

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
Køpenhamns universitet

LINDE LINDKVIST
Institutet för mänskliga
rättigheter

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda Högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Umeå universitet

S|T|K INNEHÅLL 1 2025

Ledare

Jayne Svenungsson 1

Kristendomen och kulturkrisen

Gustaf Aulén 3

Ty skyndar iag mig tijt

Om att läsa, lära och närvara i en bibelberättelse

Valborg Lindgärde 21

Fribaptismen som fredsörelse

Fribaptisternas värnpliktsvägran, fredsteologi och fängelsepraktik 1888–1904

Pascal Andréasson 37

Bildning och eskatologisk subjektivitet

Paulo Freire som politisk bildningsteolog

Peter Karlsson 57

Udvikling af kontekstuelle kirkelige praksisser i den lokale kirke

Dorte Lund Kappelgaard 79

Recensioner 100

Martin Berntson, Klosterliv: En historia om spiritualitet mitt i världen

Katarina Hallqvist 100

Richard Capobianco (red.), Heidegger and the Holy

Benjamin Frykman 101

Petra Carlsson Redell, Marken, andligheten

Max Hjelmgren Medina 103

Jim Horsthuis, <i>A Perichoretic Pastoral Theology: In Cadence with God</i> Elin Kindedskog	105
Michael J.P. Robson, <i>Thomas of Eccleston's De adventu Fratrum Minorum in Angliam, 1224–c. 1257/8: Commentary and Analysis</i> Robin Nord	106
Daniel Seblewengel, <i>Perception and Identity: A Study of the Relationship between the Ethiopian Orthodox Church and Evangelical Churches in Ethiopia</i> Erik Egeland	108

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Vi har denna vårvinter glädjen att fira att *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (STK) fyller hundra år. Detta gör vi på ett tvåfaldigt sätt. För det första med ett festligt symposium som går av stapeln i Lund den 4 april och till vilket flera av Nordens tongivande teologer och religionsvetare bjudits in för att tala om tidskriftens historia, nutid och framtida utmaningar. För det andra firar vi med att i föreliggande nummer återpublicera en skrift av STK:s initiativtagare Gustaf Aulén (1879–1977). Om det förra inslaget i firandet är av mer festlig art kan det senare sägas vara av mer allvarig art. Aulén publicerade *Kristendomen och kulturkrisen* 1936,¹ i en tid då de demokratiska länderna i Europa var klämda mellan Stalins terrorvälde (detta år pågick skenrättegångarna för fullt i Moskva) och de nazistiska och fascistiska diktaturerna i Tyskland och Italien.

Det är ingen tillfällighet att vi väljer att återpublicera just denna text. Även om man alltid bör vara varsam med att dra paralleller till tidigare historiska skeden, så är flera av de politiska utvecklingar som sker denna vårvinter av en art som är oöverträffad i efterkrigstid. Sedan Donald Trump tillträdde sin andra mandatperiod som USA:s president den 20 januari har en aldrig sinande ström av exekutiva beslut fattats, åtskilliga av en art som direkt utmanar den amerikanska rättsstatens bärande principer. På det internationella planet har Trump gjort en rad utspel om att ta land från allierade och därtill hotat att driva på en förflyttning – i praktiken en etnisk rensning – av Gazas befolkning (att detta står i flagrant strid mot internationell rätt bör knappast infliskas). Vid tiden då denna ledare författas är Trump i färd med att göra upp om Ukrainas framtida öde med Rysslands president Vladimir Putin, väl känd för sina autokratiska metoder och för att under sina drygt

1. Gustaf Aulén, *Kristendomen och kulturkrisen*, Stockholm 1936.

tjugo år vid makten ha nedmonterat den begynnande demokrati som växte fram ur Sovjetunionens kollaps under 1990-talet.

Aulén väcker i sin text den viktiga frågan om var kyrkan och teologin står när den demokratiska marken sviktar och humanistiska ideal prisges. Han gör det i sin tids språkdräkt och med sin tids intellektuella fördomar – på ett par ställen blameras texten av trista ersättningsteologiska stereotyper. Likväl fångar Aulén med skärpa och klarsynthet vad det är som står på spel i de politiska och idémässiga förskjutningar som sker vid tiden då han publicerar essän. Och hur det än förhåller sig med de historiska parallellerna så är den fråga Aulén väcker också en fråga vi bör ställa oss i dag, om än inte enbart ur ett snävt kristet perspektiv utan ur de bredare filosofiska, etiska och existentiella perspektiv för vilka STK utgör ett akademiskt forum. Vad kan vi till exempel lära av historien vad beträffar olika teologiers tendens att bekräfta eller stå emot aggressiva nationalistiska strömningar? Vilka resurser finns i nutida andliga traditioner och praktiker för att främja kritiska demokratiska ideal? Och vilken roll spelar den akademiska forskningen i tider då religionen tas till intäkt för exkluderande politiska agendor?

De bidrag som följer på Auléns essä aktualiserar samtliga detta slags frågor. Så reflekterar Valborg Lindgärde i sin föreläsning – med anledning av att hon 2023 tilldelades Anders Nygren-priset – över betydelsen av sin barnoms läsarmiljö som en grogrund för att forma kritiskt tänkande medborgare. I efterföljande bidrag belyser Pascal Andréasson fribaptismens vapenvägran och långa kamp för värnpliktsfrihet under tidigt 1900-tal, en kamp som till sist kulminerade i rätten till samvetsfrihet i svensk lag 1925. Genom ett porträtt av den brasilianske pedagogen, katoliken och socialisten Paulo Freire (1921–1997) aktualiserar Peter Karlsson i sin tur frågan om hur teologin – liksom de religiösa arkiven överlag – kan utgöra en resurs för en dynamisk och kritisk pedagogik. Avslutningsvis väcker Dorte Lund Kappelgaard frågan om hur den lokala församlingen kan utveckla kontextuellt formade kyrkliga praktiker bortom gudstjänstlivet, vilka tillåter även människor som inte är vana kyrkobesökare att vara delaktiga i exempelvis diakonala aktiviteter.

Med detta nummer av STK sker en rad justeringar i redaktionens sammansättning. Efter många år som tidskriftens redaktionssekreterare lämnar Martin Nykvist över rodret till Astrid Grell. Likaså överlämnar Sara Järlemyr uppdraget som recensionssekreterare till Markus Mannberg. Där till lämnar även Stephan Borgehammar sitt uppdrag som redaktionsmedlem. Från den övriga redaktionen vill vi uttrycka vårt varmaste tack till Martin, Sara och Stephan. Vi vill samtidigt hälsa Astrid och Markus varmt välkomna i redaktionen. ▲

Kristendomen och kulturkrisen

GUSTAF AULÉN

Gustaf Aulén (1879–1977) var professor i systematisk teologi vid Lunds universitet 1913–1933 och initiativtagare till *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Här återpubliceras hans skrift *Kristendomen och kulturkrisen* från 1936.

stk.red@ctr.lu.se

Förord

Efterföljande lilla skrift har sitt upphov i ett par föredrag, som jag hållit under förra året. Den närmaste anledningen till att den nu utgives av trycket har varit en ledare i *Dagens Nyheter*,¹ skriven med anledning av den så kallade biskopsenquête, som tidningen vid nyåret föranstaltade och som bland annat berörde frågan om kristendomen och det nutida krisläget. Jag var, när jag besvarade tidningens frågor, väl medveten om att några av mina satser fått en tillspetsad form, något som delvis berodde på nödvändigheten av att inom begränsat utrymme beröra mycket omfattande och invecklade frågor. Då jag nu sett, att Redaktionen vid sin behandling av saken i mina – och även i ett par av mina kollegers – uttalanden inlagt meningar, som äro mig, och säkerligen även mina kolleger, främmande, har jag ansett mig skyldig att en smula mera ingående än som kunde vara möjligt i en tidningsartikel söka belysa de viktiga frågorna. Jag behöver icke säga, att jag här endast skriver å egna vägnar.

1. Ledaren, som också citeras senare i texten, återfinns i *Dagens Nyheter*, 13 januari 1936. Redaktörens anmärkning.

En ny tidsålder

För varje år som går blir det oss mer och mer klart, att världskriget betecknar en gräns mellan tvenne tidsåldrar. I varje fall är det uppenbart, att det gamla är förgånget och att något nytt är i vardande. Huru detta nya skall komma att gestalta sig står ännu i vida fältet. Men ingen kan undandraga sig det intrycket, att vårt släkte som bäst håller på att uppleva djupgående förvandlingar och att hela den andliga atmosfären blivit en annan än den var under tiden före det stora världskriget.

Vill man här på goda grunder tala om en kris, så måste det genast sägas, att denna kris har universell karaktär. Den är universell icke bara så, att den mer eller mindre starkt gör sig förnummen runt om över hela världen, utan också så att den ingriper på alla livsområden, det sociala, det ekonomiska, det politiska, det vetenskapliga, det moraliska och det religiösa. Det är med andra ord fråga om en allmän kulturkris. En hel kulturepok har gått i graven. Reaktionen mot många av dess ledande idéer gör sig starkt gällande. Väsentligt andra ideal äro stadda på frammarsch. Kaos och osäkerhet kännetecknar läget. Hopp och fruktan blanda sig med varandra. Ingen som allvarligen betraktar nutiden kan undgå att förnimma, att den sluter inom sig utomordentliga risker. Risken är då framför allt den, att uppgörelsen med den kulturepok, som håller på att försvinna, går ut icke blott över det som varit dess svaghet utan också över sådant som varit dess styrka. Kulturepoken före världskriget, som man ungefärligen skulle kunna datera från upplysningstiden, kan man, om man vill utgå från en av dess förnämsta sidor, beteckna såsom humanitetens kulturepok. En huvudrisk i det närvarande läget är då, att humanitetens ideal, efter vad det vill synas, i stor utsträckning hålla på att undanträngas av rena maktideal, som föga eller intet bekymra sig om sanning och rätt, blott deras egna syften förverkligas.

Det säger sig självt, att en så omfattande kulturkris också skall beröra kristendomen. Ja, än mer: den måste för kristendomen innebära en påfrestning och en prövning av svåraste slag. Syftet med följande sidor är att i någon mån söka belysa den närvarande kulturkrisens religiösa sida. Det blir därvid nödvändigt att också inrikta undersökningen på de faktorer, som bidragit till att skapa det nuvarande religiösa läget. Uttalandena om vad som förefaller i nutiden skulle sväva i luften, om nödigt perspektiv saknades.

Den kristna kyrkans trångmål

Se vi till en början på kristenhetens yttre förhållanden, faller det i ögonen, att läget för flera kyrkor blivit i hög grad försvårat, ja, att i vissa fall situationer inträtt, som man knappast skulle trott vara möjliga i vår tid. Kyrkan i Ryssland har blivit en martyrkyrka. De mest fruktansvärda förföljelser,

som kristenheten någonsin upplevat, ha övergått henne. Sedan massmorden upphört, har kyrkan fortfarande på alla sätt trakasserats. Flertalet kyrkobyggnader ha apterats till icke-religiösa ändamål eller förstörts. De spillror av den ryska kyrkan, som finnas kvar, leva sitt liv under hårdaste betryck. Den bolschevikiska antikristna propagandan – ”gudlöshetspropagandan” – går sin väg fram över hela sovjetriket och söker sig ut över dess gränser. En antikristen propaganda av denna omfattning och intensitet har världen aldrig förr skådat. Den makt, som här med alla medel bekämpar och förtrycker den kristna kyrkan, talar själv gärna om sin ateism och materialism. Det som emellertid här ger motsättningen dess egentliga skärpa är att det i själva verket är fråga om en från kristendomen artskild ”religiositet” och idealitet. Det är denna religiositet, som utgör själva nerven i den kristendomsfientliga propagandan. Tro står emot tro. Den tro, som det här är fråga om, är framför allt en tro på det nya rike, det idealrike, som skall komma med den så kallade proletariats diktatur. Denna tro på kollektivet är förbunden med ett starkt utkorelsemedvetande: Ryssland är kallat att föra revolutionen ut i världen och göra denna delaktig av proletariat-diktaturens välsignelser. Den bolschevikiska religiositeten har sin tro, sitt utkorelsemedvetande, sin mission, sin moral, i vilken för övrigt ingår vissa kristna element, som lösgjorts från sitt sammanhang och insatts i ett främmande – den har också sin kult med Lenins på Röda torget i Moskva utställda lik som centrum.

Under de senaste åren har den tyska kyrkofrågan tilldragit sig en livlig uppmärksamhet runt om i världen. Icke minst hos oss här uppe i Norden har man intensivt följt ”den tyska kyrkokrisen” i dess olika faser, under stark känsla av att det som händer här i reformationens moderkyrka måste ha den största betydelse för hela den evangeliska kristenheten. Försöket att skapa en stark och samlad tysk evangelisk rikskyrka har hittills icke krönts med framgång. Frågan om kyrkans förhållande till staten och världsåskådningspropagandan innesluter utomordentliga svårigheter. Det är mig icke möjligt att här gå närmare in på den tyska kyrkofrågan och vad därmed sammanhängser. Det må blott framhållas, att bakom den beklagliga inre splittringen, som i så hög grad försvagat kyrkans ställning, möter oss framträngandet av en för kristendomen främmande världsåskådning och religiositet. Splittringen inom kyrkan har sin främsta orsak däri, att man på sina håll inom kyrkan intagit en osäker och kompromissande hållning till denna ”germanska” religiositet, som till sin karaktär är starkt nationalistisk och rasbetonad och som med förkärlek lokaliserar sin tro på det gudomliga i människan till blodet och rasen: ”die Offenbarung in Blut und Rasse”!

Vi ha här närmast uppehållit oss vid Nordens grannkyrkor i öster och söder. Det kunde finnas anledning att gå vidare också till mer avlägsna

kyrkor. Det finns i detta nu åtskilliga, som genom förskjutningarna i läget fått sina alldeles speciella svårigheter att kämpa med. I första rummet borde det då ihågkommas, hur påvemakten lidit och lamslagits av de extremt nationalistiska strömningarna i Italien. Det vill snarast synas, som om den yttre friheten skulle köpts för inre ofrihet.

Återvända vi från en rundvandring i kyrkornas värld till våra nordiska kyrkor, så kunna vi icke annat än med tacksamhet konstatera, att dessa våra kyrkor i ovanligt hög grad bevarats från de stormar, som hemsökt så stora delar av kristenheten. Liksom de skandinaviska länderna förunnats att leva i ostörd fred, så ha också deras kyrkor haft den oskattbara förmånen att få utföra sitt verk under hägnet av trygg ordning. Detta betyder emellertid icke, att våra länder och kyrkor skulle vara en avskild del av världen, ställd utanför denna tidens svårigheter. Allra minst betyder det, att vi skulle ha rätt att med överlägsenhet och självbelåtenhet se ned på de kyrkosamfund som genom händelsernas gång blivit utsatta för särskilda prövningar.

För det första måste vi besinna, att intet land och ingen kyrka kan leva i någon ”splendid isolation”. Kristenheten är ett enda stort sammanhang. Om en lem lider, så lida också de andra. Det förhåller sig icke bara så, att dyningarna från stormarna därute nå våra avlägsna kuster. Vår förbindelse med det som sker därute är av vida intimare art. Här gäller i ordets allra egentligaste bemärkelse det gamla romarordet: *et tua res agitur*.

Vidare är det framför allt tydligt, att de djupare svårigheter, inför vilka kristendomen i nutiden är ställd, ha *universell* karaktär och därför i själva verket göra sig lika mycket gällande hos oss som annorstädes. Det är uppenbart, att den kristna kyrkan hos oss lika väl som på andra håll ställts inför de mest djupgående problem om hur den bäst skall kunna göra kristendomens budskap levande och verkligt för samtiden. Avkristning och sekularisering, indifferens och fiendskap, kaos på det moraliska området ge kyrkan de mest allvarliga problem att lösa och mana henne till ingående självprövning.

Det måste för den kristna kyrkan vara en självklar sak, att den först och främst måste låta lägets allvar mynna ut i självrannsakan. Därutav följer nu visserligen icke, att kyrkans målsmän icke skulle få tala om något annat än om kyrkans egna brister och svagheter samt att all så kallad kulturkritik skulle vara bannlyst. Gäller det att analysera ett visst givet andligt läge, så måste givetvis uppgiften vara att så samvetsgrant och fördomsfritt som möjligt undersöka, vilka faktorer som bidragit till att skapa detta läge. Att därvid hänsyn först och främst måste tagas till de inomkyrkliga förhållandena må ännu en gång understrykas. Ingenting kan nämligen vara mera uppenbart än det, att en kyrkas läge i första hand beror på dess egen inre styrka eller svaghet.

Innerst måste anklagelsen därvid komma att rikta sig mot var och en enskild kristen. Var och en av oss utan undantag måste säga sig, att han eller hon endast på ett ytterst bristfälligt sätt förverkligat det kristna livet och därmed stått hindrande i vägen för den gudomliga kärlekens gärning bland människorna. *Denna* anklagelse kan på grund av sakens egen natur aldrig förstummas. Den följer kristendomen på dess väg genom alla tider. Samtidigt måste det emellertid sägas, att det här är fråga om en individuell självprövning och att denna likaledes på grund av sakens egen natur undandrar sig en allmän kritisk analys. Denna måste därför med nödvändighet komma att inrikta sig på det mera tidsbestämda i kristendomens historia. Syftet måste med andra ord vara att i möjligaste mån söka klarlägga, vilka faktorer som kunnat bidra till att inom en viss epok antingen stärka eller försvaga kristendomens läge och dess möjlighet att göra sig gällande.

Det har redan framhållits, att en dylik undersökning måste äga ett tillräckligt omfattande perspektiv. Så kan man till exempel icke, om det gäller att i möjligaste mån förklara den svaghet i den kristna kyrkans ställning, som så att säga avslöjades vid slutet av förra århundradet, blott hänvisa till de ”materialistiska” strömningar, som vid denna tid voro så påfallande starka. Man frågar sig givetvis genast, hur denna sistnämnda företeelse skall förklaras och om icke den påtagliga kyrkliga nedgången i större eller mindre grad har sina orsaker i inomkyrkliga förhållanden. Överhuvud är det uppenbart, att växlingar på det andliga livets område icke komma plötsligt och oförberett. Även om förskjutningar i det andliga läget kunna förverkligas med en viss plötslighet, kanske till och med katastrofartat, så ha dock dessa förskjutningar förberetts i det fördolda under lång tid. Så förhåller det sig i varje fall otvivelaktigt med den kyrkliga nedgång, som – om vi här särskilt beakta svenska förhållanden – jämförelsevis plötsligt kom till synes vid slutet av förra århundradet.

Adertonhundralets tragik

Om kulturlivet för närvarande genomgår en nog akut kris, så måste det framhållas, att kristendomen sedan gammalt är förtrogen med kristanken. En återblick på adertonhundralet visar oss med all önskvärd tydlighet, att detta århundrade i flera avseenden varit en för kristendomen särdeles kritisk tid. Den oförnekliga nedgång, som kristendomens allmänna ställning fört vid århundradets slut, kan i viss mån tjänstgöra såsom en mätare av krisens allvar. Skall man kunna förstå arten av denna kris, är det till en början nödvändigt att fästa uppmärksamheten på vissa inom adertonhundralets kristna liv tydligt framträdande svagheter.

En sådan svaghet visar sig i den kristna kyrkans inställning till det samtida sociala livet. Tiden var fylld av sociala problem, vilka framför allt ställdes av den omvälvning, som skedde i och med industrialiseringen. Det fanns gott om social orättfärdighet, som måste ställa de största krav på den makt, vilken hade att föra kärlekens och rättfärdighetens talan. Det kan visserligen icke gärna läggas kyrkan till last, att den icke själv förmådde lösa dessa komplicerade problem. Men det anmärkningsvärda och betänkliga är, att kyrkan icke starkare kände och gav uttryck åt de rättfärdighetskrav, som ligga inneslutna i evangeliet. Det kan icke förnekas, att kyrkan under denna tid i stort sett vida mera spelade rollen av en återhållande kraft än av en vägvisande och vägrödjande hjälpare. Att denna hållning skulle föra med sig ödesdigra konsekvenser särskilt för kyrkans ställning inom arbetarvärlden säger sig självt.

En annan punkt, där svagheten också ligger i öppen dag, är det kristna gemenskapslivet. Här möta vi ett stycke av den tragik, som rubriken ovan ville antyda. Många och starka fromhetsrörelser bröto fram genom århundradet – och likväl var resultatet vid sekelskiftet, att den religiösa splittringen var större än någonsin. Dessa andliga rörelser hade en betydelse och ett inflytande, som på intet sätt får underskattas. De representerade från kristendomens egen synpunkt en tillgång av oskattbart värde. Det finns skäl att fråga: var stode vi, om de ej funnits till? Likväl är det omöjligt att blunda för, att de också hade sin svaga sida. Det gäller i varje fall om flertalet av dem, att de – liksom hela tidsandan – voro utpräglat individualistiskt inställda. Minst av allt uppbyros de av starkt och vidsynt samfundssinne. Man ville som regel icke veta av någon annan gemenskap än den som tog sig uttryck i sammanslutningar av dem som gjort liknande religiösa erfarenheter. Och då dessa sammanslutningar gärna markerade sitt avstånd från andra former av kristen gemenskap, blev följderna, att det både här i Sverige och annorstädes växte fram en religiös splittring och en inbördes misstro de kristna emellan, som var större än under någon föregående tid i kristenhetens historia. Vad detta betytt till försvagande av Kristi kyrkas ställning behöver knappast sägas.

En tredje svaghet, som vi i detta sammanhang, när det är fråga om kristendomen och kulturkrisen, måste ägna en alldeles särskild uppmärksamhet, var att kyrkan icke förmådde klart, enkelt och rent religiöst hävda kristendomen i dess egenart inför den nya livssyn och bildning, som växte fram under denna tid och som väsentligen hade sina rötter i den så kallade Upplysningen från slutet av sjuttonhundratalet.

Adertonhundratalet var från teologisk synpunkt sett ett särdeles livaktigt århundrade. I fråga om energiskt teologiskt forskningsarbete överträffas det

icke av något tidigare sekel. Det är också oförnekligt, att denna forskning i hög grad riktat vår kunskap både om kristendomen och om religionernas värld överhuvud samt att vi därför stå i stor tacksamhetsskuld till det teologiska arbete, som utförts under denna tid. Men hur mycket vi än vilja erkänna denna vår tacksamhetsskuld, så kan det, när vi numera blicka tillbaka på det som då skedde, icke förnekas att adertonhundratalets teologiska utveckling samtidigt präglas av djup tragik. Detta drag framträder med full tydlighet, om vi taga i betraktande de teologiska motsättningar, som med oförminskad intensitet bröto sig mot varandra århundradet igenom.

Å ena sidan står en ”traditionalistisk” teologi, som – låt vara med vissa uppmjukningar, mestadels i pietistisk anda – bevarade traditionen från den så kallade ortodoxiens tid. Å andra sidan står en i upplysningstiden rotad teologi, vilken ställde som sin uppgift att förbinda kristendomen med det samtida kulturmedvetandet. Man tänkte sig därvid gärna saken så, att det gällde att framställa en renad och förenklad kristendom, som vore befriad från det tryck ”de gamla dogmerna” lagt över det kristna livet. Striden mellan dessa motståndare kom mycket buller åstad. Den gav runt om i den evangeliska kristenheten anledning till mycken oro och djupgående splittringar. Häri låg emellertid ännu ingenting i egentlig mening tragiskt. Oron och splittringen få räknas såsom brytningstidens nödvändiga tillbehör. Tragiken i situationen låg på ett annat plan. Den tar sin början därmed, att ingendera av de med varandra kämpande motståndarna förstod den andre, och när sin höjdpunkt däri, att ingen av dem fann vägen till de källsprång, från vilka förnyelsen kunde välla fram. Den långa fejden må ha haft sin betydelse – den var väl ett nödvändigt genomgångsstadium. Men oförnekligt är, att man å ömse sidor arbetade med i hög grad ofruktbara och förvirrande frågeställningar.

Det låter sig icke bestrida, att kravet på teologisk förnyelse var befogat. Den traditionalistiska kristendomstolkningen bar onekligen bojar. Den blandade samman religiösa synpunkter och världsförklaringsynpunkter och invecklade sig därför i olösliga svårigheter, när det gällde ställningstagandet särskilt till samtidens naturvetenskapliga teorier. Dess bibeluppfattning med sin teori om den över allt bibelinnehåll likformigt utbredda inspirationen var ohållbar och ledde i sina konsekvenser till ett fördunklande av kristendomens egenart. Dess hållning till ”dogmerna” var doktrinär och gav, då man icke förmådde klarlägga de gamla bekännelsernas religiösa innebörd, intryck av ett auktoritetsbundet fasthållande vid nakna formler. Det teologiska läget krävde i själva verket ett frigörelsearbete, som kunde låta kristendomens egenart oavkortat och oförbehållsamt komma till uttryck, det krävde en centralt religiös kristendomstolkning.

Men nu var olyckan, att detta krav alldeles icke förverkligades av den teologi, som inriktade sig på att reformera. Därtill saknade denna alltför mycket en på det centralt kristna inriktad religiös slagruta. Den kunde vara besjälad av en uppriktig strävan att vinna förnyelse genom en ny konfrontation med de bibliska urkunderna. Men det tragiska var, att den bibeltolkning man presterade minst av allt var en tolkning, som verkligen lät det bibliska innehållet komma till sin rätt. Det är numera så uppenbart det gärna kan vara, att dess bibeltolkning i mycket hög grad var en omtolkning: man läste in sina samtida älsklingsidéer i de bibliska texterna och förbigick med tystnad sådant som man icke förmådde omtolka och som icke passade in i det givna schemat. Icke mindre tragisk till sin karaktär var den genom hela århundradet oavblåtligt fortgående debatten om ”dogmerna”, i vilken Kristusbekännelsen (”kristologien”), försoningsläran, ”den religiösa antropologien” och den därmed omedelbart sammanhängande frågan om synden och det onda överhuvud stodo i centrum. Det önskvärda vid behandlingen av dylika frågor hade naturligtvis varit, att man energiskt koncentrerat sig kring frågan om kristendomens egenart och sedan omsorgsfullt sökt klarlägga de kristna bekännelseformlernas religiösa innebörd, deras motiv och syften. Men detta var dessvärre just det som alldeles icke skedde. Det som skedde var i stället, att man helt enkelt gick till storms mot vissa traditionella läroformler och sedan sökte ersätta dem med andra samt att man därvid, såsom vi strax närmare skola se, blandade samman kristna motiv med motiv, som hade ett helt annat ursprung och voro främmande för den kristna andan. Det var därmed uteslutet, att strävandet efter förnyelse kunde leda till önskat resultat. Resultatet kunde icke bli något annat än osäkerhet om vad kristendomen egentligen vore. Man skrev åter och åter om kristendomens ”väsen”, men man hade förlorat kompassen, som var inställd på kristendomens egenart.

De två religionerna

Skall man kunna vinna någon djupare förståelse av det som skedde på det religiösa området under adertonhundratalet och därmed också vinna nödig bakgrund för att förstå det nutida religiösa läget, så måste man göra fullt klart för sig, att det här icke bara var fråga om brytningar mellan olika teologiska skolor och riktningar, utan att det i grund och botten var fråga om en vida djupare motsättning, om en motsättning mellan två olika religioner, mellan kristendomen och en för densamma främmande religiositet. Till förekommande av allt missförstånd måste det då genast sägas ifrån, att detta alls icke är så att förstå, som skulle en teologisk skola representera kristendomen och en annan den främmande religiositeten. Icke heller förhåller

det sig så, att kristendomen och denna andra religiositet skulle stå där gentemot varandra såsom tvenne från varandra klart avgränsade och isolerade storheter. De äro i stället ofta så väl sammanblandade med varandra, att först en ytterst noggrann granskning kan skilja dem isär. Saken är den, att denna från kristendomen artskilda religiositet går fram genom tiden såsom en mäktig tankeströmning och fromhetsriktning. Den gör sig icke bara och icke i främsta rummet förnummen inom teologien i inskränkt bemärkelse. Den möter oss i själva verket överallt i kulturlivet och har starkt grepp om filosofi och diktning. Till kristendomen förhåller den sig både attraherande och repellerande. Men hur intimt de båda storheterna än – med varierande ingredienser från vartdera hållet – må hava förbundits med varandra, är det dock numera så uppenbart som det gärna kan vara, att vi ha att göra just med artskilda storheter, med tvenne religioner. Ville vi giva en konturteckning av denna med kristendomen konkurrerande religiositet, kunde vi lämpligen stanna vid tre huvudpunkter: den religiösa antropologien, frågan om det onda och frälsningstanken.

Det skulle på goda grunder kunna sägas, att antropologien, eller med andra ord synen på människans religiösa ställning och livsvillkor, är det centrum, kring vilket det hela kretsar. Själva nerven i den religiositet, som här möter oss, ligger däri att den är en tro på det gudomliga i människan. Motsättningen mot kristendomen gör sig på denna punkt mycket starkt förnummen, även om man understundom vill göra gällande, att det blott skulle vara fråga om att ”rena” kristendomen från ”lägre” element, som, efter vad man förmenar, utifrån skulle ha trängt sig in i densamma. Motsättningen kommer framför allt till uttryck däri att man finner kristendomen vara alltför ”inhuman”. Den tänker, när den åter och åter talar om ”det mänskliga fördärvet”, alltför ringaktande och nedsättande om människan och mänskligheten. Den har icke blicken öppen för människans adelskap och ära.

Det är uppenbart, att den här berörda punkten på det närmaste sammanhänger med frågan om det onda. Tron på det gudomliga i människan är tillika en tro på hennes ”naturliga godhet”. Det säger sig självt, att man från denna utgångspunkt med en alldeles särskild ovilja skall vända sig mot de tankar om synden, dess makt och omfattning, som man fann inom kristendomen och som man betraktade såsom en förolämpning mot människan. Den debatt, som härom fördes, kom naturligt nog att ofta kretsa kring teologiska formler, som inbjödo till kritik, och man kan icke säga, att de verkligt sakliga motsättningarna därvid i allmänhet kommo till något klart uttryck. Det gällde nämligen här något vida mera än blott en strid om formler eller enskilda mer eller mindre lyckliga teologiska uttryck –

motsättningen rörde i själva verket religiöst sett högst väsentliga ting, en motsättning mellan nykter realism och idealiserande skönmålning. Åger människan ett stycke gudomlig natur, så är givetvis denna hennes högre sida undandragen syndens herravälde, och ”synden” kommer att förläggas till något mera periferiskt hos människan, till hennes så kallade lägre natur. För kristendomen står det däremot fast, att det här är fråga om något som just rör det innersta hos människan, om ”hjärtat”, såsom det heter på Bibelns språk, om den mänskliga själviskhet och självhärlighet, som står den gudomliga kärleken emot. Det behöver väl knappast tilläggas, att det här icke är fråga om någon allmän svartmålning av det mänskliga livet överhuvud eller om ett bestridande av att det skulle finnas ”något gott” hos människan. Vad saken gäller är att all människans berömmelse är utelyckt i hennes *gudsförhållande*.

Konsekvensen av den nämnda inställningen till frågan om det onda visar sig i frälsningstanken. Denna kommer helt naturligt att förankras i tron på det gudomliga i människan. ”Frälsningen” förverkligas i samma mån som detta gudomliga stärkes och tillväxer och når sin fulländning därmed att människans gudomliga ande höjer sig ur materiens och förgänglighetens band. Frälsningstanken fick i övrigt sin karakteristiska utformning genom förbindelsen med evolutionistiska tankegångar, vilka överflyttades från det naturvetenskapliga till det religiösa planet. Den religiösa tron blev en tro på mänsklighetens med en inre nödvändighet skeende framåtskridande till allt högre fullkomlighet, till det idealrike som allt mer och mer skulle förverkligas inom jordelivets ram. I den mån som blicken sträcker sig utöver denna ram, är det en självklar sak, att ”utvecklingen” till sist skall leda fram till alltings fulländning.

Härmed ha vi tecknat huvuddragen av den religiositet, som under halvtannat århundrade uppträtt såsom kristendomens konkurrent och som samtidigt på olika vis förbundits med kristna motiv och tankar.

De nya religionsbildningarnas idéhistoriska sammanhang

När vi nu efter denna återblick på vad som förefallit under den tidsålder, som ligger bakom oss, vända tillbaka till vår egen tid, torde det icke vara alldeles ur vägen att inledningsvis säga några ord om de ovan berörda nya religionsbildningarnas förbindelselinjer och då närmast om deras förhållande till den religiositet, inför vilken vi nyss stannat.

Sammanhanget mellan denna och den så kallade nyhedniska germanska religionen, som på senare tid framträtt i mer eller mindre fasta organisationer, ligger i öppen dag. Läser man vad denna religiositets koryféeer ha att andraga, så återfinner man i allt väsentligt samma huvudinvändningar

mot kristendomen, som vi i det föregående gjort bekantskap med. Den germanska hjältereligion, som i olika variationer förfäktas av [Erich] Ludendorff, [Jakob Wilhelm] Hauer och Alfred Rosenberg, är uppfylld av allehanda spekulationer om vad den mänskliga äran kräver, den bottnar i de gamla teorierna om det gudomliga i människan och förebrår kristendomen, att denna uppammar mindervärdighetskänslor hos sina anhängare. Den enda mera i ögonen fallande åtskillnaden från det som brukade förfäktas under adertonhundratalet är det starka betonet av den egna rasen. Denna förskjutning hänger samman med den allmänna förskjutning från individualistiska till kollektivistiska synpunkter, som karakteriserar tidsläget. Den germanska religiositeten är alltså, liksom den judiska, en i hög grad rasbetonad religion och buren av ett starkt utkorelsemedvetande för den egna rasens räkning.

Det är tydligt, att den bolschevikiska religionen icke står i samma omedelbara förbindelse med den ovan skildrade adertonhundratalsreligiositeten. Motsättningen synes vid första påseende vara radikal, försåvitt som ju den bolschevikiska religionen vill vila på rent "materialistisk" grund och med allt eftertryck deklarerar sin ateistiska hållning. Icke desto mindre torde det vara obestriddigt, att vi här måste tala om ett idéhistoriskt sammanhang, vilket kan illustreras genom linjen: Hegel, Feuerbach, Marx och Lenin. Feuerbach bildar övergången mellan adertonhundratalets blandningsreligion och den bolschevikiska "materialistiska" religiositeten. Hos honom sker nämligen den omsvängning, som gör religionen till en helt och hållet inommänsklig företeelse. I själva verket är utvecklingsgången icke svår att upptäcka. Det kan vara tillräckligt att fästa uppmärksamheten på följande omständigheter. I den ovan skildrade religiositeten var tron på det gudomliga i människan det centrum, kring vilket det hela kretsade. Med denna sammanhängande omedelbart tron på den utveckling, som ledde mänskligheten till allt högre fullkomlighet och lät idealriket skymta inom jordelivets ram. Sedan Feuerbach tolkat religionen såsom en projektion av människans egna önskningar och denna teori accepterats av Marx, fanns det icke längre någon anledning att tala om det gudomliga i människan. Men detta betyder alldeles icke, att sammanhanget med det föregående nu skulle vara brutet. Även om den gamla älsklingstermen övergavs, så behöll man dock det som sakligt sett var långt viktigare, nämligen teorien om vad man kallade människans naturliga godhet och tron på det idealrike, mot vilket den historiska utvecklingen skulle leda hän. Detta idealrike omböjes nu till ett rent jordiskt rike, kollektivstaten. Teorien om människans naturliga godhet utgör förutsättningen för att detta idealrike skall kunna tänkas bli förverkligat endast därigenom att människornas yttre levnadsvillkor ordnas på tillfredsställande sätt.

Kristendom eller förgyllningsreligiositet?

Den tid är förbi, då man – utan att rätt veta vad man gjorde – i bästa avsikt att åstadkomma en ”renad” och kulturellt acceptabel kristendom blandade samman kristna och icke-kristna element i en brokig blandning. Blandningsreligionen har haft sin tid, en i många avseenden kulturellt lysande tid. Den har också haft sin avsevärda betydelse. Så har den utan tvivel bidragit till att giva insteg åt kristna element i kulturkretsar, som eljest efter allt att döma skulle stått helt utanför kristen påverkan. Men den har icke desto mindre blivit vägd och befunnen för lätt. Det är blott alltför tydligt, att den icke förmått tillvarataga de kristna intressen den velat skydda – under förutsättning av att detta kristliga vederbörligen tillrättalades i enlighet med skyddspatronernas speciella önsknings. Den hade icke heller styrka nog att behålla sitt grepp om bildningen. Allteftersom adertonhundratalet framskred, försvagades undan för undan religionens ställning inom kulturlivet. Religionslöshet och religionssurrogat av olika slag vunno ökat utrymme.

För kristendomen blev i detta kritiska läge *självbesinning* ett livsvillkor. Det blev efter hand så uppenbart det gärna kunde bli, att ingenting stod att vinna genom ackomodation. Ackomodationens väg kunde endast leda till att kristendomen förlorade sin själ. Förnyelsen kunde endast vinnas därigenom att kristendomen hämtade ny kraft ur sina egna kraftkällor. Kristendomen måste befria sig från de främmande och för den själv förödande inflytandena. Ju mera denna kristna självbesinning kommit till stånd, desto mer tydligt har det blivit hur djupt det svalg är, som skiljer kristendomen från den förgyllningsreligiositet, som så länge varit dess konkurrent.

Äkta kristen tro och livssyn har en helt annan realistisk syn på människolivet, dess hårda villkor, dess risk och dess möjligheter. Den betraktar icke det onda, som den benämner synd, såsom något mer eller mindre periferiskt hos människan. För kristendomen är, såsom redan sagts, ”synden” icke något som hör till människans så kallade lägre natur i motsats till en ”högre” – det är här tvärtom fråga om något som rör det innersta i människan, hennes själviskhet, jagbundenhet, självhärlighet. Detta syndmedvetande har ingenting med så kallade mindervärdighetskänslor att skaffa – sådana äro snarast tecken på dold högfärd – utan är i stället ett utslag av en nykter och fördomsfri syn på människans läge och livsvillkor. Icke heller hänger sig den äkta kristna livssynen åt några illusionistiska tankar om att den mänskliga historien med någon inre nödvändighet skulle skrida framåt mot någon allt större fullkomlighet, den sätter överhuvud ingen tilltro till talet om några jordiska idealriken. I alla dylika tankegångar ser den kristna tron ingenting annat än fruktlösa försök att försköna och förgylla upp det faktiska läget, den kampfyllda tillvaron och dess risker.

Detta betyder nu icke att kristendomen skulle stanna vid pessimistiska svartmålningar. Martin Luther brukade säga, att det mänskliga livet hotades av två huvudfiender: förhävelse och förtvivlan, *praesumptio* och *desperatio*. Ingenting ligger närmare till hands än att den förra slår om i den senare. Den kristna tron leder bort från dem båda. Den är hänsynslöst realistisk i sin syn på det onda och dess makt. Men den hamnar icke därför i nattsvart pessimism och förtvivlan. Den släpper aldrig hoppet. Ty den är tro på Gud och på honom allena.

Härmed komma vi till den djupaste motsättningen mellan kristendomen och "förgyllningsreligiositeten". Den ligger däri att denna senare är en jagbunden religiositet, där det hela kretsar kring människan och den mänskliga framtiden. Hur mycket det än må talas om Gud och det gudomliga, så ligger tonvikten på det gudomliga i människan. Religiositeten är besmittad av självhärlighetens anda. Den kristna tron förnimmer här frestarens röst: I skolen vara lika Gud. Och den kan icke undgå att finna, att den gud, om vilken man må tala i än så högstämde ordalag, är och förblir en gud med litet g. Det ligger därför intet förvånande i en utveckling, som helt enkelt stryker det gudomliga och låter det mänskliga stå kvar i ensamt majestät. Den kristna tron är däremot alltigenom tro på Gud och på honom allena, "att sätta all tro och lit till honom". Den grundar sig icke på någon människans faktiska beskaffenhet. Den tror icke på gud, därför att den tror på något gudomligt i människan. Men den uppger icke hoppet om människan, därför att den tror allenast på den levande Guden. I denna tro och endast i den har det levande hoppet sin fasta grund.

En sak bör här tilläggas. Om den djupaste motsättningen på det andliga livets område under senare tid är en motsättning mellan kristen gudstro och en religiositet, som är stämplad med självhärlighetens märke, så är detta i grunden ingen nyhet. Kristendomen har under sin långa levnad haft att göra med många motståndare. De ha framträtt i skiftande gestalter och klätt sig i växlande dräkter. Men i själva verket har det mitt under alla växlingar och förvandlingar varit fråga om ett och samma grundmotstånd, alltsedan den äldsta kristendomen kämpade sin kamp på två huvudfronter, mot judisk och hellenistisk religiositet. Motståndaren har alltid varit en och densamma: den mänskliga självhärligheten.

Det kristna självmedvetandet

Kristet självmedvetande – är det icke detsamma som självförhävelse? Så tänker uppenbarligen en ledare i *Dagens Nyheter*, omnämnd i förordet till denna skrift. När det sagts, att kristendomen framför allt annat måste vara sig själv trogen samt att den icke får omgestaltas efter växlande

kulturströmningar och deras religiösa ideal, så försäkrar oss den nämnda tidningsartikeln, att ”alla religioner äro tidshistoriska företeelser”, att ”en lära, uppstånden ur och i tiden, inte kan stå över tiden och vara oberoende av tiden” samt att ”den inte kan bibehålla sin livskraft genom tiderna och sitt grepp om tiderna utan anpassning och transfusion”.

Kristendomen anmodas alltså att ”anpassa sig”, om den vill leva. Det rådet har kristendomen ofta följt. Det framgår av det föregående, att vi från den tid, som nu ligger närmast bakom oss, ha de allra livligaste erfarenheter av dylika anpassningsförsök. Men resultatet blev icke, att kulturen kristnades, utan snarare att kristendomen avkristnades, allteftersom anpassningen efter den främmande religiositeten fortgick. Den mest elementära självbe-sinning måste säga kristendomen, att den icke har något att vinna, det vill säga icke på minsta vis utökar sina möjligheter att tjäna kulturen och besjåla den, genom inpassningar efter främmande gudar. Hur skulle kristendomen kunna besjåla kulturen, om den är i färd med att förlora sin egen själ? Det främsta grundvillkoret för kristendomens gärning är verkligen, att den blir sig själv trogen. Vore det inte väl mycket begärt, att kristendomen – just när den genomlidit en livsfarlig period av anpassning och därefter börjat återfå medvetandet – ånyo och med berätt mod skulle börja en ”kur” av samma slag?

Nu är det ju möjligt, att det ovan citerade uttalandet icke är så illa menat som det låter. Frågan om kristendomen och de skiftande tiderna har två sidor. Det kristna budskapet är och förblir ett och detsamma, fast och orubbligt mitt under alla tidernas omskiftten. En annan sak är, att den kristna förkunnelsen, om den på allvar vill tjäna detta budskap, måste förstå sin tids människor, möta deras tankar och giva svar på deras frågor. Den måste leva med i tidens svårigheter och inre nöd. Den får minst av allt röra sig med stereotypa och otillgängliga formler. Gör den detta, kan resultatet icke bli annat än att den kommer att sväva i luften och förklinga ut i den tomma rymden utan någon som helst verkan. Ville man i denna mening tala om en ”anpassning”, så kunde det icke göras någon annan anmärkning häremot än den att uttrycket är misstydbart och icke med full klarhet säger vad saken gäller.

Men med så mycket större eftertryck måste det då samtidigt sägas ifrån, att det icke kan vara fråga om någon anpassning i den meningen, att kristendomen skulle förvandlas till sin innersta halt och göras om efter växlande ideal för att därmed få sina aktier upphjälpta. Hur anstötligt det än må vara, så ställer det kristna budskapet faktiskt kravet på att vara ett fast och över tidernas skiftten upphöjt budskap, ett budskap, som i grunden har samma ärende till vår tids människor som till dem det först mötte. Det kristna

budskapet är och förblir Kärlekens evangelium, evangeliet om den Guds kärlek, som tagit gestalt i Kristus och genom honom möter människors barn i dom och nåd. Det är därmed något vida mera än blott en lära – det är, för att begagna det bibliska uttrycket, en Guds kraft till frälsning för var och en som tror.

Frågan om kristendom och kultur är en vidlyftig fråga. I detta sammanhang skall blott en enda sak sägas. Skall kristendomen kunna giva det mänskliga kulturlivet någon hjälp, så måste den vara vad den är – den måste vara just kristendom. Vad skulle kulturen ha för glädje av en ”kristendom”, som saknade självständighet och som anpassades än hit och än dit? Vilken respekt skulle väl en sådan företeelse kunna vinna?

Vill man besvara frågan, om kristet självmedvetande är självförhävelse, så måste man göra sig fullt klart, vilken mening det i själva verket har att tala om kristet självmedvetande. Ett kristet självmedvetande är medvetandet om det kristna budskapets fasthet, ovanskliga höghet och outtömliga rikedom. Det vilar på förvisningen om att budskapet icke bara är något mänskligt-tidligt, utan ett gudomligt, evigt budskap. Det kristna självmedvetande, som är oupplösligt förbundet med all äkta kristen tro, grundar sig alltså helt och hållet på det kristna budskapet och icke på någonting annat. Det har alls icke sin grund i några reflexioner på eventuella framsteg. Även om vi för närvarande i vissa fall skulle kunna tycka oss konstatera ett visst begynnande återuppbyggande av positioner som raserats, även om vi skulle kunna glädja oss åt begynnande strävanden att övervinna inbördes kristen misstro och djupgående splittring, så skulle detta och annat mera av till synes hoppgivande art så långt ifrån vara någon grundval för kristet självmedvetande, att det tvärtom blott skulle uppfordra till förnyad självrannsakan. Och å andra sidan: ingen oro för läget eller för framtiden skulle kunna förtaga det slags kristna självmedvetande, som har sin grund i själva det kristna budskapet. Dyligt självmedvetande skapas ej av segrar och förtages ej av nederlag. Det står fast, oberoende av om man tycker sig skönja några tecken till morgonrodnad och ny dag eller om man fruktar att – såsom det heter i Bertil Malmbergs märkliga *marcia-funebre*-dikt Midnatt – ”fristen är förliden”. I *båda* fallen har nämligen det kristna hoppet karaktär av – för att tala med Luther – *contra spem sperare*, av ett hopp mitt i hopplösheten, som helt och hållet knyter sig till den Gud, för vilken ingenting är omöjligt.

Det torde vara befogat att säga, att det kristna självmedvetandet stärkts under senare tid – trots all det kristna livets svaghet, trots allt yttre och inre tryck, alla hopade svårigheter och överkomliga krav. Det har stärkts i så måtto, att det blivit oss allt mera genomskeinligt klart, att förnyelse endast kan vinnas därigenom att kraften hämtas ur kristendomens egna livskällor.

Detta legitima kristna självmedvetande står i motsats till den självuppgivelsens anda, som ängsligt söker stöd på alla möjliga och omöjliga håll.

Det avgörande är att det kristna livets svaghet och oförmåga att vara det salt och ljus det skulle vara icke har sin grund i några brister i det kristna evangeliet och dess Herre, utan i stället i brister hos oss människor. Så har – för att återvända till ett par punkter, som berörts i det föregående – den passivitet, som från kristet håll ådagalagts inför samhällslivets påtagliga svagheter och orättvisor, uppenbarligen icke sin grund i evangeliet. Den är tvärtom ett utslag av bristande trohet mot detta och dess förkunnelse om vad kärleken till nästan rätteligen innebär. Den är också ett symptom på att kristendomen här omtytts och omtolkats i egocentrisk riktning och blivit något som man ville ha liksom för egen räkning och avnjuta för sig själv eller i kretsen av likasinnade, ett symptom alltså på att en egocentrisk individualism lagt sin förlamande hand över det kristna livet. Insikten härom säger oss också, att all kristligt social verksamhet, om den icke skall förytligas, måste vara förankrad i evangeliets djupaste djup. Och lika litet har den tragiska misstron och splittringen de kristne emellan sin grund i det evangelium, för vilket gemenskapen och ”Andens enhet genom fridens band” är en huvudsak. Allt detta har i stället uppenbarligen sin orsak däri att den kristna kärleken försvagats och beskurits och icke fått utföra sitt verk i människosjälarnas värld. Det finnes ingen anledning att ”blygas för evangelium”. Blygseln har annan adress. I en tid, då svårigheter och trångmål hopat sig och då vårt släkte hotas av andligt kaos, lyser det i själva verket med fördubblad glans av Kärlekens evangelium. Här finnes icke rum för något annat svar än det som Petrus en gång avgav å lärjungarnas vägnar, då de tillfrågades, om de ville ”gå bort”: ”Herre, till vem skulle vi gå? Du har det eviga livets ord.”

Humanitetens kris och kristendomen

Om kristendomens trångmål har det talats i det föregående. Samtidigt har det framhållits, att kristendomen under lång tid levat i ett krisläge och därför mer eller mindre hunnit göra sig förtrogen med detta och de speciella krav det ställer, icke minst på självbesinning. Det som ger det närvarande läget dess säregna och tillspetsade karaktär är nu, att krisen på sistone jämförelsevis plötsligt men med intensiv styrka drabbat de humanitetsideal, som varit de ledande under föregående tidsålder. Ingen torde i detta nu vilja påstå, att människovärdets och humanitetens aktier skulle kunna glädja sig åt stigande kurser. Det är blott alltför uppenbart, att människan alltmer håller på att drunkna i organisationen, i massan, i kollektivet, ävensom att aktningen för själva människolivet som sådant befinner sig i nedgång. Helt andra ideal än de gamla humanitetsidealen befinner sig på frammarsch.

I den forna frihetskultens ställe träder kulten av maktens och den yttre ärans ideal. Till det för framtiden mest hotfulla i det nutida läget hör, att millioner och åter millioner ungdom av i dag systematiskt uppfostras i denna makt- och ärekult. Där denna maktkult regerar, där sitta icke bara den individuella friheten utan också sanning och rätt trångt. Makten vill tvinga dem att tjäna sina syften.

Det är tydligt, att den brutala maktkulten och dess anda är minst lika främmande för kristendomen som för humanitetsidealet. I detta avseende stå dessa båda sida vid sida i gemensam kampställning. Det är också tydligt, att humanitet och kristendom även i övrigt äro på många sätt och med starka band förbundna med varandra. Humaniteten har till väsentlig del sina rötter i evangeliet. Tänka vi på humanitetens klassiska trefald i den franska revolutionens lösensord – frihet, jämlikhet och broderskap – så äro de alla förankrade i evangeliets värld. Därmed är det emellertid icke sagt, att de utan vidare skulle ha övertagits i sin kristna betydelse. Så var – för att blott peka på en viktig sak – den individualistiska frihet, som här förfäktades, en annan än den frihet i tjänande under den gudomliga kärlekens tvång, som är den kristna frihetstankens signatur. Det var därför icke heller underligt, att det förelåg en viss spänning mellan den gamla humanitetstankens frihet och gemenskap samt att denna senare gärna kom till korta för friheten.

Det skulle föra för långt att här gå närmare in på humanitetens mellanhavanden med kristendomen i form av samverkan och spänning – till en viss grad har saken för övrigt redan berörts i tidigare sammanhang. Både samverkan och spänningen ha haft sina goda skäl. Humanitet i ordets renaste och djupaste bemärkelse är framsprungen ur och oupplösligt förbunden med evangeliets egen ande, försävt denna ande är Kärlekens, Rättfärdighetens och Sanningens Ande. Spänningen har från humanitetens sida stundom riktat sig mot sådant, som visserligen kunnat gå under kristet namn, men som dock icke haft kristen hemorts rätt, såsom till exempel naturföraktande askes – kritiken har i så fall kunnat föranleda kristen självbesinning. Men humaniteten har också ofta tagit anstöt av sådant som hör till kristendomens innersta väsen, det skenbart inhumana avslöjandet av människans ”radikala onda” och det till synes icke mindre inhumana talet om att ”frälsningen” icke kan vara någon självfrälsning utan allenast en frälsning genom Guds nåd och kraft. Man har med andra ord tagit anstöt såväl av Kärlekens stränghet som av dess oförskyllda frikostighet. Spänningen blir akut motsättning, när humaniteten lösgör sig från den kristna gudstron och så att säga blir sin egen religion. När så sker, hugger humaniteten i själva verket av den huvudrot, genom vilken den får sin egentliga livskraft. När det mänskliga så göres till sitt eget centrum och slutes inom sig själv, är fara

å färde. Skall humaniteten nöja sig med den kärlek, som bor i våra hjärtan, lär den icke kunna göra front mot brutalitetens anda. Den sanna humanitetens kraftkälla är och blir den Kärlek, som – för att tala med Bibelns ord – är ”större än vårt hjärta” och som därför har makt att överskrida alla mänskliga gränslinjer, på samma gång som den bryter ned all mänsklig självhärlighet och självförgudning. Saken kan också uttryckas så: kristendomens möjlighet att giva liv och kraft åt humaniteten har sin grund däri att den icke är en religion inom humanitetens gränser. Eller så: ”söken först Guds rike!”

Slutord

Det som i det föregående sagts om kulturkrisen och kristendomen kunde summeras upp i denna enkla sats: utan Gud – andligt kaos. Det är, om man så vill, en särdeles elementär visdom. Men detta utesluter ju icke, att den kan ha sitt berättigande. I den mån som kulturen lösgjorts från den kristna gudstron, från Guden med stort G, och letts till en apoteosering av det mänskliga såsom sådant, har den blivit skyddslös gentemot upplösningens och även brutalitetens makter. Att säga detta betyder nu icke, såsom den ovan omtalade ledaren i *Dagens Nyheter* håller före, att man från kristet håll i någon slags förmätn överlägsenhet ”skjuter skuldbördan över på den profana kulturen”. För det första är det här närmast fråga helt enkelt om ett konstaterande av faktum: att en upplösning av gudstron visar sig leda till andligt kaos. Och för det andra är det ju så uppenbart som det kan vara, att den anklagelse, som ligger i detta faktum, i minst lika hög grad riktar sig mot det sätt på vilket det kristna arvet förvaltats som mot kulturlivet såsom sådant. Att här upptaga tiden med att söka åstadkomma någon slags rättvis fördelning av skulden är meningslöst – ännu meningslösare till och med än utredningen av skuldfrågan i Versailles. Från kristet håll har man verkligen ingen anledning att förhäva sig, men så mycket mer anledning att känna ansvaret icke bara för det som varit utan också för framtiden. Framför allt gäller det här att med kärlekens oro och djupa solidaritet bära den börda, som tidens lidande och nöd pålägga.

Skall kristen anda få bliva den kraft, som räddar vår västerländska odling från de överhängande faror som hota den? *En* sak är obestridlig: där Kristi ande på allvar vinner makt, där brytas murar ned, där drives fruktan ut, där skapas inbördes förtroende och inbördes tjänst i fri och fast gemenskap. Framtiden är dold med sina möjligheter i olika riktningar. Vi veta icke, om segrar eller nederlag förestå. Vi ha inga förhandslöften om någon ljusnande framtid. Men om vi veta vad Kristi makt betyder, så veta vi nog. Då gives det icke någon annan lösen än denna: att obetingat lyda den order, som Kärlekens Herre ger. ▲

Ty skyndar iag mig tijt

Om att läsa, lära och närvara i en bibelberättelse

VALBORG LINDGÄRDE

Valborg Lindgärde är filosofie doktor i litteraturvetenskap vid Lunds universitet.

valborg.lindgarde@insatnet.nu

Om man som forskare fastnat för äldre tiders litteratur, för böcker och bokmarknad och litteraturspridning, kan man, som ett slags nördig nöjesläsning, fördjupa sig i de tryckta bokauktionskatalogerna från 1700-talet, det vill säga de förteckningar som finns över enskilda mäns – uteslutande mäns – bokinnehav inför försäljning efter ägarens bortgång.¹ Vad är det man får ut av det?

Man får naturligtvis en bild av ägarens intresseområden. Att Ronnebysonen Haquin Spegel (1645–1714), som sökte lära gotlänningarna att sjunga psalmerna på svenska och inte på danska och som skrev om skapelsen, inspirerad av Anders Arrebo (1587–1637), och om paradiset i John Miltons (1608–1674) efterföljd, hade ett rikt och lärt bibliotek med ovanligt många skrifter på engelska och danska vid sidan av de mer självklara språken latin och tyska. Att Elias Brenner (1647–1717), som var konstnär, numismatiker och fornforskare, hade böcker som anknöt till hans specialiteter, och därtill även till den skrivande hustruns, Sophia Elisabet Brenner (1659–1730), med tysk litteratur och läroböcker i tyskt författarskap. För att nu nämna två exempel.

Man får även en möjlig bild av litteratur i funktion. Tillfällesvers och likpredikningar förekommer ofta, samlade under en post. ”Ett band med

1. Artikeln är en reviderad version av den föreläsning som författaren höll den 15 juni 2023, då hon tilldelades Anders Nygren-priset av teologiska fakulteten vid Lunds universitet.

200 grafskriffter”, kan det stå. När tillfället var förbi kunde gravdikten bli en uppbyggelseskrift och likpredikningarnas personalier förnöja läsaren som ett slags miniromaner.

Man kan notera att litteraturen för det andliga livets behov är rikligt företrädd, i en del bibliotek mer än i andra.

Dessa förteckningar kan även ge en uppfattning om enskilda verks spridning. Sophia Elisabet Brenners diktsamling 1713 bör ha tryckts i större upplaga än den postuma samlingen 1732 – jag återkommer till henne. Jesper Swedbergs (1653–1735) arbete om det svenska språket, *Schibboleth* som trycktes 1716, förekommer ofta liksom Haquin Spegels skapelseepos, *Guds Werk och Hwila*, nästan alltid utan författarnamn; den trycktes anonymt och man var länge osäker på vem författaren var, och man tvistade. Gösta Lext (1912–1988), som dokumenterat bokinnehav i Göteborg enligt bouppteckningar där åren 1720–1809, konstaterar att frekvensen av detta verk överträffades endast av bibel, psalmbok, katekes och manuale.²

Brukspatron Jacob Möhlman (1685–1761) var en beläst man och hans bibliotek, omfattande svensk och utländsk litteratur, torde under hans tid ha varit ett av de värdefullaste och största i privat ägo. När arvingarna tagit undan hälften, gjordes en förteckning inför bokauktionen 1769 och den upptar drygt 4 600 nummer, inte sällan med flera titlar under samma post.³

Här är andaktslitteratur, inklusive predikosamlingar, rikligt företrädd. Den mycket spridda och flera gånger tryckta andaktsboken *En Christens gyllende Clenodium* var i Möhlmans bibliotek enligt uppgift klädd i svart sammet och med silverspännen, och Maria Euphrosyne De la Gardies (1625–1687) kompilerade andaktsbok 1681, *Der Geistlich-hungerigen Seelen Himmelsches Manna* som trycktes i få exemplar, fanns här i läderband – ett synnerligen påkostat band hade Maria Euphrosyne förärat sin svägerska drottning Hedvig Eleonora (1636–1715) och det finns nu i Kungliga bibliotekets raritetssamling.⁴ Brukspatron Möhlman ägde också Martin Chemnitz (1522–1586) *Passio*, predikningar över Jesus lidandes historia, översatta till svenska 1644 av Arvidus Olai (1609–1663).

Katalogerna berättar alltså om omfattande bibliotek. Idealet var att vara en polyhistor.

Bevarade bokauktionskataloger kan på detta sätt berätta för oss om bokägande, litteraturspridning och kanske läsning, om mångspråkighet och ämnesinriktning.

2. Gösta Lext, *Bok och samhälle i Göteborg 1720–1809*, Göteborg 1950, 232.

3. *Förteckning på framledne bruks-patron, wälborne hr. Jac. Möhlmans ansenliga boksamling*, Stockholm 1769.

4. *Förteckning*, 90, 319.

Två betraktelser över Jesus lidande och död

År 1996 försvarade jag en avhandling om versifierade betraktelser, det vill säga meditationer, över Jesus lidande och död, avfattade på svenska eller översatta till detta språk och tryckta under 1600- och 1700-talen.⁵ Jag hade satt mig före att beskriva genren, även vad gäller frekvens. Om jag då haft förstånd att ägna dessa bokauktionskataloger uppmärksamhet, hade en hel del tidsödande möda besparats mig. Här hade jag kunnat finna nästan alla de femton titlar jag då lyckades identifiera efter att ha sökt i bibliotekens kortkataloger – detta är ju länge sedan, i slutet av förra seklet, då ingen datoriserad katalog fanns att tillgå för en arbetsunderlättande sökning. Det händer att titlarna i dessa boksamlingar är ordnade på ett sätt som tyder på viss genremedvetenhet.

Två av de längre passionsdikterna kom av trycket ungefär samtidigt och de tycks också av bokauktionskatalogerna att döma ha varit de mest spridda. Sophia Elisabet Brenner färdigställde sin betraktelse, en 375 sexradiga strofer lång alexandrindikt, för att överlämna den till ständerna 1727 som tack för att hon vid den tidigare riksdagen utlovats makens inestående lön och därtill en författarpension.⁶ Om hon fick några pengar är väl osäkert – från löfte till handling kunde steget vara långt. Arbetet med detta diktverk hade pågått en längre tid; tjugo år tidigare, 1707, hade den aviserats som ett verk i vardande i tidskriften *Holmia Literata*. Troligen uppmuntrad av denna skrift på bokmarknaden slutförde Jacob Frese (ca 1690–1729) sin lika omfattande betraktelse över lidandeshistorien och den har tryckåret 1728.⁷ Till grund för deras framställning ligger Johann Bugenhagens (1485–1558) harmonierade passionshistoria, den som från 1695 och in i vår egen tid har funnits i psalmböckerna. Frese har Bugenhagens indelning i sex akter, hos Brenner är den inte markerad. Båda börjar dock med Jesus födelse – ”hwar wid lag skal iag tit lidande begynna”, frågar sig Brenner och svarar med att låta oss se den allsmäktige som ett litet barn i ett kreatursstall.

Sophia Elisabet Brenner var vid denna tid en mycket uppburen skald, yrkesförfattare har det sagts, tillfällesdiktare som de flesta, flerspråkig – barndomshemmet språk var tyska, latinet erövrade hon som elev i Tyska skolan. Hon var alltså lärd och hade marknadsförts energiskt av maken Elias Brenner och vänner som vårt lands svar på andra länders lärda kvinnor,

5. Valborg Lindgärde, *Jesu Christi Pijnos Historia Rijmwijs betrachtad: Svenska passionsdikter under 1600- och 1700-talet*, Lund 1996.

6. Sophia Elisabet Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldraheligaste Pijnos Historia Rijmwijs betrachtad*, Stockholm 1727.

7. Jacob Frese, *Passions-Tankar, Eller Betraktelser, Öfwer Wår Wälsignade Frälsares Blodige Pino och Döds-Kamp; Under Siukligt tilstånd Fattade*, Stockholm 1728.

Anna Maria van Schurman (1607–1678) exempelvis.⁸ Den svenska stormakten var i trängande behov av just detta, en lärd kvinna att visa upp. Vår nordiska Sapfo – det var en av hedersbenämningarna – blev drygt sjuttio år och när hon dog år 1730 hade hon varit verksam som poet ett halvsekel, längre än någon annan av de samtida skalderna. Hemmet hade varit en mötesplats för författare och andra kulturpersonligheter med en värdinna som var läst och beläst och som talade latin med gäster från fjärran land. Nu visade hon alltså ständerna sin tacksamhet med en lång versifierad betraktelse över Jesus lidandes historia och hade ”ingen heligare, dyrare och värdigare materia eller ämne, til mitt syfftemåhl utvälja kunnat”.⁹

Jacob Frese var yngre. Han kom från den mångspråkiga kulturstaden Viborg som blev ett offer för ryskt anfall 1703 och gjorde en flykt nödvändig. Via Åbo hade han kommit till Stockholm runt 1710, där han blev en i kretsen runt makarna Brenner – och en flitig skald, också han. Han var sjuklig och när feberfrossan, som kanske var malaria, ansatte honom varje vår, fattade han pennan för att formulera sig i bunden form om livets skönhet och skörhet och om dödens ständiga närvaro.¹⁰

Dessa båda passionsdikter är viktiga bidrag till den svenskspråkiga litteraturen. Diktformen var statustyngd som den kristna världens svar på den klassiska litteraturens stora episka verk och den var rikt företrädd på det tyska språkområdet. Företalen avslöjar motiv. I synnerhet Sophia Elisabet Brenner hade ett språkpatristiskt nit och det låg i tiden. Hon ville i sin diktning visa att svenskan var ett fullgott litterärt språk och att det kunde och skulle brukas väl. I företalet till läsaren förklarar hon:

Hwarföre iag ock gierna tilstår, at the som endast söka uti Poesien thet ordapång hwarmed thensamma gierna yfwas wil, torde finnas mißnögde, emedan iag mer warit monn at röra läsarens hierta, än at igenom mycket konstlande förnöija hans öron.¹¹

8. Om Sophia Elisabet Brenner, se Valborg Lindgärde, ”Inledning”, i Valborg Lindgärde (red.), *Samlade dikter av Sophia Elisabet Brenner: I. Poetiske dikter 1713: 1. Text*, Stockholm 2009, vii–lxxii; Valborg Lindgärde, ”Inledning”, i Valborg Lindgärde (red.), *Samlade dikter av Sophia Elisabet Brenner: II. Poetiske dikter 1732 och övriga dikter: 1. Text*, Stockholm 2017, vii–xciii.

9. Brenner, *Wärs Herres och frälsares Jesu Christi alldrabeligaste pijnos historia*, dedikationsbrevet till ”Samptl. Riksens Högl: Ständer”.

10. Om Jacob Frese, se Sven Christer Swahn, *Jacob Frese: Från en finlandssvensk 1700-talsförfattares liv och dikt*, Stockholm 1971.

11. Brenner, *Wärs Herres och frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, företalet till ”Gunstige Läsare”.

Ordet ”ordaprång” är ett viktigt Brennerord. Med en gratulationsdikt hade hon uppvakttat Jesper Swedberg när han efter många om och men år 1716 kunde trycka *Schibboleth*, arbetet om ”Svenska Språkets Rycht och Richtigkeit”. De hade funnit varandra i en gemensam omsorg om det svenska språket, ett språk utan just ”ordaprång”.¹² Bakom detta att, som hon förtydligar i detta företal, hellre vara ”klar och tydlig” än söka ”någon besynnerlig swafsande wältalighet” anas en respekt för bibelordets klarhet: ”Wersen bör sannerligen hafwa sin prydnad; dock sådan, at texten therjämte behåller hela sin krafft.”¹³

Betraktelse som beskådande och betänkande

Traditionen att återge Jesus lidandes historia var lång. I Eric Wennæsius (1641–1684) översättning av Josua Stegmans (1588–1632) *Christus Agonizans* ingår en ”Förteckning på de Böcker som i synnerhet angå Wärs Herres Pijnos Historia på vårt Swenska Språk utgångne”, tjugofem till antalet.

Det predikades flitigt, varje år i två omgångar över alla akterna, och de tryckta predikningarna och meditationerna är åtskilliga. Laurentius Petri (1499–1573) predikningar med tryckår 1573 kom sedan i omtryck 1609, Martin Chemnitz passionspredikningar är nämnda, år 1726 trycktes Martin Luthers (1483–1546) predikningar i ämnet, ofta förekommande i förteckningarna över lärda mäns bokinnehav. Haquin Spegels *Passions-Andackt*, de predikningar som han hållit för hovet på 1680-talet, kom att tryckas 1723 och på nytt 1727 – dock enligt Gösta Lext inte lika frekvent förekommande i Göteborgshemmens bokhyllor som hans skapelseepos.¹⁴ Under det mycket psalmrika 1600-talet formulerades åtskilliga psalmer om Jesus lidande och död, och de hade längd. Spegels ”Min siäl tu måste nu glömma” omfattade, för att nämna ett exempel, trettio tre strofer à sju versrader.¹⁵ Den bibelepiska traditionen i det svenska språkområdet var också lång; Olaus Petris (1493–1552) passionsberättelse har tryckåret 1556.

Olaus Petri återberättade händelseförloppet i bunden form, närmast för att underlätta inlärandet, och endast undantagsvis smyger sig en tolkning

12. Sophia Elisabet Brenner, ”Til Hans Högwyrdighet Biskopen Herr Doct. Jesperus Swedberg Öfwer theß av trycket nyligen vtgångne *Schibboleth*”, i Valborg Lindgärde (red.), *Samlade dikter av Sophia Elisabet Brenner: II. Poetiske dikter 1732 och övriga dikter: 1. Text*, Stockholm 2017, 159–160; Valborg Lindgärde, ”Til Hans Högwyrdighet Biskopen Herr Doct. Jesperus Swedberg [1716]”, i Valborg Lindgärde (red.), *Samlade dikter av Sophia Elisabet Brenner: II. Poetiske dikter 1732 och övriga dikter: 2. Kommentar*, Stockholm 2023, 132–135.

13. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, företalet till ”Gunstige Läsare”.

14. Lext, *Bok och samhälle*, 232.

15. Esbjörn Belfrage, *1600-talspsalm: Litteraturhistoriska studier*, Lund 1968, 231–301. Från det tyska språkområdet kan nämnas Paul Gerhards (1607–1676) psalm ”Die Passion aus den vier Evangelisten” med trettio strofer à tolv versrader.

in: ”Judas Scharioth/ en aff the tolff/ | Tilförenne itt fåår/ men nu en argh vlff.”¹⁶ Det är uttalat en undervisning. Spegel däremot, och då är vi mycket längre fram i tiden, för i sin psalm in det betraktande jaget: ”Min siäl tu måste nu glömma | Al werldenes lusta snöd, | Och ej något annat berömma | Än Jesu kors och död.”¹⁷

Hos Brenner och Frese tas betraktelsen ännu ett steg längre. Med retorikens regelverk och tidens stilfigurer som hjälpmedel för att förstå och förklara iscensätter de ett händelseförlopp där ett betraktarjag är närvarande i händelsernas mitt. Vi kan känna igen detta berättargrepp från de tonsatta passionerna vid denna tid, av Johann Sebastian Bach (1685–1750) framför allt. ”Ty skyndar iag mig tijt”, kan det heta när denne betraktare måste hasta vidare efter att ha stannat upp ett tag för att reflektera över det som hänt och dess betydelse i den egna frälsningshistorien.¹⁸ Det är alltså en dubbel betraktelsesituation, ett jag som ser och är med, ja, nu och då även söker påverka händelseförloppet, och ett jag som samtidigt betraktar i meningen reflekterar över det som händer och sker, inte minst som en självvrannsakan: ”Hwad har tu icke tählt för mina synders skull?”¹⁹

Avbrotten för detta slags reflexioner formar i dikten en dramatisk rytm, men avbrotten får inte bli för långa. Betraktarjaget måste ju skynda ifatt, ifatt Jesus och lärjungarna, för att finna dem i Getsemane eller hos Kaifas eller Pilatus, för att iaktta, reagera och agera – och undervisa även mig som medvandrande betraktare. I detta dras nämligen vi, sentida läsare, med: ”Giör föllie med min Siäl, tijt Frälsaren tar vägen.”²⁰

I detta dramas eviga nu söker betraktaren vända händelseförloppet. Men Judas, kan det heta, ”Tu olycksalige! hwad gierning wilt tu giöra? Betänk och ångra dig!”²¹ Och till Petrus där vid kolelden närmast ropas det: Gå därifrån! Detta försök att ändra skeendet väcker hos den skrivande skalden Brenner svåra kontrafaktiska frågor: hur hade det gått med försoningsverket om Judas verkligen hade ångrat sig, om människorna hade trott på Jesus, om Pilatus hade släppt Jesus fri? En följdfråga infinner sig: kan en god och allsmäktig Gud verkligen låta människor bli ondskans – Satans – redskap i sitt försoningsverk, offra människor på det sättet? ”Nei, Gud är rätt så rijk

16. Olaus Petri, *Wärs Herras Jesu Christi pina och vpståndelse såsom thetta aff alla fyra euangelisterna är vthdraget*, Stockholm 1556.

17. Citerad i Belfrage, *1600-talspsalm*, 231.

18. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 26.

19. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 58.

20. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 23.

21. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 20.

på redskap som på råd, | Han ingens värsta will, han ingens ofärd wåller”, så kan ett svar lyda på denna återkommande fråga.²²

Det är som sagt retorikens grepp och tidens litterära stilideal med exempelvis paradoxer och antiteser som tas i den andliga diktningens tjänst, för att lära och för att beröra. Den lilla familjens flykt undan Herodes till Egypten tolkas i den egna frälsningshistorien: din landsflyktighet ger mig evig borgarrätt i paradiset. Återkommande söker betraktaren finna de rätta orden för att förstå och förklara förhållandet mellan gudomlig allmakt och mänsklig vanmakt i Jesus lidande, och den tänjer på språkets möjligheter att förklara den inkarnerade guden i krubban i Betlehem eller på korset på Golgata – där ”lämnas Gud af Gud förlåten”, det vill säga övergiven.²³

Samtidigt är detta betraktarjag ett skrivande jag som nu och då, överväldigad av känslor, tvingas lägga ner pennan och ta igen sig för att orka vidare, fullfölja det föresatta arbetet: ”min penna stöter mot, | Jag stamrar här tilwägz och mina tanckar slöga | Begripa ingenting” eller utrop som ”Här stanar hand och hug, här kommer jag til korta!”²⁴ Stilgreppet, aposiopesen, hörde tiden till.

Jag kan nu inte låta bli att fundera över var exempelvis Sophia Elisabet Brenner fick allt ifrån. Hon var beläst också inom tysk litteratur och jag förmodar att hon kan ha låtit sig inspireras till sitt verk av de lika brett upplagda tyskspråkiga passionsdikterna. Ännu hade inte begreppet plagiat uppfunnits, och det var inte alltid man uppgav om det man gick till tryckeriet med var en översättning, men jag har inte kunnat belägga någon förlaga, inte heller till Freses dikt. Däremot hade hon uppenbarligen läst Samuel Columbus (1642–1679) *Den Bibliske Werlden*, tryckt första gången 1674. Den omfattar som titeln anger det hela, skapelsen, syndafallet, uppriktelsen, uppståndelsen och domen. Även den finner vi ofta i bokauktionskatalogerna, och den hade i vart fall Sophia Elisabet Brenner haft i sin hand. Om Jesus heter det nämligen hos henne som ett eko av Johannesprologen: ”tu som sielf äst ordet, | Igenom hwilket ord, hwad giort är, giort är wordet”, och hos Columbus: ”Igenom hwilket Ord/ hwad giordt är/ giordt är wordet.”²⁵ Det är möjligt att hon även läst Spegels stora skapelseepos, *Guds Werk och Hwila*, som fanns därhemma i familjebiblioteket; att Frese hade gjort det är tydligt. Orden om Maria, ”En GUD af Qwinno-qwed blir fram

22. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 17.

23. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 113.

24. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 20, 47.

25. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 42; Samuel Columbus, *Samlade dikter: 1. Fem diktsamlingar*, Stockholm 1994, 75.

i Liuset förd: | Hon blir sin Broders Brud: sin egen Faders Amma”, är hämtade närmast ordagrant ur Haquin Spegels skapelseepos.²⁶

Nu brukar vi litteraturforskare vara återhållsamma med frågor om dokumenterbar påverkan, i synnerhet för tidigmodern tid då man hade ett rikt förråd av språk och bilder, av litteratur och tankemönster att tillgå. Författaren var, med en bild från Nya testamentet, som en välbärgad man som ur sitt förråd kunde ta fram både nytt och gammalt likt en skriftlärdd i gammal tid (Matt. 13:52). Visthusboden var fylld och tillgänglig för var och en. Men ändå: här är en kvinna i Stockholms borgerskap, bokläsande och bildad visserligen, uppmärksam elev vid Tyska skolan men inte studerad vid akademien. Var fick hon allt ifrån? Den figurala bibeltolkningens grepp kunde hon: i örtagården Getsemane ska den lystnad botas som drabbade Eva i lustgården Eden, och bilden av Jesus som trampar vinpressen kände hon.

Inkarnationens mysterium ger hon ett språk, frågan om den lidande gudens allmakt och vanmakt grubblar hon över. Jag kan nog tycka det är intressant hur hon, med klokskap och insikt, förmår att göra bruk av vad hon fann i denna visthusbod. Som god poet tillåter hon sig förstås att leka med orden enligt tidens skick och bruk och smak: ”Thet forna helleberg är nu en tårekälla”, heter det om den gråtande Petrus när han hört tuppen gala och mött Jesus blick.²⁷ Men hon är återhållsam i jämförelse med skaldekollegan Frese.

Hans passionsbetraktelse har nämligen en betydligt högre affektnivå. Intensiteten är starkare med hopningar, antiteser och paradoxer, kiasmer och parallellismer. Freses betraktare tar generöst tidens stilfigurer i sin tjänst, exempelvis när denne låter oss följa med till den nattliga ångestkampen i Getsemane: ”Min GUD! jag wänder mig igen Din kamp at se, | Du fins, där jag Dig än i Örtegården söker.”²⁸ I en framförståll liknelse med effektfulla allitterationer söker han åskådliggöra kampens intensitet:

Som Åskian höga Trän och Toppar sönderslår,
All grönska sweder opp, samt stam och grenar bryter:
Som Stormen bleka blad af Biörken rista rå'r;
Så äst du underbögd, och ned i Stoftet ryter.²⁹

26. Frese, *Passions-Tänkar*, 18; Haquin Spegel, ”Första Dagsens Arbet”, i Bernt Olsson & Barbro Nilsson (red.), *Samlade skrifter av Haquin Spegel: I. Guds werk och hwila: 1. Text*, Stockholm 1998, 61.

27. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 39.

28. Frese, *Passions-Tänkar*, 57.

29. Frese, *Passions-Tänkar*, 58.

”Naturen lider twång” i Freses dikt, det är tydligt.³⁰ Denna stegrade känslointensitet i betraktandet är tydlig redan i dedikationstexten. Om Brenner tillägnar sin dikt rikets höga ständer så dedicerar Frese sin betraktelse till frälsaren själv – och dedikationstexten är lång. Här låter han en figurdikt, satt i avvikande stil, visuellt bilda den bågare där betraktaren har samlat Jesu tårar, svett och blod, allt blandat med de tårar han själv som medlidande fällt:

Den förskräckelse och Ångest/ som jag sedt:
Den Blod-swett/ som jag efter Dig i Örtegården samkat:
De tårar/ som jag under ditt Lidande uptagit:
De strimmor/ som jag räknat:
De Blodsår/ som jag warse blifwit;
Dem
hafwer jag
med mycken bedröfwelse betraktat;
med många tårar beklagat:
med tusende suckar blandat/
och
här troligen förwarat.³¹

”Wersen bör sannerligen hafwa sin prydnad; dock sådan, at texten therjämte behåller hela sin krafft”, skrev Brenner i sitt företal till läsaren.³² Jacob Frese var inte restriktiv med versens ”prydnad”.

Det finns ytterligare några beaktansvärda skillnader mellan dessa båda betraktelser. Frese låter Bugenhagens aktindelning strukturera texten också på textytan. Därtill har han marginalnotiser och rikligt med hänvisningar till bibeltexter liksom en riklig förekomst av det som brukar benämnas ”dramatisk stil”, det vill säga text markerad i fetstil. Så är det också i Haquin Spegels *Passions-Andackt* och det är uppenbart att Frese flitigt läst detta verk när han arbetade på sina *Passions-Tankar*. Många bibelreferenser, inte minst till Jesus Syraks vishet, överensstämmar, återkommande varningar för rättsröta och orättrådiga domare likaså. Brenner låter däremot sin text vara ren, kanske för att den ska behålla ”hela sin krafft”, möjligen också för att inte störa meditationen, ett antagande jag hämtar från Bengt Hägglunds (1920–2015) viktiga inledning till Gerhards *Heliga betraktelser*. I de första upplagorna av sina meditationer, skriver Hägglund, ”utelämnade författaren alla

30. Frese, *Passions-Tankar*, 8.

31. Frese, *Passions-Tankar*, 4.

32. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, företalet till ”Gunstige Läsare”.

hänvisningar till Bibeln och andra skrifter för att inte därmed störa den meditativa läsningen”.³³ Det kan även noteras att Sophia Elisabet Brenner säger sig återkommande vilja skriva en lovsång medan Jacob Frese, under mycken gråt, frambär en ”Klage Wiso”.³⁴

Ämnet, Jesus vandring mot sin död, ger betraktaren osökt anledning till egen dödsberedelse. ”Det torde til äfwentyrs wara dig bekandt”, skriver Frese inledningsvis till sina läsare, ”at min Sol redan warit närmast til sin nedergång” och i dikten formulerar han återkommande denna tanke på livets snara slut. ”Min Siäla-Wänn!”, utbrister han efter att ha varit med Jesus i Getsemane, ”när jag i kamp med döden står, | Lät då Din Blodswett mig til kraftig styrkio komma.”³⁵ Frese var som nämnt sjuklig, och Sophia Elisabet Brenner närmade sig de sjuttio, en för tiden hög ålder. Hennes bön vid samma tillfälle i betraktelsen lyder:

Min Frälsare, förlän at iag med tacksam tanka,
Tin dyra blodswett, må min Siäl til swalkning sanko,
Lätt, när then kalla swett sidst bryter ut på mig,
Tin ångst-swett i min ångst mig then försäkring gifwa,
At ingen uhr tin hand mig mächtig är at rifwa,
Och at iag ingen ann' kan höra til än tig.³⁶

Såväl Frese som Brenner finns naturligtvis, som nämnt, i en tolkningstradition med tillgång till ett rikt förråd av formuleringar och tankefigurer, vilket man påminns om inte bara genom dessa deras inbördes likartade formuleringar vid detta uppehåll i örtagården utan även vid läsningen av tidens andaktslitterära skrifter i ämnet *preparatio ad mortem*. I den sjunde meditationen, den som handlar om Jesus lidande, skriver sålunda Johann Gerhard: ”Christus hafwer för vår skull swettat blod/ på thet dödsens förderfwelige kallswett/ icke skulle oß vti vårt siäletog plåga och wanmächta.”³⁷ Just denna skrift ingick för den unga Sophia Elisabet Brenner i latinstudierna vid

33. Bengt Häggelund, ”Inledning”, i Johann Gerhard, *Heliga betraktelser: Sacrae meditationes*, Skellefteå 1993, 9.

34. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 2, 117; Frese, *Passions-Tankar*, 47.

35. Frese, *Passions-Tankar*, 4, 60.

36. Brenner, *Wärs Herres och Frälsares Jesu Christi alldrabeligaste Pijnos Historia*, 30.

37. Johann Gerhard, *Meditationes sacrae, eller LI gudelige helige betraktelser*, Stockholm 1696, 39–40. Meditationerna publicerades första gången 1606 på latin, därpå på tyska. De översattes redan 1617 till svenska av Jacobus Johannis Ulphinus (ca 1590–ca 1630), därpå av Johan Sylvius (1620–1690), tryckta 1671 och 1696. Gerhard, *Heliga betraktelser*, är Bo Sture Vikings översättning från latinet.

Tyska skolan.³⁸ Om diktens jag hos Frese bär drag av den värtalige förkunnaren i Spegels predikningar, har den som för ordet i hennes passionsdikt däremot närmare släktskap med Gerhards mediterande gestalt. Detta var två samtida passionsdikter i svensk litteratur, inbördes ganska olika.

Tack

Nu kommer jag till artikelns tredje del, mitt tack för Anders Nygren-priset, och detta tack vill jag rikta åt två håll.

Det första gäller till min barndoms läsarmiljö. Jag är uppvuxen i en familj och ett sammanhang som en gång benämndes just läsare och som fortfarande gjorde sig förtjänt av denna äretitel. Det lästes mycket men benämningen avsåg naturligtvis bibelläsningen. Predikstolen var centralt placerad i kyrkorummet och predikanten vandrade i sin predikan i Bibelns värld, eller i dess skog som Maria Küchen i ett sammanhang bekrivit den, en skog med höjder och förrådiska stup och ljusa gläntor.³⁹ Ibland vandrades det kanske vilse men vi som lyssnare gjordes ändå förtrogna med bibeltexterna. Detta var innan dagens favorituttryck ”jag tänker” slagit igenom och ”kruspråster” – benämningen är Jesper Swedbergs – fanns knappast. I söndagsskolan var det minnesverser, i ungdomsföreningen bibelstudier, ja, om det hanns med, blev det även ett litet bibelord för dagen vid frukosten där hemma innan man sprang till skolan, hämtat ur brödraförsamlingens hedervärda och anrika *Dagens lösen*.

Varför nämner jag detta? Denna läsarmiljö gav, som jag ser det, en kärlek till språket, den tränade ett kritiskt tänkande med den klassiska läsarfrågan ”Vad / Var står det skrivet?” och den gav därtill, och det är det som är av intresse här, ett slags förtrogenhet med Bibelns berättelser och språk. Denna förtrogenhet är en tillgång, ja, en nödvändighet för den som ägnar sitt forskarliv åt äldre tiders litteratur, inte bara den fromma litteraturen utan all – och den behöver inte vara så värst gammal. Den tidigmoderna författaren hade som sagt ett förrådsrum att tillgå i sitt skrivande, och här fanns framför allt den klassiska litteraturen och Bibeln på hyllorna. Den förra klarar jag sämre och får därför nödvändig hjälp med, men ekot av den heliga skrift kan jag – oftast – avlyssna och det är viktigt. Även den flyktigaste allusion kan vara betydelseproducerande. Hur går det manne om några år då tondövheten bland litteraturläsare och litteraturforskare tilltagit? Detta är en kompetensfråga och en attitydfråga. Och är man något religionsfobiskt

38. Sophia Elisabet Brenner, ”Kurtze Lebens-Beschreibung”, i Valborg Lindgärde (red.), *Samlade dikter av Sophia Elisabet Brenner: II. Poetiske dikter 1732 och övriga dikter: I. Text*, Stockholm 2017, 8–11.

39. Maria Küchen, ”Den stora skogen”, i Erik Aurelius & Mikael Wunninge (red.), *Boken om oss alla: Tretton röster om Bibeln*, Uppsala 2015, 19–25.

lagd, borde man ändock kunna se Bibeln som en del av världslitteraturen. Ett tack alltså till de gamla läsarna!

Och ett tack, naturligtvis, till den teologiska fakulteten vid Lunds universitet för den överväldigande ära som med detta pris vederfarits mig. Detta mitt tack vill jag formulera som ett förslag till ett litet forskningsprojekt. Det är inte fråga om ett mångårigt sådant, och möjligen krävs det en del språklig fingerfärdighet för att få någon anslagsgivande myndighet att öppna plånboken. Här kan lite ordaprång och krus vara av nöden.

I de versifierade betraktelserna över Jesus lidande och död finns, som nämnt, ett jag närvarande som reflekterar, reagerar, dirigerar, följer med. Såväl Brenner som Frese låter som vi sett detta jag tankemässigt förbereda sin egen död parallellt med betraktelsen över Jesus död. Men är detta ”jag” Sophia Elisabet Brenner och Jacob Frese? Man ska vara försiktig med sådana slutsatser, har jag lärt mig. Hela livet, varje dag, är en *præparatio ad mortem*, något vi glömt bort men som då sågs som något självklart. Deras betraktarjag kan vi, var och en, identifiera oss med, och det är meningen. Meditationens textjag är det läsande jaget. Vi förbereder alla vår död. Vi ska alltså inte utgå från att vi i dikterna möter företalens åldrade Sophia Elisabet Brenner eller den sjuklige Jacob Frese, två skalder som såg slutet nalkas. Men det ligger nära till hands: ”jag finner at min Tid och ände [är] när”, konstaterade Frese i sin egen livssituation, ”Det syn’s hwart ögnablick til sidsta färden gälla”.⁴⁰

I sin imponerande avhandling om tyskspråkiga psalmer i det lutherska 1600-talet, psalmer som rör den förestående döden och den väntande evigheten, noterar Lukas Lorbeer en utveckling från reformationsårhundradet och genom 1600-talet som kan sammanfattas i ett förinnerligande, en individualisering och det han kallar ”Personalisierung”.⁴¹ Detta med förinnerligandet och individualiseringen, det ser vi även i Brennens och Freses passionsbetraktelser, och den kommentaren är vanlig när det gäller tidens andliga litteratur, inklusive psalmen. Jaget kommer på 1600-talet att ersätta ett vi i psalmen, brukar man säga, det andaktslitterära språket blir ett språk för själen, för att citera Stina Hansson.⁴² Men personifieringen kan vara värd en forskaruppmärksamhet och en tvärvetenskaplig studie. Det är den jag vill föreslå.

Personintresset är naturligtvis ett arv från renässansen – vi kan påminna oss de många porträtten i våra museer och konstsamlingar – men verkar

40. Frese, *Passions-Tankar*, 119.

41. Lukas Lorbeer, *Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 2012, 415.

42. Stina Hansson, *Ett språk för själen: Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*, Göteborg 1991.

förstärkas under denna tidigmoderna tid. Vad gäller just porträttkonsten får den nu sin speciella framställningsform i kopparsticksporträtten, och jag tänker då speciellt på de porträtt som i den ovala omramningen anger den avporträtterades namn, födelse- och dödsår och är försedda med en underställd dikt som i den svenska kontexten närmast uteslutande är på latin en bra bit in på 1700-talet.⁴³ Dessa kopparstick kunde ju mångfaldigas på ett helt annat sätt än oljemålningen och vi ser dem inte minst som författarporträtt i böcker, kanske också i likpredikningar. Spegels porträtt kan man finna i hans *Passions-Andackt* 1723 och 1727. Det är Sophia Elisabet Brenners make Elias Brenner som tecknat och stuckit porträttet och den underställda dikten har Uppsalaprofessorn Johan Upmarck (1664–1743) som upphovsman. En glimt av tillkomstprocessen ger Elias Brenner då han den 9 februari 1715 ”i största hast” skriver till Erik Benzelius (1675–1743) i Uppsala:

Hr Biblioth:n behagar helsa hr Profess. Steuch och berätta honom, att Sahl. Erchebiskops Spegels portrait i koppar är färdigt utstuckit, och felas nu alenast bokstaferne, iag skall med det första öfversända honom och biskopinnan proftryck af det samma.⁴⁴

Ytterligare ett exempel: i Sophia Elisabet Brenners *Poetiske Dikter* 1732 kan skaldens porträtt ingå, en gång ritat och stucket av maken, och med underställda distika, på latin, som troligen har Johan Runius (1679–1713) som författare.

Detta slags porträtt verkar också ha varit samlarobjekt. Möhlman, brukspatronen med det mäktiga biblioteket, ägde enligt förteckningens nummer 247 In Quarto ”51. styck. förnäma Herrars Brösbilder stuckne i Koppar”.⁴⁵

Här skulle konstvetare och idéhistoriker kunna säga något om porträttkonsten och dess förändring över tid, en latinist tolka vad som egentligen sägs i undertextens distika, man skulle kunna få en karta över inte bara de avporträtterade utan även över konstnärer, kopparstickare och författare. I ett vidare sammanhang kan dessa porträtt, menar jag, ses som uttryck för tidens ”Personalisering”.

I detta sammanhang kan vi även uppmärksamma stilfiguren *akrostikon*, det vill säga bruket att låta strofers eller versraders första bokstäver bilda ett personnamn. Exemplet härpå, ”en humanistisk konstfullhet” med

43. En viktig introduktion ges i Erich Trunz, *Nobilitas literaria: Dichter, Künstler und Gelehrte des 16. und 17. Jahrhunderts in zeitgenössischen Kupferstichen*, Heide 1990.

44. Citerad i Eliel Aspelin, *Elias Brenner: En forskare och konstnär från Karlarnes tid*, Helsingfors 1896, 175. ”Hr Profess. Steuch” var Johannes Steuchius (1676–1742), gift med makarna Spegels dotter Elisabet Spegel (1688–1720).

45. *Förteckning*, 43.

Stina Hanssons ord, kan mångfaldigas, men några från svenskt 1600-tal kan nämnas.⁴⁶

Sigfrid Aron Forsius (ca 1560–1624), den lärde från Helsingfors, skrev in Sigfridus i sin psalm ”Står up af synden med all flit”.⁴⁷ Johan Schmedeman (1653–1713), som ordnade vårt postväsende, arbetade om Johann Francks (1618–1677) psalm ”Jesu, meine Freude” i sin översättning så att begynnelsebokstäverna i de två första versraderna av varje strof bildade hans namn. Håkan Ekman (ca 1650–1719), en av de första Lundastudenterna, tycks ha låtit sitt namn inflyta i morgonpsalmen ”Hwarmed skal jag dig lova”.⁴⁸ Och furstinnan Maria Euphrosyne lät kompilera psalmer och andakter till en andaktsbok, *Der Geistlich-hungerigen Seelen Himmelsches Manna*, tryckt 1681, den som fanns också i Möhlmans bibliotek. Hon fick sitt namn inskrivet i den gratulationsdikt som inleder den. Ett ytterst konstfullt exempel på detta slags ”Personalisierung” utgör här psalmen ”Gar wol mein Herz entschlossen ist” där inledningsbokstäver i psalmens verser markerats så att de bildar namnet Maria Euphrosina och där dessutom var och en av psalmens tretton verser avslutas, med viss variation, med orden ”Gott ist mir alles”, furstinnans eget valspråk.⁴⁹ Här får vi också en påminnelse om att svenskt 1600-tal på intet sätt var entydigt svenskspråkigt.

Den psalmhistoriskt intresserade forskaren skulle i detta material kunna hämta exempel på en texts förändrade *Sitz im Leben* från tillfällesdikt till psalm. Den tyska psalmen ”Wie schön leuchtet der Morgenstern” skrevs av Philipp Nicolai (1556–1608) ursprungligen till en bröllopsfest 1599 med brudgummens namn, Wilhelmus Graf und Hertzog zu Waldeck, som ett akrostikon. När biskop Petrus Jonæ Angermannus (1559–1630) i Växjö bearbetade den till svenska, ”Så skiön lyser then Morgonstiern”, som en bröllopsskrift till Sveno Magni (d. 1638), präst i stiftet, tillfogades verserna 7, 8 och 9, ”och finnes samma brudgummas namn i wersarnas *initial* bokstäfwer

46. Stina Hansson, *Svensk bröllopsdiktning under 1600- och 1700-talen: Renässansrepertoarens framväxt, blomstring och tillbakagång*, Göteborg 2011, 104. Akrostikonexempel ges på s. 104, 114–116, 126, 153, 158, 164, 253, 272.

47. Lars Högmarck, *Psalmopoeographia: En utförlig beskrifning öfver them, som hafwa 1. sammansatt, 2. öfversatt och 3. förbättrat psalmarna, vti then, på Kongl. Maj:ts allernådigsta befallning, åhr 1695. öfversedda Svenska Psalm-Boken*, Stockholm 1736, 107. Ytterligare akrostikonexempel finns på s. 138, 236, 266, 284–287, 302, 312, 331, 358, 373, 382, 387, 389, 405, 411.

48. Bengt Hildebrand, ”Håkan (Pedersson) Ekman”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, vol. 13, Stockholm 1950, 142. Se även Belfrage, *1600-talspsalm*, 189.

49. Susanne Tienken, ”Gott ist mir alles: Zur Indexikalität von Sprachwahl im schwedischen Adel des 17. Jahrhunderts am Beispiel Maria Euphrosynes De la Gardie (1625–1687)”, i Daniel Solling & Dessislava Stoeva-Holm (red.), *Ein Ewigs Feuer dir entbrant”: Germanistische Studien zu Sprache, Literatur und Kultur. Festschrift für Prof. Dr. Bo Andersson zum 60. Geburtstag*, Uppsala 2015, 169–189.

tydeligen vtfördt”.⁵⁰ I 1695 års psalmbok fick den nummer 131 och placeras under rubriken ”Jule-högtids Psalmer”.

Ett akrostikon kan som framgått markera, med namns nämnande, författare, översättare eller adressat, i gratulationsdikter och hyllningsvers av olika slag. Ett tredje exempel på den tidigmoderna tidens Personalisering kan ges med de personalier som, liksom dikterna till den dödes minne och de efterlevandes tröst, ofta kom att bifogas de tryckta likpredikningarna. Även dessa samlades i de lärdes bibliotek, predikningarna till uppbyggelse, personalierna som läsvärda biografier där ett människoliv tecknas mer eller mindre sanningsenligt. ”Åtta band med Svenska Likpredikningar. perg.b.” och ”Likpredikningar 32 styck., hållne i Stockholm, dels Svenska, dels Tyska” är två av många poster i förteckningen av Möhlmans ansenliga boksamling.⁵¹

Detta och mycket mera skulle kunna behandlas i ett tvärvetenskapligt projekt om 1600-talet och personifiering. ▲

SUMMARY

The Passion of Jesus was once a central theme for versified meditations, even in the Swedish language, and according to preserved book auction catalogues, these were found in many libraries. In the 1720s, two longer passion poems were published, written by Sophia Elisabet Brenner and Jacob Frese. The latter clearly used Haquin Spiegel's recently printed passion sermons as a resource, while Brenner wrote with greater proximity to authors like Johann Gerhard. In these poems, the suffering and death of Jesus are depicted with an "I" present in the scene – a witness who actively observes and contemplates what is happening. Such poems can serve as examples of a piety characterized by introspection and individualization. But are these poems also examples of what the German hymnologist Lukas Lorbeer identifies as the era's "Personalisierung"? It is doubtful. Here, an almost anonymous "I" establishes a connection with later readers, inviting us to follow along and see what is happening. However, a proposal is presented in this article for an interdisciplinary research project based on this early modern interest in the individual, manifested in, among other things, biographies in funeral sermons, the rich occasional poetry, numerous copperplate portraits, and a frequent use of acrostics.

50. Högmarck, *Psalmopoeographia*, 131.

51. *Förteckning*, 48–49.

Fribaptismen som fredsrörelse

Fribaptisternas värnpliktsvägran, fredsteologi och fängelsepraktik 1888–1904

PASCAL ANDRÉASSON

Pascal Andréasson är filosofie master i idéhistoria vid Göteborgs universitet.

pascal.andreasson@evangelie.se

Inledning

När det demokratiska genombrottet skedde och Sverige införde allmän rösträtt 1919 fick även fribaptismens kvinnor rösträtt, men inte deras män. De vägrade göra värnplikt och kategoriserades därför tillsammans med sådana som var underställda fattigvården, fanns med i straffregistret eller var försatta i konkurs.¹ Att villkora rösträtten med värnplikten var viktigt för de konservativa under 1890-talet, och i början av 1900-talet formulerade arbetarrörelsen ett starkt rösträttsargument med slagordet ”en man, en röst, ett gevär”.² Men att tränas till krigstjänst var otänkbart för fribaptisterna. De vägrade för sitt samvetes skull och med hänvisning till Guds ord, vilket förde dem i skarp konflikt med statsmaktens krav på allmän (manlig) värnplikt.³

Den här artikeln bygger på författarens kandidatuppsats: Pascal Andréasson, ”Fribaptismens värnpliktsvägran 1872–1904: Dialoger och fängelsepraktik i Sveriges första kollektiva pacifistiska rörelse”, Mittuniversitetet 2021.

1. Olle Larsson & Andreas Marklund, *Svensk historia*, Lund 2014, 298.

2. Anders Ahlbäck & Fia Sundevall, ”Värnplikt, rösträtt och kön: Värnpliktsstrecket i debatt och praktik”, i Annika Berg & Martin Ericsson (red.), *Allmän rösträtt? Rösträttens begränsningar i Sverige efter 1921*, Göteborg 2021, 51–52.

3. Kravet på fullgjord värnplikt togs bort 1922. Helena Ekerholm, ”Plikt och undantag: Vapenfrilagstiftningen och det manliga medborgarskapet i Sverige 1965–1978”, *Historisk tidskrift* 134 (2014), 31–32, 39.

Fribaptismen som fredsrörelse och formandet av det som här kallas en kollektiv pacifistisk identitet i den fribaptistiska rörelsen, står i centrum för den här artikeln, vars syfte är att analysera fribaptisternas vapenvägran i det spänningsfält som uppstod vid 1800-talets slut då den allmänna värnplikten infördes och fribaptismen som motrörelse till den rådande lutherska och nationalistiska diskursen där krigstjänst sågs som en nationell plikt för alla manliga medborgare. Hur aktualiserades krigsvägran hos fribaptisterna och hur fostrades de i sin krigsvägran? Genom att besvara dessa frågor synliggör artikeln hur fribaptisterna tolkade sin vapenvägran i eskatologiskt ljus, hur vapenvägraren som individ hanterades i församlingstukten och hur en debatt uppstod bland fribaptisterna huruvida de skulle verka politiskt för en förändrad värnpliktslag i Sverige.

Begreppet pacifism är ett sekulärt och politiserat begrepp. Det myntades 1901 av Émile Arnaud (1864–1921) som var ledare för fredsföreningen Ligue internationale de la paix et liberté i Genève och med begreppet ville han definiera en ny sorts aktivt och allomfattande fredsengagemang.⁴ Begreppet började användas i Sverige redan i början av 1900-talet, men det användes inte av fribaptisterna själva och att tala om fribaptistisk ”pacifism” kan anses anakronistiskt, men också missledande, eftersom fribaptismen inte var en politisk rörelse. Begreppet används här endast i den mer allmänna betydelsen av ett allomfattande fredsengagemang. I artikeln diskuteras motståndet mot att göra krigstjänst, mot att bruka militärt våld eller att delta i det som i dag kallas Försvarmakten. Ord som vapenvägran och krigsvägran beskriver samma sak och detta motstånd förstås vara en central del i en pacifistisk hållning.

Undersökningen nedan bygger på källtextanalyser från de första sexton årgångarna av tidskriften *Upplysningens Vän*, från 1888 till 1904. Tidskriften var fribaptisternas första gemensamma samfundstidskrift. Den gavs ut oregelbundet det första provåret, men utkom från 1889 som en sextonsidig månatlig tidskrift. Samtliga publicerade nummer under perioden förutom sex utgör underlaget för denna studie.⁵ Två olika sorters texter analyseras i den här artikeln. Den första beskriver fängelsevistelser som omtalas i trettioåtta nummer av *Upplysningens Vän*. Det sker i redaktionell text, rapporter, berättelser, notiser och i ett tjugotal brev från och om fribaptister som satt eller hade suttit i fängelse.⁶ Totalt handlar det om ungefär tjugofem individer

4. Fredrik Egefur, *Gränslösa rörelser för fred 1889–1914: Aktörskap, strategi och begreppsvärld hos socialistisk och liberal fredsaktivism*, Lund 2020, 21.

5. Nummer 3 och 4 i årgång 1901 samt nummer 1, 4, 6 och 8 i årgång 1904 saknas i samlingen på Örebro Missionsskolas bibliotek. Sammantaget har 2 880 sidor källtext undersökts.

6. *Upplysningens Vän* 1:4, 6 (1888); 2:10, 12 (1889); 3:6, 11, 12 (1890); 4:3, 4, 5, 7, 10 (1891);

och samtliga texter om och av dem har beaktats. Därefter studeras fribaptismens teologiska tänkande genom referat från de tolv samtalskonferenser som refereras i *Upplysningens Vän* under 1887–1903 och där krigsvägrarfrågan aktualiserades.⁷

Tidigare forskning

Forskningen om svensk frikyrklighets relation till fredsfrågorna är tunn. Ingmar Gustafssons (1925–2004) *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921* är fortfarande den enda doktorsavhandling som tagit sig an ämnet. Gustafsson noterar i sin kontextbeskrivning att vid tiden för sekelskiftet kom de flesta vapenvägrare från de delar av Sverige där det fanns många fribaptister. Det stora antalet fribaptister som var vapenvägrare innebar att de två begreppen ofta upplevdes som synonyma och Gustafsson skriver att ”vapenvägran skulle [...] kunna ses som en till fribaptismen begränsad företeelse”.⁸

Inför 1966 års vapenfrilag beredde fredsorganisationerna en utredning i försvarsfrågan med namnet *Civiltjänsteplikt: 23 förslag*. I den skriver de att ”vapenvägran av samvetsskäl är en företeelse som till sin upprinnelse hör nära samman med det utgående 1800-talets väckelse och frikyrklighet. Särskilt synes den ha förekommit bland fribaptisterna”.⁹ Gottfrid Holms (1897–1963) bok *Jag vägrar* från 1937 är en argumenterande skrift för vapenvägran. Han redovisar hur vapenvägrare behandlades och nämner nittionio män tillhörande fribaptistiska församlingar som fram till 1937 hade suttit i fängelse för vapenvägran.¹⁰ Till sitt hundraårsjubileum 1972 gav Fribaptistsamfundet ut boken *Fribaptistsamfundet 100 år*, där ett kort kapitel infogats om fribaptismens historiska hållning i frågan.¹¹ Görel Granström ger i sin doktorsavhandling en liknande bild som Gustafsson vad gäller frikyrkligt engagemang för vapenfritjänsten. Hennes underlag är den fribaptistiska jubileumsskriften, några artiklar i *Svenska Morgonbladet* samt krigsrättsprotokoll. Granström noterar kort att de flesta värnpliktsvägrarna

9:10 (1896); 10:5, 7, 8, 9, 10, 11 (1897); 11:1, 4 (1898); 12:6 (1899); 13:2, 4, 8 (1900); 14:6 (1901); 15:3, 4, 5, 7, 10 (1902); 16:1, 5, 6, 11 (1903); 17:7, 9, 11 (1904).

7. Sju av dessa kallas för ”läraremöten”, fem för ”äldstemöten”, ”äldste- och uppbyggelsemöten” eller ”predikant- och äldstemöten” och ett möte är rubricerat ”Från Brödraskapets gemensamma möte”. Dessa olika benämningar kan i hög grad ses som synonyma och avser möten där predikanter och ledare samlades.

8. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921: Debatten inom Svenska Missionsförbundet*, Uppsala 1987, 49.

9. Bertil Svahnström (red.), *Civiltjänsteplikt: 23 förslag. Fredsorganisationernas utredning i värnpliktsfrågan*, Göteborg 1965, 49.

10. Gottfrid Holm, *Jag vägrar*, Örnköldsvik 1937.

11. Eric Hansson (red.), *Fribaptistsamfundet 100 år*, Habo 1972, 148–154.

”tillhörde baptisterna eller den utbrytargrupp som bildades 1872, fribaptisterna”.¹²

Som Fredrik Egefur noterar i sin doktorsavhandling är Bert Måralds doktorsavhandling från 1974, *Den svenska freds- och neutralitetsrörelsens uppkomst*, fortfarande den enda vetenskapligt utförliga skildringen av den svenska fredsrelsen. Mårald gör några mindre reflektioner kring frikyrklig pacifism, vilka i sin tur är tagna från Lydia Svärds (1908–1991) avhandling från 1954, *Väckelserörelsernas folk i andra kammaren 1867–1911*. Hon skriver att fribaptisterna var det radikalaste samfundet i försvarsfrågan. Egefur undersöker i sin avhandling två politiska rörelser förhållande till fred och pacifism. Hans fokus är på den politiska fredsrelsen, men han beskriver hur de borgerliga, liberala och konservativa fredsrelserna har sin begynnelsepunkt i de fria kyrkorna.¹³ Den första moderna fredsorganisationen i världen var The New York Peace Society som grundades 1815. Året därpå grundades The London Peace Society (LPS) av kväkare i England och deras fredsiver återspeglas senare hos fribaptisterna, vilket vi återkommer till nedan.¹⁴

Värnpliktsvägran och det moderna försvaret

Övertygelsen om att en kristen inte får strida med militärt våld har rötter ända till urkyrkan och Jesus. Med Konstantin den store (272–337) uppstod en kyrka kopplad till staten och med kyrkofadern Augustinus (354–430) utvecklades en lära inom kyrkan om det rättfärdiga kriget. Denna idé införlivades i Martin Luthers (1483–1546) tvåregementslära och blev en del av Svenska kyrkans lära.¹⁵ Denna lära krävde att olika villkor skulle uppfyllas för att man skulle få starta krig. Exempelvis fick ingen enskild individ själv starta ett krig, utan endast stater. Kriget måste ha en berättigad orsak och avsikt.¹⁶ Såväl självförsvar som oförrätter och att återta tillgångar gav rätt att använda våld. Idéhistorikern Bo Lindberg skriver att Uppsala möte 1593 benämndes *nationale concilium* och utvecklar hur begreppet nation och medborgarskap bottenar i kyrkans förståelse av samhället: ”Ingen skulle

12. Görel Granström, *Värnpliktsvägran: En rättshistorisk studie av samvetsfrihetens gränser i den rättspolitiska debatten 1898–1925*, Uppsala 2002, 51.

13. Egefur, *Gränslösa rörelser för fred*, 21. Se Bert Mårald, *Den svenska freds- och neutralitetsrörelsens uppkomst: Ideologi, propaganda och politiska yttringar från Krimkriget till den svensk-norska unionens upplösning*, Göteborg 1974; Lydia Svärd, *Väckelserörelsernas folk i andra kammaren 1867–1911: Frikyrkliga och lågkyrkliga insatser i svensk politik*, Stockholm 1954.

14. David Cortright, *Peace: A History of Movements and Ideas*, Cambridge 2008, 27, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812675>.

15. I mycket anses anabaptisterna vara de som återupptäckte den ursprungliga pacifismen. Se Jonas Melin, Fredrik Wenell & David Willgren (red.), *Aldrig mer tillbaka gå: Utmaningar från anabaptismen, reformationens frikyrkorörelse*, Blidsberg 2017.

16. Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv*, 55.

ha kommit på tanken att kalla riksdagarna för nationella möten.”¹⁷ På 1500-talet hörde ännu inte nation och stat samman medan kyrka och nation gjorde det. De lutherska prästerna såg Sverige som en parallell till det bibliska Israel och det svenska folket liknades vid Israels barn. Denna tanke blev sedan en sammanhållande nationell myt. Israel i Gamla testamentet var inte pacifistiskt och när kyrkan såg Israel som sin förebild var det fullt logiskt att Guds rike också kunde utvidgas med krig, våld och vapen. Slutsatsen i denna logik blev att Sverige kunde både vara kristet och förespråka krigsvåld. Enskilda som opponerade sig mot denna idé kunde i det förmoderna Sverige ofta undvika konflikten, då soldater värvades genom indelningsverkets roteindelning eller mantalsutskrivningar. En rote kunde exempelvis omfatta tio bondgårdar och när indelningsverket beslutade att varje rote skulle ställa upp med en knekt kunde vissa unga män i roten tänka sig att värvas för soldattjänsten medan andra helt vägrade. En lokal kommitté ansvarade för utskrivningarna där landshövding, häradshövding, präst, fogde, kompanichef och ortens nämndemän diskuterade vilka som skulle skrivas ut. Ofta sågs den som vägrade att göra soldattjänst som oduglig för tjänsten och kunde också slippa att bli soldat.¹⁸

Men detta sätt att undvika soldattjänsten blev inte längre möjligt när Sverige i slutet på 1800-talet övergick till ett allmänt värnpliktsförsvar. Redan 1812 infördes den så kallade beväringen, en sorts personalreserv och primitiv form av allmän värnplikt som mot slutet av 1800-talet byggdes ut till ett modernt värnpliktsystem.¹⁹ Riksdagen beslöt 1901 om en ny härordning och allmän värnplikt. Idéer om individens medborgerliga plikt att försvara sitt fädernesland hörde också samman med vurmandet för en fosterlandskärlek som odlades under sent 1800-tal och beslutet om ny härordning drev på för rösträttsfrågan i den parlamentariska debatten.²⁰ Frågan om individpacifism uppstod som en följd av att staten i det nya värnpliktsförsvaret förväntade sig att alla män i landet skulle göra krigstjänst. Den enskilde kunde inte längre ta skydd i det kollektiva och att inte göra sin värnplikt ansågs vara att smita från sin nationella plikt. Som värnpliktsvägrande medborgare kunde man hänvisa till Regeringsformen, men det fanns ingen lag för samvetsfrihet.²¹ Resultatet innebar att män med pacifistiska övertygelser antingen

17. Bo Lindberg, *Den antika skevheten: Politiska ord och begrepp i det tidig-moderna Sverige*, Stockholm 2006, 128.

18. Granström, *Värnpliktsvägran*, 112.

19. Göran Larsson, ”Inledningsverket”, *Nationalencyklopedin*, <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/indelningsverket>, besökt 2025-01-25.

20. Granström, *Värnpliktsvägran*, 37.

21. I Regeringsformen 16 § stod att: ”Konungen [...] ingens samvete tvinga eller tvinga låta, utan skydda hvar och en vid en fri utövning af sin religion så vidt han därigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer”. Granström, *Värnpliktsvägran*, 56.

fick kompromissa med sin moraliska integritet och acceptera mönstring, eller så tvingades de utmana statens direktiv. Ett annat alternativ var att emigrera. Det var i denna kontext som fribaptismen trädde fram som aktör och vapenvägran blev en identitetsmarkör för hela rörelsen.

Fribaptismens begynnelse är helt förknippad med dess ledare, Helge Åkeson (1831–1904). Han var redan som ung en ivrig läsare och kom att bli en utpräglad biblicist. Med en längtan att bli missionär skrev han som nittonåring in sig på Helsingborgs elementarskola för att studera hebreiska och grekiska och förbereda teologiska studier. Kritisk till statskyrkans förfall avbröt Åkeson efter fem år sina studier och anslöt sig 1856 till Helsingborgs traktatsällskap. Han döptes 1857 och verkade sedan några år inom Svenska Baptistsamfundet som resepredikant, men hans baptistiska dopövertygelse medförde att traktatsällskapet drog in hans lön och hans predikningar ledde också till svåra förföljelser.²² I likhet med den senare P.P. Waldenström (1838–1917) förkunnade Åkeson en subjektiv försoningslära, men i samtiden ansågs hans förkunnelse ligga för nära August Sjödens (1832–1900).²³ Sjödin var en porträttmålare som under 1860-talet predikade en syndfrihetslära, vilket orsakade splittring i Svenska Baptistsamfundet.²⁴ Detta föranledde att Åkeson och hans meningsfränder uteslöts ur samfundet 1872, vilket räknas som fribaptismens begynnelseår. Utanförskapet satte djupa spår hos den fribaptistiska rörelsen som numerärt aldrig blev särskilt stor. Statistik från 1888 talar om 96 församlingar med uppskattningsvis 2 000 medlemmar och 15 år senare omtalas 123 församlingar med över 5 000 medlemmar.²⁵ Fribaptisterna har en rik och intressant historia. Exempelvis kan nämnas Åkesons bibelöversättning där Nya testamentet gavs ut 1889 och Gamla testamentet 1911.²⁶ Vidare kan noteras fribaptisternas fördömande av pastorsutbildning och avlönade pastorer, deras mission i Afrika som började med två kvinnliga missionärer, de berömda Jerusalemfararna och mycket annat. Detta lämnas dock därhän i denna artikel som enbart belyser fribaptismens pacifistiska tänkande och praktik. Även om andra aktörer var mer direkt politiskt drivande, var det i hög grad fribaptismens värnpliktsvägran som 1925 gav

22. Hansson, *Fribaptistsamfundet 100 år*, 17, 20, 29; Ragnar Åberg, ”Åkeson, Helge”, i Jan-Åke Alvarsson (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Stockholm 2014, 509.

23. Göran Janzon, ”Fribaptistsamfundet”, i Jan-Åke Alvarsson (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Stockholm 2014, 136, skriver att ”Åkeson förkunnade en närmast metodistisk syn på ’kristlig fullkomlighet’ och en subjektiv försoningslära likt senare Paul Peter Waldenström”.

24. Torsten Bergsten, ”Sjödin, August”, i Jan-Åke Alvarsson (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Stockholm 2014, 405.

25. Hansson, *Fribaptistsamfundet 100 år*, 29, 38.

26. Åkeson slutförde översättningen av Gamla testamentet innan han dog 1904, men översättningen gavs ut först 1911. ”Åkesons Bibel”, i Jan-Åke Alvarsson (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Stockholm 2014, 510.

Sverige en första civil vapenfri värnpliktslag.²⁷ Men det var en lång kamp för rätten till samvetsfrihet.

Fribaptistisk fängelsepraktik

Fribaptisterna accepterade att sättas i fängelse för sin övertygelse att det var en kristens plikt att vägra delta i det militära försvaret. Detta var så vanligt förekommande att vi kan tala om en sorts fribaptistisk fängelsepraktik. I ett brev daterat den 18 juni 1888 som publicerades i *Upplysningens Vän*, hälsar fribaptisten Anders Hansson (1862–1925) med nåd och frid från Falu cellfängelse. Han förmanar de troende att de i kraft av Guds löften ska fly de onda begären i världen och vittnar om tvånget han upplevde för att han skulle delta i vapenövning, hans vägran, arresten, krigsrätten och domen som denna gång blev tre månaders fängelse. Men trots prövningen skriver Hansson löftesrikt om den himmelska festen och tröstar läsaren med ord från Ps. 46 om den Gud som är en ”säker skyddsmur i stormarna och en trofast hjälpare i striderna”. Han skriver att fängelsetiden inte var så farlig utan har gett honom tid till eftertanke och bön. Frid med Gud och ett gott samvete är värt all uppoffring. Hälsningen avslutas med en önskan om vännernas förböner och redaktionen framhåller att:

lidande och fängelse för tron på Herren Jesus ännu icke upphört. Och om man skulle sammanräkna allt det fängelse, som våra bröder i Sverige under de sista åren utstått för vägrande af vapenövning, så uppginge det till närmare 20 år, deribland *många* dygns vatten och bröd-straff samt 30 dygns mörkt fängelse; dessutom böter, hvilka om de sammanräknades, skulle uppgå till en stor summa.²⁸

Ett par nummer senare samma år införs ett brev daterat den 17 juni 1888 från Alfred Nilsson, också det från Falu cellfängelse. Nilsson hade samtidigt med Anders Hansson stått inför krigsrätt och dömts till två månaders fängelse.²⁹ Därefter tillbringade han ytterligare tid i fängelse för de böter han också tilldömts. Året därpå uppdaterades läget om Nilsson som då på nytt hade blivit hämtad till Rommehed för värnpliktstjänst. Som resultat av att han vägrade värnplikten dömdes han till åtta månaders straffarbete och sattes den 29 maj 1889 i fängelset i Falun. *Upplysningens Vän* ger läsaren adressen dit man kan skicka brev och påminner om att Nilsson sitter där för

27. Redan 1920 kom en lag som gav undantag för värnpliktiga med religiösa samvetsbetänkligheter, men denna var en undantagslag, framåtsyftade till 1925 års lag.

28. ”Falun cellfängelse den 18 juni 1888”, *Upplysningens Vän* 1:4 (1888). Sidnumrering saknas i första årgången av tidskriften. Kursivering i original.

29. ”Strödda tankar”, *Upplysningens Vän* 1:6 (1888).

”Guds ord och sitt samvetes skull”.³⁰ I ett senare nummer skriver Nilsson att han upplevde de åtta månadernas straffarbete som alltför svårt. Han bad om benådning hos Kungl. Maj:t och lovade att göra vapentjänst, vilket han också fick. Efter ett par veckors fängelse var han fri. Men efter frigivningen ångrade han sig och dömdes på nytt till straffarbete, domen var denna gång på arton månader. Nilsson själv skriver ett kort brev från fängelset i Falun och ber om förlåtelse för sin synd och att han nu känner sig glad och fylld av Guds nåd och kraft. Redaktionen för *Upplysningens Vän* betonar det märkliga i att människor som önskar fred döms som brottslingar och drar slutsatsen att det ”icke är fridens Furste, Kristus, vår Konung, som dömer och regerar här, och att detta icke är vårt hemland, utan vi äro här gäster och främlingar”.³¹ Framtidshorisonen är Jesus återkomst och den profetiska framtid då svärd smids till plogbillar, spjut blir vingårdsknivar och folk inte längre krigar med varandra.³² I den fribaptistiska eskatologin står det timliga i konflikt med det eviga och den troendes plikt var att vara en profetröst för det kommande fridsriket. Huvudkampen handlade om att vara trogen evangelium, men den troheten innebar lidanden för den troende. I *Upplysningens Vän* blir läsaren påmind om den omfattande strafftid som fribaptister redan suttit i fängelse och redaktionen berättar hur flera av de som först vägrade vapenövningar på Gotland fick sitta i fängelse två år och fyra månader.³³ Läsaren uppmärksammas på att lidandet resulterat i en växande tro och uppmuntras att skriva till broder Nilsson och be för honom.

I november samma år publiceras ett nytt brev från Alfred Nilsson riktat till hans hemförsamling i Domnarvet. Nilsson berättar att han lagar skor i fängelset, har mat så han klarar sig och böcker att läsa. Han är tacksam till Gud. Samtidigt berättar han hur han föraktas av människor som kallar honom för ond, förledd och stolt. En religiös kristen hade sagt till honom att han styrdes av en ond ande, men Nilsson känner sig buren av vännerna som ber för honom. Redaktionen låter meddela att Nilsson endast fått elva brev och att han inte fått ta emot alla som skickats honom. Själv får Nilsson bara skriva ett brev var tredje månad.³⁴ I numret därpå publiceras ett nytt brev som församlingen i Domnarvet fått. Nilsson berättar där om sin förtröstan på Herren och beskriver hur han har fått nya uppgifter i korgmakeriet. Nilsson tackar för de brev och hälsningar han fått och brevet avslutas: ”Den fångne, men lycklige brodern A. Nilsson.”³⁵ I julinumret året därpå berättar

30. ”Meddelande”, *Upplysningens Vän* 2 (1889), 158.

31. ”Meddelande och bref från fängelset”, *Upplysningens Vän* 3 (1890), 92.

32. Upp. 11:15–18; Jes. 2:4; 9:5; Mik. 4:3; Ps. 97:2.

33. ”Meddelande och bref från fängelset”, 92.

34. ”Bref från fängelset”, *Upplysningens Vän* 3 (1890), 176.

35. ”Bref från fängelset”, *Upplysningens Vän* 3 (1890), 192.

Nilsson om nya arbetsuppgifter i snickeriet och att han för första gången på ett år hade fått ett besök av ”br. Hedman i Falun [...] Det var en salig stund för mig”.³⁶ I oktober har Nilsson blivit frisläppt och i en sista hälsning uttrycker han hjärtliga tacksamheter till *Upplysningens Väns* läsare.³⁷

Fribaptisten F.A. Klingberg berättar hur han vid mönstring 1896 vägrade att göra läkarundersökningen och ta på sig soldatuniformen. Följden blev att han fördes bort med våld. När majoren lite senare räckte fram inskrivningsboken mot honom vägrade han ta emot den. Nästa dag fördes han med fångtransport till Axevalla hed och när han även där vägrade att ta på sig uniformen dömdes han till åtta dygns mörk arrest. Vid en ny läkarundersökning utsattes han för mer våld. Efter arresten inkallades han återigen till majoren som då hotade honom med hårdare straff. Klingberg blev därefter kvar i arresten i väntan på den krigsrätt som sex dagar senare dömde honom till tre månaders straffarbete. Klingberg skriver: ”Och jag tror att fängelset är en högskola för Guds barn på jorden. Där blir man rik på kärlek, hopp och tro. Fastän det icke kännes så behagligt för köttet, så mår man godt i anden.”³⁸

Den här högskolan kallade på många fribaptister och i juli 1897 skriver Anders Hansson: ”Äfven i år hava åtskilliga bröder vägrat göra krigstjänst och därför fått gå i fängelse.”³⁹ Tidigare samma vår hade han själv kallats till en vapenövning och ännu en gång vägrat densamma, vilket renderat honom en veckas fängelse. I länsfängelset i Visby satt Petter Alfred Johansson och Samuel Larsson som båda dömts till fyra och en halv månaders straffarbete. I Närke vägrade Henrik Karlsson från Viby och Konrad Eriksson från Lindesberg att göra vapentjänst. De hade först dömts till fyra dagars arrest, därefter till fem dagars mörk arrest och slutligen till två månaders fängelse och satt nu inlåsta på länsfängelset i Örebro. N.V. Holmgren från Simrishamn som nyligen dömts till en månads fängelse hade för fortsatt vägran dömts till ytterligare tre månaders fängelse. I länsfängelset i Falun satt Per Lundin från Siljansnäs tilldömd sex månaders straffarbete och i ett brev beskrev han delar av det förhör en major hade haft med honom:

- Och du vågar att sätta dig emot våra präster och Sveriges lag.
- Jag vågar att handla efter Jesu bud, hans, som är konungarnas konung och herrarnas Herre.
- Har han sagt, att du skall vägra?

36. ”Bref från fängelset”, *Upplysningens Vän* 4 (1891), 111.

37. ”Bref och underrättelse”, *Upplysningens Vän* 4 (1891), 159–160.

38. ”Krigstjänst, erfarenheter af vägran däraf”, *Upplysningens Vän* 9 (1896), 171.

39. ”Vägran af krigstjänst”, *Upplysningens Vän* 10 (1897), 110.

- Han har sagt, att vi skola älska våra medmänniskor, till och med våra fiender.
- Du är förvillad; du är förtrollad och befalld att neka, och nu menar du att vi skulle vara så snälla och släppa hem dig, så att du kanhända skulle kunna bli ärad eller också få betalning af dina sockenbor.
- Jag tror att min lön är hos Gud.
- Har du tänkt på följderna af att neka? Det blir nu 6 månader i år, nästa år 12 o.s.v.
- Jag har tänkt att jag vill följa Guds ord, som står fast, när himmel och jord förgås.⁴⁰

I det följande numret berättas om ett besök hos de två som satt i fängelse på Gotland och i ett brev skrivet till sina föräldrar berättar Samuel Larsson att han gör hängmattor. Han använder ett rikt bibliskt språk för att tala om sin förtrostan och skriver att prästen besökt honom tre gånger för att ifrågasätta hans vägran. Prästen hade sagt till Larsson att hans vägran ”verkade till Kristi namns försmädelse”.⁴¹ I de två följande numren av *Upplysningens Vän* införs korta brev från Per Lundin och han tycks få skriva brev åtminstone varannan vecka.⁴² I januarinumret 1898 skriver Lundin en hälsning om att han blivit fri. Han riktar sig till de ”älskade unga bröder som viljen efterfölja Jesus på lifvets smala väg” och förmanar dem med många bibelord att inte vara rädd för lidanden.⁴³

I 1900 års andra nummer av *Upplysningens Vän* återkommer en hälsning från Anders Hansson som nu för femte gången satts i fängelse på grund av vapenvägran. Han tilläts denna gång inte behålla sina yllekalsonger och hamnade i en kall cell. Han skriver att en vaktmästare, som han hade lärt känna från tidigare fängelsebesök, informerade honom om att han enligt kunglig förordning från 1884 hade laglig rätt till sina egna kläder så länge det inte ansågs negativt för ”snyggheten” i fängelset. På arbetsdagen sågar och klyver han ved i fängelset och berättar om mötet med Lars Väster från Ore, en annan fribaptist som liksom Hansson satt inne för värnpliktsvägran. På juldagsmorgonen släpps Hansson ut efter sju dygns fängelsevistelse och stöter på Väster som också han hade släppts ut. Men samtidigt som de lämnade fängelset skulle broder Alfred Hellström från Korsnäs ”in i fängelset tredjedag

40. ”Vägran af krigstjänst”, III.

41. ”Meddelande och bref från fängelse”, *Upplysningens Vän* 10 (1897), 127.

42. ”Bref från fängelse”, *Upplysningens Vän* 10 (1897), 157; ”Bref från fängelse”, *Upplysningens Vän* 10 (1897), 175–176.

43. ”Bref till U.V.”, *Upplysningens Vän* 11 (1898), 12; Joh. 1:2–12; 1 Petr. 2:19; 3:8–18; 4:1–6, 12–19.

jul för samma orsak”.⁴⁴ Väl hemma läser sedan Hansson en notis om sig själv i tidningen:

Afslagen nådeansökan. Till k.m. hade Anders Hansson från Hansjö, Orsa socken, inkommit med underdånig ansökan att af nåd blifva befriad från utgifvande af böter, som honom påförst för utevaro från första årets vapenöfning vid Dalregementet åren 1888–1891 och 1894 med tillhopa 180 kronor. K. m:t har nu förklarar anledning ej förekomma att till denna ansökan lämna bifall.⁴⁵

Hansson skriver att han torde väl snart vara i fängelse igen, men: ”Jag vill hålla ut intill resans slut, det är mitt fasta beslut.”⁴⁶ Två månader senare kan man läsa hur Hansson beskriver nitton nya dygn i Faluns fängelse. Denna gång fick han behålla underkläderna.

Vittnesbörd som ovan publicerades i en strid ström i *Upplysningens Vän*. Brevet var centrala för förkunnelsen om att en troende inte fick utöva våld eller skulle delta i krigstjänst. Denna övertygelse sammanfattades ofta i orden ”på grund af Guds ord och mitt eget samvete”, vilket är ett återkommande uttryck i vittnesbörderna.⁴⁷ Detta uttryck som inte återfinns i Nya testamentet används så frekvent att det syns vara ett traderat idébegrepp från fribaptiströrelsens allra tidigaste skede. I formuleringen understryks att Guds ord förbjuder den troende att delta i krig och att detta Guds ords förbud bekräftas i den troendes personliga samvete.

"Krigstjenst är emot Kristi lära"

Vad gäller fribaptisternas fredsteologi hade baptistledaren Anders Wiberg (1816–1887) redan 1869 i ett brev hört talas om hur Åkeson några år tidigare

44. ”Ännu en gång i fängelse”, *Upplysningens Vän* 13 (1900), 31.

45. ”Ännu en gång i fängelse”, 31.

46. ”Ännu en gång i fängelse”, 31.

47. F.A. Klingberg skriver två gånger i sitt vittnesbörd: ”Då jag på grund af Guds Ord och mitt samvete vägrade delta i vapenöfning [...] att då jag på grund af Guds Ord och mitt samvete ej kunde lära mig att kriga.” ”Krigstjänst, erfarenheter af vägran däraf”, 170. Lars Väster skriver att han på mönstringen för ”Guds ord och mitt eget samvete” vägrade delta i vapenöfning. ”Erfarenheter vid krigstjänstvägran”, *Upplysningens Vän* 14 (1901), 94. Matteus Andersson beskriver att han ämnade vägra vapenöfning ”på grund af Guds ord och mitt eget samvete”. ”Meddelanden från krigstjänstvägrare”, *Upplysningens Vän* 15 (1902), 46. August Gustafsson skriver att ”[när] så min tur att mönstras kom, förklarade jag, att jag på grund av Guds ord och mitt samvete icke kunde exercera”. ”Meddelanden från krigstjänstvägrare”, 58. Petrus Vallin dömdes på Axvalls exercisplats till tre dygns vaktarrest och vägrade ta på uniformen eftersom han inte kunde ”annat än vidhålla min ifrån första stund afgivna ståndpunkt att på grund av Guds ord och mitt eget samvete ej deltaga i något slags militärtjänst”. ”För vägran af krigstjänsten”, *Upplysningens Vän* 17 (1904), 138.

på Gotland predikat att det var orätt av en kristen att delta i krigstjänst.⁴⁸ Krigstjänstvågrän var en högprioriterad fråga i den fribaptistiska rörelsen och den idémässiga och teologiska förankringen framträder tydligt i samfundets återkommande bibelstudie- och samtalskonferenser. Redan i andra numret av *Upplysningens Vän* 1888 införs ett referat från ett läraremöte i Västra Fernebo 1887 där de församlade hade diskuterat frågan ”Huru böra vi anse krigstjänst och vapenöfning och dem, som öfva sig däri?”. Det skrivna svaret i sin helhet lyder:

Krig och krigstjänst är gent emot Kristi lära, som innehåller, att man ska öfvervinna ondt med godt, icke slå igen eller gripa till sjelfförsvar om man blir slagen på kinden eller annars förnärad. Därför böra Jesu lärjungar icke deltaga däri. De böra hvarken deltaga i vapenöfning eller uträtta andra ärenden, som höra till tjensten, der man är inskrifven i deras rullor; ty de, som deltaga deri komma till sist i strid emot Lammet sjelf Upp. 19:11–21 – det är annorlunda att fritt vårda sjuka eller sårade t.ex. på en krigsplats. – Vi böra således verka för att ingen af våra bröder deltager i denna tjenst. De, som ännu deltaga deri, eller om några begära att komma till församlingen, som står deri, men äro okunniga i saken, bör man pröfva och bedöma efter sinnesbeskaffenheten. En br. ansåg att vi som kristna kunna deltaga i krigstjänst.⁴⁹

Den sista meningen visar att det fanns oliktankande i frågan på plats och en invändning infördes till och med i referatet. Det är lätt att anse fribaptisternas krigsvågrän som sekteristisk, men rörelsens öppna och transparenta samtal vittnar om en djupgående demokratisk tradition i formandet av deras gemensamma övertygelse. I referatet återfinns teologiska argument till varför den troende ska vägra krigstjänsten, men också mer övergripande förhållningssätt:

- Krig och krigstjänst står emot Jesus lära, vilket sammanfattas i tre satser:
 - Den troende ska vedergälla ont med gott, med hänvisning till Paulus ord i Rom. 12:21.
 - Den troende ska inte ta till sjelfförsvar, med hänvisning till Jesus ord i Bergspredikan, Matt. 5:39.
 - Den troende ska inte delta i vapenövningar eller göra annat för Krigsmakten, eftersom den som deltar i krigstjänst kommer i strid

48. Hansson, *Fribaptistsamfundet 100 år*, 25.

49. ”Referat öfver läraremöte i V. Fernebo d. 15, 16 Nov. 1887”, *Upplysningens Vän* 1:2 (1888).

med Lammet (Jesus), med hänvisning till Upp. 19:11–21.

- Den troende får vårda sjuka och sårade på ett krigsfält.
- Fribaptisterna bör verka för att medlemmar avstår krigstjänst.
- Om det finns soldater som är inskrivna som medlemmar i församlingen, bör deras kunskap och hållning i frågan utredas individuellt i den lokala församlingen.

I läraremötet i Bispsberg 1888 ställs frågan: ”Hvad råd böra vi gifva de bröder, som uppfordras till vapenöfning, och huru böra vi behandla dem, som deltaga däri?” Svaret som gavs betonade skillnaden mellan Gamla och Nya testamentet och referenten utgick från Jesusorden ”om någon slår dig på högra kinden, så vänd också den andra mot honom” och ”älska era fiender” (Matt. 5:39, 44). Referenten påtalar vidare att ju mer Kristuslikt den troendes sinne blir ”ju mera omöjligt blir det att underkasta sig de lagbud, som befalla en att mörda sina medmänniskor, dem Kristus har älskat in i döden, och äfven att gå med att öfva sig till att kunna utföra detta med skicklighet”. Referenten berättar om en icke namngiven troende som vid en regementsövning trettio år tidigare blev ”smäddad, bannad och förledd till att dricka starka drycker och led nederlag”. Medan de ståndaktigas vittnesbörd får beröm, beskriver författaren hur de som kompromissat fick ”ondt samvete” som följd.⁵⁰

Att delta i militära övningar sågs som ett allvarligt problem inte minst för den krigsmentalitet som inövades där. De som i stället accepterade förföljelsen för vapenvägran växte andligt och även i detta möte förmanades att de stridande kommer i konflikt med ”Lammet sjelf” med hänvisning till Uppenbarelseboken. Den återkommande eskatologiska förmaningen var uppenbart en primär drivkraft till varför den troende måste avstå våldets väg. Vid den kommande upprättelsen av Guds rike riktas inbjudan till Guds fest i himlen endast till de som iklätt sig de ”heligas rättfärdighet” (Upp. 19:8). Referenten pekar på att trons väg innebär medvetna val och skriver: ”Vi böra altså gifva våra bröder det rådet, att de icke böra deltaga i krigstjänst och vapenöfning, och att de, som stå i krigstjänst, straxt taga afsked, kosta hvad det vill.” Fribaptisterna skulle också göra skillnad mellan de som var okunniga i denna fråga och de som inte var det. De rekommenderade en individuell prövning av ”sinnelaget”. De okunniga skulle ges undervisning, medan de som mot bättre vetande ändå valde soldattjänsten ”böra hellre afskiljas från brödrskapet än fortsätta i denna tjänst”. Artikelförfattaren hänvisade också till kväkare i England som hade vägrat krigstjänst. De hade

50. ”Referat öfver läraremöte i Bispsberg den 27, 28 december 1888”, *Upplysningens Vän* 2 (1889), 29.

upplevt många prövningar och kastats i fängelse, men deras ståndaktighet hade lett till att en lag stiftades ”som befriade dem från krigstjänst, hvilket de äro ännu i dag”. Referatet från mötet avslutas med instruktioner om att män som kallas till mönstring bör avstå att gå dit och i stället inkomma med en skrivelse till kompanichefen. Tilldömdes man böter som man inte kunde betala var det bättre att gå i fängelse än att ta lån.⁵¹

Frågan om hur man pastoralt skulle behandla medlemmar som gjorde krigstjänst återkommer många gånger. Både i Ransta 1889 och i Havdhem 1892 diskuteras den här problematiken tillsammans med andra aktuella samhällsfrågor: ”Huru böra vi såsom Guds församling förhålla oss angående äktenskapsingående, vaccination, skolundervisning, edgång, krigstjänst, brand-, djur- och lif-försäkringar och begrafning?”⁵² Läsarna förmanas att betala skatt (ge kejsaren det som tillhör kejsaren) men de bör avstå liv-, brand- och sjukförsäkringar och vaccinationer såvida inte myndigheterna påtvingar dem dessa. Försäkringar är i sig inte dåliga men de ansågs ”hämmande för tron”. Vad gäller medlemmar som var anställda soldater, får ”inga sådana i fortsättningen stanna kvar [...] i församlingen”. Församlingarna föreslogs att söka rätta till saken först genom samtal men om det inte går måste de utesluta soldaten. Församlingen bör också skilja på de som gör vapenför värnplikt och de som har andra uppgifter. Församlingarna förmanas vidare se över ”sinnesbeskaffenheten” hos de som på olika sätt berörs av krigstjänst. Helst bör man inte finnas med i de militära registren alls.⁵³ Slutligen korrigeras rådet som gavs i Bispbergsmötet. De som kallas till mönstringen rekommenderas nu resa dit och på plats fransäga sig krigstjänsten:

Men der behöfer man vara fast och bestämd och ej ens mottaga inskrifningsboken, ty afsäger man sig icke der, utan blir antagen och inskrifven, så blir det vida svårare att afsäga sig sedan, och om man gör det efteråt, så blir man behandlad efter krigslagen, ty vid inskrifningen har man kommit in under den.⁵⁴

Från *Upplysningens Väns* allra första tid framgår det att den som inte vägrade väpnad värnplikt blev utsatt för församlingstukt. Den klassiska tuktnings-tanken (som fanns också i övriga frikyrkor) var att antingen måste syndaren lämna synden eller så måste syndaren lämna församlingen. Församlingen var Kristi brud och den måste hållas ren och helig. Fribaptisterna månade om att de först skulle inspirera och undervisa, sedan genom samtal förmana

51. ”Referat öfver läraremöte i Bispberg”, 30.

52. ”Referat öfver äldstemötet i Hafdem den 16 Okt.”, *Upplysningens Vän* 5 (1892), 192–208.

53. ”Referat öfver läraremöte i Ransta den 18, 19 juni”, *Upplysningens Vän* 2 (1889), 127.

54. ”Referat öfver läraremöte i Ransta”, 127.

och allra sist, om det var nödvändigt, utesluta.⁵⁵ Principen var enkel i teorin, men i realiteten var detta väldigt svåra frågor. Samhällets påtryckningar att alla män skulle göra värnplikt var stora och samtidigt var det framför allt ungdomar, unga män, som förväntades hålla en radikal linje och leda kampen för vapenvägran. Vid möten i Siljansnäs 1893 och 1895 återkommer frågeställningar som söker lindra konflikten: ”Hvad hafva vi att göra till uppmuntran och lärdom för bröder, som afsäga sig vapenöfning?” och ”Kan det för en broder vara möjligt att under någon form deltaga i värnplikt utan att födärfvas?”⁵⁶ Men linjen låg fast. När de församlade i Södra Fågelås 1896 diskuterar på vilka områden troende behöver distansera sig från det omgivande samhället, refererar *Upplysningens Vän*: ”Falsk gudskyrdan, krigstjänst och vapenöfning betonades särskildt såsom något som vi behöfva utgå ifrån.”⁵⁷

Apolitisk rörelse påverkar politiskt

Motståndet mot det allmänna värnpliktsförsvaret medförde ett politiskt ställningstagande för fribaptisterna som kom att bli så djupgående att det inkluderades i identiteten att vara fribaptist. Och vid läraremötet i Hova 1897 ställdes en helt ny sorts fråga: ”Böra vi såsom brödraskap ingå till Kungl. M:t med underdånig begäran om ändring i värnpliktslagen?” Efter flera decenniers kamp började kraven om samvetsfrihet också bli hörda hos lagstiftarna, men:

Mötet var enigt i den tanken, att ännu ej var rätta tiden att ingå med en sådan begäran [...] Upplystes att H. Melander från Stockholm arbetar för att få fram en motion på riksdagen rörande ändring för samvetsömma i nuvarande värnpliktslag. Ansågs godt och tåligt lida det straff, som öfverheten ännu ålägger för vägran af krigstjänst. Opponionen väckes därigenom, och de rättänkande börja att arbeta till förmån för de lidande, och söka ändring i nuvarande tvångslag.⁵⁸

Att oförtjänt lida ont ansågs ge den obehäpnade och trakasserade människan en högre moralisk position som till slut skulle medföra seger genom den moraliska rätten. Denna rätt var förankrad i Guds ord och att göra krigstjänst ansågs vara en stor synd. Saknades modet att vägra krigstjänst

55. Den här ordningen, som av anabaptisterna kallades för Jesu regel, bygger på undervisning av Jesus i Matt. 18:15–17.

56. ”Referat öfver läraremöte i Siljansnäs den 26, 27 juni”, *Upplysningens Vän* 6 (1893), 142; ”Från läraremötet i Siljansnäs den 1, 2 juli 1895”, *Upplysningens Vän* 8 (1895), 173.

57. ”Referat öfver äldste- och uppbyggelsemötet i S. Fågelås den 24 och 25 juni”, *Upplysningens Vän* 9 (1896), 159.

58. ”Referat öfver läraremöte i Hova den 14 och 15 juni 1897”, *Upplysningens Vän* 10 (1897), 129–144.

ansågs det bättre att man emigrerade före värnpliktsåldern. Detta gjorde också många. Adrian Johansson, dömd av krigsrätten till två månaders straffarbete för vapenvägran skriver exempelvis om hur hårt straffet hade tagit på honom och att han nu funderade på att emigrera till Amerika eller bli missionär i Afrika.⁵⁹

Men fribaptisterna predikade inte flykt utan talade i första hand, som vid mötet i Västra Färnebo år 1900, gärna om välsignelsen att lida för vapenvägran: ”Hvarje gång jag varit i fängelse, har jag känt mig lycklig i min ande [...] lyckligare än då jag haft min frihet.” I Västra Färnebo gavs informationen att om man inte infann sig till mönstringen blev böterna tio kronor första året och sedan det dubbla ”hvarje därpå följande år”.⁶⁰ Om man gick till mönstringen men sedan smet ifrån den riskerade man att bli upphämtad samt att böterna blev dubbelt så höga. Man kunde också helt avstå från att alls gå till mönstringsplats och i stället vänta på att man skulle komma att hämtas:

Det andra sättet är att rekommendera framför det första och det tredje framför det andra, ty ju kraftigare oppositionen blir, ju större vittnesbörd och ju större vittnesbörd, ju mera Guds förhålligande, och ju mer Guds förhålligande, ju större välsignelse. Oppositionen och lidandet för tron är äfven den kraftigaste häfstång till att väcka vederbörande till eftertanke angående ifrågavarande sak till att möjligen åstadkomma någon förändring i nuvarande värnpliktslagstiftning.⁶¹

Vid predikant- och äldstemötet i Lindesberg 1901 diskuterades återigen om det inte vore dags att skriva till Kungl. Maj:t och meddela fribaptisternas hållning i frågan om den militära tjänsten. Trots att fyra år hade gått sedan mötet i Hova och att baptistpastorn i Eskilstuna, Jakob Byström (1857–1947) som satt i riksdagens andra kammare, nu lagt en motion i riksdagen om samvetsfrihet från värnplikten, ansåg fribaptisterna att en skrivelse inte kunde överträffa det opinionsarbete som redan skedde: ”Våra lidande bröder hafva genom sina exempel afgifvit den bästa förklaring, som nu kommit ända till riksdagens, den lagstiftande församlingens, kännedom.” Handling talade mer än ord. Redaktionen för *Upplysningens Vän* uppmanade dem som hade fullgjort vapenövningen att de ska återlämna sina inskrivningsböcker och de som hade kallats till mönstringen att vägra krigstjänsten. Kampen

59. ”Erfarenheter vid krigstjänstvågran innevarande år”, *Upplysningens Vän* 15 (1902), 158.

60. ”Referat öfver läraremötet i V. Färnebo den 15, 16 juni 1900”, *Upplysningens Vän* 13 (1900), 122.

61. ”Referat öfver läraremöte i V. Färnebo”, 122.

intensifierades och *Upplysningens Vän* skriver: ”genom att lida, bida, tro och hoppas hafva vi utsikt att det skall bli det bästa resultat.”⁶²

I början av 1902 inrättades en undantagslag för religiösa samvetsömma. I juni samma år hölls ett predikant- och äldstemöte i Hova där följande fråga diskuterades: ”Huru böra våra bröder i värnpliktsåldern i anledning af det k. cirkuläret af den 21 febr. innevarande år nu ställa sig i förhållande till värnplikten?”

Som svar på denna fr. antogs en resolution som på äldstemötet i Furu-boda i Skåne blifvit affattad öfver samma fråga: ”Det synes af cirkuläret, att de, som gå med i arbetet vid truppförbandet, tillhöra hären och komma således att tillhöra den organisation, som är gemensam för hela krigsväsendet i anledning hvaraf arbetet vid truppförbandet anses likställigt med vapenöfningen.” Det uppmanades därför att ej ingå däri utan kämpa emot och tåligt bära lidandet som pålägges. Församlingarna uppmanades att bedja för de brr., som äro utsatta för detta lidande.⁶³

Detta svar är intressant, eftersom de församlade antog en resolution författad på ett tidigare möte (som inte refererades i *Upplysningens Vän*) där man skärskådat innehållet i den nya lagen. Slutsatsen var att de trots undantaget från vapentjänsten ändå värvades in i armén och gjordes delaktiga i krigsväsendet, vilket var oacceptabelt för fribaptisterna. De fortsatte därför sin beslutsamma vapenvägran och anlade moteld. I januari 1902 annonseras i *Upplysningens Vän* efter bröder ”som sistlidne år af samvetsksäl vägrat vapenöfning”.⁶⁴ Resultatet blev en kavalkad av nya och gamla vittnesbörd om fribaptisters fängelsepraktik. Det som i rörelsen började som en trossak, kom över tid att kompletteras med en sakpolitisk vision där det kraftfullaste vapnet i den politiska kampen var att synliggöra hur hårt de människor straffades som hävdade fred.

En egenartad fredsörelse

I studiet av artiklar i *Upplysningens Vän* framkommer att det från slutet av 1800-talet skapades ett fribaptistiskt rörelsenarrativ som innebar att det var positivt att i sin efterföljelse av Kristus lida för vapenvägran. De återkommande fängelsedomarna och i synnerhet den eskatologiska övertygelsen om att fridsriket inte erbjuds till våldets utövare, aktualiserade hela tiden

62. ”Referat öfver predikant- och äldstemötet i Lindesberg den 28, 29 juni 1901”, *Upplysningens Vän* 14 (1901), 124.

63. ”Referat öfver predikant- och äldstemötet i Hofva den 26, 27 juni 1902”, *Upplysningens Vän* 15 (1902), 142.

64. ”Till krigstjänstvägrare”, *Upplysningens Vän* 15 (1902), 16.

grundsatser i de läromässiga övertygelserna. Det eskatologiska fridsriket syns för fribaptisterna höra samman med friden inom den troende och resultatet av denna holistiska helhet mellan det inre och yttre, nuet och framtiden, jorden och himlen är att man mår så ”godt i anden”.⁶⁵ Men fribaptisternas teologiska idé stod i konflikt med nationella normer och medförde fängelsestraff för den troende. Få rörelser utvecklar kanske en teologiskt medveten fängelsepraktik, men fribaptisternas värnpliktsvägran var väl förankrad i såväl teologi som tidigare kyrkohistoriska fredstraditioner.

Fribaptisternas fängelsepraktik bidrog också till att bygga starka och nära församlingssamfund. Att ha en ”broder” i fängelset var som att ha en familjemedlem där och brev som publicerades i *Upplysningens Vän* bidrog till en familjär närhetskänsla inom hela den fribaptistiska rörelsen. Berättelserna normaliserade att sitta i fängelse och de är fulla av stor omsorg för praktiska behov. De intagnas brev förklarar, medvetandegör och förbereder andra att lida för sin tro på Kristus. Det krävdes mod och beslutsamhet att stå kung och fosterland emot och det fanns en stark närhetskänsla till Nya testamentets värld. Johannes Döparen, Jesus och de första lärjungarna förföljdes också, sattes i fängelse och avrättades. Paulus skriver många brev från fängelset och att vara en lidande fribaptist i kamp mot krigsväsendet var att vara kristuslik. Den gemensamma praktiken både gestaltade tron och fostrade hela rörelsen till att se sig som krigsvägran. Även om det aldrig skapades någon officiell stadga som statuerade pacifism, var påtryckningarna att ta ställning mot värnplikten högst påtagliga för fribaptisterna, vilket denna artikel också visat.⁶⁶

Från teologisk horisont utvecklade inte fribaptisterna någon heltäckande fredsteologi eller vidgade ramarna för ett bredare fredsarbete. Detta har för övrigt uteblivit i svensk frikyrklighet som helhet, vilket är förvånande med tanke på att värnpliktsvägran fram till 1970-talet nästan helt präglades av de frikyrkliga.⁶⁷ Införandet av en könsneutral värnplikt 2017 orsakade heller inte mycket väsen bland de frikyrkliga, vilket kan tolkas som ett resultat av en förlorad radikalitet i svensk frikyrklighet.

En fråga som väcks i forskningen är om fribaptisterna faktiskt ska ses som Sveriges första pacifistiska rörelse. De är en kollektiv fredsörelse långt före de moderna fredsorganisationerna uppstår. Men det finns antydningar i litteraturen på att herrnhutarna, en ännu tidigare kristen rörelse, hade fredsagitation på agendan. Svenska Freds tidigare ordförande, författaren Per Anders Fogelström, skriver att ”en med kväkarna besläktad rörelse,

65. ”Krigstjänst, erfarenheter af vägran däraf”, 171.

66. Hansson, *Fribaptistsamfundet 100 år*, 148.

67. Pascal Andréasson, ”Pingströrelsen som tyst pacifistisk folkrörelse”, *Hybrid* 3 (2025), 1–35, <https://doi.org/10.58412/hyb.v3i1.25774>.

herrnhutarna, lär under början av 1800-talet ha spritt en del små fredsskrifter, 'Oliveblad', i Sverige".⁶⁸ Här ser vi en möjlig länk mellan svensk fredsrörelse och kväkare och därmed anabaptistiskt fredstänkande som är helt outforskad. Som framgår av undersökningen ovan bör en sådan forskning även förtydliga varifrån fribaptisterna från början fick sina pacifistiska övertygelser.

Fribaptisterna var medvetna om den moderna fredsrörelsen, men de relaterade inte till den. Det finns några artiklar i *Upplysningens Vän* om Lev Tolstoj (1828–1910) och i en artikel från 1898 diskuteras Alfred Nobels (1833–1896) testamente med dess instiftande av ett fredspris, men i underlaget som studerats för den här artikeln förekommer inte några hänvisningar till exempelvis Svenska Freds eller andra svenska fredsorganisationer.⁶⁹ Fribaptisternas pacifistiska linje var helt och hållet deras egen. En paradoxal aspekt av detta är att fribaptisterna talade om ett avståndstagande från politiskt deltagande, men till slut blev rättsväsendet ändå en plattform för deras agitation, vilket kulminerade i rätten till samvetsfrihet i svensk lag 1925.⁷⁰ Fribaptisternas långa kamp för värnpliktsfrihet i det svenska medborgarskapet är betydelsefull kyrkohistoria, men också viktig politisk historia där tro ställs mot nation, religionsfrihet mot medborgerlig plikt och pacifism mot försvar, vilket är högaktuella frågor också i dag. ▲

SUMMARY

In the 1800s, mandatory conscription was introduced in Sweden, meaning that every man was obliged to be trained as a soldier. This article studies a Swedish Baptist offshoot named Fribaptisterna (the Free Baptists), who from their start in 1872 opposed military service. The Swedish government sentenced the Free Baptists to prison and penal work, sometimes for more than a year, and they experienced harassment, ridicule, and sometimes violence. But their determination and long-suffering were strong, resulting in the passing of new laws. From 1902, the Royal Majesty would accept exceptions, and in 1925 a law was passed that made it possible for conscientious objectors to be released from their military duty. This article looks at the forming of a collective pacifistic identity among the Free Baptists. It does so by looking at their monthly magazine, *Upplysningens Vän* (The Friend of Enlightenment), during 1888–1904. A number of testimonies are studied, in which a recurring claim to oppose military service was "for God's word and my conscience". The theological identity of the

68. Per Anders Fogelström, *Kampen för fred: Berättelsen om en okänd folkrörelse*, Stockholm 1971, 13.

69. "Leo Tolstoy om Nobelska fredspriset", *Upplysningens Vän* 11 (1898), 44.

70. Hansson, *Fribaptistsamfundet 100 år*, 143.

Free Baptists was formed in open democratically held meetings, where they together studied the Bible and discussed faith and practices with the conviction of Jesus as the Prince of Peace.

Bildning och eskatologisk subjektivitet

Paulo Freire som politisk bildningsteolog

PETER KARLSSON

Peter Karlsson är lektor i religionsvetenskap vid Högskolan i Jönköping.

carpet@ju.se

Den brasilianske pedagogen, katoliken och socialisten Paulo Freire (1921–1997) framstår i dag som en av de mest inflytelserika utbildningsfilosoferna under det sena 1900-talet. Genom sitt arbete bland fattiga och utslagna i de sydamerikanska *favelorna* kom Freire från 1960-talet och framåt att nå global berömmelse och förknippas med begrepp som kritisk pedagogik, befriande utbildning och problembaserat lärande.¹ Utbildningens roll var inte främst för Freire att förse näringslivet, eller för den delen de etablerade offentliga institutionerna, med kompetent arbetskraft – den var att forma självmedvetna och kritiskt tänkande subjekt, det han fångade i portugisiskans *conscientização*, med möjlighet att föreställa sig och agera för en förändrad samhällsordning. I en tid när allt fler röster inom ramen för den offentliga utbildningsdiskursen – i ljuset av fallande resultat i internationella kunskapsmätningar som PISA och TIMSS – ropar på mer kontroll och styrning riskerar emellertid Freires progressiva projekt att framstå som nattståndet. Är det inte just denna typ av filosofi, som ställer det sökande subjektet

1. För en introduktion till kritisk pedagogik, se exempelvis Joe L. Kinchloe, *Critical Pedagogy Primer*, 2:a uppl., New York 2008, <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-1455-7>. En central tänkare inom fältet är annars den kanadensiske filosofen Peter McLaren, som de senaste åren intagit positionen som en av de mest betydande uttolkarna av Paulo Freires intellektuella arv. Se exempelvis Peter McLaren, *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, 5:e uppl., Boston 2007.

i centrum för kunskapsprocessen, som lett fram till den ”flumpedagogik” som alltför länge har haft greppet om våra pedagogiska institutioner?²

I det följande vill jag argumentera för att så inte är fallet och att Freires pedagogik berör mer än snäva diskussioner om de mest effektiva modellerna för kunskapsförmedling. Tvärtom är Freires tänkande, inte minst mot bakgrund av de utmaningar som klimatförändringarna och de illiberala politiska rörelsernas framgång ställer oss inför, mer relevant än någonsin, eftersom det tematiserar frågan om vilka subjekt som vi vill att de sammanhang som vi med en bred definition kan benämna bildningspraktiker ska forma. Mitt argument är att vi genom att anlägga ett systematisk-teologiskt perspektiv på brasilianarens utbildningsfilosofi, kan komma åt aspekter som tidigare forskning negligerat eller endast delvis uppmärksammat.³ Trots Freires avgörande roll för den sydamerikanska befrielse-teologins framväxt och personliga engagemang i centrala ekumeniska organ som Kyrkornas världsråd, har det nämligen funnits en tendens i den internationella Freirereceptionen, särskilt bland marxistiskt präglade utbildningsfilosofer, att särskilja hans politiska och religiösa övertygelse åt och reducera de teologiska motiven i författarskapet till semantik eller anomalier inom ramen för mer grundläggande antaganden.⁴ Jag kommer i kontrast till denna tendens att visa på det

2. Denna kritik har fått ny aktualitet de senaste åren, inte minst på grund av att flera kognitionsvetare pekat på att nedvärderingen av faktakunskaper och lärarledd undervisning samt ett för stort fokus på individens eget kunskapssökande saknar stöd i empirisk forskning. För en sammanställning av denna kritik, se Agneta Gulz, Magnus Haake & Björn Sjödén, ”Digitalisering och nedvärderandet av läraren som kunskapsförmedlare saknar vetenskapligt stöd”, *Skola och samhälle*, 13 november 2023, <https://www.skolaochsamhalle.se/flode/skolpolitik/agneta-gulz-m-fl-digitalisering-och-nedvarderandet-av-lararen-som-kunskapsformedlare-saknar-vetenskapligt-stod/>. Ett standardverk i denna kognitionsvetenskapliga vändning inom pedagogiken är Daniel T. Willingham, *Why Don't Students Like School? A Cognitive Scientist Answers Questions about How the Mind Works and What It Means for Your Classroom*, San Francisco, CA 2009. Jag återkommer till detta verk längre fram i artikeln.

3. En liknande iakttagelse har gjorts av Irwin Leopando som argumenterar för att Freires utbildningsfilosofi måste läsas mot bakgrund av sin delaktighet i den romersk-katolska befrielse-teologin och att hans teologiska övertygelser inte kan skiljas från de pedagogiska aspekterna av hans tänkande. Irwin Leopando, *A Pedagogy of Faith: The Theological Vision of Paulo Freire*, London 2017, 3–10, 178–179, 215–219.

4. Ett exempel på detta är John Dales och Emery J. Hyslop-Margisons idéhistoriska kontextualisering som visserligen lyfter fram Freires kristna tro och hans befrielse-teologiska förståelse av kristendomen, men samtidigt avfärdar kristendom och marxism som oförenliga. John Dale & Emery J. Hyslop-Margison, *Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation*, New York 2010, 48, <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9100-0>. Andra tänkare har velat reducera Freires kristna tro till en privat angelägenhet utan vidare inflytande på hans utbildningsfilosofi. Ett exempel på detta är James D. Kirylo & Drick Boyd, *Paulo Freire: His Faith, Spirituality, and Theology*, Rotterdam 2017, <https://doi.org/10.1007/978-94-6351-056-1>, som visserligen betonar vikten av den kristna teologin för Freires tänkande samtidigt som de vill vidhålla en skillnad mellan hans hegelianskt och marxistiskt präglade utbildningsfilosofi och hans teologi.

omöjliga i en sådan distinktion och ansluta mig till de som menat att teologin tvärtom är ett konstitutivt drag i Freires projekt.⁵ Genom att analysera Freire i ljuset av vad jag i en tidigare artikel med utgångspunkt i Ivan Illichs (1926–2002) tänkande har benämnt i termer av lärandets eskatologi – något jag ska återkomma till nedan – kan artikeln ses som ett led i ett större projekt att aktualisera de religiösa arkiven som en kritisk och konstruktiv resurs i diskussionen om bildning.⁶ Om vi ska forma subjekt som kan anta de utmaningar som samtidigt ställer oss inför krävs bildningspraktiker som stimulerar subjektiva förmågor som kritik, fantasi, medkänsla och kreativitet.⁷ Det är i diskussionen om hur vi kan utforma bildningsideal och praktiker som främjar dessa förmågor som jag menar att teologin i dag kan utgöra ett centralt bidrag.

På detta sätt närmar jag mig ett antal kontinentalt orienterade utbildningsfilosofer som de senaste åren har efterlyst en bildningskonception som tar de existentiella aspekterna av att vara människa på allvar. En av dessa är den nederländske filosofen Gert Biesta som i ett antal böcker har vänt sig till teologin som en resurs för att begreppsliggöra vad han föredrar att benämna undervisningspraktiker.⁸ I polemik mot den pragmatiska filosofins tendens att sätta den sökande individen i centrum har Biesta i en rad böcker argumenterat för lärarens roll i kunskapsprocessen. Utbildningens uppgift är att bryta igenom det distraherade och passiviserade tillstånd i vilket det digitala samhället försätter oss. Läraren måste ”utmana” varje student, ”kalla” henne till engagemang och göra undervisningspraktikerna till ”uppenbarelsens” platser där subjektet exponeras för en erfarenhet om att den tillhör en djupare existentiell ordning.⁹ Undervisningen är vad Biesta med

5. En av dessa är Cristobal Madero som visat på det ohållbara i att separera filosofi och teologi och argumenterat för de teologiska perspektivens konstitutiva roll i Freires projekt. Madero pekar bland annat ut kallelsen, myten, befrielsen och communionen som centrala teman i författarskapet. Cristobal Madero, ”Callings, Myths, Liberation, and Communion”, i Carlos Alberto Torres (red.), *The Wiley Handbook of Paulo Freire*, Hoboken, NJ 2019, 465–480.

6. Peter Karlsson, ”Teologins kritiska pedagogik: Illich, Herdt, Hitz och den eskatologiska referensen”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 19–34, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i1.23935>.

7. En på internationell mark klassisk text för kritiken av nedvärderingen av bildningen som medborgarfostran och instrumentaliseringen av utbildning för näringslivets räkning återfinns i Martha C. Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, NJ 2010, 1–26.

8. Ett annat exempel på en utbildningsfilosof som närmar sig de religiösa traditionerna är David Lewin som vänder sig till religiösa praktiker och föreställningar (framför allt inom kristen och buddhistisk mystik) för att finna resurser för en emancipatorisk pedagogik som tar de etiska, existentiella och politiska aspekterna av bildningen på allvar. I likhet med Biesta och de tänkare som jag nedan sorterar in under radikaleskatologin finns en betoning på utbildning som en träning för att släppa kontrollen och öppna sig för omgivningen. David Lewin, *Educational Philosophy for a Post-Secular Age*, London 2017, 106–142.

9. Gert Biesta, *World-Centred Education: A View for the Present*, New York 2022, 36.

referens till Jean-Luc Marion tematiserar som en ”gåva” och utbildningen måste exponera studenten för en värld som hen inte känner till, en extern verklighet som hen från början kanske inte ens är intresserad av. På så sätt väcks ett intresse och en livshållning som präglas av öppenhet, självständigt tänkande och kreativitet.¹⁰

Vad de teologiska begreppen därmed förser Biesta med är föreställningen om en annan verklighet, en föreställning som i sig har förmågan att väcka subjekten till ett djupare existentiellt och politiskt engagemang. I denna föreställning om bildningen som ett brott med den rådande politiska ordningen för ett annorlunda och djupare engagemang med världen aktualiseras vad jag i avslutningen av ovan nämna artikel beskrev som en lärandets eskatologi – en syn på bildning som en ofullständig process som ”riktar sig mot ett transcendent mål” som aldrig helt kan införlivas inom representationens fält.¹¹ Det är detta tal om eskatologi och bildning som jag i nästa avsnitt vill försöka precisera och föra i dialog med Paulo Freires filosofi.

Bildning och eskatologi

Talet om bildning och eskatologi hämtar jag från den amerikanska etikern Jennifer A. Herdt. I *Forming Humanity* går Herdt i kritisk dialog med den tyska *Bildung*-traditionen som hon menar visserligen tog bildningens subjektsdanande potential på allvar men aviserade en alltför hög tilltro till dess förmåga att leda till etisk och politisk perfektion. Ett sådant bildningsideal, argumenterar Herdt, riskerar att leda till vad hon med Karl Barths (1886–1968) kritik av 1800-talets tyska teologi i minne, benämner ”autokratisk humanism” eller ”mänsklig autarki” – en hållning som sätter kontroll och dominans som överordnade ideal och som i slutändan riskerar att legitimera förtryckande politiska system.¹² Vad vi måste återupprätta, menade Herdt, är en bildningskonception som ”sätter en eskatologisk gräns för *Bildung*-projektet: en gräns mot vilken alla våra ansträngningar att forma mänskligheten kommer till korta, men mot vilken dessa ansträngningar kan få

Biesta är för övrigt ett bra exempel på att en subjektiv betoning på bildningsprocessen inte nödvändigtvis innebär ett nedvärderande av lärarrollen. Tvärtom menar han att läraren har en helt central roll för bildningssubjektets emancipation, men att denna roll inte innebär ett återvändande till en unilateral förmedlingspedagogik. Se exempelvis Gert Biesta, *The Rediscovery of Teaching*, London 2017.

10. Biesta, *World-Centred Education*, 58–73. Biesta har även tillsammans med Patricia Hannam diskuterat religionsundervisningens roll i ett postsekulärt offentligt rum och betonat de existentiella dimensionerna av undervisningen. Gert Biesta & Patricia Hannam, ”The Uninterrupted Life is Not Worth Living: On Religious Education and the Public Sphere”, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 71 (2019), 173–185, <https://doi.org/10.1515/zpt-2019-0021>.

11. Karlsson, ”Teologins kritiska pedagogik”, 32.

12. Jennifer A. Herdt, *Forming Humanity: Redeeming the German Bildung Tradition*, Chicago 2019, 17, 19.

förlåtelse för att kommit till korta”.¹³ Herdt finner en förelöpare till sådana ”eskatologiska förbehåll” i den nyplatoniska kristendomens uttydning av det antika talet om *paideia*.¹⁴ Bildningen betraktades i denna tradition som delaktig i och riktad mot en transcendent verklighet som överskred representationens fält. Genom en bildningshorisont som ”vägrar att betrakta historien som förmögen att tjäna som en arena för mänsklig perfektion” kan vi, till skillnad från romantikens *Bildung*, skapa öppna och dialogartade subjekt – just det som Herdt i sitt projekt vill eftersträva.¹⁵

Vad som därmed framträder hos Herdt är vad den tyske teologen Gerhard Sauter har kallat ”radikal eskatologi”. Den radikala eskatologin (som fick sitt tydligaste uttryck i den dialektiska teologin, men som också kommit att präglade såväl judisk filosofi som senare kristen teologi) artikulerade en syn på det utopiska tillståndet (Guds rike) som atemporal och i varje stund närvarande i och samtidigt överskridande den mänskliga tiden.¹⁶ Eskatologin är i denna tradition ett liminalitetsbegrepp som ”indikerar gränserna av alla mänskliga diskurser om verkligheten”,¹⁷ och på så sätt formar subjekt som vänder sig bort från den här världen mot den externa instans som överskrider dem.¹⁸ I ovan nämnda artikel undersökte jag denna form av eskatologi i relation till Ivan Illichs och Zena Hitz bildningskonceptioner och konstaterade att den radikaleskatologiska subjektiviteten verkar främjas av asketiska praktiker såsom avskildhet och ordnade och uppmärksamma studier. Genom sådana praktiker kunde subjektet exponeras för gränserfarenheter och på så sätt förmedla en växande insikt om brist i relation till bildningens *telos*. Öppenhet, relationalitet och dialog framträdde som subjektideal med en sådan radikaleskatologisk bildningshorisont.¹⁹

13. Herdt, *Forming Humanity*, 16. Alla översättningar från engelskan är mina.

14. För en utförlig behandling av *paideia*-begreppet, se Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vol., Oxford 1944–1946. Jaeger definierar *paideia* som ”processen att utbilda människan till sin sanna form, den verkliga och genuina mänskliga naturen”. Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. 1, Archaic Greece; The Mind of Athens*, Oxford 1946, xxiii.

15. Herdt, *Forming Humanity*, III.

16. Gerhard Sauter, *What Dare We Hope? Reconsidering Eschatology*, Harrisburg, PA 1999, 72.

17. Sauter, *What Dare We Hope?*, 99.

18. En exponent för ett modifierat radikaleskatologiskt perspektiv är Joseph Ratzinger (1927–2022) som artikulerar en eskatologi som han menar utmärker Nya testamentet och som kännetecknas av ett ”redan-ännu-inte”. Guds rike är närvarande men ska fullbordas i en framtid. Guds rike kan inte, som befielseteologerna argumenterar för, förverkligas genom politiska medel: människans uppgift är att dö bort från det politiska livet och ”sekulära strävanden”, omvända sig (”göra en u-sväng”) och leva ett liv i gemenskap, i väntan på evighetens fullständiga inträde i tiden. Joseph Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, 2:a uppl., Washington, DC 2007, 31.

19. Illich talar exempelvis om studierna som ett öppnande av eller ett befriande från den

När det gäller Paulo Freire är det emellertid ett annat eskatologiskt perspektiv som träder i förgrunden. Sauter kallar detta för historieteologisk eskatologi, ett perspektiv som har sin upprinnelse i den tyska idealismen och som djupt kom att påverka den sydamerikanska befrielsesteologi som Freire stod nära.²⁰ För historieteologerna är Gud inte den mänskliga historiens ”radikale andre” utan den som leder och verkar genom det historiska förloppet. Sauter skriver att historieteologin ”antar att Gud är indragen i historien”, ett antagande som ”leder till en eskatologi som införlivar ett gudomligt menat *telos* i historien”.²¹ Människan är kallad att bidra till förverkligandet av Guds rike inom ramen för den historiska processen, något som kräver såväl individuell sinnelagsförändring som en politisk förändring. Guds rike är inte uteslutande något hinsides som kan erfaras vid särskilda tillfällen och på så sätt förändra subjektiviteten för den enskilde, det är en verklighet som vi kan föregripa här och nu genom kollektiv handling: ”Det är inte enbart så att det ’efterkommande’ är kraften i ’här-et och nu-et’: verkliga förändringar här och nu besitter en transcendental kraft som är förmögen att överskrida gränser.”²² Genom att förändra tanke- och handlingsmönster och inrätta egalitära gemenskaper här och nu föregrips gudsricket i den historiska verkligheten.²³ I relation till den radikaleskatologiska tydningen innebär detta en större tilltro till kollektiv perfektion inom ramen för den historiska processen och möjligheten att med politiska medel inrätta det utopiska tillståndet på jorden.

Som vi ska se i det följande bär Freires vändning till den profetiska traditionen spår av denna typ av historiska eskatologi. Vad jag vill undersöka är därmed hur den historieteologiska eskatologin kommer till uttryck i hans

egna viljan (latinets *vacare*). Se Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago 1993, 62. En parallell kan även dras till det Illich benämner ”den epimetiska människan”. Ivan Illich, *Deschooling Society*, London 1971, 105.

20. Detta perspektiv på Gud som historiens herre är ständigt närvarande i Gustavo Gutiérrez (1928–2024) författarskap. I artikeln ”Eschatology and Politics” beskriver han exempelvis ”det historiska projektet” som en ”kulturell revolution”, genom vilken en ”ny person” ska skapas. En sådan ny kultur är ”mötet mellan politisk befrielse och föreningen av alla människor med Gud”. Gustavo Gutiérrez, *Essential Writings*, Minneapolis, MN 1996, 205. Denna historieteologi har emellertid rötter längre bak i historien och Joakim av Floris (ca 1130–1202) brukar nämnas som en portalgestalt i detta avseende. Genom sin förståelse av historiens förlopp som en av Gud animerad process som skulle resultera i ett framtida Andens rike, kan han ses som en förelöpare till den tyska idealismens historiefilosofi. Se exempelvis Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014, 65–88.

21. Sauter, *What Dare We Hope?*, 121.

22. Sauter, *What Dare We Hope?*, 141.

23. Sauter är själv kritisk till den optimism som han finner i befrielsesteologin när det gäller människans förmåga att gestalta det kommande riket. Anspråket på att kunna omfatta den yttersta idén om rättvisa bryter med den äldre traditionens apofatism och riskerar därmed att reducera eskatologin till ett politiskt projekt. Sauter, *What Dare We Hope?*, 147

syn på bildning samt hur de pedagogiska praktiker som han rekommenderar samspelar med denna eskatologiska optik. Artikeln består av tre delar, där jag i den första urskiljer teologiska begrepp, teman och föreställningar i Freires produktion och analyserar deras roll i hans tänkande utifrån diskussionen om eskatologi och bildning.²⁴ I det andra avsnittet vänds blicken mot den gemenskap som Freire menade var förutsättningen för och resultatet av en lyckad bildningsprocess. Jag rubricerar detta avsnitt ”Bildning och dygd” och vill där fästa uppmärksamheten på vilken sorts subjektivitet som Freire menar ska genereras inom ramen för kulturcirkelarna. I det tredje avsnittet, ”Pedagogik som asketisk praktik”, diskuterar jag närmare de pedagogiska strategier som Freire aviserar i produktionen av sina bildningssubjekt och hur de är relaterade till den profetiska politik som han föreslår.

Frågan som jag därmed vill besvara är vilka pedagogiska praktiker som är kopplade till produktionen av den historieteologiska subjektivitet som Freire med sitt tal om bildningspraktiker vill forma. Genom att fortlöpande föra diskussionen i dialog med det radikaleskatologiska bildningsbegreppet kan artikeln ses som en del av ett mer övergripande projekt att konkretisera den politiska teologin och undersöka vilka pedagogiska praktiker som leder fram till vilka subjektskonfigurationer och hur dessa samspelar med de metafysiska konfigurationer som vägleder de olika perspektiven på bildning.

Profetism som historieteologisk eskatologi

Att Freires filosofi bär stark prägel av den historieteologiska eskatologin blir tydligt i de texter som mest explicit diskuterar vad han kallar mänsklighetens profetiska kallelse. I den essä som Freire lät publicera i Kyrkornas världsråds tidskrift *Study Encounter* 1973, och som senare kom att ingå i den antologi som på svenska fick namnet *Utbildning för befrielse*,²⁵ ansluter Freire till den profetiska traditionen i Bibeln och uppmanar kyrkan att ta ställning i kampen för de förtrycktas befrielse. Att vägra kämpa för rättvisan är att ”kastra kyrkans profetiska dimension” och att tro att man kan vara neutral är

24. I första rummet har jag förlitat mig på de svenska översättningar som har gjorts av Freires texter. Nämnas bör nyckelverket *De förtrycktas pedagogik*, Stockholm 2021, i översättning av Nadia Alves. En annan central text är essän ”Utbildning, befrielse och kyrkan” som Freire ursprungligen författade på portugisiska, men som publicerades i Kyrkornas världsråds tidskrift *Study Encounter* 1973 under namnet ”Education, Liberation and the Church”. Jag har i detta fall förlitat mig på Fredrik Rodhes översättning av den engelska texten som publicerades i *Utbildning för befrielse*, Stockholm 1977. I övrigt har jag läst de engelska översättningarna av den portugisiska texten.

25. Att Kyrkornas världsråd utgjorde en helt central organisation för Freire blir tydligt i den självbiografiska *Pedagogy of Hope* där han återberättar hur många av hans möten med förtryckta, pedagoger, filosofer och politiska aktivister ägde rum inom ramen för Kyrkornas världsråds verksamhet. Se Paulo Freire, *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*, New York 1994, 92, 134, 140.

ett självbedrägeri. Kyrkan måste i stället genomlida sin egen påsk och låta de falska medvetandeformerna dö och uppstå i ny gestalt, en process som inte enbart är intellektuell utan även existentiell. Det är en erfarenhet som måste levas, upplevas och gestaltas i handling. Freire skriver:

Det är bara genom den historiska praxisens äkthet som påskan blir den död vilken gör liv möjligt. Men den borgerliga världsbilden, som i grunden är nekrofil (dödsälskande) och därför statisk, är oförmögen att acceptera påskens högst biofila (livsälskande) erfarenhet.²⁶

Genom att vägra uppta sin profetiska kallelse försvarar de kristna dödens rike – det vill säga den rådande hierarkiska ordningen. Gud arbetar genom den historiska utvecklingen, en process som kyrkan måste bli delaktig i: ”Faktum är att de som predikar att kyrkan står utanför historien motsäger sig själva i praktiken eftersom de automatiskt ställer sig på deras sida som förvägrar de förtryckta klasserna att vara.”²⁷ Detta är heller ingen ny eller heterodox insikt, tvärtom är det radikala arvet ”lika gammalt som kristendomen själv” och innebär att kyrkan måste gå bortom välgörenhet och ”palliativa reformer”.²⁸ En kyrka som vägrar att sluta upp i rättvisekampen är en kyrka som ”förfrysar, oförmögen att svara på strävandena från den oroad ’biofila’ ungdomen”, och gör sig själv irrelevant genom att förlora sig i spekulationer om andliga världar.²⁹ Det är alltså vändningen till den här världen och den politiska kampen för de förtrycktas rätt att vara ”här och nu”, för att använda Sauters terminologi, som utgör kyrkans profetiska kallelse och det är genom utbildningen, tillsammans med den politiska kampen, som detta messianska rike ska inrättas på jorden.

Varningen för att förlora sig i andliga världar är intressant att föra i dialog med de bildningsfilosofer som jag har sorterat in under Sauters begrepp

26. Freire, *Utbildning för befrielse*, 129. Bestämningen av samtiden som nekrofil hämtar Freire från den psykoanalytiskt präglade Erich Fromm (1900–1980) som hade argumenterat för att ett ojämnt samhälle präglas av viljan att reducera omgivningen till objekt för ett eget sadistiskt och dödsälskande begär. Se framför allt det tredje kapitlet i Erich Fromm, *Människohjärtat: Dess förmåga till ont och gott*, Stockholm 1965, 36–65. Freire, *Pedagogy of Hope*, 46, återger ett möte som han hade med Erich Fromm i Mexiko, under vilket Fromm benämnde Freires projekt som en ”historisk-kulturell, politisk psykoanalys”.

27. Freire, *Utbildning för befrielse*, 135. Freire återkommer till kritiken mot den förmenta neutraliteten i sina reflektioner kring den amerikanske befrielsesteologen James Cone (1938–2018) och hans *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia, PA 1970. Den politiskt engagerade teologin är varken ett avsteg från ortodoxin eller mindre politisk än den förment neutrala ”vita” teologin som enbart försvarar *status quo* och den härskande klassens intressen. Paulo Freire, *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation*, South Hadley, MA 1985, 146.

28. Freire, *Utbildning för befrielse*, 150–151.

29. Freire, *Utbildning för befrielse*, 135.

om det radikaleskatologiska. För en filosof som Zena Hitz är förlusten av sig själv i intellektuella aktiviteter något eftersträvansvärt och hon refererar exempelvis till den brittiska socialisten Alice Foley (1891–1974) som fick sitt politiska uppvaknande genom att under en fängelsevistelse studera något så opolitiskt som astronomi. Hitz skriver att Foley ”började med kontemplationen av saker som inte hade något alls att göra med politik, saker som i sig själva var totalt onyttiga, men inom vilka det var möjligt att hitta en mer fullständig sorts mänsklighet än den som det vanliga livet erbjöd”.³⁰ Att ”förlora sig i tänkandet” (vilket är namnet på Hitz bok från 2019) om till synes opolitiska frågor, kan skänka den distans till samtiden som behövs för ett kritiskt medvetande att födas. Genom att på detta sätt formas genom intellektuella och andliga övningar (framför allt uppmärksamma studier i isolering från invanda sociala och politiska sammanhang, Hitz anger kloster- och fängelsevistelser som sådana isolerade platser) bryts bildningssubjektet ut ur sin strukturella bundenhet och ges fantasi och kreativitet att, eventuellt, närma sig världen på ett nytt sätt. Detta *eventuellt* är avgörande. Det är frånvaro av omedelbar politisk nytta och förlusten av kontroll över bildningsprocessen – det den ovan nämnde Gert Biesta har tematiserat som utbildningens risk³¹ – som är förutsättningen för en fördjupad dialog och engagemang.

Även Freire betonade att det krävs ett brott med samtiden för att utbildningens medvetandegörande funktioner ska aktiveras, det som han med påskens idiom kallade för att dö bort från dödsriket, men vägen till uppståndelse går genom den politiska handlingen, vars idé om en realiserbar rättvisa står i centrum. I *De förtrycktas pedagogik* skriver Freire att den frigörande pedagogik som förmår att medvetande- och myndiggöra subjekten bygger på en profetisk hoppfullhet som strävar efter att engagera subjekten och därmed förändra det rådande ojämlika tillståndet: ”Den problemformulerande undervisningen utgör inte ett reaktionärt fasthållande, utan en revolutionär framtidsanda. Därmed är den profetisk och som sådan hoppfull.” Hoppet indikerar därmed både en kritik av det rådande tillståndet och ett bejakande av att en annan framtid är möjlig: ”Denna profetism och detta hopp föds ur den sortens handlings utopiska karaktär, där utopin tolkas som den obytbara föreningen av påtalandet och förkunnandet – påtalandet av en avhumaniserande verklighet och förkunnelsen av en verklighet där människorna kan vara mer.”³² Profetismen innefattar därmed en kritik av

30. Zena Hitz, *Lost in Thought: The Hidden Pleasures of an Intellectual Life*, Princeton, NJ 2020, 187.

31. Se exempelvis Gert J.J. Biesta, *The Beautiful Risk of Education*, London 2013.

32. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 106–107.

den rådande ordningen samt en vilja och en tro på att denna ordning är möjlig att förändra.³³

Genom att på detta sätt betona hoppet om en bättre värld som fundamentalt i den egna pedagogiska modellen ställs utbildningen i politikens tjänst. För Freire finns ett definierat *telos* som bildningen är satt att förverkliga – det icke-förtryckande samhället – och visionen om detta samhälle är den transcendentala idé som ställer den rådande ordningen i ett kritiskt ljus. Förtryckarsamhället är inte menat av Gud utan skapat av människor. För att ledas till insikt om denna historiska kontingens krävs medvetandegörande och utbildning. Utbildningen blir för Freire det konkreta verktyg som Gud, Varat eller Historien (Freire anger olika transcendentaler för att benämna kallelsens avsändare) använder sig av för att avslöja att förtryckarsamhället inte är Guds rike och samtidigt, bland de förtryckta, gestalta den profetiska kallelsen till rättvisa på jorden.³⁴ På detta sätt framträder den historioteologiska eskatologin med skärpa: genom att vädja till en högre gudomlig instans, öppnas det upp en *distans* mellan det nuvarande politiska tillståndet och den yttersta rättvisa som människan genom de medvetandehöjande pedagogiska praktikerna samt den politiska aktiviteten är satta att realisera inom ramen för den historiska verkligheten.

Denna historiska eskatologi får även ett uttryck i de personligt ställda föreläsninganteckningarna ”Know, Practice and Teach the Gospels”. I dessa anteckningar ansluter Freire sin bildningskonception till kristusgestalten (som han i förbigående menar vara den helt avgörande pedagogiska förebilden för honom) och menar att vad Kristus, genom inkarnationen, gestaltar är hur pedagogikens vad och hur sammanfaller.³⁵ Kristus är inte vad Freire på andra ställen kallar en ”bankpedagog” som sätter in färdigformulerade sanningar i den lärande. Han är själv Ordet som genom sitt framträdande

33. Freire, *Utbildning för befrielse*, 152. Att Freires hegelianska kristendomstolkning med sin betoning på profetisk rättvisa fick kritik i sin samtid för att eliminera hoppet om en annan värld är tydligt i boken. Visserligen fungerar Gud som den som ställer människan som ansvarig för att gestalta rättvisan på jorden – men lika ofta talar Freire i termer av ett ”historiens kall” eller ”ontologiskt kall”. Freire kommenterar även den debatt som på 1960- och 1970-talen pågick i västvärlden där teologer som Thomas J.J. Altizer (1927–2018) med nietscheanska förtecken försökte utforma en teologi efter ”Guds död” – eftersom gudstanken verkade förslavande på människan. Freire verkar emellertid mena att detta är en strikt akademisk debatt utan relevans för rättvisekampen och att den kristna teologin i stället borde bejaka det profetiska kallet om upprättandet av de förtryckta. Den sekularisering som Gud-är-död-teologerna företräder är mest att betrakta som en sakralisering av det borgerliga livet som reducerar människan till en endimensionell och avpolitiserad varelse. Freire, *Utbildning för befrielse*, 153.

34. Freire, *Utbildning för befrielse*, 154–155.

35. Paulo Freire & Carman Hunter, ”Know, Practice, and Teach the Gospels”, *The Official Journal of the Religious Education Association* 79 (1984), 547–548, <https://doi.org/10.1080/0034408400790406>.

väcker de lärande, sätter dem i rörelse och manar till efterföljelse. Sanningen är i sig ogripbar och endast möjlig att gestalta genom dialogisk handling. Bildningspraktikerna blir därmed själva det innehåll som undervisas om – de dialogiska gemenskaperna blir i sig utbildningens mål och mening.³⁶ Detta blir än tydligare i *De förtrycktas pedagogik*, där Freire menar att en gemenskap där Ordet är närvarande inbegriper reflektion och handling: ”handling och reflektion, som samspelar så pass radikalt och solidariskt att skulle så mycket som en del av den ena dimensionen offras så skulle den andra omedelbart bli lidande. Det finns inget sant ord som inte är praxis.”³⁷ I en gemenskap som deltar i Ordet hålls de medvetandegörande processerna levande genom att intellektuell reflektion och handling hålls samman. Ordets närvaro i kommunikationen innebär rörelse och förändring. En praktik som inkarnerar ordets närvaro leder därmed de lärande från den passiva existensen, genom reflektion och medvetandegörande, till handling.

På detta sätt lyfter Freire fram den aldrig avslutade dialogen som den metafysiska princip som utbildningen ska sträva efter att etablera i samhället. Dialogen är inkarnerad som en potential i mänskligheten och människans uppgift är att realisera denna dialogicitet i konkret politik, en politik som vi redan här och nu måste börja utforma i våra gemenskaper. På detta sätt aviserar Freire en tilltro till möjligheten av ett kollektivt realiserande av rättvisan i tiden. Genom att – som Kristus – svara på det profetiska kall som gäller alla människor kan subjekten delta i kampen för ett uppståndelseliv som börjar redan på denna sida den fysiska döden. Utbildningen och medvetandegörandet är en helt avgörande del för mänskligheten att, för att tala med Eric Voegelin (1901–1985), ”immanentisera eskaton” och träda in i detta uppståndelseliv.³⁸ Den ska utrusta mänskligheten med ett kollektivt medvetande som vi, genom politisk handling, ska etablera i världen, genom att skaffa oss makten över de bärande samhällsinstitutionerna.

Bildning och dygd

Det ovan förda resonemanget blottlägger ytterligare en karaktäristik som Sauter menade utmärkte den historieteologiska eskatologin – tron på gemenskapernas förvandlande kraft och att vi redan här och nu kan etablera relationer som besitter en ”transcendental kraft förmögen att överskrida

36. Att Freire stod i ett medvetet förhållande till fornkyrkans logostänkande blir tydligt i inledningen till *De förtrycktas pedagogik*, där han citerar Gregorios av Nyssa (ca 335–ca 394) och dennes kritik mot välgörenhetstänkandet. Det ligger också i tangentens riktning att logostänkandets föreställning om en immanent gudomlig förnuftsprincip i tillvaron i vilken mänskligheten deltar närmar sig Freires efterlysning av en mer engagerad och profetiskt präglad kristendomstydning. Se Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 48.

37. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, III.

38. Erich Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago 1987, 121.

gränser”.³⁹ Utbildningens roll blir därmed att forma subjekt som utifrån sina religiösa och kulturella positioner är beredda att etablera den profetiska rättvisan på jorden. På detta sätt framträder den hegelianska bildningskonception som Jennifer A. Herdt genom sin radikala eskatologi både anslöt till och distanserade sig ifrån. Tanken om möjligheten av ett kollektivt realiserande av idéerna inom ramen för den absoluta staten tar visserligen bildningens transformativa och etiska potential på allvar, men löper samtidigt risken att legitimera förtryckande och auktoritära politiska strukturer. Det är inte genom att gripa makten över dessa institutioner, förtydligar Herdt i en artikel där hon ansluter sitt tänkande till den kommunitaristiska traditionen efter Alasdair MacIntyre, som vi kan utveckla den dialogiska existensen, utan genom formerandet av mindre bildningsgemenskaper. Det är i dessa sociala och intellektuella praktiker som dygder som öppenhet och relationalt kan utvecklas.⁴⁰

Som vi har sett är emellertid även Freire intresserad av förvandlande gemenskaper och för i *De förtrycktas pedagogik* en rad etiska resonemang i vilka dygderna beskrivs som både förutsättningen för och konsekvensen av den frigörande pedagogiken.⁴¹ Det är genom att forma sammanhang präglade av ödmjuk dialog och ömsesidig underordning som det profetiska medvetandet som ska ta över och omforma samhället kan födas. Freire skriver:

Genom att grunda sig i kärlek, ödmjukhet, och tilltro till människorna, blir dialogen en icke-hierarkisk relation, där *tillit* mellan den ena parten och den andra är den uppenbara konsekvensen. [...] Medan tilltron till människorna är en förutsättning för dialog, är tilliten något som infinner sig i och med den.⁴²

Freire beskriver i en annan passage de dialogiska gemenskaperna i termer av vad som inom romersk-katolsk tradition benämns som de teologala dygderna – tro, hopp och kärlek: ”Det kan inte finnas dialog utan en djup kärlek till världen och till människorna. Det går inte att sätta namn på världen, en skapande och återskapande handling, om inte denna handling är ingjuten

39. Sauter, *What Dare We Hope?*, 141.

40. Jennifer A. Herdt, ”Reclaiming Dialogical Humanism”, *Political Theology* 22 (2021), 597–610, <https://doi.org/10.1080/1462317X.2021.1885779>.

41. Kirylo & Boyd, *Paulo Freire*, 55–59, drar parallellerna mellan Freires projekt och dygdetiken i arvet efter Aristoteles (384–322 f.v.t.) och lyfter fram kärleken som den dygd som särskilt bör präglade de förtrycktas gemenskap. Särskild vikt läggs vid *agape* som kärleksform – den utgivande kärlek som präglas av ödmjukhet och underordnande. Freire betonar att *agape* också innefattar mod och handlingskraft och att ett ödmjukt förhållningssätt innebär att ta en risk för kampen.

42. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 117

med kärlek.”⁴³ Bland de döda i förtryckarsamhället är denna kärlek perverterad och förvandlad till sadomasochistisk njutning, men genom den medvetandegörande dialogen i utbildningen och den politiska revolutionen kan kärleken återställas till sin autentiska präglings av ömsesidighet och ödmjukhet. Bildningen och gemenskapen kring denna bildning kan endast ta form genom en tillitsfull och ödmjuk relationalitet – vilken Freire kopplar till Paulus tal om tron.

Här syns den andlighet i de egalitära relationerna som Sauter identifierade i den historioteologiska eskatologin och som han menade ”besitter en transcendental kraft som är förmögen att överskrida gränser”.⁴⁴ Genom den medvetandegörande utbildningen framträder en ny form av trosgemenskap med förmåga att etablera Guds rike bland de existerande och förtryckande institutionerna. Denna expansiva dimension av gemenskaperna förknippas med den andra teologala dygden, hoppet. Freire beskriver hoppet som en ontologisk kategori som står inskrivet i det mänskliga predikamentet som en sökande varelse. Det är hoppet som får oss att försöka lämna vår ofullkomliga existens och söka ett utökat varande – det är hoppet som motiverar fortsatt kamp.⁴⁵ Den rådande politiska ordningen omöjliggör hoppet om förändring och berövar oss därför vår autenticitet: vi blir passiviserade och alienerade varelser. Det är först när människan i medvetandeprocessen begreppsliggör de hinder som finns för hennes autentiska existens och börjar handla som hoppet om en annan ordning blir möjligt.⁴⁶

Hoppet är därmed beroende och hålls levande av föreställningen om rättvisan som möjlig att konkretisera i tiden. Utbildningen har som uppgift att väcka och upprätthålla detta hopp i de praktiker inom vilka den frigörande dialogen utspelar sig. På detta sätt framträder en skillnad mot det radikal-eskatologiska bildningsbegreppet. Visserligen är idén om Rättvisan omöjlig att omfatta för det individuella bildningssubjektet som för alltid kommer att begränsas av brist, men genom den jämlika dialogen (som framför allt kan utvecklas i utbildningssammanhangen) blir denna Rättvisa fullständigt närvarande i relationerna på ett sätt som Herdts eskatologiska reservation omöjliggör. För Illich, Herdt och Hitz var det den individuella bildningens misslyckande som skapade den dialogiska existensen, för Freire är dialogen *medlet* för den kollektiva bildningsresa som mynnar ut i inrättandet av det

43. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 114.

44. Sauter, *What Dare We Hope?*, 141: ”Not only is the ‘thereafter’ the power of the ‘here and now’, but real changes in the here and now possess a transcendental power, capable of stepping over boundaries.”

45. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 118.

46. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 129. Även Kirylo & Boyd, *Paulo Freire*, 35, lyfter hoppet som en politisk kategori. Den subjektiva disposition som kommer ur hoppet relativiserar det nuvarande politiska tillståndet och förlöser den politiska handlingen.

jämlika samhället. Det hopp som Freire efterlyser förutsätter därmed ett gripande av makten. Det är först när hela samhället präglas av den dialogiska existensform som utbildningen generar som vi uppnår vår sanna mänskliga potential.⁴⁷

Vad vi således kan se framträda är två subjektiviteter som är förknippade med de två olika bildningsbegreppen. Hos de filosofer som rörde sig med den radikaleskatologiska bildningshorisonten framträdde ett subjekt som fränkände sig sin förmåga till kontroll och makt. Genom att underordna sig och – för att tala med Hitz – ”förlora sig” i läsning och tänkande framträdde en livshållning präglad av öppenhet och receptivitet. Freire bejakar visserligen öppenhet, ödmjukhet och underordning som bildningens förutsättning och konsekvens på ett individuellt plan, men inskräper samtidigt att de förtryckta som kollektiv agent måste anta en prometisk handlingskraft och vilja att etablera denna sårbarhet inom ramen för den historiska verkligheten. För att den profetiska kallelsen ska fullgöras och Guds rike, i den mån det nu är möjligt, ska inrättas på jorden, måste ett kritiskt och handlingskraftigt subjekt formas av de praktiker inom vilkas ram utbildningen äger rum. Frågan som nu anmäler sig och som jag vill diskutera i avslutningen av den här artikeln är hur relationen mellan dessa subjektideal och de pedagogiska strategierna förhåller sig till varandra.

Pedagogik som asketisk praktik

Freires betoning på människan som begärsvarelse i behov av omvändelse aktualiserar det som i filosofisk och teologisk tradition har benämnts i termer av asketism. Zena Hitz lyfter i *Lost in Thought* fram begärsdanande praktiker såsom avskildhet (exemplifierat av kloster- och fängelsevistelser) samt uppmärksamma studier som metoder för att stiga ur samtidens begärsekonomier. På så sätt kan de öppna och dialogiska livshållningar som jag associerat med den radikaleskatologiska subjektiviteten utvecklas. Detta innebar ett brott med den politiska instrumentaliteten, vad Hitz kallar ”politisk konsekvens”, men stod ytterst sett inte i motsättning till ett socialt och politiskt engagemang.⁴⁸ Genom att via asketiska praktiker som isolering och hängivna studier kultivera sitt, för att tala med Jonathan Rose, ”begär efter singularitet” kunde ett subjekt uppstå utrustat med de dygder som var förutsättningen för detta engagemang.⁴⁹ Även hos Freire finns ett sådant begärsdanande inslag, vilket kommer till uttryck i hans tal om förvandlingen från dödsölskande kärlek till ödmjukhet och underordning bland de

47. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 63.

48. Hitz, *Lost in Thought*, 85.

49. Jonathan Rose, *The Intellectual Life of the British Working Classes*, New Haven, CT 2001, 12–57.

förtryckta – men hos honom är asketismen förknippad med de pedagogiska praktikerna och den dialogiska kommunikationsform som präglar dessa sammanhang.

Som vi har konstaterat utspelades en stor del av Freires pedagogiska verksamhet inom ramen för det han benämnde kulturcirklar. Pedagogerna uppsökte marginaliserade bostadsområden med stor del illitterata medborgare, bland vilka bildningspraktiker formades som hade till syfte att genom jämlika dialoger befria subjekten från sin passivitet och uppgivenhet och möjliggöra politisk handling. Genom formerandet av dessa gemenskaper var tanken att ett nätverk av kulturcirklar skulle växa fram som kunde etablera det befriade kollektiva medvetandet i samtiden.⁵⁰ I *De förtrycktas pedagogik* benämns denna process ”den dialogiska handlingens teori” och utgår från Martin Bubers (1878–1965) tal om människan som blir till i ett jämlikt möte med den Andre. Det är först när människan behandlas som ett subjekt med känslor och vilja – ett du – som det autentiska jaget framträder: ”Det anti-dialogiska, dominerande jaget förvandlar det dominerade, erövrade duet till ett enkelt ’det här’. Det dialogiska jaget å andra sidan vet att det är just duet som framkallar hennes existens.” Genom att mötas av den Andre med förväntan på respons och handling friställs jag från min socialt bestämda position och nås av insikten att jag existerar som fritt handlande subjekt: ”I den utsträckning jaget lyckas ’bryta sig loss’ från sammanflätningen och kritisk[t] åskådliggöra verkligheten som det därmed höjer sig över, börjar det att förena sig som jag och som subjekt inför objektet.”⁵¹ Denna frigörelse kan inte göras åt någon annan – den måste genomlevas av varje subjekt i dialog med andra. Genom att exponeras för den Andres tilltal och förväntningar sker en medvetandeförskjutning som lyfter subjektet mot befrielse. Detta är en individuationsprocess i vilken subjekten lösgörs från omgivningen och blir medvetna om sig själva som fria aktörer.

Samtidigt är inte dialogen och gemenskapen i sig nog för att den medvetandehöjande processen ska initieras. Ett väsentligt inslag när dessa bildningspraktiker möttes var att tillsammans urskilja de övergripande teman som kännetecknar vår epok och som på ett påtagligt sätt organiserar och begränsar bildningssubjektets liv. I *De förtrycktas pedagogik* skriver Freire att

50. Den brasilianske statsvetaren och före detta kulturministern Francisco Weffort (1937–2021) skriver i inledningen till *Utbildning för befrielse* hur det statligt sanktionerade projektet för ökad läskunnighet som Freire var ansvarig för i början av 1960-talet var en stor framgång som vänsterpresidenten João Goulart (1919–1976) mellan 1963 och 1964 ville omsätta i nationell skala. Tusentals arbetare anmälde sig till alfabetiseringsprojektet och det planerades att formera 20 000 kulturcirklar runtom i landet. Projektet avbröts i och med militärkuppen 1964. Se Francisco Weffort, ”Utbildning och politik – sociologiska reflektioner över Paulo Freires befrielsepedagogik”, i Paulo Freire, *Utbildning för befrielse*, Stockholm 1977, 15–43.

51. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 224, 233.

utbildningen måste utgå från ”den nuvarande, existentiella, konkreta situationen, som återspeglar folkets samlade förhoppningar” och utifrån dessa ”organisera kursinnehållet eller handlingsprogrammet för undervisningen eller den politiska gärningen”. För att få inblick i denna folkets föreställningsvärld utarbetades en metodologi där pedagoger reste ut till de områden där kulturcirklarna skulle initieras för att leva en tid bland de förtryckta och på så sätt få en uppfattning om de utmaningar och erfarenheter som genomsyrade folkets liv. Genom att ur dessa föreställningar urskilja centrala teman och kodifiera dem i vad Freire kallar ett ”tematiskt universum” gavs pedagogerna en möjlighet att sammanlänka människors konkreta erfarenheter med nationella och internationella politiska strukturer.⁵²

När det kommer till urvalet av dessa teman blir Freires dialektiska förhållningssätt tydligt. Vad det framför allt handlade om för pedagogen var att finna vad Freire benämner gränssituationer – scener ur människors liv där begränsningen av deras handlingsfrihet blev synlig. Genom att presentera dessa gränssituationer för de förtryckta och med dialogens hjälp föra dem till en insikt om att begränsningarna är kulturellt betingade – det vill säga beroende av politiska och ekonomiska orsaker – skulle denna insikt verka befriande och myndiggörande på subjekten och förlösa politisk handling. Läraren skulle möta inläraren där hon stod och via hennes erfarenheter av begränsning (vilka kodifierades i konkreta ord ur vardagslivet) leda henne till att fånga tidens överordnade begrepp, såsom underutveckling, dominans och förtryck.⁵³ Eftersom subjekten ofta var illitterata användes illustrationer av scener ur de förtrycktas liv som utgångspunkt för de frigörande dialogerna som pedagogen ledde i syfte att möjliggöra insikten om att den förtryckande ordningen var möjlig att förändra.⁵⁴ Freire sammanfattar den pedagogiska processen som att den ”i organiserad, systematiserad och utökad form” ska ”återlämna till folket de beståndsdelar som folket överlämnat i ostrukturerad form”.⁵⁵

52. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 123, 125.

53. Freire, *Utbildning för befrielse*, 122–126, ger några exempel på ord som han använde i alfabetiseringsarbetet, som *favela*, regn, plog, arbete, rikedom och så vidare. Pedagogens uppgift var, samtidigt som att lära bildningssubjekten att läsa och stava orden, att lära sig skilja mellan kulturella och naturliga fenomen och hur de kulturella alltid var möjliga att förändra genom handling.

54. Freire *Utbildning för befrielse*, 103–121.

55. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 120. Detta innebär att läraren har en viktig roll hos Freire som den som initierar befrielseprocessen hos studenterna. Detta är något som inskräps i Freire, *Pedagogy of Hope*, 19–20, där Freire försvarar sig gentemot en kritik mot att han underminerar lärarens auktoritet. Freire menar att det behövs en viss hierarki mellan lärare och student – läraren ska lära ut materialet och studenten ska lära in – men att det ska ske på ett demokratiskt sätt där inläraren är aktiv och läraren också lär sig nya saker. Läraren måste kunna det hen lär ut.

Så om vi återvänder till den eskatologiska begreppsapparaten ser vi att den messianska gemenskap som Freire menar ska etablera Andens rike på jorden uppträder genom en analys av vad vi med referens till G.W.F. Hegel (1770–1831) kan kalla *Zeitgeist* – de krafter som kodifierades i de dominerande dialektiska begreppen i varje samtid. För att föra lärandesubjekten till en frigörande reflektion behöver dessa begrepp eller teman ställas fram i motsatspar och på så sätt formeras som ett problem för de lärande: ”Folket måste ställas inför sin konkreta, nuvarande, existentiella situation som problem med hjälp av vissa grundläggande motsägelser. Problemet utgör en utmaning och kräver därmed någon form av respons, inte bara på en intellektuell nivå utan även i form av handling.”⁵⁶ Genom att urskilja ett dialektiskt motsatspar (som förtryck och frigörelse) identifieras det som hindrar frigörelsen, något som också möjliggör överskridandet av detta hinder. På detta sätt framträder en pedagogik som vänder den lärande mot den här världen i syfte att förändra den. Genom mötet med den Andre och de teman som organiserar samtiden skänks jag en insikt som samtidigt gör att jag dör bort från mitt tidigare falska medvetande. Inträdet i Andens rike sker genom den förändrade subjektposition som den dialogiska kommunikationen om samtidens hinder för frigörelse ställer mig inför. På så sätt samspelar den dialogiska undervisningsformen med den överskridande relationalitet som Sauter menar utmärker den historieteologiska eskatologin.

Vad som därmed framträder är en pedagogisk modell som knappast kan sägas lämna studenten till sitt eget fria sökande, vilket brukar beskrivas som en beståndsdel i vad som i den offentliga utbildningsdiskursen brukar etiketteras som ”flumpedagogik”. Tvärtom har läraren tillsammans med de andra subjekten i bildningspraktiken en helt avgörande roll i medvetandegörandet. Vad Freire däremot vänder sig mot är vad han med ett berömt uttryck kallar ”bankpedagogik” – den typ av förmedlingspedagogik som utmärks av en strikt envägskommunikation – eftersom den passiviserar studenten och i slutändan endast ”tjänar förtryckaren”.⁵⁷ Genom att läraren på detta vis ”sätter in” kunskap i den lärande som man sätter in pengar på en bank reduceras studenten till mottagare som mekaniskt förväntas upprepa vad läraren menar vara viktigt, för att sedan ”arkivera” denna kunskap. En sådan pedagogik avfärdar Freire som en ”matsmältningssyn” och ett förbud mot ”verkligt tänkande”.⁵⁸

Talet om ett verkligt tänkande påminner om den kognitionsvetenskapliga vändningen i pedagogiken. Den amerikanske psykologen Daniel T.

56. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 123.

57. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 81.

58. Freire, *De förtrycktas pedagogik*, 93.

Willingham betonar exempelvis vikten av att undervisningens roll är att engagera studentens tänkande och göra hen mentalt aktiv i bildningsprocessen.⁵⁹ Willingham menar att människan egentligen tycker om att engagera tänkandet i problemlösande aktiviteter, men att denna naturliga nyfikenhet utmanas av den ansträngning som ligger i allt avancerat tänkande. Tänkandet är ”ömtåligt” och vi behöver utmanas på väl anpassad nivå för att aktivera de mentala fakulteterna. Det är när vi av undervisningspraktikerna leds till en uppmärksam bearbetning av problem som vi inte bara utvecklas kognitivt – vi upplever även en särskild sorts tillfredsställelse.⁶⁰ Med Freires vokabulär är det endast ett sådant ”verkligt tänkande” som kan befria subjekten ur sitt nedsänkta tillstånd. I likhet med Willingham menar han att bildningspraktikerna – ett begrepp som för Freire inbegriper både läraren, andra studenter och det problem som ska studeras – måste utmana och omrikta subjektets begärsliv för att på så sätt befria dem från sin passivitet och hopplöshet.⁶¹ På detta sätt framträder en bildningsstruktur förmögen att producera den profetiska subjektivitet som Freire menar är mänsklighetens gudomligt sanktionerade bestämmelse. Det är den jämlika dialogens pedagogik som genom sin intersubjektiva kommunikation om samtidens överordnade begrepp uppväcker ett kritiskt och handlande subjekt, redo att tillsammans med läraren och övriga lärande ta makten över och förändra de bärande institutionerna.

Om eskatologiska subjektiviteter

I inledningen av artikeln påstod jag att det är i diskussionen om vilken subjektivitet som vi vill att bildningen ska generera som teologin kan bli en resurs för samtida utbildningsfilosofi. Vad som varit påfallande är att de dygder som båda bildningstraditionerna lyfter fram som åtråvärda är tämligen överensstämmande och utmärks av begrepp som öppenhet, dialogicitet och engagemang. De båda eskatologiska bildningskonceptionerna som framträtt i läsningen är därmed inte diametralt motsatta positioner, utan kan i vissa hänseenden komplettera varandra i formeringen av bildningens subjekt. Vad skillnaden främst har gällt är hur den bildningsprocess som leder

59. Daniel T. Willingham, *Varför gillar elever inte skolan?*, Stockholm 2018, 15–16.

60. Willingham, *Varför gillar elever inte skolan?*, 21, 25–26.

61. Freire föredrar ”inlärare” framför student eller elev, eftersom inlärare indikerar ett mer aktivt förhållningssätt. Lärare kallar han emellanåt för ”inlärareslärare” för att understryka den ömsesidiga inläringen i mötet mellan lärare och elev. Här kan en parallell dras till Jacques Rancièr, som argumenterar för att ett lärande som för individer till befrielse försvåras av hierarkiska relationer mellan lärare och studenter. Hierarkin lärare–student är egentligen endast ett uttryck, om än ett centralt sådant, för en allmän samhällsstruktur som passiviserar subjekten och kringskär deras initiativförmåga. Jacques Rancièr, *Den okunnige läraren: Fem lektioner om intellektuell frigörelse*, Göteborg 2011, 14.

fram till dessa kvaliteter ser ut och vilken roll en explicit politisk idé ska ha i denna process. Där de tänkare som premierar en mer radikaleskatologisk subjektivitet betonar en bildningsgång som strävar *bort* från den omedelbara sociala och politiska nyttan och förespråkar det förutsättningslösa lärandet som vägen till dygdernas utveckling, argumenterar Freire, utifrån sin historieeskatalogiska horisont, för att en opolitisk utbildning är omöjlig att praktisera. Bildningen står alltid i en eller annan politisk tradition och bör utformas på ett sätt som leder fram de lärande subjekten till ett medvetande om världens orättvisor i akt och mening att överskrida dem. Utbildningen ställs därmed explicit i en viss idé om rättvisans tjänst vilket präglar hela Freires författarskap. För tänkare som Illich och Hitz blev betoningen på individernas uppmärksamma möte med *texten* det centrala pedagogiska motivet. Texten blev det medel genom vilken en viss distans mellan bildningssubjekten kunde upprättas, något som fick som konsekvens att en annan individuell och kollektiv subjektivitet uppstod, orienterad mot ett mål som överskrider bildningens verkningsfält. Hitz beskrev denna gemenskap poetiskt i termer av läsningens medresenärer som förenas i sin strävan mot ett gemensamt mål, ett mål som är möjligt att beskriva endast i negativa termer. Det är i frånvaron av politisk instrumentalitet som den radikaleskatologiska bildningskonceptionens förvandlande potential ligger – en förvandling som kan leda till ett nytt och mer engagerat förhållningssätt till den värld som bildningen distanserar oss ifrån.

Freires historieeskatalogiska subjektivitetsformering genereras i stället av ett problembaserat och samhällstillvänt förhållningssätt. Det är genom den kollektiva analysen av förtryckets orsaker som den befriande effekten uppstår på de lärande. I dialogen om de bestämmande begreppen möjliggörs insikten om att världen kunde vara annorlunda, en insikt som aktiverar de lärande som handlande subjekt villiga att förändra den värld som fångar oss i förtryckets dialektiska nät. Att förlora sig i spekulativen om andra världar är utifrån denna eskatologiska horisont endast att ge efter för förtryckets förslavande och distraktiva logik – enda sättet att verkligen dö bort från och därmed förändra sig själv och världen är att vända sig mot den genom en dialogisk analys. Konflikten blir även tydlig på ett metafysiskt plan. Den radikaleskatologiska subjektiviteten verkar främjas av en bildningsstruktur som undviker att definiera de transcendentala begrepp om rättvisa, skönhet och godhet som den bejakar, medan Freires profetism förutsätter ett gripande av rättvisans och hoppets principer. De anspråk på makt som ett sådant gripande innebär för oss till kärnpunkten av de båda perspektiven på bildning. I Freires vision måste subjekten, genom bildningen, lära sig att ta kontrollen över de transcendentala begreppen – om än i form av ett

kollektivt agentskap – och på så sätt forma den profetiska subjektiva disposition som kan leda till politisk handling. Det var just detta gripande som Illich menade vara en av de grundläggande orsakerna till det moderna samhällets problematik och den prometiska människans födelse.⁶²

Vad jag således har rekonstruerat är en ömsesidig, kritisk relation mellan två bildningsideal som var för sig främjar två olika typer av eskatologiska subjektiviteter. Båda traditionerna artikulerar en system- och ideologikritisk hållning som presenterar pedagogiska strategier för att möjliggöra brott och förändring. Mot bakgrund av mina inledande reflektioner om de utmaningar samtiden ställer oss inför är den avgörande frågan vilka strategier för subjektivitetsformering som vi vill främja. Förmår verkligen Freires samtidsanalytiskt och kritiskt präglade pedagogik väcka det engagemang, den kreativitet och fantasi som behövs för att visualisera en annan framtid? Behövs det inte ett mer radikalt brott med samtiden – där vi möjliggör för de lärande att förlora sig i tänkande och kontemplativt läsande – för att en verklig subjektformering ska komma till stånd? Eller är de praktiker för flykt som utmärker den radikaleskatologiska pedagogiken tvärtom endast en funktion av ett politiskt system som vill att vi ger upp den aktiva kampen för ett mer rättvist, jämlikt och ekologiskt hållbart samhälle? ▲

SUMMARY

The Brazilian educator Paulo Freire emerges as a prominent figure among educational philosophers of the twentieth century, exerting enduring influence within contemporary discourse on politics and learning, particularly within the realm of critical pedagogy. This article directs its focus towards the theological dimensions of Freire's philosophy, engaging in critical discourse by juxtaposing it with what was previously conceptualized as eschatological education. Drawing upon German theologian Gerhard Sauter's differentiation between radical eschatology and an eschatology aligned with the "theology of history", notably articulated within liberation theology, I illustrate Freire's profound engagement with the historical-eschatological perspective. Subsequently, I investigate the

62. Jag är inte först med att diskutera Freire och Illich mot varandra under rubrikerna prometisk och epimetisk pedagogik. Richard Kahn och Douglas Kellner har använt begreppen i samband med en teknologiskt orienterad jämförelse mellan de båda tänkarna och pekat på hur Freire var tämligen välkomnande gentemot ny teknik och använde framför allt bildprojektor som ett medel för att leda den ofta illiterata sydamerikanska befolkningen till ett politiskt medvetande. För Illich var inte syftet med teknologin att nå kontroll över samhället, utan snarare att skapa nya relationella subjektiviteter och gemenskaper som kunde ersätta det gamla systemet – det han kallade "convivial tools". Richard Kahn & Douglas Kellner, "Paulo Freire and Ivan Illich: Technology, Politics and the Reconstruction of Education", i Carlos Albert Torres & Pedro Noguera (red.), *Social Justice Education for Teachers: Paulo Freire and the Possible Dream*, Leiden 2008, 13–34, https://doi.org/10.1163/9789460911446_003.

conceptualization of the relationship between eschatology and education within Freire's framework. The central argument posits that while radical eschatological subjectivity, as exemplified by thinkers such as Ivan Illich and Zena Hitz, is nurtured through intensive textual analysis in secluded settings, historical-eschatological subjectivity, characterized by a commitment to political transformation, thrives within egalitarian dialogues aimed at scrutinizing contemporary societal structures. The article concludes by posing inquiries regarding the necessity of specific subjectivities within the current political and ecological milieu, and how educational practices can be organized to foster their realization. The initial part of the article reinterprets Freire's emphasis on the prophetic vocation of the church through an eschatological lens, probing the role of education in shaping what he terms "prophetic subjectivity". Subsequently, attention is turned towards the educational communities envisioned by Freire, assessing them in light of the theological virtues he advocates as central to educational practices among the oppressed. Lastly, Freire's pedagogical methods are scrutinized through the lens of asceticism, elucidating the educational mechanisms involved in cultivating historical-eschatological subjectivity.

Udvikling af kontekstuelle kirkelige praksisser i den lokale kirke

DORTE LUND KAPPELGAARD

Dorte Lund Kappelgaard är försteamanuensis i praktisk teologi vid MF vitenskapelig høyskole.

dorte.kappelgaard@mf.no

Indledning

Hvordan kan den lokale kirke udvikle kontekstuellemet formede kirkelige praksisser? Dette har jeg udforsket gennem aktionsforskningsforløb i to kirker i samspil med en initiativgruppe af ansatte og frivillige.¹ Problemformuleringen bygger på en kontekstuel teologisk antagelse om, at der er behov for kontekstuellemet formede kirkelige praksisser. Professor i systematisk teologi Harald Hegstad beskriver dette udgangspunkt på følgende måde:

Det er [...] umulig å forstå kristendommen som et tillegg til en bestemt kultur, eller som et isolerbart element i en kultur. Kristentroen vil nødvendigvis prege andre deler av kulturen, og selv preges av kulturen. En annen måte å uttrykke dette på er at kristentroen alltid er *kontekstuell*.²

Afsættet har været et ønske om at udforske, hvordan den lokale kirke kan udvikle praksisser, hvor folk, som sjældent eller aldrig deltager i

1. Artiklen bygger på min ph.d.-afhandling, som blev forsvaret i september 2021. Dog har jeg tilføjet en udfoldelse af praksisteori og praksisforskning. Min rolle som aktionsforsker i de to forløb, og den deraf udviklede forståelse af konsulentens rolle som *medvandrer*, vil ikke blive behandlet i denne artikel; her henvises til afhandlingen. Dorte Kappelgaard, *Kirke i bevægelse: At understøtte lokal udvikling af kontekstuelle kirkelige praksisser*, København 2021, 198–203.

2. Harald Hegstad, *Den virkelige kirke: Bidrag til ekklesiologien*, Trondheim 2009, 71.

gudstjenester, inddrages og skaber med, og hvor der samtidig sker en bevidst refleksion over, hvordan praksissen er udtryk for *kirke*. Forskningsprojektet viser sig samtidig at tydeliggøre et behov for en bredere og mere subjektorienteret forståelse af praksis end den, som praktisk teologi ofte henter fra sociologisk praksisteori.

I de to aktionsforskningsforløb faciliterede jeg en række workshops for den enkelte initiativgruppe af “praktikere”, hvilket deltagerne i forløbene herefter kaldes. I et midtjysk landsogn ønskede man at vise gæstfrihed over for de omtrent 20 procent lokalt bosiddende østeuropæere. I en københavnsk kirke ønskede man at udvikle kirkelige praksisser under inddragelse af nogle af de mange 30–50-årige i sognet, som man ellers kun havde overfladisk kontakt til. Praktikerne i de to initiativgrupper på fem til ti personer bestod af sognepræster, ansatte og frivillige.

Samspillet mellem mig som aktionsforsker og praktikerne bestod i, at jeg ledte forløbene, samt at vi undervejs sammen reflekterede over, hvad der netop havde udspillet sig, og hvad der var behov for i det videre forløb. Jeg reflekterede løbende teoretisk over det, der fandt sted, forsøgte at operationalisere centrale pointer mundtligt over for praktikerne for at kunne drøfte dem, og udformede den endelige analyse med mulighed for respons fra praktikerne herpå. En observatør deltog tilnærmelsesvis halvdelen af gangene og tog noter af interaktionen i rummet, hvilket bidrog til den efterfølgende analyse.

De forforståelser jeg konkret bragte i spil i forløbene var formet af Kirkefondets kontekstuelle og lægfolksorienterede tilgang til kirkeudvikling, som jeg som konsulent for organisationen allerede havde erfaring med, af min uddannelsesmæssige baggrund som sociolog og af min egen erfaring med som frivillig at udvikle kirkelige praksisformer. Forskningsprojektet kan ses som liggende i forlængelse af Lokal Kirkeudvikling, et udviklingsforløb, som handler om at understøtte den lokale kirke i dens teologisk forankrede kontekstualiseringsproces.³

Kirkelig praksis definerer jeg foreløbigt som al handling, formel og uformel, som af et subjekt (det handlende subjekt eller et andet subjekt) opfattes som en deltagelse i kirkens liv, og som er bærer af en egen værdi. Fællesnævneren er, at praksissen skal opleves som værdifuld i sig selv og forbundet med kirke af de som deltager i eller bliver mødt af den. Det kan være en spontan samtale, en bøn, en diakonal handling eller en ritualiseret praksis som gudstjenesten. Denne definition vil jeg udfolde senere i artiklen, da den udspringer af erfaringerne fra de to udviklingsforløb.

3. Lokal Kirkeudvikling er et koncept som Kirkefondet udviklede med inspiration fra det norske *Menighetsutvikling* i 2011. Se “Lokal Kirkeudvikling”, *Kirkefondet*, <https://www.kirkefondet.dk/konsulentydelse/lokal-kirkeudvikling.html>, besøgt 2025-01-31.

Kirkelige praksisformer forstår jeg som organiserede, rammesatte kirkelige praksisser, eksempelvis gudstjenester, pilgrimsvandring, prædikenværksted, bespisning af hjemløse, fællessang og filosofiske samtalesaloner.

Artiklens fokus på *kirkelig* praksis frem for *kristen* eller *religiøs* praksis er baseret på, at ikke alle praktikerne har en eksplicit religiøs tolkning af deres handling knyttet til det at være kirke. Det fælles udgangspunkt er at være lokal kirke, og inden for den ramme udspiller eksistentiel, religiøs og ekklesiologisk tydning sig mangestemmigt og fluktuerende. Forskningsmæssigt placerer artiklen sig i en praktisk teologisk kontekst som et bidrag til sprog for praksis i en folkekirkelig kontekst, hvor kirkeligt engagement ikke nødvendigvis er knyttet til en stærk konfessionel overbevisning.

En central pointe i artiklen er, at al handling forbundet med udvikling af kirkelige aktiviteter udgør potentiel kirkelig praksis med en egen værdi, og at den skabende proces i sig selv må opleves som værdifuld, hvis ny praksis skal kunne udspringe af den. Det viser sig samtidig, at traditionelle kristne praksisser som sjælesorg, undervisning, vidnesbyrd med videre kan udspille sig spontant og fluktuerende som del af forløbet i kontekster med lav grad af kirkelig socialisering. Endelig vises det, at kirkelig praksis i de to aktionsforskningsforløb kan sammenfattes som forankret i en forhåbning om at med sociologen Hartmut Rosas begreb opnå resonans eller en intention om at gøre det gode uafhængigt af eventuelle resultater.

For at nå frem til disse erkendelser på en teoretisk forankret måde, må der etableres en praksisforståelse, som kan rumme subjektets deltagende, skabende, reflekterende, intentionelle og relationelle bevægelse og fluktuerende praksis. Dette gør jeg med afsæt i Hans-Georg Gadamer (1900–2002) fænomenologiske hermeneutik.

Den viden, der opstår i aktionsforskningsprojektet, er knyttet til de to cases. Samtidig rummer den et potentiale for en almengørelse og generalisering, som består i begrebsudvikling og et skærpet, kvalificeret hermeneutisk blik i mødet med lignende fænomener.⁴

Først vil jeg beskrive forskningsprojektets socioreligiøse kontekst de anvendte hovedteoretikere. Efterfølgende beskrives og analyseres de to cases, ”udviklingsforløb”, med fokus på bidrag til forskningsfeltet kirkelig praksisudvikling. Til sidst vil jeg sammenfatte en række bidrag til den kirkelige praksisudvikling både som akademisk forskningsfelt og som praksisfelt.

4. Benedicte Madsen, “Aktionsforskning og aktionslæring: Ligheder og forskelle”, i Micky Kaa Sonne Sunesen (red.), *Aktionsforskning: Indefra og udefra*, Frederikshavn 2019, 35–39.

Tendenser i samtiden som kontekst for kirkelig praksisudvikling

I de to cases var der tale om behov for praksisudvikling, som kan forstås som reaktioner på to forskellige ændringer i det religiøse landskab i Danmark. I det midtjyske forløb handlede forandringen om tilvækst af bosiddende østeuropæere. Religionssociolog Astrid Krabbe Trolle beskriver, hvordan religiøs mangfoldighed i Danmark har været stigende, både med tilflytning af personer med anden religiøs orientering end kristendommen og andre kirketilhørsforhold end folkekirken.⁵ Tilflytningen af østeuropæere til nord-europæiske arbejdsmarkeder beskrives som en ”tredje bølge” af indvandring siden udvidelsen af EU i 2004.⁶ Mens færre tilskriver sig kristen tilknytning i Nordeuropa, er andelen af kristne i Østeuropa ifølge Grace Davie vokset over de seneste årtier.⁷ Det gælder også en stor del af den østeuropæiske indvandring til de nordeuropæiske lande.

Dette udspillede sig konkret i det midtjyske sogn, hvor ansatte og menighedsråd ikke vidste, hvordan man skulle forholde sig til de lokalt bosiddende kristne østeuropæere som kirke. At fokusere på søndagsgudstjenesten som kirkelig praksis var ikke nødvendigvis nærliggende, idet det kunne fremstå som konkurrerende med østeuropæernes egne kirkelige tilhørsforhold. Spørgsmålet var, hvilken praksisform, der kunne skabe ramme om et både gæstfrit og ligeværdigt møde på tværs af kulturer og kirkelige traditioner.

I det københavnske forløb blev en anden religionssociologisk tyding interessant i forhold til at tilpasse udviklingsforløbet til den lokale kirke og dens lokale kontekst. Forskere beskriver danskernes religiøsitet som kendetegnet ved en kombination af øget sekularisering og individualisering.⁸ Det handler blandt andet om, at en mindre andel af befolkningen end tidligere bærer religiøs socialisering med fra barndommen, samt at en mindre andel af befolkningen definerer deres tro i overensstemmelse med traditionelle kristne dogmer. Kvalitative studier har desuden peget på, at der er en meget begrænset sproglighed omkring kristendom, tro og religiøsitet i

5. Astrid Krabbe Trolle, ”Blandt principielle sekularister og konkrete konservatorer: Danskernes holdninger til religion og folkekirke i fire YouGov-undersøgelser udført for det danske Bibelselskab og Center for Kirkeforskning”, 29, https://curis.ku.dk/ws/portalfiles/portal/407310998/trolle_fire_yougovs_cfk_okt.pdf, besøgt 2025-02-15.

6. Grace Davie & Erin Wilson, ”Religion and European Society: The Factors to Take into Account”, i Benjamin Schewel & Erin K. Wilson (red.), *Religion and European Society: A Primer*, Hoboken, NJ 2020, 21, <https://doi.org/10.1002/9781119162766.ch1>.

7. Grace Davie, ”Revisiting Secularization in Light of Growing Diversity: The European Case”, *Religions* 14:1119 (2023), 3, <https://doi.org/10.3390/rel14091119>.

8. Jais Poulsen et al., *Religiøsitet og forholdet til folkekirken 2020: 1. Kvantitative studier*, København 2022, 43–46; Peter B. Andersen, Jakob Erkmen & Peter Gundelach, ”Udviklingen i (ikke)religiøsitet”, i Morten Frederiksen (red.), *Usikker modernitet: Danskernes værdier fra 1981 til 2017*, København 2019, 231–264.

befolkningen generelt set, også blandt folkekirkemedlemmer.⁹ Dette spiller ind i forhold til begge forløb, men mest tydeligt i det københavnske forløb. For hvilke kirkelige praksisser kan have betydning for personer uden større religiøs socialisering? Og hvordan inddrager man disse i processen og udforsker det kristne eller kirkelige ved en praksis, hvis man ikke har en fælles referenceramme i form af praksis og sprog?

Således blev de to cases anledning til at udforske, hvordan kontekstuel praksisudvikling kunne udspille sig i kontekster præget af enten religiøs mangfoldighed eller sekularisering, baseret på en forhåbning om, at noget værdifuldt kunne opstå i relation til konkrete praksisser.

Filosofisk hermeneutik og resonans som teoretiske linser

Gennem lang tids refleksion under og efter udviklingsforløbene i de to kirker fandt jeg frem til en teoretisk forståelsesramme, som bidrog til at skabe mening omkring det, der udspillede sig. De teoretiske linser bidrog til en forståelse af, hvad der skabte afgørende bevægelse i de to forløb, der som udgangspunkt kunne fremstå relativt uoverskuelige, men også den nødvendige udvidelse af praksisbegrebet.

Hans-Georg Gadamer's filosofiske hermeneutik viste sig i første omgang relevant i forhold til at forstå de bevægelser som skete i den kognitive refleksion over praksis. Han ser ny erkendelse som det at bringe sine forforståelser i spil i mødet med det fænomen, man står over for, sådan at ens forståeshorisont kan udvides.¹⁰ Det er kun ved at blive bevidst om sine forforståelser, at man kan lade sig ramme af mødet med det nye. Når man bliver bevidst om de forforståelser, man bringer ind i en situation, og som er styrende for ens måde at percipere og dermed også handle på, er det muligt at lade disse udfordre og dermed også forstå og på den baggrund handle på nye måder.

Sociolog Hartmut Rosa giver med sin definition af resonans en forståelse af den form for bevægelse eller forandring, som består i subjektets respons på en erfaring af resonans.¹¹ Resonans består ifølge Rosa i, at to parter lader sig berøre, responderer og lader sig forandre i mødet med hinanden uden

9. Ina Rosen, *I'm a Believer – But I'll Be Damned If I'm Religious in the Greater Copenhagen Area: A Focus Group Study*, Lund 2009.

10. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. udg., Tübingen 1965, 251.

11. Resonans handler ifølge Rosa om forholdet mellem subjektet og dets omverden, mens praksisteoretikere er optaget af den sociale praksis som mindste enhed, hvor subjektet er uinteressant. Hartmut Rosa, "Für eine affirmative Revolution: Eine Antwort auf meine Kritiker_innen", i Christian Helge Peters & Peter Schulz (red.), *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld 2017, 311–330, <https://doi.org/10.14361/9783839435656-020>.

at miste hver deres egenart. Tværtimod må der være en *selvvirksomhed*, en bringen sig selv i spil: “Resonans er ikke et ekkoforhold, men et gensvarsforhold; den forudsætter, at begge sider taler med egen stemme, og dette er kun muligt, hvor der røres ved stærke værdier. Resonans implicerer et øjeblik af konstitutiv ukontrollerbarhed.”¹² Resonans kan ikke fremtvinges, men man kan udsætte sig selv for situationer, hvor der er mulighed for, at den kan opstå, som når man opsøger et menneske, giver sig til at læse en bog eller træder ind i et kirkerum. Rosa deler begrebet op i *horisontal* resonans i relationen til andre mennesker, *diagonal* resonans i forhold til genstande i omverdenen, for eksempel en bog eller en bolledej, og *vertikalt* i relation til det, der opleves som større end én selv, for eksempel naturen, Gud, historien eller kunsten.

Et subjektorienteret praksisbegreb

Organisationsteoretiker Davidi Nicolini argumenterer med sin *toolbox theory* for, at den praksisteori må benyttes i en empirisk analyse, som klarest fremviser det pågældende fænomens kompleksitet og karakter.¹³ Udfordringen i analysearbejdet var, at det empiriske materiale kaldte på en praksisforståelse, som ikke rummes af typisk anvendt sociologisk praksisteori.

En del praksisteoretikere, eksempelvis Andreas Reckwitz, er typisk optaget af at beskrive og forstå eksisterende og, for manges vedkommende, rutinepræget praksis.¹⁴ Theodore E. Schatzki har fokus på komplekse og teoretiske analyser af mønstre i praksisser.¹⁵ Den norske religionsfilosof Jan-Olav Henriksens genstandsfelt er specifikt religiøs praksis, men har primært udfoldet sin teori i relation til det, jeg kalder etablerede praksisformer, selv om han i en sidebemærkning anerkender at religiøs praksis kan have mere spontan form.¹⁶ Her har jeg behov for en definition som rækker bredere end det eksplisite religiøse og den gentagne praksis.

Jeg har fundet det relevant at tage udgangspunkt i Gadammers fænomenologisk-filosofiske tilgang til praksis. Med afsæt i Aristoteles (384–322 f.v.t.) forstår han praksis som subjektets handling, der bærer sin egen værdi til

12. Hartmut Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 298. Min oversættelse.

13. Davide Nicolini, *Practice Theory, Work, and Organization: An Introduction*, Oxford 2013, 223.

14. Andreas Reckwitz, “Praktiken und ihre Affekte”, i Hilmar Schäfer (red.), *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016, 163–180, <https://doi.org/10.1515/9783839424049-008>.

15. Theodore E. Schatzki, “Practice Mind-ed Orders”, i Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina & Eike von Savigny (red.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London 2001, 53.

16. Jan-Olav Henriksen, *Christianity as Distinct Practices: A Complicated Relationship*, London 2019, 19–22.

forskel fra instrumentel handling (*techne*). Han beskriver samtidig, hvordan der i nogle tilfælde opstår en fuldstændig hengivelse til deltagelsen i en situation, som ikke har et ydre formål, og som er afgrænset af et sæt af spille-regler i konkret tid og rum. Det udgør en form for leg eller spil (*Spiel*).¹⁷ Legen bærer sin egen mening, og det gør det muligt at overgive sig og slippe selvbevidsthed og kalkulation, som når bølgetoppe danser eller en kat leger med et garnnøgle. Jeg vil argumentere for, at kirkelig praksis undertiden kan have træk af dette, og at det til dels gjaldt i momenter i de to udviklingsforløb.

Gadamer ser samtidig praksis som en vej til erkendelse:

Det filosofisk betydningsfulde i den store tradition for praktisk (og politisk) filosofi, der går fra Aristoteles og frem til begyndelsen af 1800-tallet, er, at praksis repræsenterer et selvstændigt bidrag til erkendelsen. Her viser det konkrete og partikulære sig ikke kun som udgangspunktet, men som noget, der hele tiden er med til at bestemme det almenes indhold.¹⁸

Begge pointer trækker jeg på i aktionsforskningsprojektet. Den ene pointe består i at se praksis som en subjektforankret deltagelse eller handling, som bærer sin egen værdi. Det er den, jeg bygger på i definitionen af praksis. Den anden pointe omhandler det at være i en udforskende hermeneutisk bevægelse gennem praksis.¹⁹ Den er relevant i forhold til, at det i de to udviklingsforløb viser sig udelukkende at være på baggrund af deltagelse i praksisformer at erkendelser af nye oplagte praksisformer i andre kontekster opstår. Det sker ikke ud af abstrakt refleksion.

Andre praktisk teologiske forskere, som påpeger udviklingsforløb og aktionsforskning som teologiske praksisser i sig selv, er Jonas Ideström, som blandt andet introducerede refleksion over bibeltekster som et hermeneutisk rum for frivillige og ansatte i et diakonalt projekt, hvor en kirke var

17. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 99.

18. Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, 2. udg., København 2007, 489.

19. Gadamer er som sprogfilosofisk forankret grundlæggende optaget af praksis som et sprogligt forankret, kognitivt fænomen. Ligesom den centrale aktør i fremvæksten af dansk aktionsforskning, Kurt Aagaard Nielsen, ser jeg hermeneutisk erkendelse gennem praktisk deltagelse og i aktionsforskerens dialog med aktører i feltet som liggende i forlængelse af Gadamers filosofiske hermeneutik og hans praksisforståelse, blot videreført til et socialt forskningsfelt med en socialt interagerende forsker. Se Kurt Aagaard Nielsen, "Aktionsforskningens videnskabsteori", i Lars Fuglsang, Poul Bitsch Olsen & Klaus Rasborg (red.), *Videnskabsteori i samfundsvidenskaberne: På tværs af fagkulturer og paradigmer*, 3. udg., Frederiksberg 2013, 325–350.

vært for asylsøgere.²⁰ At lade bibeltekster kaste lys over konkrete situationer i projektet, kalder han en fælles teologisk praksis. En refleksion over en bibeltekst i det københavnske forløb rummede en genklang af dette aktionsforskningsprojekt. Helen Cameron med flere har bedrevet Theological Action Research (TAR) i en række kontekster, hvor der ifølge forfatterne blev udviklet ekklesiologi i processen, ved at man drøftede, hvad kirke er, både formelt og uformelt.²¹ Også dette var der træk af i de to udviklingsforløb, idet spørgsmålet om, hvad kirke var for praktikerne, blev bragt i spil, om end på ganske forskellige måder afhængigt af konteksten.

Nærværende forskningsprojekt udforsker ikke blot sådanne praksisformer, men også hvordan praksisformer kan opstå, og hvordan de både kan have fluktuerende og rammesat karakter. Temaet bredes således ud til at se på al handling i kirken som potentiel meningsbærende praksis.

I det følgende vil jeg gennem fænomenologisk-hermeneutisk beskrivelse og analyse udfolde, hvordan kontekstuelle kirkelige praksisser blev udviklet, og hvilke erkendelser omkring praksisudvikling det har affødt.

Det midtjyske forløb

I den midtjyske initiativgruppe ønskede man at vise gæstfrihed over for østeuropæere, der havde slået sig ned i lokalområdet sammen med deres familier på grund af arbejde. De var typisk katolikker eller ortodokse og afspejlede den skjulte religiøse mangfoldighed i Danmark, som Grace Davie beskriver. Sognepræsten så mit tilbud om aktionsforskning som en anledning til at arbejde med dette.

På den første workshop var ud over sognepræsten omkring ti ansatte og menighedsrådsmedlemmer, hvoraf nogle var skeptiske over for forløbet. Der blev talt om den kristne kulturarv, om at det blev stadig sværere at vænne sig til noget nyt, og om at østeuropæerne ikke havde den lange folkekirkelige tradition med sig. Andre gav udtryk for nysgerrighed og en følelse af ansvar for at vise gæstfrihed over for østeuropæerne. Alt blev skrevet op på whiteboardet af mig som legale indgange til workshoppen.

Dernæst bad jeg efter aftale med sognepræsten praktikerne beskrive, hvad kirke var for dem, og igen tog jeg noter på whiteboardet. Netop da vi

20. Jonas Ideström, "Action Research and Theology", i Pete Ward & Knut Tveitereid (red.), *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Newark, NJ 2022, 425–434, <https://doi.org/10.1002/9781119756927.ch41>.

21. Helen Cameron et al., *Talking about God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*, London 2010. Feltet teologisk aktionsforskning er et felt i vækst i nordeuropæisk kontekst og kræver langt mere omfattende udfoldelse og diskussion, end der er plads til i denne artikel. Jeg har valgt at sætte fokus på praksisbegrebet, fordi der her i omfattende grad trækkes på praksisteori, mens jeg ser det som underudviklet i en selvstændig praktisk teologisk kontekst.

skulle gå i gang, blev sognepræsten kaldt ud i sognet, og ansatte og menighedsrådsmedlemmer måtte udfolde deres forståelse af kirke uden hende. Efterhånden, ofte med stor tøven og forsigtighed og med aktiv opmuntring fra min side, begyndte menighedsrådsmedlemmer og ansatte at udtale sig. Kirke blev blandt andet forbundet med salmesang. Det kunne skabe "opstemthed", og sammen at synge de tilbagevendende salmer ved påske, pinse og jul kunne give en oplevelse af "at hårene rejser sig". Der blev italesat følelser af fællesskab og samhørighed både i kirkerummet og udenfor det i relationen mellem kirkegængere. Andre udsagn handlede for eksempel om prædikener, om samtaler med "vorherre, der ikke sladrer", eller om glæden ved at se en frivillig hente en plejehjemsbeboer, der "stråler over hele hovedet" ved gudstjenester. Set i lyset af Rosas resonansteori var kirke forbundet med en lang række anledninger til vertikal resonans i forhold til Gud og til traditionen, diagonal resonans i forhold til kirkerummet, salmetekster, musik med videre samt indbyrdes horisontal resonans. Der var en høj grad af selvvirksomhed, hvor den enkelte bragte egne erfaringer i spil og fandt eget sprog for dette.

Min tolkning er, at disse lægfolk var vant til at se hen til præsten, når det gjaldt teologiske spørgsmål, og at hendes fravær kombineret med et rum af tillid, tålmodighed og opmuntring muliggjorde og fremprovokerede en individuel og fælles refleksivitet, som ikke tidligere havde fundet sted. Med Gadamer kan vi se det som en fælles fænomenologisk udforskning af minder. Som jeg oplevede det, fremkaldte disse minder, forbundet med resonans, en samtidig indbyrdes resonans på workshoppen. Praktikerne udtrykte genkendelse, bekræftelse og begejstring over andres udtalelser og der opstod flere smil. To menighedsrådsmedlemmer drøftede efterfølgende, at det var utroligt, at de kunne få så meget op på whiteboardet, det havde de ikke troet. Der opstod således en form for empowerment alene i at lytte og tale, et fænomen som teolog Patrick Keifert omtaler som "listening one another into free speech".²² Samtalen var en praksis som havde værdi i sig selv. Jeg vil argumentere for, at det havde karakter af uformelt vidnesbyrd, en gammel kristen trospraksis, som ifølge teolog Hans Raun Iversen kan forstås som samtale om tro og som sådan er væsentlig for det individualiserede menneskes tro.²³

Ved slutningen af refleksionselementet pegede en ansat på tavlen, og sagde, at de følelser og oplevelser, de havde italesat, kunne det være, østeuropæerne selv knyttede til deres egne traditioner og kirkerum "med deres

22. Patrick Keifert, *We Are Here Now: A New Missional Era – A Missional Journey of Spiritual Discovery*, Eagle, ID 2006, 92–94.

23. Hans Raun Iversen, *Ny praktisk teologi: Kristendommen, den enkelte og kirken*, Frederiksberg 2018, 259–266.

guld og glimmer”. Et menighedsrådsmedlem sagde, at det at hente ældre fra plejecentret handlede om at gøre det muligt for alle at deltage, en form for diakoni. Han mente, at det samme burde gøre sig gældende i forhold til østeuropæerne, som ikke havde fysiske men kulturelle udfordringer i forhold til at nærme sig kirken. At vise gæstfrihed var en del af hans forståelse af at være kirke og lå i forlængelse af den praksis, de allerede havde. Om østeuropæerne var interesserede i kontakt, vidste han ikke, men han oplevede sig i sin kirkeforståelse forpligtet på at række ud og vise gæstfrihed, med andre ord at gøre det gode. De øvrige praktikere protesterede ikke, og flere vendte tilbage til disse udtalelser senere på workshoppen.

De to praktikers udtalelser om henholdsvis følelser knyttet til kirkerummet og diakonal praksis kan ses som hermeneutiske brobygninger fra en kontekst til en anden. De løftede sig reflektivt op over de konkrete erfarede fænomener og tilskrev dem betydning, som kunne overføres til andre personer og behov. Følelserne knyttet til ét rum kunne andre måske genkende fra andre rum, og den diakonale tænkning og praksis som de var stolte over på et område, burde overføres til andre personer i lokalområdet. Med Gadamer's begreb opstod en horisontudvidelse, som de øvrige praktikere tilsyneladende tog til sig. Til sidst gav de skeptiske tilstedeværende udtryk for begejstring, nysgerrighed og en forventning om at komme til at lære noget nyt i processen. Der opstod en stemning af at være nysgerrige og at ville gøre noget godt, uden at der var en klar målsætning. Nogles antagelse var, at der var behov for særlige arrangementer, hvor østeuropæere kom sammen til eksempelvis fællesspisning, sådan som de vidste, man gjorde andre steder i forhold til asylsøgere.

Min tolkning, som blev bekræftet af praktikerne, er, at der her blev skabt en sammenhæng mellem tradition og en tilskyndelse til handling over for østeuropæerne. Det begyndte i det konkrete, den fænomenologiske beskrivelse af praksisoplevelser og resonans knyttet dertil, og bevægede sig over i en fælles hermeneutisk refleksion, som kunne bygge bro til nye kontekster. Tanken om at ville gøre det rette eller gode frisatte dem fra at skulle opnå et bestemt mål ud over at gøre sig umage og tage initiativ. Vi kan sige, at de arbejdede med forhåbning frem for målsætninger.

Herfra kunne praktikerne sammen vende sig mod samtalen om, hvad de vidste om og undrede sig over i forhold til østeuropæerne, hvilke kontaktflader de havde, og hvilke potentielle samarbejdspartnere der var. De blev enige om at ønske involvering af østeuropæeres egne perspektiver hurtigst muligt. På de følgende workshops arbejdede jeg igen tæt med præsten om, hvordan forløbet blev lagt til rette.

Da praktikerne var parate til at møde de første østeuropæere, efterlyste de, og jeg lærte jeg dem, en metode til at lytte til disse med udgangspunkt i en samtaleguide. De afprøvede den først indbyrdes og tilpassede derefter samtaleguiden til det forventede møde med østeuropæere.

Det endte med, at sognepræsten og et menighedsrådsmedlem som de første inviterede en lille gruppe østeuropæere på kaffe og småkager i sognegården. Her fulgte de den tilpassede samtaleguide og spurgte til østeuropæernes liv, tro og forhold til kirke. Den ene tog noter i stikordsform med østeuropæernes samtykke. Østeuropæerne viste sig at være så taknemmelige for denne lytterundesamtale, at initiativgruppen besluttede at fortsætte med at holde dem for mange små grupper af østeuropæere. Metoden viste sig at være målet i sig selv, en meningsbærende praksisform.

Læring om praksisudvikling i det midtjyske forløb

Central læring fra dette forløb i forhold til kirkelig praksisudvikling kan således sammenfattes i flere pointer. For det første viste det sig både frisættende og afgørende ikke at have en dagsorden for, hvilken praksis der skulle udvikles, eller hvilken virkning den skulle have for at udgøre en succes. Dette fik mig til at vælge begrebet forhåbning frem for intention, som i højere grad er instrumentaliserende. Forhåbningen har jeg i denne case identificeret som et håb om nye resonanserfaringer på egne eller andres vegne, såvel som en mere grundlæggende intention om at gøre det gode uafhængigt af responsen. I denne frihed fra at være målstyret lå en bekymringsløshed, begejstring og nysgerrighed, som gav en parathed til at handle.

For det andet er det en væsentlig pointe, at der skete en bevægelse frem mod at handle og skabe ny praksis, når man fremkaldte fælles tidligere resonanserfaring i et fænomenologisk udforskende tilbageblik. Det gav en anerkendelse af følelser knyttet til eksisterende praksisformer og mindskede oplevelsen af at nye praksisformer ville udgøre en trussel mod det velkendte. Der blev plads til en fælles forhåbning om, at nye meningsfulde praksisser kunne opstå i mødet med nye kontekster, i dette tilfælde østeuropæere. Det hermeneutiske skridt tilbage fra den fænomenologiske oplevelse muliggjorde nyskabelse og handling.

For det tredje viste det sig, at meningsbærende, og dermed i sig selv kirkelig eller religiøs, praksis kunne finde sted såvel på et planlægningsmøde som i en udforskende samtale. Afgørende her var at nogen stillede spørgsmål, som udfordrede andre til at bringe sig selv og egne erfaringer og tanker i spil inden for en tilstrækkelig tryk ramme. Opmærksomheden på den resonans, der opstod, og det at give dette tid og plads frem for at skynde sig videre, gjorde, at en egen uventet kirkelig praksis kunne udfolde sig. Med Gadamer

kan vi sige, at der opstod aspekter af en leg, som levede et eget liv og rakte ud over intentionalitet og forventninger.

Det københavnske forløb

Gennem et år mødtes to sognepræster, en ansat og to frivillige, som var forældre til spejdere i kirken, den ene desuden relativt nyt menighedsrådsmedlem. Hensigten var at udvikle en praksis, som skabte rum for eksistentielle samtaler for 30–50-årige. De frivillige gav udtryk for ikke at have nogen tæt tilknytning til kirke og kristendom, men var nysgerrige på at udforske, hvordan kirke kunne opleves relevant for folk som dem selv. Det var præsterne, der havde inviteret dem med i gruppen, uden at de havde et større indbyrdes kendskab.

På de første to workshops havde de to præster og den ansatte mange samtaler på baggrund af deres erfaringer med at skabe kirkelige aktiviteter. Disse samtaler skabte refleksion og sprog, som de gav udtryk for, var anvendelige for dem i det videre arbejde. Eksempelvis talte de om forholdet mellem at planlægge arrangementer og det, der opstår spontant og som erfares, men ikke kan styres. Her blev Rosas resonansbegreb en resurse. Samtalerne tydeliggjorde et ikke-erkendt behov i kirken for refleksion over praksis. Imidlertid oplevede de frivillige uden kirkelig praksiserfaring sig selv som passive i disse drøftelser. De kunne se behov for fordybelse og for fællesskab blandt sig selv og andre 30–50-årige i den lokale kontekst, men sognepræsternes og den ansattes idéer resonerede ikke hos dem.

Det var min intention at have en primært faciliterende rolle, hvor jeg stillede spørgsmål, ledte samtalen og sørgede for opsamling. Men dynamikken i den meget sammensatte gruppe betød, at jeg begyndte at indlægge rammesatte praksisser, som kunne ændre ved samspillet, så alle blev deltagende på en mere ligeværdig måde. Praktikerne gav udtryk for, at det var vigtigt, at jeg selv deltog og ikke holdt mig på observerende afstand. På den måde måtte jeg bringe mig selv endnu mere i spil, end jeg havde forventet. Jeg kunne ikke fremprovokere resonans, men jeg kunne skabe rammer, der gav den bedre betingelser, og jeg havde følelsen af, at resonanserfaring her og nu var afgørende, hvis udviklingsforløb skulle lykkes og motivationen bevares.

Det begyndte med en tur i den lokale park, hvor jeg bad praktikerne finde noget, der vækkede deres undren og dele dette med os andre. De to frivillige fortalte senere, at det var en skræmmende opgave, fordi de ikke vidste, om de havde noget relevant at byde ind med. Men det lykkedes, og denne overvindelse skabte en oplevelse af begejstring og voksende indbyrdes tillid og fællesskab. Jeg tolker dette sådan, at der var mulighed for først at

opnå resonans i relation til en genstand i naturen, hvor selvvirksomhed kunne opøves på afstand af de øvrige praktikere. Efterfølgende var det muligt at bringe sig selv i spil i mødet med de andre, og indbyrdes responsivitet kunne opstå. Ingen skulle anvende det, der blev drøftet, til et ydre formål, en ny praksis. Det eneste formål var det, som praksissen selv rummede, nemlig et indbyrdes nærvær over for det, den anden havde lagt mærke til.

Hver gang jeg inviterede ind i en ny praksisform uden eksplicit relation til forløbet, blev den indbyrdes fortrolighed større, sagde de frivillige, når vi undervejs reflekterede over forløbet. Jeg sørgede for, at alle fordybelsesøvelser kunne deltages i, uanset tro, viden og erfaring, men jeg lod ofte kirkelige artefakter, temaer eller tekster indgå som mulige tolkningshorisonter.

På den fjerde workshop inviterede jeg praktikerne ind i kirkerummet og bad dem finde en genstand, der mindede dem om noget, der var væsentligt for dem. Spejderforælderen tænkte først, at han ikke havde noget at bidrage med, men kom så i tanke om blandt andet den praksis at tænde et lys i lysgloben og tænke på folk, han "havde kær". Orglet mindede ham desuden om engang, han havde spillet orgel med sin søn, hvilket var et særligt minde. Endelig tænkte han på de store livsbegivenheder ved livets overgange, som for ham var knyttet til forskellige kirkerum. Således var det i resonans med konkrete objekter i kirkerummet, at minder blev vakt, og at han havde noget at bidrage med i interaktionen med de øvrige praktikere. Vi kan se dette som diagonal resonans i mødet med genstande. Han gav senere udtryk for, at han her fik oplevelsen af at have noget at bidrage med, som de andre ellers ikke havde lagt mærke til. En tilsyneladende overgivelse til den ramme, hvori en meningsfuld indre leg med minder kunne opstå, formuleret med Gadammers begreb. Resonansen kunne vækkes, ikke i relation til en fælles oplevelse, men i forhold til egne minder, og det bidrog til den fælles horisontale resonans her og nu.

Den ene sognepræst talte om alterbogen og Bibelen på alteret og de udfordringer med at formidle traditionen ind i samtiden, som de repræsenterede. Han fortalte senere, at deltagelsen i denne praksis havde indvirket på det videre arbejde for ham: "Derinde [i kirkerummet] bliver jeg talt til [af Kristus]. Herinde [i mødelokalet] er det os, der taler." Denne erfaring af vertikal resonans indvirkede på den udvikling af praksis, som let blev til et rent socialt projekt. Det understregede relevansen af at bringe religiøse genstande, begreber eller arkitektur ind i forløbet som mulige konnotationer. Disse blev en potentiel resurse for, at praktikerne kunne skabe en kreativ sammenhæng mellem traditionelle kristne praksisformer som gudstjenesten og udvikling af nye kirkelige praksisformer. I et fænomenologisk perspektiv er det relevant, at deltagelsen i den nævnte situation havde en åndelig

dimension for præsten. For ham var der noget, der rakte ud over den sociale interaktion. Senere i artiklen vil jeg bruge begrebet “åndelig” som et muligt erfaret aspekt af kirkelig praksis for at fastholde og gengive praktikerens subjektive, emic tolkning frem for at reducere praksisdeltagelsen til et socialt fænomen bag om ryggen på ham.

I forlængelse af eller under diverse praksisøvelser opstod spontane samtaler om gudstjenesten, kirkerummet, kirkeåret og centrale temaer i kristendommen på de frivilliges initiativ, det vil sige en form for kirkelig undervisning, blot i en ikke-formaliseret og spontan form. Praktikerne italesatte alle, hvordan fællesskab og fortrolighed voksede over tid, og af og til opstod situationer, der havde træk af indbyrdes sjælesorg. Teolog Elisa Stokka med flere omtaler sådan spontan sjælesorg som “sjelesorg i farta”.²⁴ Her undlod jeg at afbryde interaktionen, idet jeg anså den som kirkelig praksis i sig selv, et rum af resonans som rummede en egen værdi. En sognepræst bekræftede senere, at dette var afgørende for forløbets troværdighed. Havde vi sat målsætningen om udviklingen af en formel praksis over den kirkelige praksis, der skete i forløbet, havde forløbet mistet sin troværdighed hos praktikerne. Det var samtidig ikke noget, jeg kunne have introduceret som en del af projektet. At foreslå spontan sjælesorg eller oplæring i kristendom havde været at “kuppe” rummet, overskride den indbyrdes sociale kontrakt. Kirkelig praksis var således både noget vi arbejdede henimod at udvikle, og noget som opstod spontant og fluktuerende. For mig som facilitator betød det, at jeg brugte megen opmærksomhed på at prøve at fornemme, hvad der bidrog til eller nedbrød den indbyrdes resonans. Hvor meget jeg skulle styre frem mod handling, og hvor meget den praksis, der udspillede sig mellem praktikerne, skulle have plads.

Et andet aspekt af forløbet, som fremhæver dette, er den ansattes måde at omsætte forløbets refleksivitet i praksis på. Han nåede til den konklusion, at han ikke havde kræfter til at udvikle formelle praksisformer. Til gengæld indvirkede forløbet i høj grad på hans uformelle møder med personer i kirkens foyer. Han begyndte at se dette som anledning til kirke i praksis og blev opmærksom på, om nogen havde brug for en samtale. De fortællinger, han delte om dette, inspirerede de øvrige praktikere til at se på ansattes og menighedsrådsmedlemmers rolle på en ny måde, nemlig som bærere af kirkens praksis og kultur, både på menighedsrådsmøder og i det uformelle møde med mennesker før, efter og udenfor de organiserede aktiviteter. Også uformel interaktion i hverdagens arbejde var en del af kirkens praksis.

24. Elisa Stokka et al., “Sjelesorg i farta”, *Tidsskrift for praktisk teologi* 39 (2022), 39–51, <https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5480>.

Det viste sig, at de formelle praksisformer, der i sidste ende blev udviklet og taget initiativ til, skete på baggrund af de resonanserfaringer, de to frivillige havde gjort sig undervejs i praksisøvelserne. Den ene spejderforælder gav udtryk for, at eksistentiel refleksion på udendørs gåture med den spontane fortrolighed, han havde oplevet i forløbet, var relevante for ham og folk omkring ham. På den baggrund opsøgte han andre spejderforældre for at høre, om de ville være med til at udvikle et sådant koncept.

Det konkrete tiltag lykkedes dog ikke. Da det stod klart, var praktikerne trætte, sløje og frustrerede. Da jeg spurgte, om de ønskede at stoppe forløbet, gav de imidlertid udtryk for at ønske at afprøve en praksis, om ikke andet for at opnå læring derfra at bygge videre på. På den baggrund tog jeg en timeout og uddelte en bibeltekst efter aftale med den præst, der var tovholder. I teksten helbreder Jesus en blind mand. Praktikerne talte sammen to og to om hvilke tanker den satte i gang. Igen opstod en stemning af fortrolighed og intensitet midt i trætheden, en stille resonans i det fælles møde med en beretning. Efter fordybelsespraksissen sagde den anden spejderforælder, som ikke tidligere havde taget nogen initiativer, at hun satte stor pris på dette fællesskab. Hun ville gerne stå for en eksistentiel gåtur om søndagen efter gudstjeneste, hvor hun alligevel selv kunne bruge et fællesskab. Sådan opstod en praksisform, som blev kontekstualiseret ved den frivilliges refleksion over, hvordan en erfaret praksis kunne omdannes til at have betydning og være praktisk mulig i hendes egen hverdag.

De to frivillige havde ikke i udgangspunktet de samme erfaringer at bygge kreativt på, som praktikerne i den midtjyske kirke eller sognepræsterne og den ansatte i den københavnske kirke. Først efter at de havde opøvet fælles resonansprægede praksiserfaringer, fik de idéerne, initiativet og modet til at være initiativtagere til nye praksisformer i forhåbningen om at lignende resonansrum kunne opstå. Her er Gadammers pointe om deltagelse som vej til erkendelse relevant. Det er gennem den kropslige, følelsesmæssige og kognitive deltagelse, præget af resonans, at evnen til at forestille sig nye kontekstualiserede kirkelige praksisformer ser ud til at opstå.

I et afsluttende interview fortalte den ene frivillige, at stemningen i begyndelsen af hver workshop havde virket akavet og præget af tavshed. Men "så kom du med en af dine julelege", og de blev så engagerede, at de efterfølgende næsten ikke kunne holde op med at tale. Over tid, og særligt gennem den fælles deltagelse i de formaliserede praksisformer, voksede en uformel kirkelig praksis frem, som bar en værdi i sig selv. Han fortalte samtidig, at han oplevede at blive stadig mere ærlig og turde vise uenighed med præsterne, jo større indbyrdes tillid og fortrolighed, der var.

På en workshop foreslog han at implementere sådanne praksisformer på menighedsrådsmøder for at skabe en bedre og mere engageret dynamik. Det blev afprøvet på et enkelt menighedsrådsmøde som del af forløbet og skabte ifølge menighedsrådsformanden et langt større og mere positivt engagement i den efterfølgende del af mødet. Der blev skabt rum for en i sig selv meningsfuld praksis midt i et ellers sagsorienteret, strategisk møde. Dette bekræfter betydningen af bevidsthed om to forhold. For det første kan meningsfuld kirkelig praksis finde sted hvor som helst, også på et menighedsrådsmøde. For det andet kan deltagelse i en fælles praksisform kan have indvirkning på relationer og handling ud over det, der sker i selve praksisformen.

Intentionen med forskningsprojektet var at studere udvikling af nye kirkelige praksisformer med fokus på praksisformerne som resultat. Det viste sig imidlertid at være processen og den praksis, der udspillede sig undervejs, som var det mest interessante og fagligt nyskabende i begge forløb. At invitere frivillige til at skabe med, rummer et potentiale for at kirkelig praksis opstår på måder, som rækker ud over det, at en ansat inviterer deltagere til en planlagt praksisform. Samtidig peger det københavnske forløb på, at det kan være en udfordring ikke at have tilstrækkeligt fælles afsæt for at skabe sammen, med mindre man tager tiden til at opbygge fælles erfaringer, sprog og tillid.

Læring om praksisudvikling i det københavnske forløb

Som i det midtjyske forløb er det tydeligt, at den praksisform, som skulle udvikles i det københavnske forløb, måtte formes ud af behov og ønsker hos dem, den gjaldt, frem for at nogen forsøgte at regne andres behov ud. Forhåbningen var ikke så meget knyttet til en bestemt aktivitet som til det at opnå en erfaring af indbyrdes resonans i dialog med andre. Hvilken form det kunne tage, var noget man prøvede sig frem omkring.

En anden parallel er, at det var relevant at lade det nye opstå på baggrund af eksisterende erfaringer af resonans og andre fælles referencerammer, som kunne skabe fælles mening omkring det at handle. Udfordringen i den københavnske initiativgruppe var, at sådanne fælles erfaringer og kirkelige referencerammer ikke eksisterede. De kunne imidlertid opbygges som del af forløbet. Det krævede tid til indbyrdes interaktion og praksisdeltagelse, som ikke var formålsstyret og ikke var forbundet med nogen garanti for at lede til noget.

For det tredje gav forløbet, som i det midtjyske forløb, i sig selv anledning til meningsbærende kirkelig praksis i processen, både i den planlagte proces og i uformelle samtaler undervejs. Herunder var der spontane, fluktuerende

udtryk for traditionel kirkelig praksis som vidnesbyrd, kirkelig undervisning, bibelstudie og sjælesorg. Processen kan dermed siges at have potentiale til at være en del af målet.

For det fjerde var det muligt at etablere praksis, som gav anledning til at tale om kristendom og tro, selv hvor der var begrænset fælles religiøs sproglighed og erfaring. Det krævede imidlertid indøvelse af ligeværdig dialog, som udlignede magtforhold, og det krævede praksisser, som ikke forudsatte bestemte holdninger eller forforståelser, men blot åbnede mod religiøs tyding som en mulighed.

For det femte viste det københavnske forløb, at kirkelig praksis kan finde sted på uventede steder, eksempelvis under praktisk arbejde på kirkens arealer eller i forbindelse med et menighedsrådsmøde. At reducere kirkelig praksis til etablerede praksisser som bøn eller formelt organiserede praksisformer som gudstjeneste eller pilgrimsvandring, indebærer risikoen for at overse potentialet for kirkelig praksis i mellemrummene. Det er muligt at styrke den praksis, som opleves som et udtryk for kirke i sig selv, ved at give opmærksomhed til andet end organiserede aktiviteter.

En praksisdefinition

I det følgende vil jeg vende tilbage til indkredsning af en teoretisk forståelse af praksis, som var relevant i analysearbejdet, og som kan bidrage til feltet af tilgange til og begrebsliggørelse af kirkelig praksis i bredere forstand.

Skal en praksisforståelse kunne rumme de erfaringer, som udspillede sig i de to udviklingsforløb, må den rumme praksis som handling, der gentages i en etableret, genkendelig, gentagelig form. Den skal samtidig rumme handling, som opleves som knyttet til kirke og kristendom, men som er spontan og uformel, eller som kun rammesættes og gennemføres én gang som del af forskningsprojektet. Den skal ikke kun rumme religiøs praksis, eftersom praktikerne ikke nødvendigvis tolker deres egen praksis som religiøs. Praksisdefinitionen skal rumme det processuelle og emergerende ved en praksis, hvor den udforskes, ændres og evalueres af handlende subjekter. Og endelig skal den afspejle praktikernes umiddelbare tilgang til praksis som en bevidst og i sig selv værdifuld handling, som kan være kollektiv eller individuel, og som udgør en del af kirkens samlede liv, organiseret eller spontant.²⁵ Den tilgang har jeg udfoldet med Gadamer tidligere i artiklen. Den udvidede definition af kirkelig praksis, som jeg når frem til, er dermed den følgende:

25. Dette er ikke en definition som praktikerne har udarbejdet, men udgør min begrebsliggørelse af deres over tid indkredsede konsensus om, hvad de ønskede at udvikle. I udgangspunktet omtalte jeg over for praktikerne de kontekstuelle kirkelige praksisser som "tiltag" eller "aktiviteter", relativt åbne og intetsigende begreber, som ikke dækker over den praksisforståelse, som opstod undervejs.

Kirkelig praksis kan forstås som subjektets kognitive, kropslige, sociale eller åndelige deltagelse i en given situation, som opleves som bærende en egen værdi, nærmere bestemt som et udtryk for praktiseret kirke. Gennem praksis som hengivelse til deltagelse i en situation og en efterfølgende refleksion derover kan en kognitiv udforskning af nye praksisser opstå. Der er ikke noget overførbart årsag-virkningsforhold mellem en given praksisform og subjektets oplevelse af den som meningsfuld i sig selv. Der vil altid være tale om individets subjektive bedømmelse af egen eller andres handling. At skabe rammer for andres potentielle kirkelige praksis rummer med Rosas begreb noget delvist ukontrollerbart. Det er ikke på forhånd muligt at vide, om det, man organiserer og inviterer til, vil afføde en praksis, som opleves som et i sig selv værdifuldt udtryk for det at være kirke.

Afsluttende refleksioner

Den viden, der opstår i forskningsprojektet, er knyttet til de to cases. Jeg argumenterer for, at denne form for viden rummer potentiale for en almen-gørelse og generalisering, som ikke er positivistisk forankret, men består i en begrebsudvikling og et skærpet, kvalificeret hermeneutisk blik i mødet med lignende fænomener. I denne artikel når jeg frem til en indkredsning af kirkelig praksis i de to aktionsforskningsforløb som handling i håb om resonans eller troskab mod det, der opfattes som godt. I hvor høj grad dette har generaliseringsværdi er det ikke muligt at afgøre her.

Forskningsprojektet tydeliggør, at der ikke blot kan være behov for at give opmærksomhed til det at udvikle nye praksisser, men også til det at reflektere over eksisterende erfaringer, uden at der nødvendigvis skal opstå noget nyt. I de refleksionsrum, som opstod i de to forløb, skete der noget både med forståelsen af egne og andres handlinger, af opfattelsen af det at være kirke, og med det indbyrdes fællesskab. Det krævede en rammesat fordybelse, som ikke var eksplicit formålsstyret, men udelukkende handlede om at reflektere over tidligere praksiserfaringer. Spørgsmålet er, om der også bredere i kirkelivet er et sådant behov for besindelse, fordybelse og indbyrdes resonans for ansatte og frivillige i den lokale kirke.

Der er oplagt megen teologisk refleksion at gøre på baggrund af nærværende forskningsprojekt. Eskatologiske, skabelsesteologiske samt yderligere ekklesiologiske perspektiver er oplagte at udforske i lyset af nærværende analyse. Det har imidlertid været mit ønske her at anvende fænomenologisk orienterede perspektiver, som bedst muligt afspejlede de refleksioner over de to forløb, som praktikerne gjorde sig, og derigennem bidrage med nye perspektiver til den praktiske teologi. En praktisk teologisk relevant problemstilling mødes således ved at udforske to forløb indefra og undervejs at

inddrage samfundsfaglig og filosofisk teori til at udvikle en forståelsesramme omkring emergierende kirkelig praksis.

Den anvendte tilgang til praksis ikke kun er relevant, når man ønsker at udvikle nye kirkelige praksisformer, men har relevans for udvikling af praksis på andre fagområder. Det kan være læringsituationer, hvor man forsøger at udvikle nye praksisser, der passer til behov i en given kontekst, og hvor processen hvorigennem det sker, i sig selv er væsentlig og giver anledning til læring. Det kan være i kunstmiljøer, hvor det kan overvejes, hvordan den resonans, man håber at skabe for et publikum kan afspejles ind i den fluktuerende praksis, der udspiller sig i tilblivelsesprocessen. Det gælder ikke mindst i aktionsforskning, som er i konstant risiko for at blive udnyttet til pseudovidenskabelig bekræftelse af det hensigtsmæssige ved de ændringer, magthavere ønsker at gennemføre. Her er trofastheden over for det, man vurderer som godt for mennesker i konteksten i processen, og sensitivitet over for, hvor resonans overraskende nok opstår eller ikke opstår, afgørende. ▲

SUMMARY

Through two action research processes in a rural church and in a city church in the Evangelical Lutheran Church in Denmark, this article explores how the local church might develop contextually shaped church practices other than worship services. The processes are being shaped as they unfold. In the rural church, the volunteers and the employees in the development group have a shared church practice to reflect on while reaching out to Eastern Europeans in the local context. In the Copenhagen church, the volunteers have little shared religious language and practice and need to build a sense of mutual trust and shared practice experience to be able to create new practices together. Hartmut Rosa's notion of resonance and Hans-Georg Gadamer's notions of presuppositions and play are being used to make sense of these events through phenomenological descriptions and hermeneutical analyses of the exploration of formal and informal practices in the processes. Based on these analyses, I argue that there is a need for spaces of hermeneutical reflexivity, a need to listen for resonance, as well as a need for shared practice experiences to build on as a basis for the development of contextual church practices. Further, I suggest a broader understanding of and research on church practice, embracing spontaneous and informal practice, as well as to see meetings and development processes as spaces of potential church practice in themselves. Based on the two cases and Gadamer's notion of praxis, a new approach to church practice is developed that is sensitive to

the dynamics of the often emergent, possibly fluctuant and non-instrumental character of meaningful practice related to church.

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

En historisk översikt av kristet klosterliv i alla dess former erbjuder oss Martin Berntson i denna bok. Berntson är professor i religionsvetenskap och teologi med inriktning mot kyrkohistoria vid Göteborgs universitet. Hans forskning fokuserar tidigmodern tid i Norden.

Boken är kronologiskt strukturerad och börjar hos ökeneremiter och cenobiter i den tidiga kyrkan. Vi möter här bland andra Antonios (251–356) och Pachomios (292–346). Därefter beskrivs utvecklingen i Väst-europa via bland andra Johannes Cassianus (360–435) och Benedikt av Nursia (480–543) samt tidedgårdens utveckling. Vi möter klostren i Gallien och på Iona samt det inflytelserika Cluny. I nästa kapitel, som i tid är parallellt med det förra, beskrivs utvecklingen i såväl Syrien med ökenasketer och styliker, Bysans med hesychasmen som de ryska klostren.

Kapitel 6 behandlar utvecklingen i Väst-europa med reformer av de monastiska ordnarna och uppkomsten av kartusianorden och cisterciensorden. I kapitel 7 berättas om de militära munkordnarna, Tempelherreorden, Johannitorden och Tyska orden. Berntson lyfter fram dessa ordnars spiritualitet och betonar att denna ”svarade mot samma andliga kultur i Väst-europa som låg bakom framväxten av 1000-talets reformkloster” (s. 153) och förklarar att dessa ordnars medlemmar samtidigt var *både* riddare och munkar som alltid skulle rannsaka sitt inre och enbart sysslade med det våld som ansågs bidra till människans frälsning. Kapitel 8 behandlar kvinnligt klosterliv och pekar på den utveckling som gjorde att även kvinnor ur samhällets övre skikt nu inträdde i klostren. Vi presenteras för Hildegard av Bingen (1098–1179) och Julian av Norwich (ca 1343–ca 1416) samt för beginernas komunitetsliknande levnadssätt. I kapitel 9 möter vi tiggardordnarnas framväxt

under högmedeltiden, vilka fick bemöta såväl heretiska rörelser som det ökande inflytandet från marknadsekonomins krafter. Den franciskanska familjen beskrivs, liksom dominikaner och karmeliter. Kapitel 10 är det sista före reformationen och behandlar de senmedeltida klosterreformerna. Här läser vi om *devotio moderna*, där även lekmän utanför klostren anammade ett klosterliknande levnadssätt. En stor del av kapitlet ägnas därefter birgittinordens uppkomst, spiritualitet och spridning.

Återstående kapitel behandlar reformationstiden och utvecklingen därefter. Kapitel 11 redogör för motiven till stängningen av klostren i de protestantiska områdena, medan kapitel 12 behandlar klosterliv i romersk-katolska kyrkan under samma tid. Här beskrivs jesuitordens födelse, reformer av flera äldre ordnar samt klosterliv utanför Europa. Vidare behandlas upplysningstiden med den andra klosterstängningseran, där klostrens existensberättigande kopplades till samhällsnyttan och de äldre monastiska ordnarna fick kämpa för sin överlevnad. Vi får också veta hur benediktinfamiljen utökades med trappistorden och Solesmes-kongregationen samt hur Elisabeth Hesselblad (1870–1957) lyckades återetablera birgittinorden på svensk mark. Kapitel 13 är tillbaka i Östeuropa och uppmärksammar Finland och Ryssland med flytten av det ortodoxa Valamo-klostret samt presenterar några ortodoxa komuniteter i Sverige. Kapitel 14 behandlar evangeliska komuniteter, vilkas roll ibland varit oklar, men som ofta motiverats med ett undervisningssyfte. Vi presenteras för *24-7-bönen* inom herrnhutismen och ekumeniskt komunitetsliv på Iona och i Taizé samt komunitetsliv inom Svenska kyrkan. I bokens avslutning beskrivs på ett vackert sätt klosterlivet som en historia om hållbarhet – en hållbarhet för såväl människosjälens som för skapelsen och omvärlden i stort.

Längs vägen genom klosterlivets historia belyser Berntson kyrkohistoriskt viktiga personer med korta biografiska beskrivningar.

Han ger just den information som läsaren behöver ha för att kunna följa tråden i klosterlivets utveckling. Berntson har gjort ett gediget förberedelsearbete och läst in sig på en stor mängd personer och företeelser som är viktiga länkar i denna kedja – eller dessa kedjor, skulle man också kunna säga, för det handlar både om parallella skeenden i Öst- och Västeuropa och övriga världen och korsbefruktningar där man hämtat inspiration från varandra. Berntson lyckas pedagogiskt redogöra för detta.

Den bok Berntson nu erbjuder är mycket ambitiös och något som verkligen också behövs skrivas på svenska. Berntson skriver själv i förordet att bokens bredd har måst ske på bekostnad av djupet. Detta är fullt förståeligt. Denna breda mångfald kan få effekten att den som aldrig förr kommit i kontakt med klosterlivets historia kan känna sig förvirrad av den myckna informationen och av skeenden som löper parallellt i olika delar av världen – men om nu bredden skulle presenteras finns det sannolikt inget bättre sätt att göra det på än med den struktur som Berntson valt. Den som får ut mest av läsningen är nog den som har en del förkunskaper. Då får man hjälp av denna bok att se saker i sitt rätta sammanhang och som en del av en ständigt pågående växelverkan och utveckling. Kunskaper man redan har får en bättre struktur och blir därmed både hanterbara och fördjupade. Boken har en bra notapparat och en lång litteraturlista där den intresserade kan få tips om fördjupningsläsning inom de fält som känns särskilt spännande.

Berntson skriver välbalanserat och kunskapsrikt och förhåller sig sunt och självständigt till tidigare forskning. Väldigt mycket har kommit med, men naturligtvis kan inte allt göras. Vad man saknar mest är några sidor om de många nya romersk-katolska ordensbildningar och kongregationer som tillkommit efter reformationen – ofta med en ganska utåtriktad verksamhet. Exempel på sådana är Filippo Neris brödraskap och Oratoriekongregationen,

Barmhärtighetsdöttrarna, Jesu små bröder och systrar och Fraternités de Jérusalem, för att nu bara nämna några i en stor mångfald. Eftersom denna mångfald nämns så sparsamt, ger boken intrycket att klostren i romersk-katolska områden behandlats nästan lika hårt som i de protestantiska och man undrar om inte den bilden borde nyanseras lite. En reflektion över detta hade gjort boken mer komplett och besvarat en del av de frågor som kanske uppstått under läsningen. Boken är ganska tjock, men vad hade det gjort med några sidor till?

Ett stort plus är Berntsons sätt att skriva. Boken möter alla krav på en akademisk text, men stilen är trots detta läsbar även för den som är mindre van vid den typen av texter. Referenserna har samlats i slutnoter, vilket också underlättar läsfödet.

Riset får utdelas till Artos förlag, som snålat in på korrekturläsningen. Författaren kan och ska inte tyngas med detta. Ögon som inte tidigare läst texten behövs för att städa undan upprepade eller omkastade ord och fylla i de glömda. Det är för mycket kvar av sådant i såväl text som referenser, tyvärr.

Denna presentation av boken och dess genomgång av ett myllrande klosterliv under 2 000 år gör knappast Berntsons utmärkta arbete rättvisa. Jag får be den vetgirige att läsa boken själv och bereda sig på en behagfull förening av nytta och nöje!

Katarina Hallqvist
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v10i1.27621

Richard Capobianco (red.). *Heidegger and the Holy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 2022. 204 s.

Det heliga (*das Heilige*) är ett återkommande tema i Martin Heideggers (1889–1976) filosofi som inte utforskats tillräckligt. Richard Capobianco hävdar detta i inledningen till antologin *Heidegger and the Holy*. Boken, som består av nio essäer, öppnar upp för tanke och resonemang kring Heideggers bruk av

det heliga och fungerar som en guide för den som vill fördjupa sig i hans tänkande. Samlingen bör betraktas som en fördjupning av Heideggers tänkande, inte en introduktion, eftersom den tränger djupt in i hans komplexa och poetiserande filosofi. Den beaktar många sidor av hans arbeten, allt ifrån *Vara och tid* till idéerna om konst, diktande och Gud, och dess omfång sträcker sig över hela Heideggers karriär.

Det heliga kopplas ofta till den sena Heidegger, tiden efter vändningen (*die Kehre*), och läsningarna av poeten Friedrich Hölderlin (1770–1843) samt av Friedrich Nietzsche (1844–1900). Den tidiga Heidegger var dock väl medveten om diskussionerna om helighet som präglade tiden kring Rudolf Ottos (1869–1937) studie av ämnet. Holger Zaborowski visar detta i sitt bidrag till essäsamlingen genom att utforska vilken roll det heliga spelat under olika delar av Heideggers liv. Det tidiga tänkandet präglades av en viss kritik mot Ottos teoretiska och aprioriska förståelse (utan att formulera en egen strukturerad fenomenologi), medan det senare påverkades av insikten om likheten mellan varat och det heliga som kom av Hölderlinläsningarna.

Vad är då det heliga hos Heidegger? I samlingens första kapitel introducerar John W.M. Krummel begreppet som etymologiskt kopplat till glädje/glädjefyllt samt himlen (ovan). Krummel förstår också det heliga som platsen där alla fenomen kan visa sig på ett meningsfullt sätt för oss. Detta rum kopplas till kaoset – det som är gudarnas moder och det som både skapar och uppslukar världen – en plats som rymmer både de dödligas boningsplats och det gudomliga.

Poesi och diktande är ett tema som följer genom hela antologin. Den senare Heidegger skapade sig ett poetiserat tänkande i relation till sin existentiella ontologi, ett drag som uppstod i mötet med Hölderlin. Både Sazan Kryeziu och Elias Schwieler diskuterar i sina bidrag Heideggers olika läsningar av Hölderlin. Kryeziu skriver om det heliga som något dolt, något osägbart som poeten

trots allt uttrycker men aldrig i dess helhet. Schwieler finner i sin tur vissa nyckelord som fångar ramverket för Heideggers läsningar av Hölderlins ”Germanien” och ”Der Rhein”. Ett av dessa nyckelord, som både Kryeziu och Schwieler lyfter, är tystnad. Båda menar att det heliga kan framträda och bli tillgängligt i tystnaden.

Även James M. Magrini tolkar det heliga med hjälp av diktande, men han vänder sig till de grekiska tragedierna. Magrini visar hur Heidegger, genom Hölderlin, insåg att de grekiska tragedierna fångar det som är över och bortanför människan. Hölderlin fann essensen av poetens förutsättningar i tragedierna. Det handlar i grunden om att omfamna det heliga, som kort sammanfattat skulle kunna beskrivas som en andlig, livgivande naturkraft.

Essäerna närmar sig inte enbart Heidegger från språkliga och poetiska håll; även det visuella får ett visst utrymme. Ian Alexander Moore menar att Heidegger förstod färger (här guld och blå) ontologiskt i första hand, inte estetiskt. Moore visar genom en analys av Heideggers läsningar av Pindaros (ca 518–ca438 f.v.t.) och Georg Trakl (1887–1914) att färgerna förstås som varat och det heliga. Guld och blå är två av det heligas färger, genom vilka varat kan framträda.

Lawrence Berger närmar sig frågan om det heliga från ett mer konstnärligt perspektiv. I sin essä visar han att Heidegger menade att det gudomliga blir synligt genom stora konstverk. Konstverket är ett pågående verk, genom vilket det gudomliga tillgängliggörs för människan. Berger resonerar kring Heideggers ambition att återsakralisera världen. Som ett litet fyndigt avslut påpekar han att det kan innebära att vi själva kanske skulle kunna bli levande konstverk som manifesterar det gudomliga.

Ett av de mest originella bidragen i samlingen kommer från Paul Downes, som diskuterar rumsliga erfarenheter av det heliga med hjälp av diametriska och koncentriska rum. Downes ambition är inte att argumentera för antingen den ena rumsförståelsen

eller den andra, i stället argumenterar han för en struktur med olika dimensioner av diametriska och koncentriska figurer, men viktigast för det heligas framträdande är de koncentriska rummen. Det heliga emanerar, som en levande process, ur det Downes kall- lar för varats koncentriska rum.

Syftet med *Heidegger and the Holy* är inte enbart att fördjupa förståelsen av Heideggers det heliga; det är också ett bidrag till den teologiska diskursen om Heidegger. Här ligger en av verkets stora förtjänster. Samlingen sätter Heideggers filosofi, som på många sätt innehåller religiösa toner, i relation till det samtida teologiska klimatet. I Joeri Schrijvers essä om vägen från varat till det heliga blir detta perspektiv synligt. Schrijver menar att teologin måste ta den ontologiska frågan om varat på allvar om teologin ska lära sig av Heidegger. Här bör man påpeka att teologer många gånger gjort det – jag tänker på bland andra Rudolf Bultmann (1884–1976) och Paul Tillich (1886–1965) – men Schrijvers poäng blir en påminnelse om att vi bör fortsätta göra det. Han visar också att Heidegger ontologiskt förespråkade en rätt så traditionell gudsbild, genom att påpeka att Heidegger argumenterade för att om något sådant som en Gud finns, så visar sig denne rimligtvis genom varat som ett vara. Heideggers filosofi kan på ett fruktbart sätt komplettera och utveckla teologin med hjälp av en ontologi som också har insikter om gudomlighet och helighet.

Heidegger and the Holy är på det stora hela ett berömligt verk, men på sina håll upplevs den som något repetitiv. Detta beror på att den rör sig så stramt runt det heliga. Ibland tycks de olika bidragen upprepa varandras poänger. Samtidigt märks det inte i någon större utsträckning, eftersom frågeställningarna i grund och botten är olika.

Samlingen är sammanfattningsvis ett viktigt bidrag till Heideggerforskningen och vittnar om att det fortfarande finns djup att undersöka i den. Vid den av författare och teman ger en ingående förståelse av olika aspekter av det heliga. För den som är

intresserad av Heideggers mer teologiska tendenser så tjänar *Heidegger and the Holy* som ett utmärkt verk för vidare fördjupning, men man bör ha i åtanke att den på sina håll är relativt komplicerad och svårläst. Essäerna är inte för filosofiska gröngölingar, men skulle en essä inte falla en i smaken eller upplevas svårbegriplig, så finns det åtta andra.

Benjamin Frykman
TK, Lund

DOI: 10.51619/stk.v10i11.27622

Petra Carlsson Redell. *Marken, andligheten*. Stockholm: Polaris. 2024. 175 s.

Petra Carlsson Redells bok *Marken, andligheten* speglar författarens starka vilja till förändring. Den här boken symboliserar en röst som vill synliggöra en systematisk orättvisa mot det samiska folket, vars rötter och bakomliggande faktorer går att finna i den svenska identitetskonstruktionen.

Boken präglas av ett ständigt jämförande mellan det författaren föreställer sig vara en samisk och en svensk mentalitet, detta genom att exempelvis lyfta skillnaden i den svenska och samiska synen på naturen. Carlsson Redell lyfter kristendomens föreställningsvärld som avgörande för hur en svensk mentalitet är utformad i relation till dess syn till naturen, vars grundläggande struktur är baserad på att människan är överlägsen naturen och därmed kan styra över den, vilket i sin tur formar svenskens föreställning av en inneboende rätt att äga marken. Detta jämförs med en samisk mentalitet som inte ser naturen som underlägsen människan, vilket formar deras negativa inställning till markägande.

Carlsson Redells grundläggande frågeställning i boken är hur det samiska folket ska kunna uppnå en sann autonomi och befrias från förtryckande mekanismer, där hon bland annat lyfter kyrkans och folkhemmets koloniala spår, men också kapitalismens förstörelse av samisk mark. Författaren bidrar med intressant fakta kring det

koloniala förtrycket som det samiska folket har fått utstå. Hon belyser den svenska kyrkans skogsförvaltning, där ungefär 40 procent av dess innehav ligger på samernas traditionella marker. Hon skriver om folkhemmets koloniala syn, vars diskurs byggde på skapandet av ett tryggt, jämlikt och inkluderande svenskt samhälle med utjämnade klyftor, där alla medborgare visades omsorg. I samband med detta beskriver författaren folkkyrkans idéer, vars gemenskap begränsades till svenska medborgare och en svensk mentalitet. Dessa exempel använder hon för att visa på ett andligt, kulturellt och språkligt osynliggörande av samisk kultur, som systematiskt har hamnat i skuggan av den svenska nationens föreställda gemenskap. Carlsson Redell skriver med frustration om samernas kamp mot kapitalismens agerande på samisk mark där hon nämner Vattenfallsverkets olika regleringar, vars konsekvenser har bidragit till att vattnet har tvingat människor på flykt från platser som burit släkter i generationer.

I Carlsson Redells strävan efter samisk autonomi och frigörelse ställer hon frågan om hon själv inte är en del av förtrycket mot samerna, där hon gör en metarefleksion kring sin egen uppväxt, men också kring sin akademiska och kristna bakgrund. Ett sådant ödmjukt ifrågasättande av författarens egna föreställningsramar har stor betydelse, detta då det öppnar upp för möjligheten till att nya förståelseparametrar om samerna kan uppstå. I hennes ifrågasättande av de egna föreställningsramarna ser jag dock en problematik, för trots författarens vilja till förändring och rättvisa för det samiska folket reduceras det samiska identitetsskapandet till en beroenderelation till staten, kyrkan eller kapitalismen. I boken framställs en samisk identitet som har sin grund i relationen till naturen och kampen för att försvara den, men en sådan framställning begränsar deras identitet till en beroendeställning till något annat, till något vi kan kategorisera och relatera till och som enligt vår uppfattning är av grundläggande betydelse för deras identitetsskapande.

I boken lyfts en samisk andlighet i stor utsträckning med hjälp av kristen teologi, bland annat genom samiska präster vars föreställningsramar tycks genomsyras av kristen epistemologi. Men är det inte just det som ska undvikas om vi vill uppnå en nyanserad och autonom tolkning av samisk identitet?

Boken synliggör även samisk poesi, som förutom en hyllning av naturen grundar sig mestadels i att synliggöra förtryck. Då uppstår frågan om vi kan framställa samerna utan att ställa dem i relation till den svenska staten, kyrkan och kapitalismen.

Carlsson Redell hyllar den samiska kulturens kraft som hon menar verkar ha en fjällbjörkslik förmåga att överleva, vilket hon menar är ett snillrikt motstånd och en förmåga till liv som utövats och finslipats genom århundraden av förtryck. Men är det endast förtrycket som har format den samiska identitetskonstruktionen? Min övertygelse är att deras fjällbjörkslika förmåga att överleva grundar sig mindre i en motsatsrelation till deras förtryckare, och mer i den interpersonella förståelsen som uppstår i varje enskild situation, i det som inte rådande föreställningsramar kan begreppsliggöra eller kategorisera. Detta utan att nödvändigtvis peka på existensen av ett objektivt och sant samiskt subjekt eller mentalitet som ligger gömd i skuggan av dess förtryckare.

Här tänker jag på det postkoloniala begreppet subalternitet, vilket betecknar det röstlösa subjektet som lever bortom logocentrismens gränser. I det här fallet en subaltern samisk identitet som saknar kategoriseringar och objektiva benämningar, utan bygger på singulara aspekter som saknar diskurs och på det som händer utanför logocentrismens räckvidd, i det röstlösa och icke identifierbara.

Hur skulle bokens resultat kunna ha blivit om författaren lagt fokus på exempelvis samisk irrationalitet, humor, sexualitet, ångest eller det som är tabubelagt? Sådan subalternitet skulle jag själv ha velat se mer av, inte med syfte att kategorisera det samiska folkets

identitet, utan för att se singulära gnistor av deras mentalitet.

Jag vill avsluta denna recension med att lyfta min uppskattning för Carlsson Redells ödmjukhet, ärlighet och intressanta insikter i sin skildring av samernas historiska förtryck, en skildring som bland annat visar en mörk sida av hennes egen religiösa bakgrund.

Max Hjelmgren Medina
FM, Malmö

DOI: 10.51619/stk.v10i11.27623

Jim Horsthuis. *A Perichoretic Pastoral Theology: In Cadence with God*. London: Routledge. 2022. 210 s.

”Pastoralteologi är kyrkans framtid.” Inledningen i Jim Horsthuis bok *A Perichoretic Pastoral Theology* står i tvär kontrast till den huvudbry som kan förekomma kring pastoralteologins relevans och aktualitet. Det finns inom det akademiska praktisk-teologiska fältet debatter kring hur pastoralteologin förhåller sig till exempelvis ecklesiologi eller spiritualitetsforskning, eller om ämnet klarar den praktiska teologins empiriska krav. Nu säger visserligen inte Horsthuis att pastoralteologi är den teologiska akademins framtid – utan kyrkans.

Horsthuis ärende är att fördjupa teologisk reflektion och vägleda till mognad för människor som står i kyrkans tjänst. Han lägger inte energi på att problematisera pastoralteologins akademiska relevans, men han är medveten om ämnets bredd och olika betoningar. Tydligt placerar han sin och bokens position inom den del av det pastoralteologiska fältet som vetter mot teologisk tradition och han är transparent med sin evangelikal ingång i ämnet.

Pastoralteologins roll och definition har förändrats och förskjutits över tid och ser olika ut i de akademiska traditionerna. Generellt sett har nordisk och kontinental kontext studerat kyrkliga ämbetspersoners roll, funktion, kallelse och uppdrag, och inom

amerikansk kontext har själavården och den sociala omsorgen tenderat att stå i centrum.

Horsthuis är kanadensisk pastor och utbildningsdirektor verksam vid McMaster Divinity College. Hans definition av pastoralteologi inringar både ämbetsrollen och den sociala omsorgen, men tonvikten ligger på teologisk reflektion. Bokens innehåll riktar sig inte heller bara till kyrkligt anställda, utan syftar till att ge en fördjupad förståelse av uppdrag och utförande för alla som står i någon form av kyrklig tjänst. Horsthuis lyfter fram pastoralteologins särställning i att vara en dialektik mellan kristen lära och praktik. Han menar att pastoralteologin är ett unikt fält där ömsesidigt formande och utbyte mellan mänsklig erfarenhet och teologisk trosföreställning kan ske. Pastoralteologins mål blir då inte att bekräfta eller debattera lärorerna, deras bibliska motiveringar, deras historiska utveckling eller filosofiska överensstämmande, utan dess angelägenhet är att bibehålla en komplex spänning mellan kristna läror och sårbarheten i mänsklig erfarenhet.

Metoden som Horsthuis använder kallas reviderad kritisk korrelation, och hans projekt är att väva samman treenighetsläran *perichoresis* med kristen praktik. Horsthuis uttrycker en viss oro kring pastoralteologins ökade öppenhet för sociologiska metoder, och menar att det kan äventyra disciplinens teologiska grund. Han ser dock många förtjänster med vad han kallar ”en postmodern vändning” inom den pastoralteologiska disciplinen, bland annat att den bidrar med nyans och ökad uppmärksamhet kring ämnets komplexitet och situationsberoende tolkningsarbete. Horsthuis lyfter särskilt fram hermeneutiken, den feministiska teologin och kontextualiserande metoder som berikande för pastoralteologin som ämne. Han behandlar även bland annat befrielseologi och teopoetik som bidragande perspektiv. Dessa perspektiv menar han förstärker lyssnandet på den mänskliga erfarenheten.

Boken tar sin utgångspunkt i Henri Nouwens (1932–1996) hopp om kristna

ledares upplevelse av nära samhörighet med Gud, och i Nouwens tanke om att det görs genom bön, studier och omsorgsfulla analyser. Utifrån detta betonar Horsthuis de andliga, intellektuella och kontextuella verkligheterna i det pastorala och teologiska arbetet. Relation, deltagande och spiritualitet blir de begrepp som Horsthuis använder som tolkningsverktyg när han närmar sig *perichoresis*. Det grekiska ordet för dans och begreppet *perichoresis* delar samma etymologiska grund. Horsthuis sätt att se är *perichoresis* som en dans där maktrelationer upplöses, där det finns en ömsesidig tillit, ett flöde och gemensam taktart kan fungera som bild för både treenighetens inbördes relationer, mellanmänniskliga relationer och människans relation till Gud. Horsthuis menar att treenighetsläran under vissa tider har tappat sin praktiska relevans i kyrkan. Genom att tränga djupare in i läran om *perichoresis* öppnar sig perspektiv på treenigheten som kan avspeglas i kyrkans praktiker. Horsthuis talar tillsammans med Jürgen Moltmann (1926–2024) om hur en betoning av *perichoresis* motverkar en hierarkisk syn på treenigheten, och vidare, balanserade mellanmänniskliga relationer.

Horsthuis bygger också på Neil Pembroke som artikulerar en relationell *perichoresis*-praktik av både rymd och intimitet. När den tjänande människan, kyrkan och hela den mänskliga gemenskapen är en avbild av en treenig Gud kan de mänskliga relationerna ha den gudomliga gemenskapen som modell och genom Guds inbjudan även delta i den gudomliga relationaliteten. Relation som essens av Guds existens lyfts även fram av John Zizioulas (1931–2023), och Horsthuis menar att en ökad förståelse av deltagande i gudsgemenskapen öppnar upp för bärande och hållbara pastorala praktiker. Den totala utblottelsen i Kristi lidande och utgivande kärlek blir det yttersta exemplet på hur vägen till helande kan gå genom sårbarhet, och människor i kyrklig tjänst kan bidra till läkning genom att möta sårbarhet med närvaro, deltagande, bön och en eskatologisk blick.

Vägen som Horsthuis presenterar är tänkt att ge människor i kyrklig tjänst en förståelse av sitt uppdrag som en del av Guds verk i världen, att ”dansa i takt med Gud”.

Med tanke på Horsthuis pastorala erfarenhet och bokens betoning på kristen praktik innehåller den anmärkningsvärt få exempel från det verkliga livet. Bokens tre mittersta kapitel tar sats ur tre exempel för att teckna tre rörelser av pastoral mognad (från erfarenhet, prestation och kompetens till relation, uppmärksam närvaro och gemenskap), men i övrigt bygger boken framför allt på en rad teologers tolkningar av treenighetsbegreppet. Läsaren inbjuds att göra egna reflektioner över *perichoresis* innebörd för kristen praktik i de egna sammanhangen och situationerna, men boken är något tunn vad gäller konkret tillämpning. Förhoppningsvis kan författarens ärende förverkligas och läsare i kyrklig tjänst fördjupas i förståelsen av sitt uppdrag.

Elin Kindeskog
TK, Linköping

DOI: 10.51619/stk.v10i1.27624

Michael J.P. Robson. *Thomas of Eccleston's De adventu Fratrum Minorum in Angliam, 1224–c. 1257/8: Commentary and Analysis*. Woodbridge: Boydell Press. 2023. 322 s.

Vi befinner oss i ett tidevarv av franciskanska jubileer. Nästa år är det 800 år sedan Franciskus av Assisi (1226–1230) dog, och år 2031 firas 800 år sedan de första brödernas ankomst till Sverige. Förra året firade de olika franciskanska grenarna i England 800-årsjubileet av de första brödernas ankomst till landet. Med anledning av detta valde Michael J.P. Robson, en framstående auktoritet inom det franciskanska kyrkohistoriska fältet och emeritus vid University of Cambridge, att författa en kommentar och analys av en av de tidiga krönikorna om brödernas ankomst till de brittiska öarna. I boken *Thomas of Eccleston's De adventu Fratrum Minorum in Angliam, 1224–c. 1257/8* aktualiserar Robson detta jubileum genom en omfattande

kommentar och analys av det tidiga verket. Utifrån ett svenskt perspektiv kan vi bara passa på att njuta av att källor likt dessa finns bevarade från den tidiga franciskanska tiden. Det är inte någonting vi är bortskämda med på hemmaplan.

På många sätt är detta ett klassiskt kyrkohistoriskt verk som hämtar sina källor från de medeltida dokument som engelsmännen från 1200-talet efterlämnat. Boken är indelad i femton kapitel som följer strukturen från Thomas av Ecclestons (härefter enbart Thomas) krönika, som består av femton *collationes*. Varje sida är sprängfylld med djupgående analyser som systematiskt värderar, diskuterar och problematiserar såväl Thomas historiska uppgifter som honom som historiker och krönikör. De femton kapitlen går, med god vilja, att bryta ner i fem delar: (1) Den tidiga engelska missionen, (2) de första brödernas dygdiga förtjänster, (3) den juridiska och geografiska indelningen, (4) den engelska franciskanska infrastrukturen samt (5) ett persongalleri över några bröder. Robson själv är tydlig med att denna bok varken ska uppfattas som en glossa eller som ett nytryck, i stället är det just en kommentar och en analys. I verket diskuterar Robson huruvida Thomas strukturerat sin krönika utifrån kronologi eller tematik. Robson själv finner inte tillförlitliga argument för endera utan testar tanken på att de femton *collationes* från början var fristående. Således argumenterar Robson för att Thomas verk bör förstås som en kompilering, snarare än en regelrätt krönika. För den nyfikna som saknar kännedom om den tidiga franciskanska rörelsen bör verket läsas parallellt med Thomas krönika.

Den tidiga franciskanska rörelsens historia är ett välundersökt, men också komplext och ofta omdiskuterat forskningsområde. Boken har många förtjänster och Robson använder Thomas krönika som ett studieobjekt för att diskutera många brännande frågor från hela den tidiga franciskanska traditionen. Till sin hjälp använder sig Robson av flertalet olika källmaterial, däribland engelska

annaler, källor från det engelska hovet, andra ordnars krönikor och brevlitteratur. Det är uppenbart att det är en mästare som tagit sig an sitt passionsprojekt. Genom hela boken fungerar brev och krönikor från cistercienser, dominikaner och benediktiner som ett korrektiv mot Thomas. Robson är inte rädd för att blottlägga de uppenbara brister, tomrum eller överdrifter som Thomas text innehåller. Med detta sagt använder Robson också, intressant nog, den samtida franciskanen Salimbene de Adams (1221–ca 1288) italienska krönika för att utmana Thomas i frågor som rör den engelska provinsen. Det finns hos Robson således ingen partiskhet för engelska källmaterial.

En ytterligare förtjänst med boken är att Robson, genom sina källor, hanterar frågor om känslor, motsättningar och framgångar med stor mänsklig värme. Den som förväntar sig att Robsons verk ska vara deskriptivt och torrt, lär bli överraskad. I det stora hela är denna kommentar och analys en god ingång för den som är intresserad av den tidiga franciskanska rörelsen. Att den utgår ifrån en specifikt engelsk kontext spelar ingen nämnvärd roll, eftersom Robson använder Thomas krönika som ett sätt att beskriva många av de aktuella frågorna inom den tidiga franciskanska kyrkohistorien. Bokens 300 sidor bidrar till stor fördjupning och strukturen förstärker Robsons arbete. Det är utan tvivel en viktig bok som på ett noggrant och angeläget sätt behandlar franciskanernas ankomst till England.

Trots bokens många förtjänster, finns det vissa brister. Strukturellt hade Robson kunnat hjälpa läsaren genom att infoga fler blockcitater från Thomas krönika. Nu lämnas läsaren att hitta citaten på egen hand, eftersom merparten av Robsons kommentarer endast implicit berör krönikan. I fråga om innehåll finns också kritik. Ett exempel på detta är att Robson avfärdar frågan om Thomas tystnad kring mendikantkontroversen alltför lättvindigt. Detta var en stor fråga som briserade vid universitetet i Paris. Att förklara Thomas tystnad med hjälp av att det

inte var uppbygglig läsning för de unga bröderna, är inte en argumentation som håller. Vidare så finns det i verket en obalans gällande att gå på djupet eller att hålla en bredd av teman i luften. Låt mig ge ett exempel. Genom hela boken benämns en mängd teman som kunde fördjupats ytterligare men som inte får någon fördjupning. Däremot känner sig Robson manad att i flera av sina kapitel återkommande skriva om brödernas bruk om att gå barfota. Vid en femte läsning av detta bruk tröttnar läsaren. Inte heller låter Robson behandla frågan om Elias av Cortona (ca 1180–1253) utifrån flera vinklar, utan han lämnar läsaren med en entydigt negativ bild av ordens andra generalminister. De senaste åren har många forskare lagt mycket kraft och möda på att upprätta denna broder Elias mot den starka kritik som riktats mot honom allt sedan slutet av 1800-talet av Paul Sabatier (1858–1928). Denne franske forskare målade upp Elias som grunden till franciskannernas väg mot dekadensen. Likaså noterar Robson att Thomas inte skriver någonting om klarissorna, dock ger han inga förklaringar på varför denna tystnad finns hos Thomas.

Sammanfattningsvis är Robsons bok en viktig och djuplodande kommentar till Thomas av Ecclestons krönika, som erbjuder nya insikter i den tidiga franciskanska rörelsen. För den nyfikne är detta en god ingång till den tidiga franciskanska världen och bör läsas parallellt med Thomas krönika. För den som söker en mer fullständig förståelse av rörelsens mångfacetterade historia, kan det dock vara nödvändigt att läsa den parallellt med andra verk och källor. Med det sagt är boken omistlig om man vill förstå de tidiga bröderna i England, de mekanismer som ledde till att de kom dit, hur de organiserade sig och vilket eftermål de lämnat efter sig. I en drömvärld hoppas jag att någon tar sig an ett liknande passionsprojekt inför år 2031 och det svenska jubileet.

*Robin Nord
TM, Jonstorp*

DOI: 10.51619/stk.v10i11.27625

Daniel Seblewengel. *Perception and Identity: A Study of the Relationship between the Ethiopian Orthodox Church and Evangelical Churches in Ethiopia*. Carlisle: Langham Monographs. 2019. 463 pp.

This publication explores the dynamics of the historical and contemporary interaction between the Ethiopian Orthodox Church and Evangelical traditions in Ethiopia. The first chapter provides an introduction with three theoretical outsets. First, discussions by Kwame Bediako (1945–2008) regarding identity in African religious contexts. Second, the integrative perspectives by Andrew Walls (1928–2021) concerning “essential continuity”, the “indigenizing” and “pilgrim” principles. Finally, the introduction relates to perspectives on translation and transmission introduced by Lamin Sanneh (1942–2019). These theoretical perspectives remain implicit when reading the following chapters. Furthermore, the introduction may have raised questions regarding inherent methodological problems in analyzing church bodies representing consistent identities, such as the Ethiopian and Evangelical churches.

The second and third chapters offer a historical overview of the establishment of Christianity in Ethiopia and the arrival of the Evangelical missions. These chapters are intended for those new to this part of Ethiopian history, but they also serve as a review of already published material for those already familiar with Ethiopian church history.

The fourth chapter discusses the encounter between the Church Mission Society and the Ethiopian Orthodox Church. The Anglican church perceived the Ethiopian Orthodox Church as an equal church and the Church Mission Society’s mission strategies focused on revitalizing the Ethiopian Orthodox Church. The strength of this chapter lies in the inclusion of archive material from the University of Birmingham’s Special Collection. The material shows letter correspondences between individual missionaries from the Church Mission Society

about their experiences in the encounter with the Ethiopian Orthodox Church. The outset of the fifth chapter is about the historical and mutual antagonisms between the Ethiopian Orthodox Church and the Evangelical movement. The author uses written sources but supplements these with original interviews and other original Ethiopian sources. The chapter reflects on the historical relationship and argues for solutions to a more stable relationship.

The sixth chapter represents a valuable contribution and deals with the current reform movement in the Ethiopian Orthodox Church. The chapter reviews the historical foundation for this movement and maps the contemporary diversity within the Ethiopian Orthodox Church, such as the Mahibere Kidusan, reform groups, healers, and religious personalities, but does not deal with groups in the diaspora. One strength of this chapter is that it uses unique Ethiopian sources such as interviews, slogans, internet sources, and news excerpts. A weakness of the chapter is the lack of inclusion of easily accessible studies on the Ethiopian Orthodox Church in the context of religious plurality in Ethiopia (for example, Meron Zeleke, Tom Boylston, Diego M. Malara, Stephane Ancel, Joachim Persoon, and Jörg Haustein). In the concluding chapter, the author returns to the theoretical framework from the introduction and discusses solutions for a balanced ecumenical relationship between the Ethiopian evangelicals and the Ethiopian Orthodox Church.

Erik Egeland
Associate Professor, Volda
DOI: 10.51619/stk.v10i11.27626

Augustinus. *Tre texter: Om dialektiken, Om läraren, Om nyttan av att tro*. Skellefteå: Artos. 2024. 156 s.

Erik Bergman, Anna Minara Ciardi & Clara Nystrand (red.). *Från Jerusalem till Dalby – perspektiv på medeltida pastoral praxis: Festskrift till professor Stephan Borgehammar*. Skellefteå: Artos. 2024. 195 s.

Christian Braw. *Vägen till kyrklig förnyelse: Nio berättelser*. Skellefteå: Artos. 2024. 294 s.

Almut Bretschneider-Felzmann, Jan Eckerdal & Olle Kristenson (red.). *Detta är endast en begynnelse: Ekumeniska mötet i Stockholm 1925*. Skellefteå: Artos. 2024. 374 s.

Carl-Henric Grenholm. *Vad är etik? Om den kritiska reflektionen över moralen*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2025. 45 s.

Jonas Jonson. *Att de alla skall bli ett: Ekumenikens väg och mål*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2025. 48 s.

Remi Kick. *Laurentius Petri: Liv och verk*. Skellefteå: Artos. 2024. 144 s.

Niklas Nenzén. *Det surrealistiska läsmysteriet: Esoterism, myter och dialektik*. Uppsala: Uppsala universitet. 2025. 211 s.

Ida Olenius. *Andlig beredskap: Svenska kyrkans arbete för folkets inre försvarskraft under andra världskriget, 1939–1945*. Uppsala: Uppsala universitet. 2025. 595 s.

Gunnar Rosendal. *Osby församlings gåvo- och krönikebok: 1. 1934–1951*. Skellefteå: Artos. 2024. 467 s.

Friedrich Schleiermacher. *Julfirandet: Ett samtal*. Göteborg: Korpen. 2025. 106 s.

Friedrich Schleiermacher. *Om religionen: Fem tal*. Göteborg: Korpen. 2025. 244 s.

Sårad av kärlek: Den helige Porfyrios liv och visdom. Skellefteå: Artos. 2024. 324 s.