 2016, 79–122.

14. David Sjögren, ”Att göra upp med det förflutna: Sanningskommissioner, officiella ursäkter och vitböcker i ett svenskt och internationellt perspektiv”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, vol. 1, Skellefteå 2016, 123–152.

15. Veli-Pekka Lehtola, ”Sámi Histories, Colonialism, and Finland”, *Arctic Anthropology* 52:2

försoningsprocessen mellan den finska staten och samerna genom kolonial teori och menar att processen förlänger kolonialism om inte staten börjar ta hänsyn till samers rättigheter.[16]

Avslutningsvis bör även nämnas Helga Sofia Wests jämförande undersökning av Svenska kyrkans och Norska kyrkans respektive försoningsprocesser med det samiska folket. West menar att Norska kyrkan har en tydligare teologisk teori bakom sitt försoningsarbete än Svenska kyrkan. Svenska kyrkan behandlar försoningsprocessen framför allt som ett mellanmänskligt fenomen där kyrkan har misslyckats med sin uppgift att stå upp för ”rättfärdighet, barmhärtighet och nästankärlek”. Med andra ord att man inte har förkroppsligat en kristen etik utan handlat som en förtryckare. Svenska kyrkan har också lagt ett starkare fokus på att belysa och tala sanning om historien, vilket gjort att försoningsprocessen är baktung snarare än framåtsyftande. De teologiska resurser man använder sig av är alltså främst relaterade till en kristen socialetik snarare än någon försoningslära.[17]

Wests analys visar att Norska kyrkan i högre grad använder sig av direkta hänvisningar till Bibeln för att motivera försoning och gör en sammankoppling mellan skapelseteologi och försoningsteologi.[18] Kort sammanfattat innebär detta att då Gud skapat varje människa till sin avbild bär alla människor på ett okränkbart värde och all form av diskriminering är orätt. Vad Norska kyrkan utsatt samer och andra urfolk för är alltså fel. Den försoning som Kristus för med sig pekar inte bara på begångna övergrepp och försonar Gud med mänskligheten, utan den river också ner skillnader mellan människor (”nu är ingen längre jude eller grek”) och skapar ett exempel och en grund för mellanmänsklig försoning.

Den bild av forskningsfältet som framträder visar att försoning har ett stort fokus på att söka sanning och göra upp med historien i form av sanningskommissioner och vitböcker. Att förstå staten och Svenska kyrkans förhållande till samer och Sápmi som kolonialism framhävs i flera studier som viktigt för att förstå de historiska övergrepp som skett. Samtidigt understryks det ofta i forskningen att utredningar och ursäkter för historiskt begångna oförrätter är otillräckliga för att skapa försoning med urfolk. Rättvisa, självbestämmande, gottgörelse och förändrade relationer framhålls

(2015), 22–36, https://doi.org/10.3368/aa.52.2.22.

16. Rauna Kuokkanen, ”Reconciliation as a Threat or Structural Change? The Truth and Reconciliation Process and Settler Colonial Policy Making in Finland”, *Human Rights Review* 21 (2020), 293–312, https://doi.org/10.1007/s12142-020-00594-x.

17. Helga Sofia West, ”Renegotiating Relations, Structuring Justice: Institutional Reconciliation with the Saami in the 1990–2020 Reconciliation Processes of the Church of Sweden and the Church of Norway”, *Religions* 11:343 (2020), https://doi.org/10.3390/rel11070343.

18. West, ”Renegotiating Relations”, 13–15.

som viktiga aspekter för att nå försoning. Även här lyfts kolonialism och postkolonialism upp i ett flertal studier som verktyg för att nå försoning genom att lyfta samiskt berättande och att arbeta bortom nationellt dragna gränser som delat Sápmi. Forskningsläget bidrar till en bild av försoning som mer än en historisk tillbakablick på begångna misstag och framhåller nutida förhållanden och framtida förbättringar som en viktig del. Att Svenska kyrkan verkar ha ett större fokus på historien än Norska kyrkan kan därför vara intressant i förhållande till kyrkans möjlighet att lyckas försonas med det samiska folket. Däremot saknas forskning om samiska perspektiv både på försoningsprocessen med Svenska kyrkan och andra försoningsprocesser med det samiska folket.

Kolonisering och dekolonisering

Ett flertal av de studier som presenterats ovan utgår ifrån att Sveriges förhållande till samerna bör förstås som kolonialism. Det råder emellertid delade meningar om huruvida de nordiska ländernas expandering norrut kan anses utgöra kolonialism.[19] I svenska statens utredning *Samernas folkrättsliga ställning* framkommer till exempel ett starkt avståndstagande från att så skulle vara fallet när det gäller svenska statens agerande i Sápmi.[20] Gunlög Fur lyfter detta och menar att många definitioner av kolonialism innefattar att den ska ske i andra världsdelar.[21] Detta gör att förhållandet till samerna inte räknas som kolonialism. Hon menar dock att koloniala strukturer inte är knutna till geografiskt avstånd och använder sig av en annan definition av begreppet:

> kolonialism [är] en process varigenom en statsmakt egensidigt bemäktigar sig rätten att bestämma över ett urfolks territorium, kultur och ekonomi, under förevändning att man har ett överlägset samhällssystem. Detta leder till att kolonialism också innefattar uppfattningar om rasmässig/etnisk och kulturell ojämlikhet mellan styrande och underordnade folk, strävan efter politisk dominans, samt fysisk och ekonomisk exploatering av urfolk.[22]

Genom att använda sig av denna definition visar Fur att svenska statens och Svenska kyrkans möten med samerna är en kolonisering som sträcker

19. Se Lehtola, ”Sámi Histories”.

20. *Samernas folkrättsliga ställning: Delbetänkande*, SOU 1986:36, Stockholm 1986, 163–164.

21. Gunlög Fur, ”Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, vol. 1, Skellefteå 2016, 242–243.

22. Fur, ”Kolonisation och kulturmöten”, 244.

sig tillbaka till 1600-talet. Hon menar att denna kolonisering under 1600- och 1700-talen främst bestod i ett tvångskristnande av samer och en politik präglad av hot och straff som syftade till att få samer att överge gamla seder, traditioner och trossystem. Relationerna är dock komplicerade och innefattar både präster som aktivt bränt samiska heliga föremål och samer som själva verkat som präster för Svenska kyrkan.[23]

Vidare menar Åsa Össbo att man genom begreppet ”bosättarkolonialism” kan förstå dagens förhållande mellan svenska staten och Sápmi som en kolonial situation där samerna undanträngts. Begreppet belyser hur staten på olika sätt arbetat för att undanröja urfolk i syfte att skapa nya bosättningar för kolonialmakten. I Sápmi har detta skett genom att landsgränsen mellan Sverige och Norge drogs, tvångsförflyttningar, kategorisering och en kolonial definiering av samer, påtvingade levnadsformer, kriminalisering, institutionalisering och beslagtagande av marker. Kolonialismen i Sápmi enligt denna förståelse karaktäriseras av ett strukturellt förtryck snarare än fysiskt våld.[24] Detta kan jämföras med Veli-Pekka Lehtola som också hävdar att strukturellt förtryck och en marginalisering av samer är den grundläggande aspekten av den finska statens kolonisering av samerna i Finland.[25]

De invändningar som framkommit mot att använda begreppet kolonialism kan sägas grundas i en förståelse av begreppet där fysiskt våld och fysiskt avstånd utgör grundaspekter. Både Lehtola, Fur och Össbo visar dock att varken fysiskt våld eller fysiskt avstånd är absolut nödvändigt förekommande för att förstå fenomenet kolonialism. Furs definition av begreppet utgår ifrån föreställningar om rasmässig över- och underordning och att dessa föreställningar används för att legitimera exploatering och maktövertagande över en folkgrupps självbestämmande.[26] Dessa processer kan ske genom olika grader av fysiskt våld och strukturellt förtryck, men bör oavsett ses som kolonisering. Fysiskt våld ska således inte ses som en grundaspekt i kolonialism, utan snarare som en av flera aspekter genom vilken kolonialism verkar. Det bör dock påpekas att vi inte menar att det faktum att koloniseringen av Sápmi haft mindre inslag av fysiskt våld utesluter att fysiskt våld förekommit, utan snarare att detta inte varit grundläggande för statens och kyrkans behandling av det samiska folket.

Dekolonisering syftar till den process som stora delar av världen genomgick runt mitten av 1900-talet, då tidigare koloniserade stater blev politiskt

23. Fur, ”Kolonisation och kulturmöten”, 274.

24. Åsa Össbo, ”Från lappmarksplakat till anläggarsamhällen: Svensk bosättarkolonialism gentemot Sápmi”, *Historisk tidskrift* 140 (2020), 420–443.

25. Lehtola, ”Sámi Histories”.

26. Fur, ”Kolonisation och kulturmöten”, 244.

och ekonomiskt självständiga.[27] Detta innebar också att nya idéer och perspektiv än kolonisatörernas kunde synliggöras, varvid frihet, självbestämmande och utveckling blev övergripande teman.[28] Mot bakgrund av att denna studie ämnar undersöka samiska perspektiv är en dekolonial utgångspunkt nödvändig, eftersom den möjliggör en fokusförskjutning från den koloniala diskursen.

Verdejas modell för försoning i postkoloniala samhällen

Ernesto Verdeja är freds- och konfliktforskare vid University of Notre Dame i USA. Han har en särskild expertis inom folkmord och politiska försoningsprocesser och har publicerat brett inom ämnet. I artikeln ”Political Reconciliation in Postcolonial Settler Societies” har Verdeja skapat en modell för försoning i postkoloniala samhällen. Denna modell sammanbinder postkolonial teori med ett dekolonialt perspektiv genom att kolonialismens konsekvenser belyses. Försoning kan i detta sammanhang förstås som en dekolonial praktik som kan bidra till att ta steg bort från en kolonial situation.[29] Analysen i den här artikeln utgår ifrån Verdejas modell.

Verdeja använder ömsesidig respekt som ett övergripande begrepp som är essentiellt för försoning i postkoloniala samhällen. Ömsesidig respekt inbegriper i sin tur följande grundläggande element: *kritisk reflektion*, *symboliskt* och *materiellt erkännande* samt *politiskt deltagande*.[30]

Kritisk reflektion handlar om att kritiskt granska oförrätter som begåtts historiskt och dess konsekvenser för nutiden. Detta behöver göras genom reflektion och deltagande från de olika parterna, där individuella upplevelser tillåts ta plats men samtidigt kopplas till de strukturella problem som skapats av historien. Syftet är inte att hitta en enhetlig syn på historien, utan snarare att ifrågasätta historiska antaganden byggda på koloniala idéer. Verdeja menar att när historiska oförrätter undersöks kan det bidra till ett erkännande för offer och deras ättlingar av de övergrepp som skett historiskt.[31]

Vidare innebär symboliskt erkännande att offren återfår sin värdighet i form av symboliska handlingar som ursäkter, sanningskommissioner eller inrättande av museer. Verdeja menar dock att symboliska erkännanden inte räcker för att skapa en verklig försoning utan att situationen för urfolk också behöver förändras materiellt. Därför understryker han också vikten av

27. Jan C. Jansen & Jürgen Osterhammel, *Decolonization: A Short History*, Princeton, NJ 2017, 1–2.

28. Jansen & Osterhammel, *Decolonization*, 156–157.

29. Verdeja, ”Political Reconciliation”.

30. Verdeja, ”Political Reconciliation”, 231–232.

31. Verdeja, ”Political Reconciliation”, 232–234.

materiellt erkännande, vilket handlar om att skapa förändring genom att gottgöra för materiella förluster. Det bidrar till att förbättra det politiska, sociala och ekonomiska livet för de utsatta.[32]

Slutligen menar Verdeja att politiskt deltagande är viktigt för försoning, eftersom det säkerställer att urfolken får en röst och möjlighet att påverka. Utan detta kommer försoningen enbart att ske på majoritetens villkor och från deras perspektiv. Ytterst handlar det om tillgång till demokrati, att urfolk får möjlighet att delta i styrning och beslutsfattande i landets olika institutioner.[33]

Material och metod

Ságastallamat 2, som ägde rum 21–22 oktober 2022, samlar en bred samisk representation där olika samiska organisationer och Sametinget deltar. Materialet som samlats in för denna undersökning består av transkriptioner av konferensens totalt fjorton videor som lagts upp på Svenska kyrkans hemsida. Dessa videor innefattar alla framföranden, föreläsningar, frågor från publiken och scensamtal. Däremot innehåller det inte gruppsamtal, samtal som förts i pauser eller utanför det officiella programmet och som inte filmats. Urvalet har också begränsats till att omfatta de som uttalat representerar det samiska folket på konferensen. Det inkluderar samiska företrädare för olika organisationer, SRSK, samiska forskare och privatpersoner som uttalat företräder ett samiskt intresse.

Det är i sammanhanget också relevant att lyfta författarnas bakgrund i relation till denna studie. Laila Jannok Björnström är same och uppvuxen i Sápmi. Detta gör att hon har en personlig koppling till Svenska kyrkans försoningsprocess med samerna och på flera sätt påverkats av de övergrepp som skett historiskt. Hon har dock inte själv varit aktivt deltagande i försoningsprocessen. Julia Kuhlin är inte same och har inte varit personligt inblandad i försoningsprocessen.

I arbetet med materialet gjordes en kvalitativ innehållsanalys där för studien relevanta meningsenheter identifierades och kodades. Dessa koder resulterade i sin tur i elva övergripande kategorier, vilka sedan ställdes i relation till Verdejas modell. Nedan kommer vi att presentera resultatet av analysen med utgångspunkt i Verdejas kategorier kritisk reflektion, symboliskt och materiellt erkännande samt politiskt deltagande, varefter vi diskuterar tidigare forskning i relation till resultatet och kort utvärderar Verdejas modell.

Av etiska skäl har vi valt att inte namnge de personer som utgör källmaterialet för denna studie. Detta grundar sig i att företrädarna huvud-

32. Verdeja, ”Political Reconciliation”, 234–236.
33. Verdeja, ”Political Reconciliation”, 236–237.

sakligen är där i egenskap av de roller de har i det samiska samhället. Det är för studiens syfte inte relevant att framställa företrädarna med namn.

Kritisk reflektion

I det följande kommer kategorin kritisk reflektion att presenteras och diskuteras med utgångspunkt i de tre underkategorierna *andliga och kulturella konsekvenser av kolonialism*, *samiskt aktörskap* samt *eftertanke och dialog*.

Andliga och kulturella konsekvenser av kolonialism

De samiska företrädarna på Ságastallamat 2 ansåg det viktigt att se på det samiska folket och Sápmi som koloniserat. Svenska kyrkans historiska behandling av samerna benämndes som människorättsbrott och man betonade att det inte är en konflikt mellan två jämlika parter. Markexploatering lyftes som kärnan i denna konflikt och som den drivande kraften i koloniseringen. Deltagarna belyste hur samer förlorat marker genom etablering av vindkraftverk, skogsbruk, gruvor samt landsgränsernas dragning och kyrkans markinnehav. Flera av företrädarna lyfte fram kolonialism som ett nutida fenomen, där den gröna omställningen innebär ytterligare markexploateringar i Sápmi. Att markexploateringar sker trots de stora konsekvenser det får för samer kopplades också till att koloniala strukturer fått definiera vilken kultur och andlighet som anses viktigast att bevara. En renskötare uttryckte det på följande sätt: ”Då måste man inse, vem har gett människan definitionsrätten att kyrkans kulturarv, det religiösa kristna arvet är mer värt än mitt religiösa, mina religiösa platser, min religion, min andlighet och min helighet?”[34] Här belyses hur det kristna arvet ses som mer värt att bevara än det samiska. Flera företrädare betonade att markerna har en stark koppling till samisk andlighet. Naturen benämndes som skapelsen och en del av något gudomligt. Det påvisades att det finns en lokal och andlig anknytning till marken som inte nödvändigtvis innefattar en kristen tro.

Vid konferensen tillskrevs markerna inte bara andlig betydelse, utan deltagarna underströk också att renskötseln och i förlängningen den samiska kulturen är beroende av markerna för sin fortlevnad. Med andra ord innebär det nutida hotet mot renskötseln också ett hot mot samisk kultur. Begränsningarna av renskötseln för med sig en inskränkning av samernas bestämmanderätt över kulturens utveckling. Vissa företrädare uttryckte även att samer som inte är nomader eller befann sig utanför renskötseln utsätts för en försvenskningsprocess som innebär en förlust av sin identitet och kultur, bland annat att de förlorar sitt språk.

34. ”Ságastallamat, fredag 10.30–12.00: Samisk andlighet och existentiella utmaningar för samer”, 22 oktober 2022, https://vimeo.com/showcase/9870404/video/762914497.

En företrädare talade om begreppet intergenerationella trauman som ett sätt att förstå hur det samiska folket påverkats av koloniseringen. Begreppet visar på hur hela det samiska folket påverkats av de historiska övergrepp som skett, även då man inte personligen varit utsatt. Man lyfte också att Svenska kyrkan fortfarande domineras av det svenska samhällets föreställningar, vilket innebär att den försvenskningsprocess som skett fortgår i nutid och att samisk kultur, religion och tradition undantrycks.

Samiskt aktörskap

Samiskt aktörskap presenterades vid Ságastallamat 2 som något som aktivt bidragit till kritisk reflektion, att försoningsprocessen påbörjats och att den samiska kulturen finns kvar. Den samiska kulturen beskrivs som stark, trots de övergrepp som skett genom historien. Ordförande för SRSK beskriver hur han själv arbetat för försoningsprocessen mellan kyrkan och samerna sedan 1990-talet. Det framhävs att den samiska kulturen finns för att samer har arbetat och kämpat för den och att det bidrar till den kulturella mångfalden. Sametingets vice ordförande betonade dessutom att samerna i dag har goda möjligheter att styra sin framtid genom samarbete med andra urfolk.

Eftertanke och dialog

Flera företrädare uppmanade vid konferensen Svenska kyrkan till eftertanke genom att vända blicken inåt i försoningsprocessen och kritiskt granska sig själva historiskt och i nutid. En företrädare tryckte särskilt på vikten av att se Norden som en kolonialmakt i förhållande till samerna. Han lyfte att ett perspektiv som utgår från offer och förövare inte är tillräckligt för att förstå historien, utan man bör också skilja mellan dem som gynnas av koloniseringen och dem som låter den fortgå. I det sammanhanget beskrevs kyrkan som både förövare och en del av ett system som legitimerat förtryck mot samerna.

Eftertanke framställdes också som viktigt för försoningsprocessen framåt. Detta till skillnad från strävan efter effektivitet, vilket beskrevs som en bidragande orsak till förtrycket av samerna. Flera representanter underströk i stället behovet av dialog för att utveckla former för samarbete. Ságastallamat lyftes som ett bra exempel på hur samtal kan ske och det betonades att samtal inte bara ska syfta till beslutsfattande. Flera företrädare visade tacksamhet för att samtal inletts, och också de som gav uttryck för ilska och bitterhet betonade att dialog är lösningen framåt. Företrädarna menade också att försoningsarbetet behöver förhålla sig till och synliggöra olika perspektiv.

Symboliskt erkännande

Under symboliskt erkännande presenteras och diskuteras de tre underkategorierna *kyrkans ställningstagande*, *ytterligare kunskap* och *symboliskt erkännande som otillräckligt*.

Kyrkans ställningstagande

Av flera företrädare framställdes Svenska kyrkan som en föregångare vad gäller att ta ställning för samiska frågor. Försoningsprocessen framhävdes som betydelsefull för att synliggöra samiska frågor i samhället och se samerna som en del av lösningen. Därtill underströks vikten av att kyrkan som en samhällsaktör fortsätter att ta ställning för samerna. Ordförande i Svenska samernas riksförbund sade:

> Kyrkan och vi gemensamt, vi borde stå upp för det här *all lives matters*. För det innefattar vår natur, det innefattar skapelsen. Och utan ett fungerande ekosystem kommer vi inte ha en levande renskötsel och då har vi inte någon kultur och då har vi ingenting att värna. Så stå upp för naturen och skapelsen.[35]

Citatet visar att skydd av naturen lyftes som en fråga om överlevnad för renskötseln och den samiska kulturen. Detta återspeglas hos flera andra företrädare som speciellt framhåller att kyrkan bör ta ställning mot markexploateringar. En renskötare menade att genom att kyrkan startat en försoningsprocess får den ett ansvar att vara människorättskämpe för samernas sak. Vice ordförande för Sami ätnam lyfte dessutom att kyrkan som markägare kan påverka vindkraftsindustrin och gruvindustrin genom att ta ställning mot den eviga tillväxten och skydda markerna.

Det framkom också av samtalen att Svenska kyrkan behöver ta ställning mot kränkningar av samer inom kyrkan. Ett annat exempel som lyftes på hur kyrkan kan agera som samhällelig aktör för det samiska folket var att implementera urfolksrätt i det kyrkliga arbetet. Att samiskan och samerna tillskrivs urfolksstatus framhölls också som viktigt och som något som påverkar hur man arbetar med samiska frågor i kyrkan och samhället.

Ytterligare kunskap

Något som också betonades av flera företrädare var att det behövs ytterligare erkännanden i form av kunskapshöjande insatser, såsom forskning och utredningar. Ordföranden för SRSK sade:

35. ”Ságastallamat, lördag 12.00–12.40: Betydelsen av samisk delaktighet i Svenska kyrkan”, 22 oktober 2022, https://vimeo.com/showcase/9870404/video/762950004.

> Det finns ett stort forskningsfält, vidare forskning måste till. Hela det samiska folket har utsatts för nedvärderande genom skolsystemen, arbetsstugor och nomadskolesystem. För en fullständig försoning med oss, det samiska folket, och Svenska kyrkan måste alla samers historia komma fram i ljuset.[36]

Här understryks att fler samiska perspektiv behöver lyftas fram genom ytterligare forskning. Det framkom också åsikter om att kyrkan bör arbeta för att alla inom organisationen tar del av kunskap om samiska frågor. Kyrkliga företrädare uppmanades av en samisk representant för Kyrkornas världsråd att ytterligare fördjupa sin kunskap om samisk kultur och kyrkoliv och inte lägga ansvaret för att utbilda på samer.

Vidare framkom det att ett gränsöverskridande samarbete mellan sanningskommissioner och försoningsprocesser med det samiska folket i olika länder är nödvändigt, eftersom samer i hela Sápmi påverkats av kyrkans övergrepp och att landsgränserna bidragit till att splittra det samiska folket. Det råder emellertid olika förutsättningar på olika sidor om landsgränserna, varför nationella kommissioner också beskrevs som angelägna.

Symboliskt erkännande som otillräckligt

Av samtalen i Ságastallamat blev det också tydligt att symboliskt erkännande inte ansågs tillräckligt för försoning utan att handling krävs. Det lyftes att tilliten till Svenska kyrkan är skadad och behöver repareras genom att ord och handling överensstämmer med varandra. En renskötare vittnade om upplevelsen att aktörer i samhället försöker framställa sig som bättre företag och människor genom samråd men samtidigt inte är villiga att kompromissa i samiska kärnfrågor som markrättigheter. En ledamot i Sametinget sade:

> För att en verklig dekolonisering ska kunna ske måste alltså den som sitter på makten, den som har gjort de här övergreppen, förövaren måste lämna ifrån sig något. Om det ska kunna ske en verklig förändring som kan leda till försoning. Det här kan vara marker, rättigheter, ett samiskt självbestämmande. Det får inte bara vara ord.[37]

Citatet visar att symboliskt erkännande inte ses som tillräckligt utan att dekolonisering måste ske. Detta inbegriper att kyrkan behöver lämna ifrån sig marker samt ge samer rättigheter och självbestämmande.

---

36. ”Ságastallamat, fredag 13.00–14:00: Samers erfarenheter från nomadskolor och arbetsstugor”, 22 oktober 2022, https://vimeo.com/showcase/9870404/video/762917620.

37. ”Ságastallamat, lördag 12.00–12.40”.

Materiellt erkännande

Under materiellt erkännande presenteras och diskuteras de två underkategorierna *samisk kyrka* och *marker*.

Samisk kyrka

Flera av de samiska företrädarna ansåg att Svenska kyrkan bör arbeta för att utveckla en samisk kyrka genom att synliggöra samisk andlighet och teologi och samiskt kyrkoliv. Särskilt kopplingen till skapelsen och naturen framstod som viktig och man betonade att kyrkan bör ta sig ut i naturen där den samiska andligheten finns. För att bli en samisk kyrka menade man att en dekoloniseringsprocess av den lutherska teologin är nödvändig.

Svenska kyrkan framhävdes vidare som en samlingsplats för samisk identitet och kunskap. Att det finns samlingsplatser för samer framhölls som viktigt för identitetsskapandet och det samiska samhällsbyggandet. Det samiska konfirmationslägret lyftes som ett bra exempel på detta. Även språket lyftes som viktigt att arbeta med i kyrkan. Man menade att det är läkande att ta tillbaka sitt språk och att även för dem som inte kan språket är samiska ett hjärtespråk. Därför ansåg deltagarna det viktigt att det kristna budskapet också framförs på samiska och att de som kan språket behöver få förutsättningar att föra det vidare.

Marker

Som framkommit ovan var markfrågan ytterst central vid samtalen vid Ságastallamat 2. Hur kyrkan behandlar markfrågan menade flera samiska företrädare är avgörande för den fortsatta försoningsprocessen. Kyrkan bör hjälpa samer genom att skydda samiska marker från ytterligare exploatering, menade flera deltagare. Detta ses som en åtgärd som skulle hjälpa den samiska kulturen att överleva. Markfrågan lyftes också när företrädarna poängterade att försoningsprocessen sträcker sig till hela det samiska folket, inte bara samer inom Svenska kyrkan. En ledamot i Sametinget sade:

> Skogsbruk, turism, vindkraft, gruvor, vattenkraft. Det påverkar det samiska samhället och framför allt basen i vårt samhälle, renskötseln som faktiskt är den som upprätthåller land och vatten. Det är klart att de frågorna måste också finnas med i våra diskussioner och vara prioriterade för det handlar ju om vårt liv och vår överlevnad.[38]

38. ”Ságastallamat, lördag 12.00–12.40”.

Renskötseln benämns här som basen för det samiska samhället och tillgången till marker som essentiell för dess överlevnad. Att skydda marker ses därför som en åtgärd som kan bidra till det samiska samhällets överlevnad.

Politiskt deltagande

Under politiskt deltagande presenteras och diskuteras de tre underkategorierna *självbestämmande och samisk markförvaltning*, *använd samisk kunskap* och *inflytande i Svenska kyrkan*.

Självbestämmande och samisk markförvaltning

Förutom att materiellt skydda marker från ytterligare exploatering framkom självbestämmande över marker och samisk markförvaltning som viktiga aspekter av politiskt deltagande under samtalen vid Ságastallamat 2. Svenska kyrkan beskrevs som stora ägare av mark som bör ges tillbaka till samerna. En renskötare sade:

> Kyrkan förvaltar, äger 460 000 hektar av skapelsen. Av skapelsen äger kyrkan 460 000 hektar mark. Mark, landet är grunden för det själsliga, för överlevnaden. [...] Kyrkan skulle kunna byta marker med Svea skog, med Holmen. Byta till sig marker som är kärnområden, som är nyckelområden för att renskötseln ska kunna överleva så att inte renskötaren drunknar.[39]

Här uppmanades kyrkan som markägare att byta till sig marker från skogsbolag som är nyckelområden för renskötseln och viktiga för andligheten och ställa dem under samisk förvaltning. En ledamot i Sametinget menade att Svenska kyrkan bör urfolksanpassa sin markförvaltning och ge samer ett större självbestämmande över markerna. Vidare framkom ett förslag att ställa kyrkans marker under samisk förvaltning för att öka den samiska tillgången till dem. Man menade att kyrkan bör ta efter exempel i andra delar av världen där urfolk fått bestämmanderätt över marker. Samtidigt lyftes att samer utanför samebyar står utan rättigheter i markfrågor. En styrelseledamot i Sametinget sade:

> I de här frågorna så väger de samiska rättigheterna lätt, alldeles för lätt. Trots att vi är ett urfolk. Vi är helt beroende av markerna men här anses ju samer inte ens ha talesrätt i sådana frågor om man inte är en del av

39. ”Ságastallamat, fredag 10.30–12.00”.

> en berörd sameby. Om man inte ingår i samebyn och kanske ändå har levt och verkat i ett område så långt någon kan minnas.[40]

Detta synliggör att samer både inom och utanför renskötseln lyfter självbestämmande över marker som en prioriterad fråga. En renskötare uttryckte att ekonomi är ett hinder för kyrkan när det gäller att ställa dess marker under samisk förvaltning, eftersom skogsbruket är en viktig del av kyrkans finansiering:

> Man hindras ju av ekonomi. Det kostar ju pengar att göra sådana saker. Vad är det som säger att kyrkan ska hålla på med skogsbruk överhuvudtaget. [...] Man har ju kyrkor i Stockholm som man skulle kunna riva, omvandla till hotell, Nordic Church Hotels. För att ha det ekonomiska flödet i sin verksamhet och få det att fungera. Men då säger man, det är ju ett kulturarv. Hur kan man föreslå att man ska riva ett kulturarv? Är du tokig? [...] Vem har gett människan definitionsrätten att kyrkans kulturarv, det religiösa kristna arvet, är mer värt än mitt religiösa, mina religiösa platser, min religion, min andlighet och min helighet? [41]

Att riva kyrkor för att säkra ekonomin likställs här med den markexploatering som pågår i Sápmi och som innebär förstörelse av heliga samiska platser. Även då ekonomi lyfts som ett hinder för att ge samiskt självbestämmande över marker framhäver renskötaren att kyrkan kan hitta andra sätt att säkra ekonomin.

Använd samisk kunskap

Vid konferensen beskrevs användandet av samisk kunskap som en del av ett politiskt deltagande. Det kan åstadkommas genom att kyrkan införlivar samiska arbetssätt, samiska perspektiv på natur och skapelse samt samisk kompetens i det kyrkliga arbetet. Detta eftersom man menade att kyrkan har ett ansvar för att förvalta skapelsen och att klimathot och ekonomiska intressen riskerar att förstöra ekosystemet. Man menade att samer sitter på kunskap om hur skapelsen bör förvaltas på ett hållbart sätt. Renskötare och renskötseln framhävdes särskilt som en källa till kunskap. En företrädare sade:

40. ”Ságastallamat, lördag 09.30–10.30: Att klyva ett folk, vad händer när man förlorar kopplingen till fädernas marker?”, 22 oktober 2022, https://vimeo.com/showcase/9870404/video/762936855.

41. ”Ságastallamat, fredag 10.30–12.00”.

> Hur mycket kan vi ta som är vår del, hur mycket måste vi lämna till andra. Hur mycket fisk måste sjön ha kvar, hur mycket är vår del att ta. Det är väldigt mycket i samisk tradition som ideellt sett handlar om att dela, ge tillbaka en liten del av det du tog. Dela med andra och då tänker jag inte bara på delning mellan människor men också att dela med markerna, med sjöarna och med allt levande, alla ska få sin del.[42]

I citatet belyses ett samiskt synsätt på hur skapelsen bör förvaltas genom ett relationellt perspektiv där hänsyn tas till kommande generationer och till djur och marker. Dessutom lyftes att det är genom de äldre som kunskapsöverföring sker i det samiska samhället och att de därför behöver inkluderas i försoningsprocessen.

Inflytande i Svenska kyrkan

Inflytande inom Svenska kyrkan var en av diskussionspunkterna under Ságastallamat 2. Ordförande för SRSK framställde rådet som en resurs för samiskt inflytande i försoningsprocessen och det kyrkliga arbetet: ”Det var med stor glädje vi fick det Samiska rådet. För då visste vi att vi har en samisk röst som talar för vår sak. Och det har fortsatt genom åren och dessutom förstärkts, vilket är mycket gott.”[43]

SRSK lyftes alltså fram som en del i ett politiskt deltagande och dess ordförande uttryckte en positiv inställning till rådets mandat att arbeta för samiska frågor. Vidare lyfte han att det är viktigt att inkludera lekfolket i den kyrkliga verksamheten för att främja samisk delaktighet. Även personalförsörjningen sågs som viktig för att lägga grunden för en samisk kyrka. Här nämndes det samiska konfirmationslägret som en arena för att skapa samisk delaktighet och inkludering i kyrkans verksamhet. Genom att erbjuda delar av utbildningen på samiska lyftes att fler kan lockas att söka en kyrklig utbildning.

Diskussion

Av ovanstående framkommer en bild av samerna som utsatta för kolonialism. Detta innefattar förlust av språk, kultur, identitet och marker. Kolonialismen beskrevs av konferensdeltagarna också som ett nutida förhållande, inte bara som ett historiskt fenomen. En förståelse av Sápmi som koloniserat är också något som återspeglas i tidigare forskning. De samiska företrädarna betonade att Svenska kyrkan behöver förstå sin roll i den koloniala historien. Att Veli-Pekka Lehtola belyser svårigheten för den finska staten

42. ”Ságastallamat, fredag 10.30–12.00”.

43. ”Ságastallamat, fredag 09.00–09.30: Välkommen och inledning”, 22 oktober 2022, https://vimeo.com/showcase/9870404/video/762912662.

att se sig själva som en kolonialmakt är därför intressant.[44] Om Svenska kyrkan inte kan se sig själva som en del av en kolonialmakt kan grunden för en gemensam förståelse av historien och försoningsprocessen framåt försvåras.

Detta kan också kopplas till att en samisk forskare uttryckte behovet av att Svenska kyrkan tar på sig en kollektiv skuld för de begångna oförrätterna. Carola Nordbäck framhåller att Svenska kyrkan främst tar på sig en historisk skuld.[45] Denna skillnad är intressant mot bakgrund av att de samiska företrädarna framhåller kolonialismen som ett nutida fenomen. Både Tore Johnsen och Rauna Kuokkanen framhäver att ett kolonialt perspektiv är nödvändigt för att förstå de strukturer som möjliggjort övergrepp i försoningsprocesser med samer.[46] Dessutom framhäver Francesca Dominello att en förändring av koloniala mönster behöver ske för att förändra de strukturer som skapat problemet.[47]

Resultaten visar att ett symboliskt erkännande inte anses tillräckligt för försoning av de samiska företrädarna. Detta kan ställas i relation till Gunlög Fur som understryker att ursäkter enbart ska ses som en del av försoningen och Onur Bakiner som lyfter att sanningskommissioner är begränsade när det gäller förändring i förhållandet mellan parterna.[48] Detta visar på att symboliskt erkännande är viktigt, men enbart om det efterföljs av att rättvisa skapas. Flera samiska företrädare uttryckte tacksamhet för Svenska kyrkans försoningsarbete och krav på att synliggöra fler oförrätter ur andra perspektiv som inte ännu blivit hörda. Men att även handling krävs framkom tydligt. Detta visar på att sanningskommissioner fyller en viktig funktion men att en försoning inte kan vara begränsad till erkännande av begångna övergrepp.

De samiska företrädarna uppmanade också Svenska kyrkan att ta ett samhälleligt grepp om de samiska frågorna genom att verka för det samiska folket även utanför Svenska kyrkan, ta ställning mot markexploatering och påverka politiker. Nordbäck visar att Svenska kyrkan har tagit en större roll i samhälleliga frågor genom försoningsprocessen med samerna än de gjort historiskt.[49] Huruvida detta anses vara tillräckligt långtgående kommer sannolikt att avgöras av hur Svenska kyrkan lyckas förhålla sig till markfrågor och samiskt självbestämmande som var viktiga fråga vid Ságastallamat.

44. Lehtola, ”Sámi Histories”.

45. Nordbäck, ”’En försoningens väg i Jesu namn’”.

46. Johnsen, ”Negotiating the Meaning of ’TRC’”; Kuokkanen, ”Reconciliation as a Threat or Structural Change?”.

47. Dominello ”Political Apologies and Their Challenges”.

48. Gunlög Fur, ”Att sona det förflutna”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, vol. 1, Skellefteå 2016, 153–190; Bakiner, *Truth Commissions*.

49. Nordbäck, ”’En försoningens väg i Jesu namn’”.

Detta bör ställas mot att Jeff Corntassel och Cindy Holder framhäver att sanningskommissioner inte förmår uppnå försoning om de inte också garanterar självbestämmande för urfolk.[50] Vid konferensen hävdade deltagarna att samerna själva behöver vara delaktiga, att samisk kunskap bör införlivas i kyrkan och att samer bör få bestämmanderätt över marker. Självbestämmande framhävs alltså som viktigt både för det fortsatta arbetet inom kyrkan och för den centrala frågan som marken visat sig vara. Det inkluderar också att samerna själva får definiera och staka ut mål i den fortsatta försoningsprocessen. Den handlingsplan som Svenska kyrkan framtagit tillsammans med SRSK kan ses som ett exempel på att samer är delaktiga och har ett visst självbestämmande över den fortsatta processen.[51]

En av de samiska företrädarna betonade att det samiska folket är heterogent och att det därför är viktigt att fler perspektiv synliggörs. Bakiner såväl som Sjöberg och Sara menar också att gränsöverskridande samarbeten är viktiga för lyckade sannings- och försoningsprocesser där urfolk lever i områden som sträcker sig över flera nationella gränser.[52] Mot bakgrund av att det vid Ságastallamat framkom en bild av att försoningen ska sträcka sig till det samiska folket som helhet och inte bara till samer inom Svenska kyrkan, kan det konstateras att försoningsprocessen är beroende av hur väl Svenska kyrkan lyckas införliva ett brett samiskt inflytande i försoningsarbetet.

I materialet framkommer det att markerna har en andlig betydelse för de samiska företrädarna och man lyfter kyrkans ansvar att skydda marker för att skydda skapelsen. Behovet av skydd av skapelsen behöver förstås i relation till att de samiska företrädarna genomgående beskriver skapelsen som hotad av kolonialismen. West skriver att Svenska kyrkan framför allt grundar försoningsprocessen på kristen etik och en mellanmänsklig försoning, medan Norska kyrkan har utformat ett tydligare teologiskt motiv till försoningsprocessen.[53] De samiska företrädarnas tal om kyrkans ansvar att skydda skapelsen kan tolkas som att det finns en uppfattning att försoningen inte bara bör sträcka sig till en mellanmänsklig nivå utan också innehålla en försoning mellan skapelsen och människan (kyrkan). I ett kristet teologiskt perspektiv kan detta ses som en försoning mellan Gud som skapare av världen och kyrkan.

50. Corntassel & Holder, ”Who’s Sorry Now?”.

51. ”Handlingsplan: Åtaganden kopplade till Svenska kyrkans ursäkt till det samiska folket 2022–2031”, *Svenska kyrkan*, Uppsala 2022.

52. Bakiner, *Truth Commissions*; Sjöberg & Sara, ”When Justice Has Borders”.

53. West, ”Renegotiating Relations”, 8–11, 13–15.

Kommentar till Verdejas modell

I analysen av materialet framkom att de perspektiv på försoningsprocessen som samiska företrädare lyfte kunde kategoriseras i Verdejas modell för försoning i postkoloniala samhällen.[54] Ingen av de elva kategorierna som blev resultatet av kodningen hamnade utanför modellen. Det verkar alltså som att Verdejas modell väl representerar de olika infallsvinklarna som framförs av samer på försoningsprocessen med Svenska kyrkan.

Samtidigt blev det tydligt att när det gäller markfrågan kunde den inte uteslutande kopplas till endast ett av Verdejas begrepp. Här bidrog modellen i stället till att åskådliggöra komplexiteten i markfrågan och belysa olika aspekter av den. Under *kritisk reflektion* belystes att markexploateringen har varit (och fortfarande är) kärnan i konflikten och den drivande faktorn i koloniseringen. Här behöver Svenska kyrkan genom ett *symboliskt erkännande* möta samerna i en gemensam historiesyn där kyrkan erkänner att samerna fråntagits självbestämmande över marker, identitet och kultur. Denna förståelse lägger i sin tur grunden för vidare handling i relation till *materiellt erkännande* och *politiskt deltagande*. I detta kopplas materiellt erkännande till ett återbördande av markerna och politiskt deltagande till självbestämmande över dem. Samtidigt är det svårt att skilja dessa aspekter åt, då mark inte kan ges tillbaka utan att man också ger självbestämmande över den. Men eftersom andra aspekter, såsom synliggörandet av en samisk kyrka (materiellt erkännande) och användning av samisk kunskap och inflytande i Svenska kyrkan (politisk deltagande), också kopplades till dessa kategorier anser vi att de borde kvarstå som skilda begrepp.

Avslutning

Av studien har framgått att hanteringen av markfrågan och samiskt självbestämmande ses som särskilt viktiga för försoningsprocessen. Kolonialismens största konsekvens beskrivs som förlust av samiskt självbestämmande över marker. Detta kopplas till markernas stora betydelse för samerna genom renskötseln som kulturbärare och markernas andliga betydelse. Detta synliggör ett samiskt förhållningsätt till naturen där marken utgör grunden för samisk kultur, andlighet och identitet. Vid Ságastallamat framställdes det som viktigt att Svenska kyrkan får en förståelse för att kolonialism har bidragit till förlust av samiska marker. Dessutom framhölls att Svenska kyrkan kan ta symbolisk ställning i samhället för att skydda samiska marker, men också som markägare skydda dem från ytterligare exploateringar. Utöver detta framkom krav på att kyrkan ger samer självbestämmande över de marker som kyrkan äger i Sápmi. Det kan ses som åtgärder som återger makten

54. Verdeja, ”Political Reconciliation”.

och självbestämmandet över markerna till samer utanför existerande koloniala strukturer.

Det betonades också att de marker som ges tillbaka bör ställas under samisk förvaltning och självbestämmande. Att så sker är viktigt eftersom samisk kunskap om förvaltning av naturen anses skydda skapelsen från att förstöras. På så sätt framställs samisk kunskap och förvaltning av marker som viktigt och värdefullt i förhållande till det existentiella hot som klimatförändringarna innebär.

Vad gäller vidare forskning ser vi ett behov av studier som undersöker hur Svenska kyrkan hanterar markfrågan i försoningsprocessen. Detta bör också undersökas ur ett historiskt perspektiv för att kartlägga på vilket sätt Svenska kyrkan varit bidragande historiskt till att samerna förlorat markrättigheter. Mot bakgrund av den betydelse som markerna tillskrevs vid Ságastallamat är det också relevant att ytterligare undersöka markernas betydelse för det samiska folket ur ett kulturellt och andligt perspektiv.

Vidare hade det varit intressant att undersöka samers upplevelse av förtryck genom historien utifrån begreppet intergenerationella trauman som användes av en konferensdeltagare. Detta för att synliggöra hur det samiska folket i sin helhet påverkats av koloniseringen av Sápmi. Slutligen kan konstateras att vidare forskning med en bredare ansatts på samiska perspektiv på försoningsprocessen med Svenska kyrkan är nödvändig. Att det enbart var inbjudna gäster som tilläts delta på Ságastallamat innebär också en begränsning i de perspektiv som synliggjorts i denna studie. ▲

SUMMARY

The purpose of this article is to explore Sámi perspectives on the reconciliation process between the Sámi people and the Church of Sweden. The study is based on a qualitative content analysis of the recitals during the Ságastallamat 2 conference in October 2022 and draws, theoretically, on Ernesto Verdeja's model for reconciliation in postcolonial societies. Reconciliation, according to this model, includes critical reflection, symbolic and material recognition, as well as political participation. The analysis shows that the Sámi representatives expressed that all elements were needed for reconciliation to be reached. It is also emphasized that for the reconciliation process to move forward, the Church of Sweden needs to further address the question of land as well as Sámi self-determination. The Church of Sweden was, among other things, urged to decolonize within by returning land to the Sámi people and to use Sámi knowledge to manage the creation.

Svensk Teologisk Kvartalskrift 100 (2024), 349–370
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v100i4.27063

Jairus's Daughter and the Paralytic in Capernaum

Praying for the Dead in Mark and Luke

TORSTEN LÖFSTEDT

Torsten Löfstedt is Professor of Religious Studies at Linnaeus University.

torsten.lofstedt@lnu.se

Introduction

Intercession is petitionary prayer on behalf of another person.[1] It proceeds from the assumption that God can choose to be merciful to one person in response to the prayers of another person. Abraham's prayer for Sodom, where Abraham negotiates with God to try to convince him to spare the city (Gen 18:16–33) is a classic example of intercessory prayer. Another well-known example is when Moses intercedes with God on behalf of his people who had sinned by making themselves a golden calf (Exod 32:11–14, 30–34).[2]

Mark and Luke give many examples of how people ask Jesus to help a third person, and Jesus does so: Jesus' disciples ask him to help Simon's mother-in-law (Mark 1:30; Luke 4:38), people bring all kinds of sick people

1. *Collins Concise English Dictionary*, 8th ed., Glasgow 2012, "Intercession". The *Oxford English Dictionary*, 3rd ed., New York 2015, defines intercession as "pleading on behalf of another". See also Michael Widmer, *Standing in the Breach: An Old Testament Theology and Spirituality of Intercessory Prayer*, Winona Lake, IN 2015, 3. Francois P. Viljoen, "Jesus as Intercessor in Luke–Acts", *Acta Patristica et Byzantina* 19 (2008), 329–349, especially 332, https://doi.org/10.1080/10226486.2008.11745799, distinguishes between petition (*Fürbitte*) that involves making general requests of God on someone's behalf and intercession (*Fürsprache*), which specifically refers to praying that God avert his wrath from another person. I will not make that distinction here, as prayers for healing and prayers for forgiveness and salvation flow into each other in our material. I consider both to be examples of intercession.

2. Viljoen, "Jesus as Intercessor", 333, cites other examples of intercession in the Hebrew Bible, including Isaac (Gen 25:21), Joshua (Josh 7:6–9), Samuel (1 Sam 12:19), Elisha (2 Kgs 4:33; 6:17), and Amos (Amos 7:1–6).

to Jesus (Mark 1:32, 6:55; Luke 4:40), a group of friends bring a paralytic to Jesus (Mark 2:1–12; Luke 5:17–26), the centurion asks that Jesus heal his servant (Luke 7:1–10), Jairus asks Jesus to heal his daughter (Mark 5:22–43; Luke 8:40–56), the Syro-Phoenician woman asks Jesus to cast a demon out of her daughter (Mark 7:24–30), unspecified people bring a deaf man to Jesus (Mark 7:31–37), "some people" bring a blind man to Jesus (Mark 8:22–26), a man brings to Jesus his son who suffered from a demon (Mark 9:14–29; Luke 9:37–43). These people ask Jesus to help a person (ἐρωτάω, Luke 4:38, 7:3), they appeal to him (παρακαλέω, Luke 7:4, 8:41), they beg him (δέομαι, Luke 9:38). These stories model behaviour. They serve to inspire readers to turn to Jesus in prayer when they are worried on someone else's behalf. In addition, Luke 22:32 tells of Jesus himself having prayed to God on behalf of Peter (ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ),[3] thereby demonstrating the importance of intercessory prayer in Luke's theology.[4]

Most of the accounts that tell of people asking Jesus for help tell of him healing the person of a disease or driving out a demon. But there are also examples in all the Gospels where Jesus raises a dead person to life. The account of how Jesus raised the daughter of a leader of a synagogue is found in all three Synoptic Gospels (Matt 9:18–26; Mark 5:21–43; Luke 8:40–56).[5] Jesus raises the daughter of the synagogue leader in response to his entreaty.

Interpreters generally hold that when the Gospels teach that Jesus raises someone from the dead, these miracles are a display of Jesus' authority or a foretaste of how the hold that death has on humanity is broken as Jesus is raised from the dead.[6] While not disagreeing with those interpretations, I argue that the accounts studied here encourage followers of Christ to pray on behalf of loved ones who have died.[7] I will further argue that the healing of the paralytic in Capernaum in Mark 2:1–12 and Luke 5:17–26 also encourages intercession for the dead.[8] I focus on the Gospels of Mark and

3. On this passage and its connection to Jesus' vision of Satan's fall (Luke 10:18), see David Crump, "Jesus, the Victorious Scribal-Intercessor in Luke's Gospel", *New Testament Studies* 38 (1992), 51–65, https://doi.org/10.1017/S0028688500023079. John 17 further develops this theme and allows the reader to hear Jesus pray for his disciples in the high priestly prayer.

4. For another example of intercessory prayer, consider how Jesus teaches his disciples to pray for their enemies (Luke 6:28). Examples of intercessory prayer in Acts include 7:59–60, 8:24, 9:40, and 28:8.

5. See also Matt 11:5.

6. Joel Marcus, *Mark 1–8*, New Haven, CT 2000, 373.

7. We may also note that according to John 11:1–45, Jesus raised Lazarus from the dead in response to Martha's indirect entreaty (11:22).

8. In an account that is unique to Luke (7:11–17), Jesus raises the son of a widow from the dead. Luke does not say anything about the woman asking Jesus for help, however. Jesus simply sees her and has compassion on her (7:13). As there is no reference to any form of intercessory prayer in this account, I will not focus on it here.

Luke; Matthew also tells about the raising of Jairus's daughter (9:18–26) and the healing of the paralytic (9:1–8), but his accounts are shorter and do not support praying for the dead as clearly.

Some Preliminary Assumptions

I follow the accepted view that Luke bases his Gospel on Mark in addition to other sources which are no longer extant. I further assume that the author of Luke's Gospel also wrote Acts.[9] I will not try to reconstruct earlier accounts that Mark may have based his text on nor do I concern myself with the question whether the historical Jesus really raised people from the dead or not.

While the Gospels have much in common with classical biographies,[10] they are also theological works. Mark and Luke pattern their writing on Jesus' teaching and allow the reader to understand their texts on more than one level.[11] According to the Synoptic Gospels, Jesus generally taught in parables (Mark 4:34; Matt 13:34), creating narrative puzzles for his listeners to puzzle over. C.H. Dodd (1884–1973) famously explained: "At its simplest a parable is a metaphor or simile drawn from nature or common life, arresting the hearer by its vividness or strangeness and leaving the mind in sufficient doubt about its precise meaning to tease it into active thought."[12] But these Gospels contain other narrative puzzles besides Jesus' parables. Mark and Luke create their own narrative puzzles when they write about Jesus' deeds. Jesus' miracles demonstrate his messianic authority (see Luke 7:19–23). They may also function as parables, which may give new insight into who Jesus was or the significance of his teaching. Like parables, miracles could be hard to understand (compare Mark 4:10–12 and 8:14–21) and according to the Gospels, Jesus' miracles were at times interpreted incorrectly. Consider, for example, the discussion of how to explain Jesus' success in casting out

9. This is the majority view. See, for example, Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge 1996, 2–4, https://doi.org/10.1017/CBO9780511621345. For a dissenting view, see Richard I. Pervo, *Acts: A Commentary*, Minneapolis, MN 2009.

10. Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 2nd ed., Grand Rapids, MI 2004.

11. Ardel B. Caneday, "He Wrote in Parables and Riddles: Mark's Gospel as a Literary Reproduction of Jesus' Teaching Method", Διδασκαλια (1999), 35–67. Craig L. Blomberg, "New Testament Miracles and Higher Criticism: Climbing up the Slippery Slope", *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984), 426, traces this interpretation to Alexander Balmain Bruce, *The Miraculous Element in the Gospels*, London 1886. See further Craig L. Blomberg, "The Miracles as Parables", in David Wenham & Craig Blomberg (ed.), *Gospel Perspectives: 6. The Miracles of Jesus*, Sheffield 1986, 327–359.

12. C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, 5.

demons (Mark 3:20–30; Luke 11:14–23); was it because he was serving Satan or because he had subdued him?[13]

One example of how a miracle can function as a parable is Mark's account of Jesus cursing a fig tree for not bearing any fruit; that miracle frames the story of Jesus clearing the temple (Mark 11:12–25). Mark (11:13) explains that it was not season for the fig tree to bear fruit, so on a surface reading Jesus' action seems unreasonable. But Mark has placed this account in a particular context for a reason. Jesus' cursing of the fig tree for not bearing fruit may be seen as a rebuke of the people in charge of the temple who had failed to live in accordance with God's commands. It also presages the destruction of the temple.[14] Luke does not include the story of Jesus cursing the fig tree, but he has Jesus tell a parable about a fig tree that bore no fruit (13:6–9). Luke's parable has a similar message as the account of the miracle in Mark: if the people fail to repent from their evil ways, they will perish from the land.[15] The cursing of the fig tree is not unique. Other reports of miracles in the Gospels may also function as parables.

The Raising of Jairus's Daughter

The story of Jairus's daughter is found in all three Synoptic Gospels, but I will focus on how Mark and Luke tell the story, as their versions seem to more clearly encourage the practice of praying for the dead than does Matthew's version.[16] There are many reasons why Mark and Luke included this miracle. To raise someone from the dead is a most astounding miracle; it causes onlookers as well as later readers to be filled with wonder (see Mark 5:42; Luke 8:56). Like other miracles, this miracle serves to illustrate the kingdom of God. It prefigures Jesus' resurrection,[17] and it illustrates that Jesus had power over life and death and is in line with the early Christian conviction that for those who believe in Jesus, death is not the end, but they will be raised from the dead when he comes again. This conviction is

13. Blomberg, "New Testament Miracles", 427.

14. See R.T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 2002, 441. James R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids, MI 2002, 340, explains: "Jesus dramatizes the end of the temple by an enacted parable."

15. Luke tempers his message of judgement with a message of mercy. In the parable of the fig tree, the owner of the vineyard is persuaded not to take down the tree immediately but to give it one more season to bear fruit (13:6–9).

16. In Matthew 9:18–26, the ruler of the synagogue initially comes to Jesus after his daughter has already died. The ruler had faith from the beginning that Jesus could wake the dead. The question whether it is appropriate to ask for prayers for the dead does not come as clearly into focus here as in the other Gospels. In Matthew, the focus is rather on the leader's faith and Jesus' authority to heal. See Donald A. Hagner, *Matthew 1–13*, Waco, TX 1993, 247.

17. Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI 1993, 275.

attested already in Paul's letters, which probably antedate the Gospels (see 1 Cor 15:12–57; 1 Thess 4:16).[18] Curiously, although the story of Jairus's daughter tells of Jesus interacting with a person whose loved one has died, the commentaries I have consulted do not discuss whether Mark and Luke in telling this story imply that one should turn to Jesus in prayer on behalf of people who have died.[19]

According to the Gospels of Mark and Luke, Jairus asks Jesus to come and save his daughter who is dying. In Mark's account, Jairus begs Jesus: "Come and lay your hands on her, so that she may be made well and live."[20] The verb phrase translated "that she may be made well" (ἵνα σωθῇ, 5:23) could also be translated "that she be saved". In the context, the man is not worried about eternal salvation but about her physical survival, so the translation "that she be made well" is appropriate.[21] In Luke's account, Jairus asks Jesus to come to his house because his daughter is dying (8:41–42); Luke does not use the verb σῴζω here, he saves it for a later verse. Both Mark and Luke relate that while Jesus was still on his way, Jairus's daughter died, and people tell Jairus not to trouble Jesus anymore (Mark 5:35; Luke 8:49). Jesus ignores them. He disagrees with those who say there is no point in asking him to save someone who has died. Oddly, commentaries do not pay much attention to this fact. While people try to dissuade Jairus from troubling Jesus, Jesus encourages him not to give up on his quest, saying, μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε ("Do not fear, only believe", Mark 5:36, NRSV). Luke expands Jesus' answer: μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται ("Do not fear. Only believe, and she will be saved", Luke 8:50, NRSV).[22] The RSV translates the verb σωθήσεται with the phrase "she shall be well".[23]

18. Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI 1997, 351; Hagner, *Matthew 1–13*, 250.

19. Commentaries on Mark: Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Minneapolis, MN 2007, https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v7zz; Edwards, *The Gospel according to Mark*; France, *The Gospel of Mark*; Gundry, *Mark*; Marcus, *Mark 1–8*; Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary*, Peabody, MA 2002; John Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict*, London 1997. Commentaries on Luke: François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Minneapolis, MN 2002, https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v878; James R. Edwards, *The Gospel according to Luke*, Grand Rapids, MI 2015; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, New Haven, CT 1970; Green, *The Gospel of Luke*; Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville, MN 1991; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI 1978; John Nolland, *Luke 1–9:20*, Waco, TX 1989.

20. Unless otherwise specified, biblical quotes in this article are taken from the New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVUE).

21. The King James Version (KJV), the New International Version (NIV), the New Revised Standard Version (NRSV), and the Revised Standard Version (RSV) translate the verb in this sentence as denoting healing rather than salvation.

22. Matthew's account is severely shortened and does not include these words. See Matt 9:18–26.

23. Similarly in KJV: "she shall be made whole"; NASB: "she will be made well"; NIV: "she

While this translation is possible, the translators of the NRSV, who rendered the phrase "she will be saved", have made a better decision. Luke could have used another verb, such as ἰάομαι (to heal), θεραπεύω (to heal), or ὑγιὴς γίνομαι (to become healthy), but he chose to use σῴζω, the verb used in Mark 5:23. This is a key word for Mark and Luke and it carries more than one layer of meaning. Mark uses the verb σῴζω in reference to saving someone's life (Mark 3:4; Luke 6:9) by freeing them from disease (Mark 5:34; Luke 8:48) or death (Mark 8:35; Luke 9:24). Luke retains these uses of the verb but introduces it (or the related noun σωτηρία, "salvation") into other contexts as well. He uses it in references to setting someone free from enemies (1:71), demons (8:36), and sin (7:50) as well as bringing someone back into fellowship with God and his people (19:9–10), for example.[24] As Mark Allan Powell writes, "Luke makes no distinction between [...] physical, spiritual, or social aspects of salvation".[25] God's saving action involves the whole person. In all three Synoptic Gospels, σῴζω may also be used in reference to eternal salvation, as in Jesus' exchange with the rich young man (Matt 19:25; Mark 10:26; Luke 18:26).[26]

Jesus assures Jairus that his daughter will be saved (Luke 8:50), but as Joel Marcus aptly puts it: "Before Jairus' daughter can experience 'salvation', she will first experience death."[27] When Jesus says, "Do not fear. Only believe, and she will be saved" (Luke 8:50, NRSV), several meanings apply. Jairus presumably understands Jesus to be saying that his daughter will be well again. But the reader who is sensitive to Luke's use of the verb σῴζω understands that this text may also speak about salvation more broadly. Here we have a case where Jesus says it is entirely appropriate to ask him to save someone who has already died. Jairus's daughter was brought back to life in response to her father's faith in Jesus.

The Importance of Faith for Salvation

The story of the raising of Jairus's daughter emphasizes the importance of faith for healing and salvation. Sandwiched into our story is another story that further emphasizes the role that faith plays in salvation broadly understood. When Jesus is on his way to heal Jairus's daughter, a woman who had suffered hemorrhages for years reaches out to Jesus in faith and is healed

will be healed".

24. Marcus, *Mark 1–8*, 364. See also Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, 222–223.

25. Mark Allan Powell, "Salvation in Luke–Acts", *Word and World* 12 (1992), 7–8.

26. When we examine the larger context of this passage, we find that "to be saved" is used synonymously with inheriting eternal life (Matt 19:29; Mark 10:16; Luke 18:18) and entering into the kingdom of God (Matt 19:24; Mark 10:24–25; Luke 18:25). On σῴζω being used in reference to eternal life, see also Mark 8:35, 13:13. Gundry, *Mark*, 268.

27. Marcus, *Mark 1–8*, 366.

(Mark 5:25–34; Luke 8:43–48). Jesus says to her, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε ("your faith has saved you", Mark 5:34; Luke 8:48; also Matt 9:22, my translation). This sentence, which includes the verb σῴζω, is found a total of four times in Luke. It is found in two passages that he has taken over from Mark, namely, this passage about the woman who was healed of her hemorrhage and a passage telling of a man whose sight was restored (Mark 10:52; Luke 18:42). Luke also uses it in two additional passages that are unique to his Gospel. He uses it of a leper who was cleansed (17:19) and of the woman whose many sins were forgiven (7:50). For Luke, salvation by faith is something that involves all kinds of healing as well as the forgiveness of sins.

Curiously, according to both Mark and Luke, the woman with the hemorrhages was healed or saved without Jesus even knowing who it was who had touched him. At the surface level, the belief or faith (πίστις) that Jesus speaks of is trust in his power to save.[28] There had not been any personal relationship between Jesus and the woman. That does not mean that the personal relationship is unimportant. Mark and Luke say that Jesus asks who it was that touched him (Mark 5:30; Luke 8:45).[29] The disciples find his question absurd, but he insists on knowing. Joel Marcus suggests that while the woman was healed without Jesus knowing who she was, the evangelists tell of the woman having to identify herself to Jesus probably to underscore the importance of a commitment to Jesus for long-term salvation, the peace of the age to come.[30] As he sends her on her way he addresses her as "daughter" (θυγάτηρ), suggesting that a personal connection between them has now been established, and says: "Go in peace" (ὕπαγε εἰς εἰρήνην, Mark 5:34; πορεύου εἰς εἰρήνην, Luke 8:48; see also Luke 7:50).[31]

Luke emphasizes the importance of faith as a "personal commitment to Jesus" in other passages as well.[32] A classic illustration of how faith in Jesus is salvific is the account of the robber on the cross. Jesus tells the robber on the cross that he would be with him in paradise, although he had clearly not followed the commandments. All he had was a recently established relationship to Jesus, whom he believed to be the Messiah, a willingness

28. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, 744: "The faith that is intended is the confidence of the individuals in the power of Jesus."

29. Edwards, *The Gospel according to Luke*, 255, points out that in Luke's version a masculine singular participle (ὁ ἁψάμενός) is used, showing that Jesus did not know that a woman had touched him. Mark 5:31 has Jesus ask, "Who touched me?" (τίς μου ἥψατο). In this direct question no gender can be specified.

30. Marcus, *Mark 1–8*, 361.

31. Nolland, *Luke 1–9:20*, 420, writes regarding Luke 8:48: "The woman's salvation now goes beyond her physical healing, embracing as it does the peace now being eschatologically bestowed by Jesus."

32. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, 583, gives as examples Luke 18:8, 22:32; Acts 6:5, 11:24.

to defend him, and an acknowledgement of his own sins (Luke 23:39–43). Luke's point is that the robber received salvation because he trusted in Jesus.

Salvation through the Faith of Others

While the woman with the hemorrhages and the robber on the cross were saved because of their faith, Jairus's daughter was saved because of her father's faith. Is it reasonable to generalize from the story of Jairus's daughter that the faith that leads to eternal salvation need not only be that of the individual in need of salvation?[33] May readers take the story of Jairus's daughter as an illustration for how they may ask Jesus to similarly raise their loved ones from the dead on the last day if they pray to him for their salvation? Luke's use of the verb σῴζω in other contexts may suggest that it is appropriate to ask Jesus on behalf of a dead person that his or her sins be forgiven. Against this view we may note that elsewhere Jesus sets conditions for who may inherit eternal life. In his exchange with the rich young man, Jesus tells him that he has to follow the commandments, sell his possessions, and follow him (Mark 10:19, 21; Luke 18:20, 22). The demands that Jesus makes are many. It may therefore seem preposterous to claim that the passage about Jairus's daughter in Mark and Luke may encourage readers to believe that their prayers on behalf of another could help that person inherit eternal life. But we should bear in mind that Jesus' response to the rich young man answers the question what he had to do to inherit eternal life. It does not address the question whether others can do anything to help him enter into the kingdom of God.[34] I will return to this question shortly in connection with the paralytic in Capernaum.

Was Jairus's Daughter Really Dead?

According to Mark and Luke, Jairus had first asked Jesus for help while his daughter was alive, and the girl had not been dead very long when Jesus came to her. This could be considered a special case; maybe we are to imagine that her spirit was still close by.

In many cultures, it is held that after a person has died, his or her spirit may remain nearby for a while.[35] Luke 8:55 describes Jairus's daughter

33. Powell, "Salvation in Luke–Acts", 9, comparing three parables about salvation in Luke 15, writes: "Luke seems to vary in the extent to which he attributes responsibility for the appropriation of salvation to the person being saved."

34. It bears noting that Jesus' disciples wondered whether anyone could be saved given the heavy requirements Jesus placed on the rich young man. Jesus responded that while it is impossible for man, for God all things are possible (Mark 10:27). The Gospels do not reveal all the means through which God saves. The passage about the robber on the cross shows that Jesus does not require the same thing of all people for salvation.

35. Marshall, *The Gospel of Luke*, 348; Bovon, *Luke 1*, 340.

coming to life again by saying that her spirit returned (ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς), which could be taken to support such an interpretation. Joseph Fitzmyer translates πνεῦμα to "breath" in this context and he characterizes this miracle as a "resuscitation".[36] But as Mark and Luke tell it, the girl had not just lost her breath; she was dead (Mark 5:35; Luke 8:49).[37] The word πνεῦμα has various uses, one of which is to designate breath or breathing. The one that applies here is the second listed by Frederick William Danker, namely, "that which animates or gives life to the body".[38] We have no exact equivalent for this concept in modern English, but Danker suggests "(life-)spirit" as a translation.[39] Other examples of the πνεῦμα leaving the body at death are found in Luke 23:46 (when Jesus dies) and Acts 7:59 (when Stephen dies). When a person's (life-)spirit leaves his body, he dies. And normally when someone has died, they stay dead.[40]

There are a few exceptions, however. In the Greek text of Jdg 15:19 there is also a reference to a person's spirit returning. Samson was dying of thirst, but God opened a spring for him to drink from whereupon his spirit returned (ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ). Evidently, Samson's spirit had been about to leave; he was about to die, but he got to drink water in the nick of time. We may also compare our account with the account of Elijah raising a widow's son, a story that surely coloured the story of the raising of Jairus's daughter.[41] There, Elijah prays that the boy's "life" would return (1 Kgs 17:21, NRSV). The word translated to "life" in the NRSV is ψυχή in the Septuagint. In this context, there is no significant difference between ψυχή and πνεῦμα, both designate that which gives life to the body.[42] In that account, as in the story of Jairus's daughter, the person being prayed for had died (see 1 Kgs 17:20). The boy was brought back to life only because God heard Elijah's prayer.

In Acts, Luke tells of two instances where the apostles were instrumental in bringing to life someone who was believed to have died. In one of the

36. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, 744.

37. Edwards, *The Gospel according to Luke*, 258, notes that both the messenger and the professional mourners attested to the fact that the girl had died.

38. Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago 2000, 833.

39. Danker, *A Greek-English Lexicon*, 832.

40. Luke changes the tense of verb from the aorist to the perfect (τέθνηκεν) to emphasize the resulting state: the girl really is dead. See Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, MI 1996, 573–574.

41. Jesus compares himself to Elijah in Luke 4:24–26. For other examples of how Jesus is patterned on Elijah, see J. Severino Croatto, "Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke–Acts", *Journal of Biblical Literature* 124 (2005), 451–465, https://doi.org/10.2307/30041034.

42. For this use of ψυχή, see also Mark 8:35; Luke 9:24; Acts 20:10.

accounts, Eutychus fell from the third story of a building and "was picked up dead" (20:9; ἤρθη νεκρός). Luke continues: "But Paul went down and bent over him, and embracing him said, 'Do not be alarmed, for his life is in him'" (ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν, 20:10). Luke includes this story because it witnesses to miraculous healing. He does not say that Paul raised Eutychus from the dead, however, although the reader can interpret the story in this way.[43] In the second account, Luke tells of Peter raising Tabitha from the dead (Acts 9:36–43). According to this account, Tabitha died (9:37). People summon Peter, asking him to come "without delay" (9:38); they probably assumed that Tabitha's soul had not yet completely left her body and that she could still be brought back to life. Peter prayed by her side and then told her to rise. This account parallels the raising of Jairus's daughter, as Tabitha is clearly said to have died and she is raised in response to Peter's prayer.[44] Neither Mark nor Luke says that Jesus commanded his disciples to raise the dead,[45] but it is reasonable to assume that Luke expected his readers to follow the example of Jesus and Peter and to pray for those who had just died.

But while the accounts of the raisings of Jairus's daughter and of Tabitha encourage Christians to pray for people right after they have died, just as the accounts of Jesus healing people encourage readers to pray in Jesus' name for people to be healed, the story of Jairus's daughter may have a wider application. Few theologians appear to generalize from this account to praying for the dead in general. Perhaps they see this as a last-minute resuscitation, a form of healing,[46] as was the case with Samson, rather than as an actual

43. Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, New Haven, CT 1998, 668–669, notes how some have argued against this being intended as an account of a miracle, but following Hans Conzelmann (1915–1989), he believes that Luke intends for the reader to interpret this as an account of someone being raised from the dead. In his *Life of Apollonius of Tyana*, Philostratus (c. 170–c. 245) has the same difficulty in deciding whether he had witnessed a person being raised from the dead or not: "Now whether he detected some spark of life in her, which those who were nursing her had not noticed [...] or whether life really was extinct, and he restored it by the warmth of his touch, is a mysterious problem which neither I myself nor those who were present could decide." Quoted in Collins, *Mark*, 278.

44. The words spoken to the dead person by Jesus and Peter sound remarkably similar: ταλιθα κουμ (Mark 5:41) and Ταβιθά, ἀνάστηθι (Acts 9:40). This similarity appears to lack significance, for in his Gospel, Luke (8:55) does not include Jesus' command in its Aramaic form, only its Greek translation: ἡ παῖς, ἔγειρε. The similarity is only apparent to readers of both Mark and Acts. It is unlikely that Luke expected readers of Acts to have access to Mark's Gospel rather than the one that he wrote.

45. According to Matthew 10:8, when Jesus first commissioned the twelve, among the things he told them to do was to raise the dead. No parallel to this command is found in Mark or Luke (see Mark 6:7–13; Luke 9:1–6, 10:1–12).

46. Edwards, *The Gospel according to Luke*, 258, writes: "A belief that all phenomena can be explained rationally, a hallmark introduced into Western culture at the time of the Enlightenment, causes some commentators to argue that this story is about a 'deliverance from

case of Jesus breaking the power of death, following the example of Elijah. Against seeing the raising of Jairus's daughter as a last-minute healing, we note that neither Mark nor Luke says that Jesus or Jairus believed the girl's spirit was nearby, but they do say that Jairus's neighbours believed that it was pointless to ask for prayer on behalf of someone who had died, and Jesus proved them wrong. I suggest one can generalize from this story to also pray for those who have been dead longer than Jairus's daughter.

"The Child Is Not Dead but Sleeping"

Before I leave the account of the raising of Jairus's daughter, one other detail needs attending to, as it may appear to contradict my thesis. Jesus characterizes the girl as "not dead but sleeping" (Mark 5:39; Luke 8:52). How should this expression be interpreted? In interpreting this expression, R.T. France appears to distinguish her death from other deaths. He writes: "The context here indicates that the girl's death is real, but temporary."[47] While this statement is true, France misses the point. When Jesus says that the girl is sleeping, he is describing the girl's situation from God's point of view. From that point of view, any death is temporary.[48] In addition to suggesting that death need not be a permanent state, the metaphor of sleep also suggests that the person in question can still be the object of God's mercy. Just as one may pray for someone who is asleep, so it is appropriate to pray for someone who has died.[49]

The claim that from God's point of view death is not the end is made more clearly later in Mark and Luke when Jesus debates the resurrection with the Sadducees (Mark 12:18–27; Luke 20:27–40).[50] In responding to the Sadducees, Jesus grounds the doctrine of the resurrection in scripture. He says, "have you not read in the book of Moses, in the story about the bush, how God said to him, 'I am the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob'?", quoting Exod 3:6, 15, 16. Jesus concludes: "He is God not of the dead but of the living; you are quite wrong" (Mark 12:27). In Mark, Jesus' argument appears to hinge on the sentence being in the present tense.[51] If God can say to Moses that he is (still) the God of

---

premature burial' rather than a raising from the dead."

47. France, *The Gospel of Mark*, 239. Nolland, *Luke 1–9:20*, 421, writes: "Jesus' remark is directed toward the future and not the past. It is prognosis, not diagnosis."

48. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, 749: "with his [Jesus'] coming death is seen to be like sleep, not a permanent state, but transitional." See also Marshall, *The Gospel of Luke*, 347: "death is reinterpreted from the point of view of God."

49. The metaphor of sleep for death is found already in the Hebrew Bible (see 1 Kgdms 1:21, 2:10, 11:21), but is given additional meaning here.

50. This passage is also found in Matt 22:23–33.

51. See Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd ed., Grand

Abraham, does that not suggest that Abraham is somehow still alive to him? R.T. France disagrees with this interpretation on the basis that there is no present tense verb in the sentence in Mark's text.[52] This is true. No verb is used in the Greek text of Exod 3:6 as Mark 12:26 quotes it: ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ. Although he is writing in Greek, Mark follows Hebrew syntax here; the Hebrew text of Exod 3:6 has a zero copula.[53] In Biblical Hebrew, the copula may be dropped in the present tense, but not in other tenses.[54] The zero copula in Hebrew thus signals the present tense. This may be hard for a speaker of standard English to accept, but the same situation is found in other languages, such as Russian.[55] A sentence can be in the present tense even if no verb is present. God is the God of Abraham, Isaac, and Jacob. Jesus' point is that God continues to be their God in the present, implying that the patriarchs are alive to him. In Mark 12:27, Jesus concludes: "He is God not of the dead but of the living; you are quite wrong."[56]

Luke does not reproduce the full quote of Exod 3:6. He drops the first-person pronoun Ἐγώ. The resulting citation is not a complete sentence. The NRSV translates the passage, "he speaks of the Lord as the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob" (20:37). Luke adds the clarification: "Now he is God not of the dead but of the living, for to him all of them are alive" (20:38, NRSVUE), or more accurately, "Now he is God not of the dead, but of the living; for to him all are alive". (The words "of them" were added by the NRSV, in my view mistakenly.[57]) The final clause, "for to him all are alive", is consistent with the point that Mark is making. To God all are alive. From God's point of view, death does not mark the end of anyone's existence.

The idea that death is not the absolute end is found in other passages in the Gospels. In the parable of the rich man and Lazarus (Luke 16:19–31), a

Rapids, MI 1999, 53.

52. France, *The Gospel of Mark*, 471: "an argument based on the tense of an *unexpressed* verb would not be subtle but simply invalid."

53. France, *The Gospel of Mark*, 471.

54. Jacobus A. Naudé & Cynthia L. Miller-Naudé, "At the Interface of Syntax and Prosody: Differentiating Left Dislocated and Tripartite Verbless Clauses in Biblical Hebrew", *Stellenbosch Papers in Linguistics* 48 (2017), 228–229, https://doi.org/10.5774/48-0-293.

55. Alan Timberlake, *A Reference Grammar of Russian*, Cambridge 2004, 292.

56. A present tense form of the verb "to be" is found in the Septuagint of Exod 3:6. It reads: Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Αβρααμ, καὶ θεὸς Ισαακ καὶ θεὸς Ιακωβ, using the first person singular present tense form of the verb "to be". When Matthew (22:32) quotes the passage, he also includes the copula.

57. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, New Haven, CT 1985, 1307, believes that the word "all" "is probably to be understood [...] of all those considered worthy of sharing in the resurrection and in the age to come".

text that is unique to Luke, Abraham is pictured as still very much alive in the next world. Although this is a parable rather than a description of the world to come, it is taken for granted that the righteous would keep on living.

The notion that death does not necessarily imply the end of people's existence is also reflected in the accounts of Jesus' transfiguration in all three Synoptic Gospels. When Jesus is transfigured, Moses and Elijah appear and speak with him (Matt 17:3; Mark 9:4; Luke 9:30). While they disappeared as suddenly as they had appeared, there is no suggestion that the disciples had seen malevolent ghosts. Rather, the disciples' vision is in line with the belief that the righteous are alive before God.

Philo of Alexandria (c. 20 BCE–c. 50 CE), who was contemporary with Jesus, found this passage in Exod 3:6 problematic, apparently because the immortal God is characterizing himself by referring to his relationship with people who are mortal.[58] Philo apparently feels that a simple reading would imply that the patriarchs are somehow still alive to God. He therefore lets the names of the patriarchs refer to virtues rather than people, "for the nature of man is perishable, but that of virtue is imperishable".[59] Jesus has a very different view. God remains the God of Abraham, Isaac, and Jacob because they indeed are alive to him. As John Nolland writes, "God will not have continued to advertise himself as God of the Patriarchs if he had finished with them and abandoned them to the grave".[60]

There are other Jewish texts from the first century that affirm that the righteous departed are alive to God. We find a close parallel to Mark 12 and Luke 20 in 4 Macc 7:19, a text which probably dates to the first century: "they believe that they, like our patriarchs Abraham and Isaac and Jacob, do not die to God but live to God." Similarly, in Wis 3:1–3, another text that is roughly contemporary with Jesus, it is written: "But the souls of the righteous are in the hand of God, and no torment will ever touch them. / In the eyes of the foolish they seemed to have died, and their departure was thought to be a disaster, and their going from us to be their destruction; but they are at peace."[61] The text goes on to say "their hope is full of immortality" (3:4), "they will receive great good" (3:5), and "they will govern nations

58. F. Gerald Downing, "The Resurrection of the Dead: Jesus and Philo", *Journal for the Study of the New Testament* 15 (1982), 44, https://doi.org/10.1177/0142064X8200501504.

59. Philo, *De Abrahamo* X–XI. Quoted in Downing, "The Resurrection of the Dead", 48; John Nolland, *Luke 18:35–24:53*, Waco, TX 1993, 966.

60. Nolland, *Luke 18:35–24:53*, 967.

61. The Wisdom of Solomon was probably written "sometime between 100 BC and AD 50" according to Peter Enns, "Wisdom of Solomon", in Tremper Longman III & Peter Enns (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IL 2008, 885.

and rule over peoples" (3:8), showing that the author imagined the righteous would be more than just a memory for God. In short, while the Hebrew Bible does not say much about eternal life, the notion that the lives of the righteous would continue even after they died was not foreign to Jews of Jesus' time. The same belief is also reflected in Paul's earliest letter, 1 Thess 5:9–10: "For God has destined us not for wrath but for obtaining salvation through our Lord Jesus Christ, who died for us, so that whether we are awake or asleep we may live with him."[62]

To return to the raising of Jairus's daughter: Mark and Luke underscore the fact that although the girl had died, Jesus could still help her. I argue that these evangelists are making the point that followers of Jesus may pray to him on behalf of other people, even on behalf of people who have died, and may trust that such prayers can make a difference. Again, in the story, we saw how those who did not know Jesus said there was no point in asking him to intervene on behalf of someone who had died, but Jesus urged Jairus to ignore their advice. Those who have died are from God's point of view asleep, and those who are asleep may be beneficiaries of intercessory prayer.[63]

The Raising of the Paralytic

I have suggested that the story of the raising of Jairus's daughter may encourage readers to pray to Jesus for the salvation of their dearly departed. Now I will look at the account of the raising of the paralytic in Capernaum. This passage is important for my case, as here Jesus not only heals a person, but he forgives him his sins at least in part in response to the faith of others. This text also relates to prayer for the dead even though, on a surface reading, no reference to the dead is made.

Funeral Imagery

Mark and Luke tell of some men carrying a paralyzed man on a pallet or bed (κράβαττος, Mark 2:4; κλίνη, Luke 5:18) who seek to come nearer to Jesus. These friends of the paralyzed man make a hole in the roof either by digging, as in Mark, or by removing roofing tiles, in Luke's account, in

62. Gordon D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, Grand Rapids, MI 2009, 198–199, rightly rejects the view that Paul would only be speaking about those who are literally asleep at the second coming.

63. Edwards, *The Gospel according to Mark*, 167: "The reference to sleeping may indicate to Jairus the way Jesus wants him to see the girl, and hence the way God would have us regard those who die in faith." I think Edwards is on the right track; this passage surely has implications for how Mark's readers are to regard those who have died. Jairus's daughter is not a good representative of one who dies in faith, however, for we know nothing of her faith, only the faith of her father.

order to be able to lower their friend in front of Jesus. Mark 2:3 specifies that four men were involved. I imagine that two men were placed on either side of his bed to lower him down. John P. Meier (1942–2022) suggests that they used ropes to lower the pallet down, which seems reasonable.[64] Many commentators have remarked at how odd the scene must have been.[65] It is indeed an odd scene, and yet at another level it is a familiar one. In a culture where cremation was not practiced,[66] most people can expect to one day be lying down, completely unable to move, and to be lowered down by a group of friends or relatives into a hole in the earth. In the accounts of the raising of the paralytic as told by Mark and Luke, it is difficult for me not to see symbolic references to a burial.

In Scripture, we read that people were buried in graves hewn out in hillsides, not in holes in the ground. For example, Sarah (Gen 23:19), Abraham (Gen 25:9–10), Isaac, Rebecka, Leah, and Jacob (Gen 49:29–33) were all buried in the family grave in the cave in the field of Machpelah in Hebron. In the New Testament, Lazarus and Jesus were likewise buried in caves (John 11:38), hillside graves, or graves "hewn out of the rock" (Mark 15:46; John 19:41).[67] But although we have more references in Scripture to tombs of this kind than we do to trench graves, and although archeologists appear to have studied more tombs of this kind, these tombs are not representative of the population as a whole. The use of hillside tombs was generally reserved for those who were wealthier. Jodi Magness writes regarding burial practices in first century Israel, that "the poorer classes were buried in simple individual trench graves dug in the ground".[68] Burials were normally carried out within a day of a person's death (see Deut 21:23).[69] People who died unexpectedly, and who had neither a suitable family grave nearby nor rich friends like Joseph of Arimathea who happened to be in possession of

64. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Volume II: Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994, 679.

65. Collins, *Mark*, 184, refers to the "extraordinary means" taken by the group that carried the man. Meier, *A Marginal Jew*, 679, considers it a "peculiar story".

66. There is no clear ban on cremation in the Torah, but Tacitus (c. 56–c. 120) noted that Jews are accustomed to bury rather than to burn their dead (*Hist*. 5:5).

67. John's reference to a tomb "in which no one had ever been laid" (19:41) is also a reference to a tomb cut in a rock or hillside, not a trench grave. See also Luke 23:53.

68. Jodi Magness, "Ossuaries and the Burials of Jesus and James", *Journal of Biblical Literature* 124 (2005), 121, https://doi.org/10.2307/30040993. See also David W. Chapman, "Burial of Jesus", in Joel B. Green (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd ed., Downers Grove, IL 2013, 97–100, who refers on p. 98 to Amos Kloner & Boaz Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*, Leuven 2007, 95–99. The existence of trench graves is not mentioned by Byron R. McCane, "Burial Practices, Jewish", in Craig A. Evans & Stanley Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove, IL 2000, 173–175.

69. McCane, "Burial Practices", 174: "Jews of the NT period buried their dead promptly, as soon as possible after death and almost always on the same day."

a cave grave with space available (Mark 15:43), would probably have been buried in trench graves. For a first century Hellenistic Jewish reader, the description of an immobile person being lowered down by friends in a hole would have called to mind a burial.[70]

Mark 2:4 refers to the friends digging (ἐξορύξαντες) through the roof. This might sound like an exceedingly strange thing to do, but interpreters note that roofs were often made of mud and thatch, which is something that one could dig through.[71] While the verb ἐξορύσσω here is appropriate for describing the kind of action needed to break through the roof of a first-century Palestinian building, it is hard not to see funeral symbolism as well. The non-prefixed verb ὀρύσσω can be used of digging a hole in the ground, thus in Matt 25:18, Mark 12:1, and Jer 2:13 in the Septuagint.[72] The verb (both with and without the prefix) could surely also be used in reference to digging a trench grave.[73] Luke 5:19 modifies the text saying that the men let their friend down through the tiles. Some of the funeral imagery is thereby lost to the modern reader.[74] Luke may have modified the text to make the situation more understandable to readers acquainted with Hellenistic roofing styles,[75] but it also reflects Hellenistic and Roman burial practices where tiles (in some cases used roof tiles) were used to cover graves.[76]

70. Some tombs in Israel had vertical rather than horizontal shafts. J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, Grand Rapids, MI 2010, 641. The imagery would suit such tombs as well. There is a depiction of two men lowering a coffin into a grave on the Loutrophoros amphora from c. 500 BCE. Robert Garland, *The Greek Way of Death*, 2nd ed., Ithaca, NY 2001, 36; Wendy Closterman, "The Sappho Painter's Loutrophoros Amphora (Athens, NM 450) and Athenian Burial Ritual", *The Classical Bulletin* 83 (2007) 49–64.

71. Meier, *A Marginal Jew*, 680. Nolland, *Luke 1–9:20*, 234, argues that Josephus (*Ant.* 14:459) similarly speaks of digging through a dried mud roof. This is not a perfect parallel, however. While the unprefixed verb σκάπτω means to dig, the prefixed verb ἀνασκάπτω that Josephus uses in this context can be translated to dig up, raze, or destroy, depending on the context. Danker, *A Greek-English Lexicon*, 71. Ralph Marcus and Allen Wikgren translate the passage in question as "pulling down the roofs of the houses". Josephus, *Jewish Antiquities*, vol. 6, Cambridge, MA 1943, 241.

72. Danker, *A Greek-English Lexicon*, 725.

73. See Herodotus, *Histories* 1.68.3–6. Herodotus (c. 484–c. 425 BCE) tells of a man digging a well (the verb ὀρύσσω is used in 1.68.3) and coming upon a coffin. He later digs up the grave (the prefixed verb ἀνορύσσω is used in 1.68.6).

74. Commenting on this passage, Bonaventure, *Commentary on the Gospel of Luke: 1. Chapters 1–8*, St. Bonaventure, NY 2001, 426, misses the funeral symbolism and instead sees it as a picture of baptism, where the friends of the paralytic represent godparents bearing an infant to baptism. This interpretation may be coloured by the Roman Catholic conviction that the sacrament of baptism may take away a person's sins, in contrast to the funeral service, which is not a sacrament.

75. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*, 582.

76. J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971, 101–102; Elizabeth G. Pemberton, "The Hellenistic Graves in Ancient Corinth", *Hesperia* 54 (1985), 272–273; Alexander Minchev, "Funerary Practices and Grave Types of 2nd–3d C. AD in the Roman Cemeteries of Marcianopolis (Devnya, Bulgaria)", *Acta Terrae Septemcastrensis* 6

When Matt 9:2–8 retells the story there is no reference to the paralytic being lowered through the roof at all and the funeral symbolism is thereby lost.

The paralyzed man lies on a κράβαττος according to Mark, and according to Luke he lies on a κλίνη (5:18) or κλινίδιον (5:19, 24), using the diminutive form of the same noun. Is there any reason why Luke may have replaced κράβαττος with κλίνη? Translations differ in how they render both terms. κράβαττος in Mark 2:4 is variously translated "mat" (NIV, NRSV), "pallet" (NASB), and "stretcher" (NET), while κλίνη in Luke 5:18 is translated as "mat" (NIV), "stretcher" (NASB, NET), and "bed" (NRSV). Since the context is the same, the translations are similar. Judging by the *Greek-English Lexicon*, both terms are used in a wide range of contexts, although it appears that a κράβαττος is generally lighter (Danker translates it "mattress, pallet"),[77] while a κλίνη is something more substantial (Danker translates it "bed, couch").[78] If this distinction is correct, it seems Mark's term fits the scenario better. Bovon suggests that Luke considered the term κράβαττος "vulgar" and therefore replaced it, but he admits that Luke uses the word in Acts (5:15; 9:33).[79] There may be other reasons why Luke replaced the word κράβαττος with κλίνη. It may be worth noting that the term κλίνη is used of the bier on which Abner/Abenner lay (2 Sam/2 Kgdms 3:31, LXX), and κλίνη was used in reference to a funeral bed in other Greek texts as well.[80] It is possible that Luke preferred this word to make the connection with a funeral clearer.[81]

The Faith of the Friends

The man who is healed is entirely passive. Mark writes: "When Jesus saw their faith, he said to the paralytic, 'Child, your sins are forgiven'" (2:5). Luke's account is quite similar: "When he saw their faith, he said, 'Man, your sins are forgiven you'" (5:20, RSV). From the context we understand that Jesus sees the faith of the man's friends. Does he also see the faith of the paralyzed man himself? Some commentators assume that this is the case.[82]

(2007), 63, 67.

77. Danker, *A Greek-English Lexicon*, 563. Compare John 5:8, where Jesus tells the invalid to take up his κράβαττος and walk.

78. Danker, *A Greek-English Lexicon*, 549.

79. Bovon, *Luke 1*, 179. Moloney, *The Gospel of Mark*, 61: "A κράβαττον [*sic*] is the pallet of the poor, while the rich lie on a κλίνη."

80. Garland, *The Greek Way of Death*, 24: "After the corpse had been bathed, it was clothed and laid out on a bed (*klinē*)."

81. The term σορός is used in Luke 7:14 in reference to the bier carrying the widow's son. This term, variously translated "tomb" or "bier", appears to only be used in reference to the dead and would not have fit the present context, where the paralytic is alive. See Danker, *A Greek-English Lexicon*, 934.

82. Green, *Gospel of Luke*, 240; John Christopher Thomas, *The Devil, Disease and*

But Brett Younger observes: "No one said a word about the faith of the paralyzed person. The man never said a thing, never confessed, never repented, never asked Jesus for forgiveness. All he did was lie there."[83] The paralyzed man is just as passive as Jairus's dead daughter. And yet not only is he healed, his sins are forgiven.[84] The paralyzed man is wholly dependent on others taking the initiative on his behalf. Jesus sees people's faith in him, but also their love and concern for the person they bring to him.[85] Writing about Mark's account of the raising of the paralytic, Younger writes: "The faith of the friends amazes Jesus. He identifies their kindness as faith."[86] The faith that heals and saves is the faith of those who motivated by their love for a person carry him to Jesus.

According to Ambrose of Milan (c. 339–397), Luke 5:20 supports the practice of intercessory prayer:

> Great is the Lord who, because of the merits of some, grants forgiveness to others. [...] Remember that, in the Lord's eyes, His servant is so highly esteemed that he is allowed to make intercession, and has the right to be heard. [...] If your sins are so terrible that you cannot hope for pardon, have recourse to intercessors; have recourse to the Church. She will pray for you, and the Lord, out of regard for her, will grant you the pardon that He might otherwise have refused.[87]

The step from here to intercession for the dead is not long, although Ambrose himself does not take it in this passage.

Forgiveness

When Jesus tells the paralyzed man that his sins are forgiven, the Nestle-Aland text of Mark 2:5 uses the present tense ἀφίενται,"they are [being]

Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought, Cleveland, TN 2010, 130. Bovon, *Luke 1*, 181: "Astonishingly, none of the evangelists states explicitly that this faith is also the faith of the paralyzed individual. This individual is logically included in the αὐτῶν ('their [faith]'), though none of the evangelists specifically mentions the individual's faith." The question of whose faith it was that Jesus saw is not addressed by Marshall, *The Gospel of Luke*.

83. Brett Younger, "An Example of the Narrative Bible Study Model Based on Mark 2:1–12", *Review and Expositor*, 107 (2010), 256, https://doi.org/10.1177/003463731010700212.

84. It may be worth noting that while Jesus addresses the paralytic as "child" (τέκνον) in Mark 2:5, he calls him "human" (or more idiomatically, "man"; ἄνθρωπε) in Luke 5:20. Perhaps the change is meant to underscore that Jesus has the authority to declare the sins of any and every person forgiven.

85. See also John 11:33–35.

86. Younger, "An Example of the Narrative Bible Study Model", 254.

87. Ambrose, *Commentary of Saint Ambrose on the Gospel according to Saint Luke*, Dublin 2001, 121.

forgiven", while Luke 5:20 has the perfect ἀφέωνται, "they have been forgiven". The difference is not that great; in fact, many ancient manuscripts including P[88], א, A, C, and D read ἀφέωνται in Mark 2:5.[88] The present tense form in Mark should be understood in an instantaneous sense (that is, "they are forgiven") rather than as a progressive present, "they are being forgiven".[89] Luke's perfect may also be translated with a present tense form in English, as in the KJV: "Man, thy sins are forgiven thee."[90]

Joel Green takes the passive verb ἀφέωνται as an example of a divine passive: "Jesus' pronouncement of forgiveness is cast in the perfect passive [...] first denoting that the man's sins had been forgiven *by God*, then asserting that Jesus is authorized by God to announce forgiveness on God's behalf."[91] But Green's view is unnecessarily complicated. ἀφέωνται does not have to be a divine passive. The scribes and Pharisees take offense because in their view God alone could forgive sins (Luke 5:21).[92] In other words, Jesus' immediate audience believed he had just claimed to have forgiven the man his sins. It appears that both Mark and Luke mean that it is when Jesus says that the man's sins are forgiven that they are forgiven.

Green notes that healing and forgiveness of sins are connected in other texts from this cultural milieu. Some of Jesus' Jewish contemporaries believed that people became ill and suffered other calamities because of their sins (John 9:2; see also John 5:14; Jas 5:16; Deut 28:15–68).[93] This is true, but we do not know whether the man's paralysis had been caused by sin, and we should not assume that this is why Mark and Luke mention that Jesus forgave the man his sins before healing him. Rather, their point is that the healing proved that Jesus, the Son of Man, had divine authority to forgive the man his sins (Mark 2:10; Luke 5:24).[94] (There is incidentally no reason

88. The United Bible Societies editorial committee believes that copyists have borrowed the form from Luke 5:20. Bruce M. Metzger (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart 1994, 66.

89. Wallace, *Greek Grammar*, 517–518; Bovon, *Luke 1*, 182.

90. Wallace, *Greek Grammar*, 575, notes that for all its faults, the KJV often renders the perfect more accurately than modern translations.

91. Green, *Gospel of Luke*, 241.

92. This might not be historically accurate, but I am not concerned with reconstructing the historical Jesus here. See Tobias Hägerland, "Prophetic Forgiveness in Josephus and Mark", *Svensk exegetisk årsbok* 79 (2014), 125–139; Bovon, *Luke 1*, 182.

93. Green, *Gospel of Luke*, 241, refers to 4QPrNab ar 1–3:1–4 (= 4Q242), a fragment of the Prayer of Nabonidus that tells of an exorcist forgiving Nabonidus his sin. Thomas R. Blanton IV, "Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah", *Journal of Biblical Literature* 132 (2013), 404, https://doi.org/10.2307/23488019, argues that illness is consistently associated with sin in Matthew; his case hinges on too narrow an understanding of the verb σῴζω, however.

94. Painter, *Mark's Gospel*, 51: "the healing is evidence that demonstrates the reality of the words of forgiveness."

to believe that Jesus is using the expression "the Son of Man" to refer to humanity in general in this passage as it is related by Mark and Luke; the whole point is that Jesus worked a miracle, something no ordinary human could do.[95]) While some people believed that there was a connection between sin and illness, there is no suggestion that the friends had come with the expectation that Jesus would forgive their friend his sins; that idea was probably as foreign to them as it was to the scribes. But they did trust that Jesus could heal their friend from what ailed him, and that is the faith to which Jesus responded.

The book of Acts supports the view that one person's faith can help another person find eternal salvation. In Acts 16:15, 33, Luke tells of cases where a person was baptized together with their whole household. Although it is not specified, we may imagine that among those baptized were children whose parents made the decision that they should be baptized. Admittedly, Luke mentions that Paul and Silas spoke the word of the Lord to both the jailer and his whole household before they were baptized (Acts 16:32). It is theoretically possible that Luke meant that each member of the household decided on their own to be baptized, but I do not find that likely. The Mediterranean culture reflected in Acts was not especially individualistic.[96] Anthony Lane argues persuasively that it is likely that infant baptism was common in the apostolic church, even if it was not a rule.[97] If faith leading to baptism is salvific (as suggested in Acts 2:38), and if children were among those baptized in these two accounts in Acts, they would have been initially saved through the faith of their parents.

The imagery of the friends lowering the paralytic before Jesus, the passivity of the paralytic, and Jesus' words of forgiveness in response to the faith of the friends, taken together allow this story to be used to encourage Christians to pray to Jesus not only on behalf of loved ones who were hurt, sick, or physically ill, but also on behalf of those who have died, even where there is no hope of resuscitation.

The notion that prayers for the dead could be efficacious was not unknown to Jews in late second-temple Judaism. We have a classic example of this in 2 Macc 12:39–45, a text written approximately 100 BCE. Here, Judas

95. France, *The Gospel of Mark*, 128. One might be led to such an interpretation by Matt 9:8: "When the crowds saw it, they were filled with awe, and they glorified God, who had given such authority to human beings." Yet even there, this interpretation is unlikely. See the discussion in R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI 2007, 348.

96. Bruce J. Malina, "Collectivism in Mediterranean Culture", in Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London 2010, 17–28, https://doi.org/10.4324/9780203865149.

97. Anthony N.S. Lane, "Did the Apostolic Church Baptise Babies? A Seismological Approach", *Tyndale Bulletin* 55 (2004), 109–130, https://doi.org/10.53751/001c.29167.

Maccabeus leads his men in intercessory prayer for fallen Jewish soldiers who he had discovered had broken the Law of Moses and he organizes a collection for a sin offering on their behalf. The text defends the conviction that the prayers of the living can persuade God to forgive the sins of the dead and let them partake in the rewards that will be given the righteous at the resurrection.[98]

Prayers of intercession for the dead are not that different from intercessory prayers asking God to forgive living people their sins. In Job 1:5, we read how the righteous Job made sacrifices in case any of his children had sinned. Job acted on the hope that his sacrifices would take away their sins. There is no suggestion that Job's children had asked for forgiveness themselves; if they were forgiven it is thanks to the prayers and sacrifices of their father.

Conclusion

I have argued that the accounts of the raising of Jairus's daughter and the healing of the paralytic in Capernaum in Mark and Luke may be interpreted as encouraging prayer for the dead. It appears that in Mark and Luke, the faith that leads to salvation is not necessarily always that of the individual who needs to be saved. The faith of those who intercede on a person's behalf may contribute to his salvation. Considering that Mark and Luke use the same terms (σῴζω, σωτηρία) to refer to eternal salvation and to the healing and forgiveness that Jesus gives in this world, and considering that death poses no barrier for Jesus, the view that these texts encourage prayer for the forgiveness of sins and eternal salvation of loved ones who have died is not unreasonable.

One might ask if Mark and Luke want to say that Jesus could forgive dead people their sins in response to intercessory prayers from their friends why they do not portray him saying just that. That is to misunderstand the nature of the Gospels. The Gospels are not self-sufficient texts in systematic theology, ethics, or church order. Instead of giving lectures on dogma, they use parables and other thought-provoking accounts, such as the reports of miracles studied here, which captivate their listeners' attention and encourage deeper reflection. ▲

98. Jeffrey A. Trumbower, *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York 2001, 27, https://doi.org/10.1093/0195140990.001.0001, points out that the interpretation of the sin offering given in 2 Macc 12:43b–45 probably does not match Judas's own intentions (which should be understood in light of Josh 7) but that of the first-century BCE author or editor of 2 Maccabees.

SUMMARY

This paper argues that two passages in Mark and Luke can be used to support intercession for the dead: the raising of Jairus's daughter (Mark 5:21–43; Luke 8:40–56) and the healing of the paralytic in Capernaum (Mark 2:1–12; Luke 5:17–26). In the first account, Jesus encourages Jairus not to give up on his request that Jesus save his daughter even though she has already died. In the second account, the healing of the paralytic, I argue that imagery reminiscent of a funeral is used that encourages the view that Jesus can save a person in response to the faith of those who care for him.

Svensk Teologisk Kvartalskrift 100 (2024), 371–387
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v100i4.27064

God's Alterity and the Particularity of Christ

Richard Kearney, David Bentley Hart, and the Conditions for Doing Theology in a Postmodern Setting

BJÖRN VIKSTRÖM & ELLI BARSNES

Björn Vikström is Professor of Systematic Theology at Åbo Akademi University.

Elli Barsnes is a doctoral student in Systematic Theology at Åbo Akademi University.

bjorn.vikstrom@abo.fi – elli.barsnes@abo.fi

Introduction

Alister McGrath expresses a perpetual theological dilemma: "Christian doctrine exists under constraints similar to those affecting poetry: it is obliged to express in historical forms, in words, those things which by their very nature defy reduction to these forms."[1] The challenge is to combine a respect for God's unfathomable alterity with the ambition to preserve the possibility of rational argumentation and critical communication between those who represent different perspectives or worldviews.

In a postmodern intellectual landscape (or late modern, if one prefers Charles Taylor's expression),[2] theologians are required to take into consideration not only the existence of diverse Christian traditions, but also a wide spectrum of other religious and non-religious perspectives. The Finnish philosopher of religion Olli-Pekka Vainio expresses these conditions for doing theology in the contemporary world as a three-part endeavour. This consists of a diachronic loyalty to one's own tradition, a synchronic openness to contemporary Christian and non-Christian identities, and, thirdly, the task

1. Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism*, Oxford 1990, 69.

2. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.

to relate these two perspectives to each other by using the Christ event as a normative and authoritative criterion.[3]

Although Vainio underscores the importance of openness towards other worldviews in the contemporary world, his strong focus on the particular nature of the Christ event seems to create barriers more than open ways for dialogue. This could in our opinion be avoided if the particularity of the Christian story is balanced by a simultaneous humble awareness of the human incapability to grasp God's being in its fullness. We therefore intend to investigate how theologians working in a postmodern pluralistic environment balance between the particularity of the Christ event and various comprehensions of God's unfathomability, when they negotiate between their diachronic and synchronic loyalties.

As a consequence of this task, we also strive to contribute to the discussion regarding the relation between rationality and faith in contemporary theology. According to Vainio, the notions "particularism" and "fideism" are often used in a vague and pejorative sense. The crucial point in a postmodern setting, according to Vainio, is what kind of particularism or fideism is elaborated, and whether these positions leave room for discussions with outsiders or not: "This raises the question: can Christians negotiate with the other (meaning both other Christian and non-Christian) stories and if so, how?"[4]

The aim of our article is therefore to contribute to the understanding of the conditions for doing theology in postmodernity (or late modernity). The field opened by these questions is, however, so vast that our scope has to be a more narrow one. Our contribution is limited to an investigation of how two prominent and influential scholars have elaborated on these issues, namely the Irish philosopher of religion Richard Kearney, of Roman Catholic origin, and the North American Orthodox theologian David Bentley Hart.

We find the contributions of Kearney and Hart relevant for our elaboration because they explicitly strive to relate their own ecclesiastical traditions critically and constructively to the challenges raised by the multicultural and pluralistic society of today. Both Kearney and Hart criticize various traits in modern and postmodern epistemologies, but they phrase their critique in different ways. Kearney aspires to find a balance between a dogmatically fixed metaphysical God and a relativism that denies the existence of anything transcendental at all.[5] Hart, on the other hand, argues that Christian

3. Olli-Pekka Vainio, *Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities*, Farnham 2010, https://doi.org/10.4324/9781315569185, 136.

4. Vainio, *Beyond Fideism*, 136.

5. Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, IN

faith is the only viable option to nihilism, and he bases this conviction on his studies of Christian metaphysics and transcendence.[6] They both underscore the importance of the aesthetical, narrative, and imaginative dimensions of the Christian tradition, and they represent the "faith seeking understanding" tradition in theology, while they carefully try to avoid falling into irrationality.

The structure of the article is the following: After this introduction, we aim to define our use of the notion "postmodern" and engage in a critical discussion with Olli-Pekka Vainio. Our goal is to create an analytical tool for our interpretations of the positions of Richard Kearney and David Bentley Hart, which are the scopes of Parts 3 and 4. In line with Vainio's argumentation, we put emphasis on how they relate diachronically to their own tradition and synchronically to other stories in the current world. Furthermore, we investigate how they in these negotiations relate the particularity of the Christ event to the aspiration to defend the unfathomable nature of God. In addition, we assess whether there are fideistic traits in their thinking, and if so, what kind of fideism they represent. In the final part, we summarize our findings and discuss their relevance for the ongoing discussion regarding the conditions for doing theology in a postmodern setting.

Postmodern Theology, Particularism, and Fideism

Postmodern theology is an umbrella term for a wide variety of theologians influenced by philosophical positions such as phenomenology, post-structuralism, and deconstruction, but, paradoxically, also by the theology of Karl Barth (1886–1968). Even though we here use the notion postmodernity, we want to underscore, together with Charles Taylor (and, among others, Kearney and Hart), that there remain many elements from modernity in the postmodern epistemologies.

Postmodern theologians may defend very different, even conflicting positions, but a uniting feature is a critique against the idea of a universal rational foundation for epistemology, as well as a rejection of the idea of a sovereign subject.[7] The ideal of objectivity is abandoned, because our understanding of ourselves and the surrounding world is profoundly conditioned by our language(s), understood in a broad sense as the whole cultural framework. History is never simply a depiction of "what actually happened". As

---

2001, 4–5.

6. David Bentley Hart, *The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics*, Grand Rapids, MI 2017, 24–26.

7. Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson, "'En gåtfull spegelbild': Introduktion till postmodern teologi", in Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson (eds.), *Postmodern teologi: En introduktion*, Stockholm 2016, 13–14.

a consequence, questions of power and authority become essential: whose truth is acknowledged, and whose interests are ignored?[8]

Postmodern epistemology has appealed to many theologians, who have found that the scientific ideals of modernity are not able to grasp the meaning of religious faith. The rejection of a solid foundation for knowledge and morality has, however, aroused charges against postmodern thinking for being relativistic and even nihilistic.[9] Therefore, postmodern theologians are required to show on what conditions communication and understanding between representatives of different traditions is possible, and whether it is possible to critically evaluate individual contributions.

Olli-Pekka Vainio discusses the conditions for doing theology in a pluralistic society after the postmodern turn. His focus is on the double challenge of, on the one hand, preserving the Christian identity without falling into an irrational version of fideism, and, on the other hand, upholding the possibility of communication between representatives of different theological traditions, without ending up in relativism. Vainio distinguishes between four typical positions in postmodern theology: traditionalism, descriptionalism, revisionism, and correlationism. For our investigation, it is not necessary to analyze his categorization in detail, but we note that the two first mentioned categories according to Vainio underscore the diachronic loyalty to tradition, while the other two put more emphasis on the synchronic relation to current ideologies and philosophies, as well as to political challenges in the social context.[10] In our analysis of Kearney and Hart, we aim to evaluate how they, in their theological thinking, negotiate between these diachronic and synchronic loyalties, and what kind of function they in these negotiations assign both to the Christ event and to the unfathomable nature of God.

Our second task is to clarify how Kearney and Hart manage to uphold a rational communication with those who represent other perspectives, without losing the particularity of the Christ event. This task is motivated by an interest in evaluating Vainio's claim that all Christian theology is particularistic and even fideistic in some sense. According to Vainio, this is not only a postmodern condition, but also an essential element of Christianity. Christian faith has its roots in specific events that occurred in a particular historical and cultural setting.

From an epistemological point of view, particularity is located between universalism and subjectivism. According to a particularist, there are no

8. Sigurdson & Svenungsson, "'En gåtfull spegelbild'", 10–12.

9. Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*, New York 2010, 133.

10. Vainio, *Beyond Fideism*, 82–83, 125–126.

universal criteria for assessing truth claims. This does not necessarily imply a denial of the existence of a common reality, only that there are no universally applicable means for proving what is true and what is not.[11] Fideism can be regarded as a specific case of particularity, where religious faith, often in combination with adherence to a certain community united by this faith, is considered a requirement for understanding and accepting the truth claims of that particular community or tradition.

Vainio claims that almost no one is a *conceptual fideist*, because this would imply an irrational position, denying all possibilities for any communication with outsiders. He distinguishes between two other types of fideism: A *conformist fideist* denies the possibility of objectively proving a religious statement to be true even inside a certain community, and considers religious communities as the consequence of a pragmatic need to find support for our beliefs in a community of likeminded. A *communicative fideist*, on the other hand, claims that religious beliefs and practices can be critically discussed and evaluated in public: the theological discourse needs to be coherent and follow the rules of logic, the beliefs should not require a dismissal of conceptions we normally hold to be true, and they are not immune to criticism.[12]

With the help of the analytical tool and the conceptual distinctions developed in this section, we now proceed to identifying, analyzing, and comparing the positions and arguments of Kearney and Hart.

Richard Kearney – God as the Stranger amidst Us

Philosopher Richard Kearney is a prominent scholar of continental philosophy, including phenomenology, hermeneutics, and deconstructivism. He has published books and articles on topics such as imagination, interpretation, stories, and hospitality. He has also shown a great interest in Irish culture and history.

The Relation to the Christian Tradition(s)

Kearney is careful to underscore that he is a philosopher, not a theologian. Yet, he has elaborated on several central theological issues, building on his Roman-Catholic identity, but conscious of not limiting himself to a certain doctrinal tradition. He considers himself "a guest or visitor to theology", whose aim is to reflect philosophically on theological issues.[13] Therefore, we,

11. Marianne Moyaert, *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Amsterdam 2011, 161–167.

12. Vainio, *Beyond Fideism*, 63–64.

13. Kearney, *The God Who May Be*, 5–6; Richard Kearney, "In Guise of a Response", in Richard Kearney & Jens Zimmermann (eds.), *Reimaging the Sacred: Richard Kearney Debates*

together with many of Kearney's commentators, claim that he can be treated as a theological thinker.[14]

Kearney criticizes premodern theology for its focus on dogmatism and metaphysical, "onto-theological", conceptions of God. He is sharply opposed to the search for rational proofs of God's existence or for logical explanations to the enigma of theodicy. In *The God Who May Be* (2001), Kearney is looking for answers to the question: "what kind of God comes after metaphysics?"[15] According to Kearney, God is not a being, but, as Nicholas of Cusa (1401–1464) already expressed it, God is potentiality: God is coming, or actually returning, again and again. Through the help of God, potentialities are realized and impossibilities are made possible.

In his more recent book, *Anatheism* (2010), Kearney criticizes likewise the notions of an omniscient and omnipotent God, and to this extent he affirms the atheistic critique of religion. According to Kearney, however, this criticism does not go far enough, by which he refers to a new affirmation of God and faith beyond this critique. He describes this affirmation as a "recovery of the sacramental in the lived world".[16] Anatheism is an attempt to return to "God after God", to restore what was lost by Western metaphysics. This requires an inclusion of both theism and atheism, without abolishing the tension between them.[17]

Kearney's abandonment of classical metaphysics has raised considerable critique, not least among Roman Catholic theologians.[18] His counterclaim is to underscore the kenotic pattern of Christianity: we have to be ready to lose God in order to rediscover God – as a gift. The omnipotent and all-knowing Father needs to be overcome as an idol, but recovered as a symbol.[19]

God, New York 2016, 244–245.

14. Yolande Steenkamp, "Of Poetics and Possibility: Richard Kearney's Post-Metaphysical God", *HTS Theological Studies* 73 (2017), 1–7, https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4689.

15. Kearney, *The God Who May Be*, 2.

16. Kearney, *Anatheism*, 73.

17. Richard Kearney, "God after God: An Anatheist Attempt to Reimagine God", in Richard Kearney & Jens Zimmermann (eds.), *Reimaging the Sacred: Richard Kearney Debates God*, New York 2016, 6–9.

18. Michael Barber, "Richard Kearney's *Anatheism* and the Religious and Theoretical Provinces of Meaning", *Revista Portuguesa de Filosofia* 76 (2020), 973–1008, https://doi.org/10.17990/RPF/2020_76_2_0973.

19. Kearney, *Anatheism*, 22–23; Kearney, "God after God", 7, 17. Kearney's kenotic theology has close affinities with Gianni Vattimo's (1936–2023) so-called "weak thinking". Gianni Vattimo, *After Christianity*, New York 2002, https://doi.org/10.7312/vatt10628.

The Relation to Other Stories in the Current World

One of Kearney's starting points is that there are many narratives in a pluralistic culture, but he opposes the postmodernist claim that it is impossible to judge between these narratives. On the one hand, he criticizes the destructive atheistic critique developed by the New Atheists, based on a positivist understanding of knowledge.[20] On the other hand, Kearney criticizes representatives of what he calls "bad" postmodernity for relativism, in some cases even for nihilism, and for a "fragmentarization" of reality.[21] Even if there are no absolute, immutable truths, we still should strive for truth.

Kearney also criticizes representatives of "bad postmodernity" for cutting the ties between words and reality, because this destroys the interplay between hermeneutics and ethics. Imagination has a crucial role in Kearney's ethics through its capacity to create future possibilities, transmit testimonies and memories, and enable emphatic receptivity.[22]

Monotheism runs the risk of leading to exclusivism and violence, but it can also encourage ecumenical and interreligious hospitality: we are all seeking the same God. There are according to Kearney common elements in the different religions, especially when they acknowledge and promote mystical encounters with a radical Stranger called God. Anatheism is interreligious, claims Kearney, but this does not mean that it would be possible to create some kind of a critically purified "super-religion" encompassing all existing religions. Interconfessional dialogues, or "transreligious hospitality", does not eliminate differences regarding confessions and ritual practices, but welcomes them: the alterity of the other needs to be respected.[23] Interreligious encounters should, however, not be romanticized; the choice of hospitality over hostility remains a wager, a risk without warranties.

The Negotiations Regarding Loyalty to Tradition and to the Contemporary World

In his anatheistic comprehension of God, Kearney puts a lot more emphasis on the unfathomability of God than on the particularity of the Christ event. He has been criticized for not giving due weight to the cross and the particular suffering of Christ.[24] This does not mean, however, that he dismisses the founding stories of Christianity. Rather, he wants to overcome their particularity by extending their influence to the everyday world of today. The incarnation, God's Word made flesh, is for Kearney above all a pattern that

20. Kearney, *Anatheism*, 16, 39.

21. Kearney, *Anatheism*, 133.

22. Richard Kearney, *Poetics of Imagining: Modern to Post-Modern*, New York 1998, 225–226, 236.

23. Kearney, *Anatheism*, 14, 19, 49; Kearney, "In Guise of a Response", 244.

24. Steenkamp, "Of Poetics and Possibility".

is repeated again and again. He interprets incarnation as a self-emptying kenosis; God empowers human beings by giving away his power.

Like Karl Barth, Kearney expresses the need to listen to a word of which one is neither source nor master, but contrary to Barth, Kearney does not want to emphasize the abyss separating God and human beings. Truth – as well as God – is made manifest, albeit in hidden and ambiguous ways, in the everyday encounters with friends and strangers, and through symbols, stories, and pieces of art. Therefore, Kearney interprets texts, images, films, and art with the ambition to be confronted with both the human and the divine "Other".[25]

Kearney explicitly aspires to combine the unfathomability and the communicability of God. In his critique of certain elements in postmodern theology, Kearney rejects the kind of mystical or negative theology that considers God as so far above human comprehension "that no hermeneutics of interpreting, imaging, symbolizing, or narrativizing is really acceptable".[26] On the other hand, Kearney also distances himself from the idea that God is so beneath the experiences reachable through symbolic and imaginary expressions that God becomes identical with the abysmal, the monstrous, or the sublime. With the help of the hermeneutics of Paul Ricœur (1913–2005), Kearney attempts to liberate religious language from these dead-ends through an "endeavor to say something (however hesitant and provisional) about the unsayable".[27] Christian truth, like all truth, is according to Kearney subject to a hermeneutic polysemy of expression and interpretation. This invites to a rich plurality of readings, not to a single and final truth.

Fideism – or What is Christian Faith?

Kearney rejects fideism as an epistemological position: "I am no advocate of blind irrationalism and fideism."[28] He also rejects Christian triumphalism in relation to other faiths, and he defends the possibility to learn from representatives of other traditions. The defense of the unfathomable nature of God is a central element in his thinking, as it makes these kinds of interreligious dialogues possible. But what happens to the particularity of the Christian faith?

Faith is for Kearney a foundational and uncontrollable encounter with God as the Other, the Stranger, as well as encounters with human strangers. Since not every stranger we meet is the hidden manifestation of God, we

25. Kearney, *Anatheism*, 75, 85–87, 166–167.
26. Kearney, *The God Who May Be*, 7.
27. Kearney, *The God Who May Be*, 7.
28. Kearney, "God after God", 17.

need to practice discernment. This marks, according to Kearney, the difference between blind faith and responsible acting in faith. Kearney agrees with radical postmodern theologians like John D. Caputo that we have no access to absolute knowledge in ethical matters, but he strongly underscores that regardless of this, "we have a duty to decide between what is better and what is worse".[29] He describes "genuine" faith as an interpretation, even "an art of endless hermeneutics", leading to application in loving and caring actions in our everyday life.[30]

Here a couple of critical questions arise: Has Kearney reduced religious experience to ethics,[31] and does his strong emphasis on human action not place a too heavy burden on individual humans? Kearney's response to this challenge is that the responsibility for the coming of the Kingdom is shared between God and humanity:

> Is such a thing possible? Not for us alone. But it is not impossible for God – if we help God to become God. How? By opening ourselves to the "loving possible", by acting each moment to make the impossible that bit more possible.[32]

David Bentley Hart – the Christian Interruption

David Bentley Hart is an American Orthodox theologian, author, and cultural critic. He has written several books and essays on various topics from philosophy to baseball and is known for his essayistic and sharp-edged style. Hart regards theological aesthetics to be the core of all theology and considers beauty as a "measure of what theology may call true".[33] Hart has also made an own translation of the New Testament and written several works of fiction.

The Relation to the Christian Tradition(s)

Even though being an Orthodox theologian, Hart freely uses Western sources for his theological work, whilst emphasizing that it is from the Eastern

---

29. Kearney, *Poetics of Imagining*, 229. See also John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, IN 1987, 239–240, 260; John D. Caputo, "Where Is Richard Kearney Coming From? Hospitality, Anatheism, and Ana-Deconstruction", *Philosophy and Social Criticism* 47 (2021), 551–569, https://doi.org/10.1177/01914537211021929.

30. Kearney, *Anatheism*, 11, 14; Kearney, "God after God", 9, 11.

31. Barber, "Richard Kearney's *Anatheism*".

32. Kearney, *The God Who May Be*, 111.

33. David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, MI 2003, 3.

Church that his argumentation derives its logic.[34] According to Hart, ancient philosophy saw everything that is as a "structure of sacrifice" and based its metaphysics on the idea of the reality as a battleground where different powers and gods compete against each other.[35] Humans were living in a closed, finite world where they were required to sacrifice to the gods in order to survive.[36]

Hart states that the Christian story entered the world as a "contrary history" and showed the world a new way of thinking and living.[37] The concrete, particular man born in history, the life and death of Jesus of Nazareth, came to end the economy of sacrifices and showed the emptiness of the idea of being's necessity, an idea that Hart finds symptomatic for both pre- and post-Christian nihilistic philosophies. If being would be necessary, that is, a finite, closed system where the powers of chaos and order endlessly seek balance, then, Hart argues, being would ultimately show itself as violence. Without the transcendental disruption of Christ, the "revolution of Christianity", there would be no way out of this empty totality.[38]

The myth of necessity was therefore, according to Hart, challenged by the understanding of being as a gift, that is, a contingent reality wanted and created by God. Theology interrupted the history of nihilism and showed that because the world is an over-pour of God's love, a "needless ornament", the reality is ultimately based on harmony, freedom, and peace.[39]

The Relation to Other Stories in the Current World

Because Christianity caused the death of the ancient myths and gods, it also sowed the seeds of modern nihilism.[40] Whereas Hart criticizes premodernity for its belief in closed systems of sacrifice, he criticizes modernity for its belief in "disinterested rationality".[41] Modern philosophies built their narratives around the belief that rationality is the only hope for humankind and the transcendental was forgotten. In a post-Christian culture, Hart argues, modern people have been left with only two serious alternatives: Christianity or a belief in the nothingness of everything.[42]

---

34. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 29–30.

35. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 129.

36. David Bentley Hart, "Christ and Nothing", *First Things*, https://www.firstthings.com/article/2003/10/christ-and-nothing, accessed 2024-10-31.

37. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 127.

38. Lauri Kemppainen, "David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia", *Niin & Näin* 3 (2013), 22.

39. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 127–128, 291.

40. Hart, "Christ and Nothing".

41. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 3.

42. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 132–133; Hart, "Christ and Nothing".

Like Kearney, Hart extends his critique of modernism to postmodernism. Hart endorses postmodernism for its interest in different narratives and its skepticism towards universal truths of reason, but at the same time criticizes it for not being consistent enough and properly breaking away from modernism. He states that postmodernism, rather than being a reaction to modernism, is its culmination.[43] The postmodern story of no truths has become the new truth, the meta-metanarrative, replacing modernism's grand narrative.

More specifically, Hart criticizes postmodernism for what he calls its "metaphysics of violence". He borrows the terminology and the initial idea from John Milbank and develops his critique further.[44] Hart argues that central for this metaphysics, found hidden in the narratives of Western philosophies, is its emphasis on categories such as chaos, abstraction, and will, and the above-presented thought of being's necessity. Hart contrasts this story of continental Western philosophies with what he sees as the Christian story, the ontology of peace, characterized by analogy and gift, and the preference of rhetoric over dialectics.

In one of his newest books, *Tradition and Apocalypse*, Hart further develops his critique of modernism by criticizing what he sees as the modern thought of religions as systems that are either true or false. He prefers what he regards to be the ancient or medieval model of using other traditions to better understand the own tradition, and thinks that Christians can gain more understanding of their tradition with the help of, for example, Indian philosophy.[45]

Hart therefore thinks that the "horizon of Christian tradition" can be the ultimate horizon of many other traditions, too. He writes that there is no historical or dogmatical "essence of Christianity", and that Christian tradition is not guided by any rational necessity.[46] But how can Christianity be regarded as a true story of reality, if its narrative symptomatically lacks any evidence of historical and logical coherence? Hart explains that the truth in the Christian story can be found precisely in this persistent questioning and search for a fuller truth. According to Hart, a truly living Christian tradition "anticipates and even wills its own overthrow in a fuller revelation of its own inner truth".[47] He admits that this emphasis on the apocalyptic nature of

43. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 7.

44. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 35–36. John Milbank is regarded as one of the founders of the Radical Orthodoxy movement that also Hart sympathizes with. See, for example, John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1993.

45. David Bentley Hart, *Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief*, Grand Rapids, MI 2022, 182–184.

46. Hart, *Tradition and Apocalypse*, 32, 41, 183–184.

47. Hart, *Tradition and Apocalypse*, 154.

tradition can sound idealistic, but argues that such future-oriented dogmas are discernible in the Christian doctrinal development already in the council in Nicea: "a certain unity could be at once imposed upon and extracted from the resources of the tradition without drastic violence to its apparent integrity."[48]

The Negotiations Regarding Loyalty to Tradition and to the Contemporary World

The particularity of the Christ event is at the centre of Hart's theological approach. In his book *The Beauty of the Infinite*, Hart presents the idea of beauty being the corner stone of trinitarian dogmatics, and Christian thought in general. According to Hart, all Christian theology depends on the notion of beauty, but not beauty as merely the sublime, which he considers to be the postmodern view, but beauty as a concrete and particular category. The incarnation of this beauty, Jesus of Nazareth, shows how beauty is revealed to humankind, not as some abstract and general truth, but as *a* truth born in history.

This beauty tells about the nature of God's glory, the attractiveness of God's beauty inviting his creation to participate in it.[49] Important for Hart is to revive an emphasis on the importance of the analogical relationship between creation and God, *analogia entis*, that presents itself through the creation, which has received the gift of being and thereby participates in God's beauty.[50] According to Hart, "the Christian use of the word 'beauty' refers most properly to a relationship of donation and transfiguration, a handing over and return of the riches of being".[51]

With the help of the analogy of being, Hart expresses God's simultaneous hiddenness and closeness. Creation reflects the way God is, but never fully. Consequently, there exists a tension in Hart's theology between the particularity of God's beauty and this analogical relationship: God has revealed himself and his beauty as a particular man born in history, but this beauty is complete, objective, and infinite in a way that creation cannot be, and, for that reason, it is always fleeing the incomplete human understanding.

This analogy of being and the category of beauty defines Hart's alternative to postmodern nihilism, the Christian ontology of peace. Against the modern emphasis of reason and dialectical ways of arguing for the truth,

48. Hart, *Tradition and Apocalypse*, 129–130.

49. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 17.

50. John D. Morrison, "Review: The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth", *LBTS Faculty Publications and Presentations* 43 (2007), 664.

51. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 18.

Hart states that Christianity shows its truth only through rhetorical practice, and only as beauty.[52]

Fideism – or What is Christian Faith?

Despite Hart's emphasis on the primacy of delight – God is known through delighting in his beauty reflected by the creation – he does not think that Christianity is above or beyond logical argumentation, or that faith should not be rationally grounded. What is important is the order: faith starts in wonder and grows into a logical and coherent understanding of the world through the tools that faith gives.

This stems from the notion that, according to Hart, the truth of the Christian narrative cannot be found by comparing it with something outside of the narrative itself. Choosing between narratives is ultimately done through aesthetic preferences. Christianity does not convince because its logical argumentation is more coherent than that of the "competing narratives", but through its beauty. Hart's own theological style is meant to reflect this point – form cannot be separated from the message. As Ari Koponen puts it, "in the realm of narrative, Hart's aim is not to provide a universal truth, but rather to show how a particular truth can be universal".[53] The Christian narrative, the gospel, is not a narrative of truth but the particular and historical narrative of Christ as the truth itself.[54]

Hart emphasizes the Christian narrative as an "open story" that will take its proper form first in the eschatological future. He describes Christianity as a narrative amongst many, yet completely unique, as it is the key to the understanding of other stories, such as atheism and secularism, and it marks the end of all other narratives. Koponen notes that Hart shares this position with John Milbank.[55]

With its emphasis on the narrative and aesthetical character of truth, and its rejection of universal rational principles, Hart's theology evidently runs the risk of fideism. In light of the typology developed by Vainio (see the second section of this article), Hart's position should be regarded neither as a conceptual nor as a conformist fideism, but rather as a communicative fideism. This is because Hart underscores the need to evaluate the possibility for the particularistic claims of Christianity to be regarded as universal, as well as the importance of avoiding relativism, and he is open for impulses from other traditions. Christianity is according to Hart understood

52. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 6.

53. Ari Koponen, *The Interruption of Christ: The Language, Beauty, and Theological Aesthetics of David Bentley Hart*, Joensuu 2019, 29.

54. Hart, *The Beauty of the Infinite*, 5.

55. Koponen, *The Interruption of Christ*, 25.

incorrectly, if it is classified as an alternative world view amongst others, one that can either win or lose over the other views based on its rational coherence. The particularistic character of the Christian story of Christ born in time demands a certain kind of fideism with a strong eschatological dimension. Hart's rhetorical style is characterized by a bold demand for a leap of faith: truth, in the end, is a question of taste, and Christianity is, in his opinion, the most beautiful narrative of reality, and therefore both *a* truth and *the* truth.

Conclusions

The conceptual framework we have adopted from Olli-Pekka Vainio is explicitly created for analyzing theologies in a pluralistic, postmodern environment, which is the intellectual landscape where both Kearney's and Hart's theological thinking is located – even though they strongly criticize certain aspects of postmodernity.

Kearney's relation to Christian tradition, and especially his own Roman Catholic tradition, is considerably more critical than Hart's more openly apologetic defense of Christian thought. Kearney develops his "anatheistic" concept of God as an explicit alternative to the, in his view, problematic concepts of God in the Western theological tradition. He attempts to navigate between apophatic irrationality and a rationalistic dogmatic discourse that claims to explain the mysteries of God, evil, and the human existence.

Whereas Kearney argues that the omnipotent Father needs "to be overcome as an idol and recovered as a symbol",[56] Hart defends a more traditional approach, but from the viewpoint of theological aesthetics. Hart emphasizes the role of the omnipotent God as the perfect, infinite Being that interrupted the human history by being born as a man, and argues for the uniqueness of the Christian narrative. God's infinite beauty invites people to see the truth in the Christian story, leaving rational argumentation in the second place and showing how this story differs from the others through its aesthetical attractiveness.

Regarding the synchronic openness to other Christian and non-Christian stories and identities, Hart and Kearney share a critique of the use of rationalist or positivist criteria for assessing truth claims. They criticize the search for rational proof of God's existence, and they both want to make a distinction between good and bad atheistic critique. In accordance with his frequent reference to kenosis, Kearney argues for a return of God and a reaffirmation of faith beyond the atheistic critique, whilst Hart argues for

56. Kearney, *Anatheism*, 22–23; Kearney, "God after God", 7, 17.

the importance of seeing everything that exists as a gift instead of the result of necessities.

Hart and Kearney have somewhat different emphases when it comes to choosing between narratives. Kearney claims that it is possible, even necessary, to choose, whereas Hart emphasizes that the Christian narrative cannot be chosen by rationally comparing different narratives. The Christian narrative persuades by its rhetorics and its beauty, and the "choice" is made based on aesthetic preferences. They both underscore that Christians can learn from other religious traditions, and that other faiths or traditions have the potentiality to clarify aspects of the Christian tradition. Kearney argues for the possibility of interreligious communication and critical assessments of other traditions – as well as of the own tradition. Hart's position is particularist in the sense that he claims that the Christian story is both the interpretive key to, and the end of, all other competing stories. Hart denies the existence of an objective Christian tradition but advocates the continuous search for truth as a means to get closer to God's reality.

How do Hart and Kearney then negotiate between the diachronic and synchronic loyalties of theology? Kearney does not disregard the importance of the Christ event, but it functions primarily as a model case for God's strange and surprising involvement in the current world. God is incarnated in multiple ways, but especially in the strangers and in the victims of violence and social injustice. The role Kearney assigns to the believer in the coming of (the Kingdom of) God, gives his conception of faith a voluntarist character, by putting great weight on the freedom of choice and the responsibility of the individual.

Hart defends the traditional Christian dogma as a means to secure the infinite transcendency of God. Consequently, the unfathomability of God is an essential part of his approach, but he definitely puts more emphasis than Kearney on what he calls the interruption of Christ. Hart's approach succeeds in pointing out the centrality of the Christ story for connecting the infinite God with the finite human reality, but his strong emphasis on the particularity of the Christian narrative undoubtedly risks weakening the communicability of the Christian tradition.

This leads us to the final research question, that is, whether the positions of Kearney and Hart can be regarded as fideistic, and if so, in what way. Kearney is definitely not a particularist, even though he shares their refusal of any universal foundation for theology. Kearney is a fierce advocate of the possibility of communication and translation between different contexts. He strives to revive the resources of the Christian tradition through a

forward-oriented reinterpretation of these texts and theological concepts in the light of the current postmodern multireligious context.

As opposed to Kearney, Hart can easily be categorized as a particularist. He defends many traditional Christian dogmas and criticizes all attempts to find a general metaphysics or to "go behind" what he sees as the particular Christian story. Vainio uses Hart as a typical representative of what he calls traditionalism, pointing out Hart's emphasis on Christianity as a story on its own terms and as the opposite of a timeless wisdom.[57] Hart's theology is, however, closer to what Vainio labels communicative fideism than the category of conformist fideism, because Christians according to Hart can learn from other traditions: a faith without critical discussion with the other is not a faith that has reached its full potential.

One fundamental difference between their approaches is that Kearney's primary aim is the ethical application of faith, which he describes as a continuous interpretation, while Hart's theology has strong eschatological dimensions. This affects how they negotiate between the unfathomability of God and the particularity of the Christ event. In Kearney's thinking, the incarnation of Christ is one of many ways that God continuously makes himself manifest in the world: the distinctiveness of the Christ event is mainly that it represents God's kenotic love in its most pregnant form. For Hart, the interruption of Christ marks the decisive end to nihilism and the laws of necessity, and one must therefore give the Christian story primacy as the central object of faith. The full understanding of God's nature is, however, postponed to an eschatological future, which requires of theology a persistent questioning and search for this fuller truth.

What, then, is the contribution of our findings in this article to the ongoing discussion regarding the conditions for doing theology in a postmodern setting? For pedagogical reasons it could have been tempting to draw a clear line between, on the one hand, those theologians who emphasize the unfathomability of God and the synchronic openness to other identities, and, on the other hand, those who emphasize the particular nature of the Christ event and the loyalty to the own tradition. This simplified conclusion is, however, contrary to our ambition. Reading Kearney and Hart side by side is an attempt to show how the abyss separating universalism and particularism can be bridged from both sides.

Whereas Kearney proposes a religious universalism with theological arguments taken from the particular Christian tradition, Hart defends a Christian particularism that is open for influences from other religious traditions. The strength of Kearney's approach is his emphasis on the features that are

57. Vainio, *Beyond Fideism*, 91.

common for representatives of different traditions, which lays the foundation for a genuine trans-confessional interaction. Hart's contribution has its strength in advocating for the outspoken uniqueness of the own tradition. These two approaches cannot be assimilated into each other, and the theological and epistemological stances dividing them should not be overlooked. By bringing them into conversation, we, however, claim that it is possible to explore and elaborate ways of doing theology where a critical fidelity to the own particularistic tradition is combined with a sensitive and constructive dialogue with representatives of other traditions. ▲

SUMMARY

The article explores ways of doing theology in a postmodern intellectual landscape. The authors claim that this requires a balance between the particularity of the Christ event and the universality of the mystery of God, which by necessity transgresses the limitations of individual perspectives. Relying upon the philosopher of religion Olli-Pekka Vainio, the authors propose that the crucial question in postmodern theology is what kind of particularism or fideism is applied, and whether the chosen position leaves room for discussions with outsiders or not. The article provides a comparison between how the philosopher Richard Kearney, of Roman-Catholic origin, and the Orthodox theologian David Bentley Hart relate the particularity of the Christ event to the unfathomability of God. They both underscore that Christians can learn from other religious traditions, and that other faiths or traditions have the potentiality to clarify aspects of the Christian tradition. Kearney's kenotic approach underscores God's unfathomability, while Hart's eschatological perspective gives the Christian story primacy as the central object of faith. The interchange between these two prominent thinkers contributes to the search for a way of doing theology that succeeds in combining a critical fidelity to the own tradition with a constructive dialogue with representatives of other traditions.

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

This doctoral dissertation is a comprehensive and insightful analysis of how the figure of Saint Birgitta was constructed in hagiographical and liturgical texts and, even more, in the sermons that preachers active in Vadstena Abbey composed to honour this saintly woman, who died in Rome in 1373 and was soon canonized by Pope Boniface IX (c. 1350–1404) in 1391.

The work has a sort of double introduction. Chapters 1 and 2 present the *status quaestionis* of the research, the relevant methodology, and the medieval sources available. Next, Chapter 3 introduces the reader to Birgittine preaching in Vadstena Abbey, paying particular attention to the relationship between liturgy and preaching. Moving to the actual construction of the profile (and memory) of Saint Birgitta, Chapter 4 outlines the medieval hagiographical sources concerning this saint (from the canonization process to the main legends) and the liturgical texts written to celebrate Birgitta in her main feasts. This keen attention to the liturgical dimension is one of the main features of Erik Bergman's dissertation, which clearly connects with a recently growing attention to liturgy as a pivotal aspect of medieval (and post-medieval) cultures and practices. Still, the actual core of the dissertation is devoted to sermons on Saint Birgitta. Chapter 5 deals with sermons mainly from a rhetorical point of view, yet pointing out also the tools that Vadstena preachers used to expand their discourses on Birgitta, namely her *Revelations*, the hagiographical materials, natural metaphors, and biblical figures who gradually were considered as a prefiguration of this saint. Chapter 6 zooms in on the analysis of some specific sermons, beautifully presenting the interplay and intertextuality between some of the texts composed and used in Vadstena. Next, Chapter 7 evaluates, from a global perspective, the multifaceted ways in which preachers presented Birgitta to the faithful not only as a saint, but also as a model to imitate. Finally, Chapter 8 summarizes the main findings of this work, and three appendices present important additional materials: (1) the list of *themata* (that is, the Biblical sentence that served as basis for a sermon) used by preachers, (2) the biographical data of sixteen identified Birgittine preachers who composed sermons on this saint, and (3) the edition of probably the earliest Birgittine sermon in Vadstena, one composed by Tore Andersson (d. 1418), arguably in 1397 (the edition is based on a previous transcription made by Maria Berggren and Stephan Borgehammar).

Overall, the dissertation shows beyond any doubt the ingenuity and inventiveness of the preachers who composed (and we assume also preached) sermons to celebrate Birgitta in Vadstena and who used this new saint as a pastoral tool and an opportunity to (try to) push many faithful to commit themselves to a more rigorous and rewarding form of Christian life, that is, to follow Birgitta's commitment to virtues. Among the many examples presented and discussed in Bergman's dissertation, we find preachers like brother Åke Jönsson (d. 1453), future bishop of Västerås, who employed the saint's name – Birgitta – as an acronym to structure his sermon, so that B stands for *benedicta* (blessed), I for *illuminata* (illuminated), R for *roborata* (strengthened), and so forth. Playing a bit with the rhetorical style of the very learned fifteenth-century priest brothers of Vadstena, one could say that this dissertation reflects well the author's name, since it is Excellent, Rich in Information, and Clear. In reviewing this dissertation, therefore, my goal is mainly to point out a few elements that I consider particularly relevant.

First, this work complements nicely a growing area of studies, which in the last few decades has investigated the religious and social function of new saints in the late middle ages and, in particular, the role of

preaching in this cultural dynamic. Bergman's dissertation is – first and foremost – a sort of conversation with several works by André Vauchez, who provided scholars with a general framework to investigate the dynamic between the dimension of the saints as "admirable" and/or as "imitable", that is, mainly as powerful miracle-makers and/or as models of Christian life. Bergman clearly underlines that, also in the case of Birgitta, the presentation of an imitable saint prevails in pastoral discourses. And yet, this is not without tensions, due to her specific characteristics as a new kind of saint, in particular for her not being a virgin (the dominant model for medieval female saints), but a woman who got married, had children, and lived in the secular world. And even more, since Birgitta perceived and presented herself as a prophetess who enjoyed revelations directly from Jesus Christ and the Virgin Mary. Bergman's work shows well that the people most involved in the construction and the presentation of Birgitta as a saint considered these elements both as crucial assets, which made this Swedish woman stand out, and as potentially problematic – or at least sensitive – aspects, which required them to be handled with care.

Within this framework, in the pastoral communication, these peculiar aspects were at times domesticated, downplayed, somehow to present a more standard model of Christian woman by emphasising, instead, Birgitta's patience or her obedience to spiritual fathers. It is exactly these "tensions" (a word that Bergman rightly uses several times in the dissertation) that make this case study so interesting. Those who composed texts on Saint Birgitta (mainly sermons but also *vitae* or liturgical offices) had to face never-ending negotiation between different (and at time competing) elements, which means that these authors had to be quite nuanced in constructing their message. Indeed, this is a case in which not only words, but also silence matters, since leaving out certain aspects of Birgitta's life (for example, her prophetic role or her harshest penitential practices) was meaningful. To be more specific, one of the key tensions that Bergman's dissertation unravels is that around the presentation of Birgitta as a prophetess. In the texts discussed in the dissertation, I see not only a process of construction of a saint but also, at least in part, of deconstruction; two terms used already by Phyllis B. Roberts (1932–2018) in a 1996 contribution on models of holiness in medieval sermons. While Birgitta's profile as prophetess was firstly considered as relevant (in particular for pushing her canonization in the unstable era of the schism), it was later also perceived as problematic, as it is visible already in her canonization sermon. With some notable exceptions, the Birgitta sermons increasingly presented her as an imitable saint. Entangled with very concrete (and wisely identified) pastoral needs, probably a process of "domestication", if not even "banalization", of her profile was also at play, as when preachers underlined her obedience to clerical figures. As a historian, therefore, these sermons looked to me also as a space of negotiation (and interplay) between actual pastoral needs and (gendered) dynamics of power, something that would be interesting to investigate further.

Within the scholarship that investigates the construction of medieval saints through preaching, this dissertation follows the examples set by Phyllis B. Roberts, Stanislava Kuzmová, Eleonora Lombardo, and, in particular, Ottó Gecser. Gecser's 2012 book on Saint Elizabeth of Hungary (1207–1231) is the closest interlocutor of Bergman's work, since the two female saints – Elizabeth and Birgitta – had evident similarities, to the point that sermons composed to celebrate the former were used to build new sermons to celebrate the Swedish saint.

Bergman's dissertation contributes to this already established line of research with its own peculiar elements, which are clearly outlined in the first chapters. The construction of the preaching tradition concerning Saint Birgitta is somehow unique for its

geographical density, centred on Vadstena Abbey and its sermons production. After a sort of prologue at the papal curia, very important to enucleate key features in defining the profile of Birgitta as saint, once the canonization was achieved, the powerhouse for the development of the cult of this saint became Vadstena, both as popular centre of pilgrimage and as home of a peculiar monastic community (where men and priests were – at least nominally – at the service of women). It is in this specific place that the interplay between liturgy, preaching practices, and overlapping and at times competing pastoral priorities converges. Each late medieval text discussed in the dissertation – ultimately – participates in such intense dialogue, where – for once – we are quite sure that the different actors involved were clearly aware of what was going on and of the different options available to them. The level of intertextuality and interdiscursivity is therefore exceptional, since these are model sermons clearly connected with a specific place and the cultural and pastoral practices shared by the brother priests serving at Vadstena.

The surviving 125 written sermons composed in about as many years to celebrate Birgitta and to present her as a model to the faithful (and as a support to the authority of the preachers too, I would add) show not only the theological and cultural skills of the preachers who worked in the abbey, but also how relevant it was for them in what way Birgitta was presented to the faithful. Bergman navigates this rich material pointing out the dynamic between repetition of key elements (the drip-drip effect that assured the interiorization of the message, to quote a concept famously introduced by David d'Avrey to point out the role of model sermons in forming and imposing shared ideas) and variations obtained by stressing different elements. For instance, just to exemplify the different ways in which preachers used to speak of Birgitta, the effect was clearly different if one depicted her as a devout widow who engaged in charitable acts or stressed that she had been a powerful prophetess, similar to Moses, or that her imitation of Christ brought Birgitta to perform a sort of stigmatization that put her at the same level as Francis of Assisi (c. 1181–1226). As in a kaleidoscope, the face of Saint Birgitta that the preachers presented to the listeners gathering in Vadstena for her main feasts was, at the same time, very familiar and continuously changing.

The possibility to carry out a close textual comparison allows us to see this interplay between sermons and, therefore, the way the Vadstena preachers thought and worked. One of the finest examples is presented in Chapter 6, which shows – with a level of precision that is exciting for scholars working on medieval preaching – how a model sermon was used and transformed. The chapter analyzes how a model sermon for Saint Elizabeth of Hungary, written by the Franciscan Johannes Contractus (allegedly active in the second half of the fourteenth century), is the basis of the earliest surviving model sermon on Saint Birgitta composed in Vadstena. The latter is the already-mentioned sermon written by the priest brother Tore Andersson, who transformed its model by tapping into what makes the Swedish saint exceptional compared to her predecessor, namely, by inserting abundant quotations taken from Birgitta's *Revelations*. Still, this was not the only intervention. Andersson also adapted his discourse – especially in the last part – to present down-to-earth recommendations to women in his audience, discussing at length the necessity to avoid luxury clothes and other vanities. The text – published in the appendix of the volume – is an excellent example of how theological and pastoral topics can be combined in the same discourse. In turn, a few decades later, Andersson's sermon was transformed by other preachers, who reworked it according to their own sensibilities and, perhaps, to their own expected audiences. For instance, Hans Borkvardsson (d. 1447) put an "emphasis on humility over wisdom" (p. 201), cutting out all

references to the *Revelations* and presenting a more spiritualized version of Birgitta.

Borkvardsson probably considered it more useful for his listeners to leave out completely Birgitta's profile as prophetess and as, let's say, radical follower of Christ. This might be done mainly for pastoral reasons, as this dissertation underlines in different points, recalling how much the need to present an imitable model was central in the construction of these sermons. And yet, I suggest to consider that preachers knew also that certain aspects of the new saint were contested or even seen as potentially dangerous. Predictably, in the sermons to celebrate Birgitta, objections and doubts about her saintly profile surface only to be vanquished, as it happens in some beautiful *exempla* (that is, short narratives used in sermons to present effectively a moral point). For instance, a sermon by Nils Ragvaldsson (d. 1514) tells the vivid story of a Dominican lector who had been a fierce adversary of the new cult, and yet he was converted and became a great devotee of Saint Birgitta. What happened? Once this friar was suffering from a terrible toothache, and he was cured only thanks to Birgitta's intercession, so much so that in his following preachings he not only divulgated this miracle but also "made public confession of his sins, saying: 'I, a sinner, have constantly slandered blessed Birgitta, and I have stupidly (*stulte*) spoken against those who spoke well about her'" (p. 263).

Still, doubts about the special spiritual gifts of Birgitta did not pertain only to adversaries but could harbour also in the people who had a favourable disposition towards her. This is perfectly explained by another *exemplum*, which stems from the *Revelations* of Birgitta and was used several times by preachers to present her as prophetess. For instance, an anonymous priest brother active around 1400 tells that while Birgitta was on pilgrimage to Santiago de Compostela, a Cistercian who was travelling with her had a vision in which he saw Birgitta crowned by seven crowns that represented the "tiara of God's sevenfold grace". Still, he "had difficulties believing the grace given to lady Birgitta", so he received another "ecstatic vision of the lady with fire from heaven descending upon her". Was that enough? No, because the friar «was marvelling at the vision and thought it an illusion (*illusionem*), so he fell asleep again and heard the divine voice telling him not just once but twice: 'No one can stop this fire from going forth. For I, the power itself, will send this fire to east and west, north and south, and it will set many aflame (*inflammabit multos*)'" (p. 249). Imbued in hagiographical common places, the *exemplum* encapsulates well how Birgitta's profile was somehow challenging (and at the same time exciting) within a manly and clerically dominated late medieval Church. Overall, the sermons studied by Bergman do not only show how the Vadstena (male) preachers of the time negotiated with this new and towering (female) figure, but also how speaking of Birgitta became an opportunity to introduce the faithful to theological and moral topics, such as the spiritual dimension of life and the seven gifts of the Holy Spirit, as in the case of the sermon just mentioned.

To conclude, this excellent study of the sermons on Saint Birgitta from Vadstena Abbey contributes to a better understanding of the development of the cult of this saint, and addresses also broader issues, such as the richness of preaching in fifteenth-century Sweden and the sophisticated rhetorical and theological culture of the preachers active in Vadstena. In doing that, Bergman provides readers with a precious insight in the quality of the pastoral and spiritual discourses that – at least in specific solemn occasions – were presented to the faithful. Even in an era of increasing literacy, liturgy and preaching remained for them the main access to religious and theological knowledge. Building on the work of previous generations of scholars who contributed to present – also to an international readership – the sermons composed, copied, and transmitted at Vadstena (here

I just mention Stephan Borgehammar and Roger Andersson) and in an attentive dialogue with recent trends in medieval sermon studies, this dissertation on the one hand advances our understandings of how Saint Birgitta's profile was constructed (and the struggles around this cultural process), while on the other hand it also sheds light on the great treasure of the sermons composed and used in Vadstena, which represents one of the most intriguing corpus of sermons in late medieval Europe. From that perspective, the material analyzed in this dissertation and the issues that arise from it are a perfect starting point to further develop this investigation. Personally, given the premises, I hope this would be done soon by Bergman in the form of a monograph that expands in an engaging way on the findings of this dissertation, the reading of which – however – already will be an enrichment for any scholar interested in medieval pastoral care, preaching, and the cult of saints.

Pietro Delcorno
Associate Professor, Bologna
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27065

Kasper Bro Larsen. *Jesus: En historisk* crash course. Stockholm: Enskilda Högskolan Stockholm. 2023. 88 s.

Kasper Bro Larsens bok om den historiske Jesus gavs först ut på danska 2018 och har nu utkommit i svensk översättning. I inledningen får vi ta del av Larsens ambition att beskriva Jesus från flera olika synvinklar: det handlar om historievetenskapens Jesus, de tidiga kristnas Jesus, Bibelns Jesus och till sist får vi även del av författarens personliga och existentiella reflektioner kring bokens huvudperson. Med andra ord är det ganska mycket som ska hinnas med på knappt åttio sidor, och vi serveras därmed ett axplock av frågeställningar, teorier, forskningsresultat och reflektioner kring vem den historiske Jesus kan ha varit. Givet att boken har ett tydligt populärvetenskapligt format måste den bedömas utifrån en sådan horisont. Författarens förmåga att skriva lättläst, kortfattat och medryckande är en stor tillgång i detta avseende. Boken förutsätter inte heller några långtgående förkunskaper när det gäller kännedom om evangeliernas berättelser, utan författaren återberättar ofta dessa och placerar dem i ett sammanhang åt läsaren.

Larsen anknyter till samtiden och skapar kopplingar till populärkulturella fenomen och mer moderna historiska händelser på ett sätt som kan skapa igenkänning hos läsaren och ge en känsla av relevans. Till exempel skriver han om Jesus många följare, vars antal inte ens kan överträffas i dagens digitala värld. Jesus intåg i Jerusalem och hans rensning av templet beskrivs som profetiska ”happenings” (s. 62) och författaren kallar med glimten i ögat Toran för ”en judisk kombination av *Sveriges Rikes lag* och *Vett och etikett*” (s. 32). Mindre lyckat blir det dock när han väljer att jämföra de tidiga kristnas upphöjelse av den korsfäste Jesus med att kalla Usama bin Ladin (1957–2011) för en hjälte. Nog för att det var kontroversiellt att kalla en brottsling som korsfästes av romarna för Guds son, men det innebär inte att det är relevant att jämföra honom med en terrorist och massmördare. Larsen fastslår senare att det brott som Jesus dömdes för var hans kritik mot templet och hans rensning av detsamma, ett handlande som snarare skulle kunna liknas vid någon form av civil olydnad.

Inledningsvis slår författaren hål på den seglivade myten om att Jesus kanske aldrig har existerat som historisk person. De fyra evangelierna i Nya testamentet, som uppges ha nedtecknats när första generationens ögonvittnen till Jesus liv började gå ur tiden, anges som den primära källan till den historiske Jesus. Naturligtvis nämns också de utombibliska källor som vi har att tillgå, även om dessa ger oss mer knapphändig information. De delar ur Jesus liv som framför allt diskuteras i boken är födelseberättelserna, korsfästelsen och de händelser som ledde

fram till den, Jesus budskap om gudsriket samt frågan om Jesus identitet – hur han uppfattades i sin samtid, hur han uppfattade sig själv och hur han beskrivs av lärjungarna efter sin död. När det gäller den sistnämnda frågan går författaren igenom ett antal förslag som givits inom Jesusforskningen på hur vi ska förstå Jesus i hans samtid. Var han kanske en judisk profet, en kynisk filosof, en militant selot eller en rabbin? Larsen verkar landa i att vi ska förstå Jesus som en obekväm profet som gjorde sig till ovän med det politisk-religiösa etablissemanget. Kanske tänkte han på sig själv som en messiasgestalt, men knappast som Gus son.

Evangelierna beskrivs som ”en blandning av historia och tidigkristen fanfiction” (s. 23). Mot bakgrund av detta ställer sig författaren frågan hur det är möjligt att hitta den historiske Jesus mellan raderna i evangelierna. Detta har genom åren visat sig vara en tämligen besvärlig uppgift. På ett förtjänstfullt sätt beskriver Larsen hur forskningen om den historiske Jesus har tenderat att vara ”mer ideologisk än historisk” (s. 25) och präglad av den tidsanda i vilken den bedrivits. Men trots de svårigheter det innebär att försöka vaska fram den historiske Jesus ur källmaterialet beskriver Larsen sig själv som en måttlig pessimist och hävdar att det är möjligt att ”sätta samman fragment av ett historiskt porträtt av Jesus” (s. 26).

Givet bokens kortfattade format är det kanske inte så förvånande att de metodologiska frågorna får stå åt sidan, men med tanke på de många potentiella fallgropar som forskningen om den historiske Jesus visat prov på skulle jag önskat något slags övergripande beskrivning av hur Larsen tänker sig att vi ska gå till väga för att nå tillförlitlig kunskap om den historiske Jesus. Vid några få tillfällen hänvisar författaren dock till det inom Jesusforskningen välkända genanskriteriet för att understryka historiciteten i händelser som korsfästelsen, Jesu härkomst från Nasaret och att Jesus döptes av Johannes. I många andra fall kan nog författarens säkra uttalanden om vad som är historiskt och ej uppfattas som godtyckliga av den som inte är bekant med Jesusforskningen, detta eftersom författaren inte alltid motiverar eller förklarar sina ställningstaganden.

Ibland framkommer också en viss inkonsekvens i synen på hur evangelietexterna har traderats och vad detta innebär för deras användbarhet i sökandet efter den historiske Jesus. Som exempel kan nämnas att författaren beskriver evangeliernas återgivning av Jesus liknelser som resultatet av ett slags visklek, ”där en fras viskas till nästa person i cirkeln tills den förändras till oigenkännlighet” (s. 52), för att sedan på nästkommande sida slå fast att Jesus använde liknelserna för att illustrera gudsriket. Jag frågar mig hur vi kan säga något alls om hur Jesus använde sina liknelser om källmaterialet är så förvanskat som Larsen verkar anta. Längre fram i boken beskrivs evangelierna som ett slags ”kollektivt minne” där det viktigaste inte var att beskriva det förflutna, utan att formulera något som var användbart i nuet. Dessa två ambitioner behöver dock inte ställas i motsats till varandra. När det gäller frågorna om hur den muntliga traderingen av evangeliernas innehåll såg ut och hur kollektivt minne fungerar och förvaltas skulle jag önskat lite mer av interaktion med senare tids forskning.

Sammanfattningsvis kan sägas att boken säkerligen kan väcka intresse för frågorna om den historiske Jesus hos den som inte sedan tidigare är bekant med varken Nya testamentets texter eller forskningen på området. Läsaren lockas till vidare reflektion genom frågor till varje kapitel som återfinns i slutet av boken. Förhoppningsvis kan boken fungera just så, som en katalysator för vidare studier och som en stimulans för nyfikenheten på Jesus person.

Anna Enberg
Doktorand, Lund
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27066

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

Given all the different views on what constitutes a good life, whether Christian, Muslim, or Buddhist answers, or conservative, Marxist, or liberal answers, or feminist, queer, or post-colonial answers, how could or should we all live together? Could there be anything, besides all that divides us, that we all could agree upon? A fundamental question, one of the most debated questions. This is the starting point for Johan Elfström in his doctoral dissertation. One can say that he is not focusing on nonsense.

Elfström's point of departure is the most influential political philosopher of the twentieth century, John Rawls (1921–2002). No one studying political philosophy, or even philosophy in general, after 1971 can do it without having to get in close contact with Rawls. He is one of those thinkers that becomes a node or reference point for all others. Elfström's focus is more specifically on the concept *public reason* and I will of course come back to that, but first I want to contextualize the concept within Rawls's theory.

Why is Rawls so influential? First and foremost, it has to do with his book *A Theory of Justice*, published in 1971. It is often referred to as only *Theory*. In this book, Rawls asks the same question as Elfström: how should we think when we form the principles and rules that should and could form the foundation of our society? Rawls's answer and his theory, and this is of course part of its success, is rather easy to understand. Let me give you an example (which is not taken from Elfström's thesis or Rawls's theory but my own experience). When I was a child, my younger sister and I, rarely but sometimes, got the opportunity to share a soft drink. For the younger readers, it may be be difficult to imagine having to share a soda, but those in my generation know exactly what I mean. How did we do it? Well, one of us were pouring the soda in two glasses and the other got to pick first. The one that poured the soda, what was he or she aiming for? As fair a division as possible in order to get the maximum of the good, but at the same time accepting and wanting fairness. The divide should be fair.

Rawls's theory is a little more sophisticated than that, but in principle he is arguing the same thing. If we were to choose principles and rules that would guide the society that we will live in together with others, how should we go ahead? How should we think? According to Rawls (and Elfström), we should place ourselves in an original position, behind the veil of ignorance. In this situation, what principles, what rules would we want for the imagined society we are creating?

If we do not know if we will be Christian, Muslim, Buddhist, or even atheists, we would like our future society to grant us freedom of religion and freedom of thought. If we did not know the colour of our skin or our hair, we would want a society that was not racist. We would, according to Rawls, want a society guided by justice, by principles and rules that were not guided by racism or one specific faith. And if we did not know at all how fortunate we would be, how much education we would be able to get, and how much money we would earn, we would also want some kind of principle to grant us at least a (fair) part of what the rich would get.

Rawls argues for "justice as fairness". If we go with Rawls, that will mean two principles. The first one is centred around basic rights and freedoms, much in line with human rights. Besides these human rights, we would also, according to Rawls, construct an equality principle. Besides granting equal (and effective) opportunities for all, Rawls is also arguing for a (less important) difference principle, where wealth "diffuses up", so that it is alright for rich people to become richer as long as those worst-off, the poorest, also receive improvements.

Rawls starts out from an understanding of people having an idea of what they want (as much soda as possible), but also a sense of justice: it should be fair. This is the original Rawls, the 1971 version. He argued back then that the principles we choose in the original position, behind the veil of ignorance, would be valid "sub specie æternatis", from the point of view of eternity. This is not where Elfström starts out. He works with later versions of Rawls, after what is often called his "political turn". There is, however, a thorough discussion on how much of a turn Rawls actually took when he published his "other" book in 1993, *Political Liberalism*. How major were the changes? Is it a completely new theory or should it rather be seen as a continuation of the original theory? Elfström seems to argue the latter, whereas I, until now, have seen it as a new theory. The reading, opposition, and discussion of Elfström's dissertation has started to change my mind.

The main concept of Elfström's dissertation is part of this "political turn": public reason. Elfström defines public reason in his thesis, in close relation to Rawls, as "a conception of democratic decision-making suitable for a democratic society, understood as a system of fair social cooperation between reasonable and rational persons" (p. 79). It is a *reason* because it has to do with deciding on which ends to pursue and how, and it is *public* because all citizens have an equal share in it. As stated above, Elfström relates first and foremost to Rawls after his "political turn". It means that Elfström's over-arching context is *political* liberalism. In short, the ambition is to make liberalism a political doctrine without depending on any specific comprehensive commitments, other than those needed for social cooperation between members of a political society.

According to Elfström, this Rawlsian understanding of public reason stands on three legs, or consists of three components. First, the exercise of political power must be neutral. Second, that the idea be justifiable by reasons that *all* citizens can endorse. And third, that it must be in accordance with principles and ideals acceptable to reasonable and rational persons. In his thesis, Elfström elaborates on and discusses some critique against this "Rawlsian puzzle". In doing so, he focuses on these three components based on three concepts: neutrality, civility, and the self-defeat objection. In dealing with this critique and discussions, Elfström leans towards three different authors and their (direct and indirect) dealing with Rawls's understanding of public reason and their critical understanding of Rawls.

It should be said that the understanding of public reason in Rawls, its three components, which is not self-obvious, is Elfström's own. The same goes for the three concepts and the three authors. It is a strength and a sign of the independence of Elfström that he formulates and constructs this hypothesis himself. It, however, also creates problems when the construction is not equally strong in relation to all concepts and authors. I will get back to this.

Besides these three central components, Elfström also structures public reason based on four elaborations. The first point of elaboration is what it means for a reason to be public. The second point of elaboration is the bounds of public reason. The third point of elaboration is the relation between public reason, its components, and its rationale – the reasons for exercising political power in harmony with the bounds of public reason. The fourth elaboration, which Elfström is not focusing primarily on, is the outcome of one's conception of public reason. These four elaborations, especially the first of course, but also the second and third, are being dealt with throughout the dissertation (without any clear focus on them) and also to some extent the fourth elaboration. The connection between, on the one hand, the three components, concepts, and authors, and, on the other hand, the four elaborations, is not always crystal clear. A minor problem that could be solved in future work by the author.

At the centre, though, are the three components. The first component, neutrality, is dealt with in Chapter 2, "State Neutrality and Minimal Secularism". Elfström elaborates on Rawls's understanding of public reason using Cécile Laborde's analysis of egalitarian liberalism and the relation between state and religion as a starting point. In short, Laborde's critique of liberalism's treatment of religion is centred around the fact that liberalism does not pay sufficient attention to different dimensions in which religion engages with the state. She suggests a disaggregation approach in which different situations are being met with different understandings of neutrality. Otherwise, according to Laborde, egalitarian liberalism will end up being too rigid and defending the *status quo*.

Elfström argues, to some extent in line with Laborde, that neutrality does not fit into the rationale of public reason within the framework of political liberalism. Elfström is not, however, satisfied with the solutions that she offers in relation to religion. According to Elfström, Laborde's theory, or perspective, lacks principles for deciding on when which principle of neutrality is applicable and how to prioritize principles if more than one is applicable. He also points out that the special treatment of religion in relation to the state is complicated. To a large extent, this has, according to Elfström, to do with the efforts in relation to neutrality and he proposes instead a focus on equality within the frame of political liberalism.

The second component of public reason is problematized in Chapter 3, "Social Cooperation and the Duty of Civility". In dealing with this component, Elfström uses Jeffrey Stout's theory or perspective as it is elaborated in his book *Democracy and Tradition* from 2004. Elfström focuses on the duty to civility and connects this to Stouts "larger", or more profound, critique on Rawls and his foundation in social contract theory. Stout questions the whole starting point where the goal is to agree on common principles that are not dependent on more comprehensive worldviews of the good life.

For Stout, these comprehensive worldviews are the only possible starting points and from them could possibly stem common principles. But it is not, according to Stout, the starting point but rather a possible end point of lived traditions. Elfström acknowledges Stout when he argues that the search for common ground runs the risk of drying out the public sphere and that instead it should be enriched by our various points of view. Yet Elfström also argues that there is still use for a principle of duty of civility or similar in order to uphold a conception of political legitimacy and authority. Stout's conception is not, according to Elfström, sufficiently stable.

When comparing the use of Laborde and Stout, it becomes obvious that Laborde relates her writing directly to Rawls, while Stout has a much weaker connection to Rawls. The components and concepts formulated and chosen by Elfström are, as I see it, well suitable for discussing Rawls concept on public reason, but it is questionable if especially Stout is the best representative of the potential critique against Rawls.

The third component of public reason is discussed by Elfström in Chapter 4, "The Self-Defeat Objection". In this discussion, Elfström relates to Steven Wall and have him present the "self-defeat objection" against Rawls's understanding of public reason. According to Wall, since Rawls's principle of liberal legitimacy cannot meet the conditions that itself raises, the principle defeats itself. Wall argues that in order to achieve a legitimate coercive political authority, it is necessary that each person subjected to it finds it reasonably acceptable. Elfström argues that the argument of self-defeat, in its form presented by Wall, is not applicable to Rawls's theory of public reason. Elfström argues that Wall's critique of Rawls misses its mark because it misinterprets the structure of Rawls's principle and the way it fits into his (larger) political liberalism, where the

focus is not on personal ends, but rather on the freestanding principles that forms the foundation of political liberalism.

Elfström, in a good academic manner, improves Wall's (two) arguments and makes them applicable to Rawls's version of public reason. He then dismisses also these two versions. One can question, however, the interest Wall has in Rawls's concept of public reason. Wall is not concerned with improving Rawls's theory. He is, as a liberal perfectionist, not in favour of public reason at all. Making him a critic of public reason is not totally relevant, since he dismisses the idea as such.

In the final chapter of the thesis, Chapter 5, Elfström comes up with "A Revised Theory of Public Reason", or at least some sketches of a theory of his own. Out of the three components of public reason (and the four elaborations that were introduced in Chapter 1), Elfström gives his own version of a revised and improved Theory of Public Reason. His suggestion is that the concept of neutrality should be abandoned. It could, according to him, be replaced by the concept of equality. While largely agreeing with Stout's criticism against duty of civility, Elfström argues that the concept should be kept, but he elaborates on a revised account of the bounds of public reason and a less strict conception of the duty of civility, that he thinks meets the arguments Stout makes. Finally, in relation to Wall's argument on self-defeat, Elfström argues that his argument fails. Therefore, Elfström argues that the liberal principle of legitimacy should be endorsed without any revisions.

Elfström's dissertation is well-written and well-argued. But the role of the author is not always clear. This is problematic for two reasons, one minor and one major. The minor is that the front seat is occupied by both Rawls and Elfström. This is a common and almost unavoidable problem in academic writing, and especially so in doctoral dissertations. Elfström is presenting but also interpreting the work of Rawls. He makes Rawls more clear and solid then the original. The back-seat passengers, Laborde, Stout, and Wall, have been squeezed into this situation without it always being clear how voluntarily they are there. That is a minor problem. For the most part, Elfström does the back-seat passengers and his co-driver (more than) justice.

The major problem is that the actual driver, Johan Elfström, does not get enough credit for his impressive work. He is defending Rawls to the bitter end and makes him shine. I hope Elfström in the future gets the opportunity to present a theory of public reason of his own. That will also be an interesting book to read.

Dan-Erik Andersson
Docent, Lund
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27067

Justine Esta Ellis. *The Politics of Religious Literacy: Education and Emotion in a Secular Age*. Leiden: Brill. 2022. 249 s.

På listan över inlämningsuppgifter på kursen "Bridges to Just Peace" är det en som sticker ut: "Hitta någon som du uppfattar som 'other' och umgås med denne 45 minuter i veckan under hela terminen. Prata om de ämnen som kursen tar upp: klimatförändringar, fattigdom bland vita samt Black Lives Matter. För dagbok över hur det går. Är det för känsligt att ses? Skriv brev." Kursledare är Diane L. Moore, ansvarig för Religious Literacy and the Professions Initiative vid Harvard Divinity School, och en tongivande röst i arbetet med religiös läskunnighet.

Religiös läskunnighet är inte ett utbrett fenomen i Sverige, men i USA och Storbritannien finns en betydande marknad för kurser som syftar till att öka förståelsen för "religiösa" sätt att tänka. Ledande personer inom fältet är också delaktiga i arbetet med att utforma riktlinjer för hur religionsundervisning ska ske i skolan, och kurser i religiös läskunnighet riktar sig till en bred publik, från lärare och sjukvårdspersonal till medarbetare på privata företag.

The Politics of Religious Literacy är en kritisk läsning av centrala texter skrivna av ledande tänkare inom fältet för religiös läskunnighet. Analysen riktar särskilt in sig på vilka föreställningar om religion och av det sekulära som framträder i beskrivningarna.

Kapitel 1 är en genomgång och analys av texter som på olika sätt motiverar behovet av religiös läskunnighet. Ett vanligt argument är att ökad kunskap om religion kan motverka den ambivalens, förvirring och ängslan som råder när religion kommer på tal, och därmed öka kvaliteten på det offentliga samtalet. Ett annat är att religiösa perspektiv på tillvaron utgör en nödvändig motkraft till sekulära normer och på ett unikt sätt bidrar till moral och odlandet av dygder. Religiös läskunnighet skrivs genomgående fram som ett sätt att odla vissa färdigheter, som att kritiskt kunna tänka och reflektera över makt, kultur och politik.

I kapitel 2 följer en kritisk granskning av såväl uttalade som outtalade politiska syften med kurser i religiös läskunnighet. Gemensamt för de motiv som lyfts, menar Ellis, är att de legitimerar behovet av religiösa perspektiv utifrån hur väl de passar med ”the standard of deliberative democracy” (s. 73). Religion behöver kläs i den skepnad som gör att den bäst passar in i ett sekulärt samhälle. I ett sådant samhälle, och här lutar hon sig på Charles Taylors tankar om sekularism, utgör religiös tro och identitet ”one option among many”, vilket förklarar varför företrädare för religiös läskunnighet i sina texter beskriver religion i termer av ”voluntarism, individual discernment, and choice” (s. 18). Det kan alltså se ut som att kurser i religiös läskunnighet handlar om att få mer kunskap om världsreligionerna, men hennes närmare granskning visar att det underliggande och huvudsakliga syftet med kurserna är att hjälpa deltagarna att odla godtagbara sätt att som medborgare känna och agera i en liberal demokrati.

I kapitel 3 ifrågasätter Ellis det starka fokuset på just läskunnighet. Hon menar att detta speglar en bild av religion som något som främst berör de kognitiva och rationella delarna i en människa. Hon frågar sig: ”What are the dimensions of religion that are not captured if one views religion as composed of bits of information, as text to be read, decoded, and interpreted?” (s. 90). Ellis hänvisar till nutida forskning som visar att det sekulära hittills främst betraktats som en politisk eller institutionell form. Men har det sekulära också en kropp? Är att vara sekulär någonting som känns, praktiseras och erfars?

Kurser i religiös läskunnighet marknadsför sig genom att hävda att de lär ut förhållningssätt som kan bidra till att lindra samhälleliga problem, såsom förmågan till självreglering, tolerans, empati och medborgaransvar. I kapitel 4 lyfter Ellis på vilka sätt detta är problematiskt, då det till exempel är underförstått att religion är ett problem som behöver tolereras och att religiös mångfald är ett hot mot den social ordningen. I stället för att ta kritik och ifrågasättande av rådande maktförhållanden på allvar, bidrar religiös läskunnighet till att reglera (genom uppmuntran till självreglering) de aversioner och ifrågasättanden som kan finnas. Själva formen för undervisning i religiös läskunnighet, som vill förespråka mångfald med syftet att minska konflikt, handlar inte i första hand om att lära sig om religion, utan om att reproducera den deliberativa demokratins ”former”.

Att religiös läskunnighet används med syftet att förebygga och minska konflikter illustreras ytterligare av Ellis i kapitel 5, där hon analyserar kurser i religiös läskunnighet som riktar sig mot privata företag. På arbetsplatser som präglas av stor kulturell och religiös mångfald anordnas kurser som ökar förståelsen och respekten mellan medarbetare i syftet att förebygga onödiga konflikter. På så sätt minskas behovet av ”top-down policies of tolerance and accomodation” (s. 163), välmående och produktivitet bland medarbetarna ökar, liksom företagets möjlighet att göra ekonomisk vinst.

Slutligen lyfter Ellis en fråga som diskuterats brett i religionsvetenskaplig forskning:

huruvida det längre är fruktbart att tala om religioner i tydligt avgränsade kategorier. En bakgrund till detta är förekomsten av en alltmer växande grupp personer som definierar sig själva som ”religious nones”, det vill säga de som på frågan: vilken är din religiösa tillhörighet, svarar: ”none”. Alternativa kategorier som fångar in den bredare frågan om hur människor skapar mening i sina liv lyfts, såsom världsbilder eller livsåskådningar. Att vara sekulär, menar Ellis, handlar inte främst om att sakna något som religiösa har, utan utgör en livsåskådning med sina egna värderingar och normer.

För den som vill ta del av ett skarpt kritiskt öga på frågor om neutralitet i arbetet med att undervisa om religion är *The Politics of Religious Literacy* mycket läsvärd. Författaren gör det hon lovar, det vill säga uppmärksammar läsare på vilka fallgropar som kan finnas i arbetet med religiös läskunnighet. Läsaren sätts också, på ett tillgängligt sätt, i dialog med tänkare som Talal Asad, William T. Canavaugh, Sara Ahmed, Wendy Brown, Jürgen Habermas och Saba Mahmood (1961–2018). De sätt på vilka Ellis problematiserar religiös läskunnighet knyter an till aktuella frågeställningar om yttrandefrihet och religionens roll i det offentliga rummet. Den som arbetar med religionsundervisning, såväl i församling som på skolor och universitet, har mycket att hämta. Inte minst en mängd perspektiv på frågor om pedagogik, känslor och kroppars roll i klassrummet, samt hur det *känns* att vara sekulär.

Min kritik är att boken, trots att den sjunger känslornas och kroppslighetens lov, är så textcentrerad. Hur en kurs i religiös läskunnighet går till i praktiken, och de pedagogiker som faktiskt används, framkommer inte. Här blottas ett glapp mellan professionaliserad akademi, högre nivåer av institutionaliserat beslutsfattande och den verklighet som den studerar och förväntas reglera och vägleda. Erfarenheten från kursen med Diane L. Moore, kort beskriven inledningsvis, vittnar om en lärandesituation som tar hela människan och lärandets djupdimensioner i anspråk. Samtidigt som den, precis som Ellis beskriver, hade sitt tydliga syfte i att främja beteenden som manade till dialog, brobyggande, samarbete och förståelse över såväl politiska som religiösa gränser. Efter att ha läst Ellis bok konstaterar jag att kursen jag gått var konfessionell. Inte för att den grundade sig i en viss religion, utan för att den till såväl innehåll som form förkunnade de värderingar som hålls högt i en liberal och sekulär demokrati.

Elise Lindkvist
TK, Lund
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27068

Sune Fahlgren, Joel Halldorf, Erik Sidenvall & Cecilia Wejryd (red.). *Ostädade väckelser: Modernitetens förtrupper*. Göteborg: Makadam. 2023. 328 s.

I antologin *Ostädade väckelser* behandlas olika aspekter av väckelserörelser som en del av moderniseringsprocessen. ”Ostädat” syftar på rörelsernas karaktär av normbrytare. Redaktörerna tar i introduktionskapitlet upp ett problem i tidigare forskning om ostädad väckelse: å ena sidan en tendens till överteologisering i kyrkohistorisk forskning där det dogmatiska uppfattats som det drivande på bekostnad av det erfarenhetsmässiga, å andra sidan en socialhistorisk tendens till underteologisering där klassmotiv är den övervägande drivkraften. Redaktörerna ”hoppas med denna volym kunna ge några bidrag till en rekonceptualisering av väckelse där såväl social- som teologihistoriska perspektiv kan integreras” (s. 14).

Teologen Arne Rasmusson undersöker i bokens första kapitel hur ostädade rörelser transformeras till respektabla och etablerade. Till exempel beskriver han Dolley Madisons (1768–1849) transformering från ostädad till städad. Madison var uppväxt i ett kväkarhem, hennes far var en tidigare plantageägare som efter att ha anslutit sig till kväkarna frigett sina slavar och blivit fattig. Genom giftermål med en ickekväkare blev

hon utesluten ur samfundet och blev i stället medlem i den etablerade episkopala kyrkan. Genom sitt äktenskap blev Madison slavägare på nytt.

Rasmusson spårar de moderna demokratikraven till de engelska separatisternas jämlika församlingar: ”Om man tänker att i församlingen är alla jämlikar är steget kort till att alla också i styret av samhället ska vara det” (s. 34). Denna tanke utvecklades särskilt inom metodismen. Metodister, ”liksom baptister, gav svarta förkunnare predikolicens, vilket också gjorde evangelisation bland svarta lättare. Svarta och vita förkunnare, både män och kvinnor, delade talarstol” (s. 39–40). Detta betraktades som mycket ostädat, men i takt med samfundens expansion ökades graden av segregering. 1844–1855 bröt sig både metodister och baptister ut ur modersamfunden i de amerikanska sydstaterna och transformerades till städade folkkyrkor. Hos kväkarna, vars abolitionistiska aktivism blev ett slags bekännelsefråga, trängdes medlemmar som inte var tillräckligt besjälade av samfundets radikala värderingar ut.

I Aud V. Tønnesens bidrag granskas hur den norska väckelsen som utgick från Hans Nielsen Hauge (1771–1824) gav utrymme för kvinnliga förkunnare och väckelseledare. Hauge har betraktats som en kvinnosakspionjär genom den aktiva roll kvinnor tilläts ha inom hans rörelse. Tønnesen pekar på att det här ostädade inslaget i väckelsen städades bort efter Hauges död, vilket tillskrivs ett antal samverkande orsaker: att uppförandet av särskilda bönhus upprättade en skarpare kontrast mellan privat och offentligt där kvinnorna fick stå tillbaka, att urbaniseringen förde rörelsen längre bort från bondesamhället, att män inom rörelsen fick en annan syn på kvinnlig aktivitet när de började studera vid universitet och att rörelsen i stort sökte samhällelig legitimitet och därför anpassade sig till rådande normer. Tønnesen betonar att Hauge själv verkar ha omvärderat sin syn på kvinnligt ledarskap mot slutet av sitt liv. Ett annat konservativt drag var kraven på att kvinnor skulle gifta sig inom väckelsekretsen och att kvinnans religiöst motiverade underordning inom äktenskapet inte problematiserades, vilket ”står i kontrast til det bildet av Hauge og den tidlige Hauge-vekkelsen som moderniseringsagent og feministisk” (s. 63).

Ostädad kvinnlig förkunnelse fick ett starkt uppsving med Helgelseförbundets och Örebro missionsförenings evangelistverksamhet, som Mats Larsson visar i sitt kapitel. Nära hälften av de utsända var under 1890-talet kvinnor. En förklaring till att kvinnorna släpptes fram i dessa rörelser ses i deras svaga ecklesiologi; eftersom ämbete och sakrament tonades ner utmanades inte manliga församlingsföreståndares auktoritet. Det var också ett resultat av en ny eskatologisk förståelse, den pre-millennaristiska som starkt betonade Jesus snara återkomst. Det orsakade en brådska i missionsarbetet och motiverade att kvinnor deltog.

Kyrkohistorikern Anders Jarlert framställer en ny hypotes om Jacob Otto Hoofs (1768–1839) herrnhutiska påverkan. Den senare har antagits komma från närbelägna Rångedala och Toarp socknar som var herrnhutiska fästen i Västsverige, men Jarlert menar att herrnhutiska kopplingar fanns i Svenljunga genom kyrkoherden Peter Eneroth (d. 1761), som ”var avgjord herrnhutare. Två av hans barn var verksamma i Herrnhut, och även ett tredje var klart herrnhutiskt influerat”. Hoof ”bör alltså ha kunnat komma i kontakt med denna aktiva herrnhutiska tradition” (s. 160). De herrnhutiska dragen utgör ett modernt inslag i hoofianismen, men Jarlert framhåller att det även fanns en konservativ sida hos rörelsen, vilket gör att man kan ”beskriva denna rörelse inte som en alternativ modernitet, utan som ett alternativt sätt att träda in i moderniteten” (s. 168).

Hos hoofianerna rådde ett slags fattigdomsideal (Jarlert talar om ”omvändelsen som ekonomisk konkurs”) som påminner om de entusiastiska trosmissionärer i Kina som Erik Sidenvall beskriver i sitt bidrag. Dessa skulle idealt försörjas enbart av

understödjares insamlade medel. I själva verket var ett nödvändigt komplement till detta ideal en särskild entreprenörsanda. Hos hoofianerna kunde uppmaningar om att sälja allt följas av uppmaningar att köpa de böcker predikanten hade med sig; i Kina och Mongoliet var ekonomisk fiffighet viktigare än klassisk bildning. Det var därför ett klokt drag av Fredrik Franson (1852–1908) att sända ut unga missionärer från arbetarklassen snarare än boklärda medelklasskristna, menar Sidenvall, något som ansågs ostädat i samtiden. Entreprenörsandan var också viktig i Frälsningsarméns kvinnligt anförda räddningsarbete. Stina Fallberg Sundmark visar hur kvinnor där ”hade möjlighet att axla rollen som ledare av offentlig verksamhet – och alltså stå över män på olika nivåer och områden” (s. 93).

Bidragen från fackhistorikerna kan möjligen ses som gående i den fälla antologin uttryckligen vill undvika. Historikern Martin Åberg försöker se igenom det herrnhutiska livsloppsmaterialets religiösa språk för att hitta ”ganska allmängiltiga egenskaper och med dem förknippade känslotillstånd” (s. 185). Han ifrågasätter om religiösa erfarenheter uttryckta i livsloppen ”verkligen var självupplevd[a] eller ett utslag av litterär gestaltningsförmåga” (s. 184). Historikern Per von Wachenfeldt undersöker genom levnadsloppen hur människor omvändes till herrnhutisk tro och finner en skillnad i social grupptillhörighet: samhällseliten kom typiskt sett i kontakt med rörelsen genom att läsa herrnhutiskt färgad litteratur, de mindre bemedlade ofta genom kontakt med personer som på olika sätt var knutna till rörelsen.

Sune Fahlgren undersöker hur den svensk-amerikanska kolonin i Jerusalem fungerade som en diakonianstalt under första världskriget. ”Under första världskrigets långvariga elände operationaliserades kolonins olika verksamheter och tillgångar genom ett omfattande diakonalt entreprenörskap”, förklarar han, och kopplar detta till den kombination av ostädade väckelser som fanns i kolonin (s. 249). Amerikanska dispensionalister från högreståndsmiljöer, representerade av matriarken Anna Spafford (1842–1923), levde tillsammans med svenska dalbönder med fribaptistisk bakgrund. Det ledde till en viss ojämlikhet i det gemensamma livet: amerikanerna ”kunde ägna sig åt hobbies som att måla och samla in växter, medan majoriteten i kolonin (läs: svenskarna) blev tjänare som förväntades utföra de tunga uppgifterna åt dem som bodde i det palatsliknande huset” (s. 237).

Joel Halldorf lyfter fram den entusiastiska väckelsen som demokratins vägröjare. Idén om Guds närvaro i den troende innebar att etablerade auktoriteter kunde trotsas. Ett exempel på en entusiast ges av Cecilia Wejryd i hennes undersökning av baptistförkunnaren Säs Per Persson (1828–1894), en figur som uppfattades som ostädad även inom sitt ostädade sammanhang. Han företrädde en hyperevangelisk syndfrihetssyn och ”framstår som en entusiast som har svårt att rätta in sig i den svenska baptismens mer lutherskt påverkade förståelse av lagens och nådens betydelse” (s. 145). Den syndfria omvändelsen innebar en frigörelse från alla yttre auktoriteter. Wejryd kopplar syndfrihetsrörelsen till ”en kristendomsform som bidrog till sekularisering på såväl individ- som gruppnivå” (s. 155).

Det sekulariserande draget undersöks vidare av idéhistorikern Anton Janssons studie av predikanten och socialisten Emil Sibiakoffsky (1866–1941). Jansson utforskar ”den spända relationen mellan frikyrkor och fritänkare, det vill säga de ateister, materialister eller okonventionellt religiösa som ifrågasatte och gick emot den etablerade kristna tron. Detta då Sibiakoffsky hade utbyte med fritänkare, delade mycket av deras politiska åsikter och framför allt deras fientlighet mot Svenska kyrkan” (s. 273–274). Något av den här spänningen finns också i Fredrik Santells undersökning av nätverket kring Djursholms kapell: kapellföreningen var delad i ett liberalt läger som förespråkade allianskristendom och ett nykonservativt läger som förordade statskyrkotillhörighet.

I antologins avslutningskapitel förklarar Urban Claesson hur de ostädade strävandena efter religionsfrihet som kom till uttryck både inom väckelserna och den tidiga socialdemokratin städades bort genom omsvängningen mot en folkkyrkoutopi som bottnade i en negativ syn på pietism och religiös entusiasm. Med Albrecht Ritschls (1822–1889) uppfattning av pietism som en egoistisk privatreligiositet kunde teologer som Magnus Pfannenstill (1858–1940) argumentera för att det inte var ”förenligt med god nationell politik att förpassa kristendomen till det privata” och socialdemokratiska tänkare som Harald Hallén (1884–1967) kunde föra fram krav på ett demokratiskt övertagande av statskyrkan (s. 317).

Oscar Söderholm
Doktorand, Lund
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27069

Johannes Ljungberg & Erik Sidenvall (red.). *Religious Enlightenment in the Eighteenth-Century Nordic Countries: Reason and Orthodoxy*. Lund: Lund University Press. 2023. 430 s.

Denna antologi om religiös upplysning i Norden under 1700-talet är indelad i tre huvuddelar: (1) upplysning i agrara samhällen, (2) uppgörelse med det romersk-katolskt förgångna och (3) perspektiv som utmanar tidigare föreställningar om upplysningen.

I den första delen presenteras hur upplysningen på olika sätt kunde ta gestalt inom ramen för en redan befintlig kyrklig organisation. Författarna visar därmed på metodiska angreppssätt för att kunna studera det nya i det gamla. Arne Bugge Amundsen lyfter på fram hur den norska 1700-talsprästen på landsbygden genom sin givna och sedan länge etablerade pastorala roll hade stark plattform för att kunna påverka sin församling till förändring enligt nya upplysningsidéer. Erik Sidenvall gör en liknande analys på biskopsnivå. Han visar hur ny upplysningsinspirerad individualism kunde få genomslag inom ramen för en kyrka styrd av 1686 års kyrkolag genom Växjöbiskopen Olof Wallquists (1755–1800) instruktioner. Joonas Tammela levererar också en analys av geografiska variationer i hur det predikades om treståndsläran kopplat till lokalsamhällenas särskilda sociala strukturer.

Antologins författare presenterar i andra delen forskningsresultat om hur den stora uppgörelsen med medeltidens arv kom just med den upplysta ortodoxin under 1700-talet. Den nya relationen till det medeltida kyrkorummet behandlas särskilt av Martin Wagnsgaard Jürgensen. Terese Zachrisson ger en gedigen överblick över den svenska upplysta ortodoxins förhållande till medeltiden, medan Henrik Ågren presenterar sin analys av hur Erik den helige (ca 1125–1160) omvärderades i historieskrivandet under 1700-talet. Här bör nämnas att Ågrens och Rolv Nøtvik Jakobsens texter om Sverige respektive Norge är särskilt väl värda att läsa i relation till varandra. Olof den helige (995–1030) och Erik den helige behandlades på mycket olika sätt i de danska och svenska rikena. Yvonne Maria Werner avslutar denna del av antologin genom att komplicera bilden. Hon lyfter fram Gustav III (1746–1792) och dennes besök i Rom och belyser hur nordisk religiös upplysning paradoxalt nog också kunde öppna för katoliserande strävanden där romersk-katolsk liturgi uppskattades på ett sätt som förebådade romantikens estetik och vurm för mystik.

I antologins sista del erbjuds vi exempelvis av Esko M. Laine en detaljerad och värdefull genomgång av massvaccinationer i kyrksocknarna. Johannes Ljungberg lyfter i en annan artikel i denna del fram spänningar mellan tre upplysningsmarkörer i Altona: fria affärsmöjligheter, religionsfrihet och upplysningsdrivna reformer i form av reglering av sabbatsledighet. Ljungberg analyserar särskilt hur det sistnämna skapade konflikter.

Med boken får vi en väl uppdaterad antologi om kristendom och upplysning i

Norden. En genomtänkt representation av experter från Nordens länder ger en god överblick över fältet. Antologin håller dessutom väl samman genom en välskriven inledning av redaktörerna och genom en tankeväckande epilog om upplysning som fromhetstradition i sin egen rätt, skriven av Anders Jarlert. Att författarna inom antologin dessutom delvis hänvisar till varandras artiklar utgör också något positivt i detta avseende.

Redaktörerna motiverar antologin med att lyfta fram att forskningsläget om religion och upplysning drastiskt har förändrats sedan 1990-talet. Att nu applicera dessa nya perspektiv på nordiskt material är därför på tiden. Ljungberg och Sidenvall lyfter fram att det inte längre går att skriva om upplysningen i singularis. Det är flera upplysningar vi har att förhålla oss till, där den franska upplysningen numera får betraktas som en bland flera och som dessutom är avvikande i sin skarpa antiklerikalism. Redaktörerna lyfter fram att utgångspunkten i antologin inte är att fokusera på den franska upplysningens filosofer utan utgörs av en ambition att studera upplysning i det nordiska vardagslivet där ”reason, usefulness, individualism and empiricism informed new practices and policies” (s. 9).

Den första delen kommer genom sitt grundläggande grepp sannolikt inspirera till ny framtida forskning genom att visa på möjliga metodiska grepp. Den följande delen med analyser av 1700-talets nya historiebruk pekar dessutom på möjlig fördjupning av teoretiska perspektiv på 1700-talet som ett nytt teologiskt tidsrum i Norden. Kanske kunde en framtida forskningsansökan koppla samman antologiresultaten med Kathleen Davis lika intressanta som tillspetsade *Periodization and Sovereignty* från 2008. Davis lyfter där fram hur 1700-talet innebar skapandet av ett nytt västerländskt och modernt rum i *både* tid och geografi, som polariserades mot vad som utdefinierades som outvecklad religion. Här skapades alltså enligt Davis en ny polaritet gentemot äldre medeltida religion i Europa, samtidigt som områden utanför Västvärlden på grund av sina religiösa traditioner på samma sätt utdefinierades som outvecklade.

Det saknas en mer samlad översikt av den nordiska upplysningens idéhistoriska inspirationskällor. Redaktörerna förklarar att de inte har ambitioner att presentera franska tänkare, men varför ändå inte en mer samlad framställning av de tänkare som var särskilt inflytelserika i Norden? Tuija Laine gör fina idéhistoriska kontextualiseringar i sin artikel om Tuomas Ragvaldinpoikas (1724–1804) skriftsställarskap. Anders Jarlert bidrar här också genom att tydliggöra upplysningsbegreppets många dimensioner. Antologins ställning som portal till ett forskningsfält hade dock ändå stärkts om läsaren på ett mer samlat sätt kunnat få ta del av exempelvis Christian Wolffs (1679–1754) tankesystem, som ju varit så inflytelserikt i norra Europa.

Min andra kritiska punkt är att det hade varit värdefullt med en mer samlad presentation av forskningsläget om relationerna mellan pietism och upplysning. Nu svävar läsaren lite i ovisshet i flera kapitel. Läser denne om pietism, om upplysning, eller om båda två samtidigt? Thomas Bredsdorffs mer breda och inklusiva upplysningsdefinition i *Den brogede oplysning* från 2003 och Martin Gierls analys av likheter mellan pietism och upplysning i *Pietismus und Aufklärung* från 1997 hade exempelvis båda varit värdefulla att få presenterade på ett samlat sätt som del av det forskningsläge som antologin relaterar till. Udden av ovanstående två kritiska punkter kommer dock snart brytas av det faktum att denna nordiska antologi blir möjlig att studera tillsammans med den omfångsrika *Neologie Handbuch* som nyligen publicerats med Albrecht Beutel som redaktör.

Sammantaget blir betyget positivt för denna antologi. Antologin har förutsättning att kunna fungera som ett framtida standardverk för forskare som vill ta sig an forskningsproblem inom området. Att samtliga

artiklar är mycket väldokumenterade och att antologin dessutom har ett mycket föredömligt och detaljrikt sak- och personregister, gör boken mycket värdefull i detta avseende.

Urban Claesson
Professor, Uppsala
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27070

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

Det är med stor glädje jag har läst Jonathan Morgans utmärkta doktorsavhandling som behandlar konvertiteter till kristendomen bland gruppen som i allmänhet brukar kallas ensamkommande flyktingbarn. Denna glädje bottnar i avhandlingens ansats och tillvägagångssätt, men också i själva ämnesvalet.

Till att börja med är det glädjande att en avhandling som relaterar till teologiska tematiker begagnar sig av en etnografisk ansats. Studien befinner sig i gränslandet mellan antropologi, etik och politisk teologi. Där etnografiska studier är standardförfarande inom antropologin, är etik och politisk teologi av tradition mer traditionstyngda discipliner. Nu ska det direkt tilläggas att även om etnografiska metoder har blivit allt vanligare inom till exempel kyrkovetenskap, handlar Morgans ansats om mer än bara en fashionabel metod. Hans ansats bottnar i ett synsätt på religion som vill röra sig bortom modernitetens religionsförståelse. Denna, menar Morgan, har alltför ofta betonat religionens kognitiva sida och i regel utgått ifrån en uppdelning mellan offentligt och privat, där religionen setts som en privatsak. Utifrån en sådan religionsförståelse ligger det nära till hands att betrakta migranters konversion som ett desperat famlande efter att stärka sina aktier i relation till svenska myndigheter.

Utifrån sin utgångspunkt inom levd religion och genom gedigna etnografiska studier av en bibelstudiegrupp inom Svenska kyrkan, visar Morgan i stället på konversion, som en ibland lång process som i hans informanters fall startat redan i hemlandet (Iran eller Afghanistan). En styrka i avhandlingen är att Morgan låter informanternas berättelser och perspektiv få plats. Det är deras berättelser av flykt, desorientering i ett nytt land, ibland psykisk ohälsa och myndigheter med religiös analfabetism som vi får ta del av. Men också, givetvis, berättelser om hur de, i de flesta fall, i Sverige hittat en ny tro och en ny tillhörighet.

Vad som blir tydligt i Morgans redogörelse är att informanternas konversion omfattar betydligt mer än att bara ha ”bytt åsikt” i en privat fråga. Med utgångspunkt i teorier om *situated learning* och *community of practice* visar Morgan på vikten av en praktiserande gemenskap där någon som inte titulerar sig själv som kristen ändå får en tydlig plats och ett sammanhang där tron kan praktiseras *innan* ett eventuellt beslut att bli kristen har fattats. Detta innebär inte att konvertiternas intellektuella frågor skulle vara sekundära. Det handlar snarare om att de behöver få ställas i ett sammanhang, ett sammanhang som visar på en tydlig väg in mot gemenskapens centrum. För Morgans konvertiteter blev bibelstudiegruppen inom Svenska kyrkan just ett sådant sammanhang. I avhandlingen laborerar författaren med de klassiska begreppen *believe*, *behave* och *belong* och visar hur praktiserandet (behave) och tillhörigheten till ett sammanhang (belong) är avgörande för att dessa individer också hittar en nyorientering vad gäller tro (believe).

En aspekt som gör Morgans avhandling synnerligen relevant är att relationen till svenska myndigheter, i form av Migrationsverket, finns med som en viktig bakgrundsteckning. Det som blir tydligt är att Migrationsverkets handläggare återkommande hemfaller åt en kognitiv förståelse av religion. En förståelse som gör dem närmast blinda för att förstå processen som Morgans konvertiter genomgått. En process som visserligen haft dopet som mål, men som också inneburit minst ett år av praktiserande religion i församlingens bibelstudiegrupp.

Som doktorand i praktisk teologi går det inte att undgå att notera hur Morgans avhandling har anknytningar och relevans för frågor som rör ecklesiologi och praktisk teologi. Öppningar som Morgan av förklarliga fokus och utrymmesskäl inte haft möjlighet att utforska.

Sammanfattningsvis vill jag varmt rekommendera Jonathan Morgans utmärkta avhandling. Han har nämligen inte bara lyckats med bedriften att producera en akademisk produkt (en bedrift i sig). Slutprodukten känns också i högsta grad angelägen och utmanande för såväl samhälle som kyrka. Avhandlingen kan med fördel läsas av den allmänt intresserade, men också av representanter från kyrkor och civilsamhälle som vill bilda sig en förståelse av ett fenomen, konversion, som vi ofta negligerat, men tyvärr också kryddat med fördomar. Inte minst borde boken vara obligatorisk läsning för alla som på något sätt arbetar med asylärenden. Morgans avhandling är lättillgänglig utan att vara banal och den är relevant och utmanande såväl akademiskt som politiskt. Med andra ord, forskning när den är som bäst!

Andreas Bernberg
Doktorand, Stockholm
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27071

Marilynne Robinson. *Reading Genesis*. London: Virago. 2024. 344 s.

Suksessforfatter og litteraturprofessor Marilynne Robinsons romaner og fagprosa står sentralt i den offentlige samtalen om demokrati og humanitet i USA. Hennes bok om Genesis har fått stor oppmerksomhet. Den faller i to deler: "Reading Genesis" og "Genesis". Første del inneholder Robinsons lesning av Genesis. Andre del gjengir Genesis i engelsk oversettelse fra *The Authorised Version* (*King James Bible*) fra 1611. Boken har ingen kapitler eller underoverskrifter, men er løst ordnet i noe som likner tematiske avsnitt.

Tross bokens tittel ligger fokus ikke egentlig på tekstene i Genesis. Boken er orientert langs tematiske akser, ikke langs Genesis-tekstens narrative kronologi. Første setning definerer Bibelen som "en teodice, en meditasjon omkring det ondes problem". Den sentrale problemstillingen i boken synes å være å gjenfinne Guds moralitet og aktørenes menneskelighet. For dette formål leses Genesis i lys av Bibelen som helhet, av og til også i lys av klassisk kirkelære. Selv om Robinson i stor grad ser karakterene i Genesis som historiske personer, er poenget i boken ikke de historiske referansene, men den "moralen" eller "budskapet" som tekstene formidler.

Etter en kort introduksjon til prosjektet handler første avsnitt om Bibelen og dens forfattere. Robinson nevner teorien om Pentateukens fire kildedokumenter. Hennes kritikk mot den hypotesen (og mot akademisk teologi generelt) er at den har "gitt opp metafysikken som en legitim tenkemodus" (s. 6, oversettelsene fra engelsk er mine). Teologene har oversett teologien i Genesis. Den vil Robinson gjenvinne.

Robinson springer frem og tilbake i ulike episoder av Genesis, ofte slik at samme fortelling leses i ulike tematiske sammenhenger. Hun drøfter menneskers verdighet og ansvarlighet, følelser og tanker. Lesere som kjenner samtalen om Bibel og litteratur fra 1970-årene vil høre enkelte ekko av troper og tolkninger fra den litteraturen.

Robinson kjenner bibeltekstene godt. Hun graver frem detaljer og sammenhenger som for mange vil være nye. For eksempel handler fortellingen om Babels tårn også om at Gud mener menneskene har et stort potensial. Dette er en vurdering som Robinson ser i lys av vår egen tids kvantemekanikk og romferder. Samtidig er det også et utsagn som forklarer Guds refleksjon om at "mennesket blir som en av oss" etter at de spiste av kunnskapens tre (s. 76).

Gjennom lesningene trer bokens metafysikk frem: Gud er god. "Han" (alltid med stor h) elsker godhet og hater blodskyld. Mennesket er ikke ondt, men dårlig, og det har en tilbøyelighet til opprør. Dette

oppdager Gud, som gir lover og pakt som skal styre samlivet mellom Gud og mennesker inn på mindre ødeleggende spor.

Gud ser mennesket som verdens sentrum, og alt Gud gjør tar sikte på å verne menneskelig liv. Robinson finner en rekke litterære mønstre, så som kampen mellom brødre, preferansen for den yngste, og omsorgen for den som er utenfor eller nederst i samfunnet. Fortellingen om Noah og floden danner et viktig mønster (skapelse, synd, gjenskapelse) som går igjen flere ganger. Alle mønstrene handler om sannferdig tale om det å være menneske.

Det løper en mild apologetisk tråd gjennom Robinsons lesninger. "Vanskelige" tekster – Abraham som skal ofre Isak eller Sarah som sender Hagar bort – leses grundig og ettertenksomt, med innlevelse og følsomhet, og med sympati for aktørene. Samtidig forsvarer Robinson Guds moralitet. Utslettelsen av Sodoma og Gomorra er akseptabel fordi det ikke fantes rettferdige mennesker i byene. Noahs forbannelse over kanaaneerne var ikke Guds vilje; Noah gjorde en feil fordi han var forlegen og trengte å redde sin patriarkalske ære. At Kain faktisk ikke blir fordømt ser vi når han får sønnen Enok, som i 1. Mos. 5:24 er særlig benådet av Gud. (Rett nok er Enok i 5:24 en annen enn Kains sønn i 1. Mos. 4:17, men det drøfter ikke Robinson.) Poenget med å be Abraham ofre Isak er at Gud ikke ønsker barneoffer, og at "Skriftens Gud tolererer offer heller enn å kreve dem" (s. 116).

Hvilken leserkontrakt formidler boken egentlig? Forlaget kaller den *non-fiction*, altså troverdig informasjon om virkeligheten. Robinson har åpenbart lest både teologisk og eksegetisk faglitteratur. Tittelen *Reading Genesis* antyder at det er den tekstlige virkeligheten Robinson vil informere om.

Men med hennes "teori om hvordan Genesis ble skrevet" (s. 35) er bibeltekstene en ekstraordinær kilde til teologisk metafysikk: Moses var en historisk figur som begynte innsamlingen av fortellingene i Genesis. Hans tekster ble bearbeidet av påfølgende forfattere som "på en helt eksepsjonell måte tenkte seg frem til sannheten" (s. 5). Disse sannhetene har de overlevert i form av universelle symbolfortellinger. Og i realiteten er det symbolfortellingenes teologiske metafysikk boken handler om.

Hvordan kan man skrive populær *non-fiction* om religiøse forestillinger uten å si noe om epistemologiske og filosofiske spørsmål? Robinson omtaler seg selv offentlig som kalvinist. I klassisk reformert teologi er ett kriterium for Bibelens sannhet at den er historisk troverdig. Med sin forståelse av tekstene som symboler og parabler unngår Robinson den posisjonen. Men gjennom en oppdatert forestilling om Skriftens inspirasjon (ovenfor) fastholder hun at bibeltekstenes metafysiske referanser er sanne. Boken synes altså å ville formidle metafysisk *non-fiction*, troverdig "informasjon" om hvem Gud er og hva det vil si å være menneske. Men i og med at grunnlaget for "opplysningene" er en løs teori om bibeltekstenes inspirasjon, fremstår prosjektet som filosofisk og teologisk problematisk.

Boken har ubegrunnede påstander om hva "bibelforskere" gjør. Tanken om at 1. Mos. 1 viser at hebreerne hadde en ikke-mytisk forståelse av verdens tilblivelse er kunnskapsløs. En rekke utsagn om forholdet mellom babylonske og bibelske fortellinger er merkelige, og påstanden om at babylonerne ikke hadde forestillinger om menneskets ansvarlighet og straffskyld er hårreisende. Lesere som er orientert om økologi vil reagere på Robinsons ubekymrede antroposentrisme. Hennes konsistente forståelse av bibeltekstenes og de gamle hebreernes eksepsjonelle religiøse kvaliteter og innsikter er dypt problematiske.

For lesere av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* er kanskje boken mest relevant som et eksempel på bibelresepsjon. Den viser hvordan fremtredende intellektuelle i USA, også godt til venstre for Donald Trump, kan bruke bibeltekster som charter for identitet og legitimering av kulturelt hegemoni. Slik

kaster den et interessant lys over forskjellene på nordamerikansk og europeisk kultur og politikk.

Terje Stordalen
Professor, Oslo
DOI: 10.51619/stk.v100i4.27072

Till redaktionen insänd litteratur

Tomas Axelson, Maria Essunger, Michael Nausner & Susanne Wigorts Yngvesson (red.). *Gudsbilder i förändring*. Stockholm: Verbum. 2024. 410 s.

Martin Berntson. *Klosterliv: En historia om spiritualiteten mitt i världen*. Skellefteå: Artos. 2024. 372 s.

Hasib Nasiri. *Religionskritik i islamisk tænkning: Korruption, krise og kritik*. Uppsala: Uppsala universitet. 2024. 217 s.

Jan H. Nylund. *The Potential of Linguistic Theories in the Study of Aspect and Tense in Ancient Greek, With Particular Attention to New Testament Greek*. Lund: Lunds universitet. 2024. 478 s.

Fredrik Santell. *Historien bor hos oss alla: Om Stockholms stifts historia och identitet*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2024. 41 s.