

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 fallgror 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.v10014.27068

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 under-teologisering 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 ostädadt, men i takt med samfundens expansion ökades graden av segregering. 1844–1855 bröt sig både metodister och baptister ut ur modersamfundet 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 kvinnoaksjonjär genom den aktiva roll kvinnor tilläts ha inom hans rörelse. Tønnesen pekar på att det här ostädade inslaget i väckelsen städades bort efter Hagues död, vilket tillskrivs ett antal samverkande orsaker: att uppförandet av särskilda bönhus upprättade en skarp 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 samhälllegitimitet 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 till det bildet av Hauge och den tidlige Hauge-vekkelsen som moderniseringsagent och feministisk” (s. 63).

Ostädadt 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 församlingsföreständares 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 boklärd medelklasskristna, menar Sidenvall, något som ansågs ostädad 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 ”verkliga 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 gruppstillhörighet: 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: svenskar) 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 socialdemokratins 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 upplysningssidéer. 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 lokalsamhällets 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 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 katoliseringsträvanden 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 kyrksöcknarna. 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 sistnämnda skapade konflikter.

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