

Hur ser pilgrimens värld ut?

En sociologisk analys av Hans-Erik Lindströms pilgrimsteologi

ANNA DAVIDSSON BREMBORG

Anna Davidson Bremborg är teol. dr i religionssociologi och verksam vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Inom ramen för en fyraårig forskartjänst genomför hon ett projekt om pilgrimsvandringar i Sverige.

Inledning

Pilgrimscentrum i Vadstena har fyllt 10 år. Jubileet markerar inte bara centrumets egen framgång, utan även ett ökat intresse för pilgrimsvandringar runt om i Sverige. Under detta decennium har pilgrimsvandringar allt mer uppmärksammats i media och blivit en del av församlingarnas verksamhet.

Drivkraften och eldsjälens bakom Pilgrimscentrum är Hans-Erik Lindström. Sedan starten har Lindström för många personifierat svensk pilgrimsvandring. Han hade den första halvtidstjänsten på centrumet och har fram tills nyligen varit ansvarig för verksamheten. Lindström har skrivit ett flertal böcker om pilgrimsvandring,¹ hållit kurser och föredrag, varit ledare på vandringar, och framträtt åtskilliga gånger i tidningsartiklar. Det var också på Lindströms initiativ som Svenska kyrkan under jubelåret 2000 anordnade en pilgrimsvandring genom Sveriges alla stift, och han var en av de två som gick nästan alla de 230 milerna. Denna pilgrimsvandring var för många församlingar och svenskar en «ögonöppnare» när det gäller svensk pilgrimsvandring. Flera av dem som är ansvariga för pilgrimsvandringar idag fick sitt intresse i samband

med riksvandringen. Vandringen fick också stor genomslagskraft i media,² och detta bidrog starkt till ett allmänt intresse. Även om man under 1990-talet — exempelvis längs Jämt-Norgeleden, pilgrimsleden på Gotland och i projektet Ung Pilgrim i Växjö stift — lokalt arbetade med pilgrimsvandringar, kom det stora genombrottet med vandringen 2000.

Det är tydligt att Pilgrimscentrum har haft en stor betydelse för den lokala utvecklingen av pilgrimsvandringar i församlingar runt om i Sverige. Ledarna har ofta gått en pilgrimskurs eller deltagit i deras vandringar, och använder material som producerats där: böcker, märken, pins. Framför allt nyttjas *Lilla Pilgrimsboken* med andaktsordningar och praktiska tips.

Ett centrum av det här slaget, med en karismatisk, driven och duktig föreståndare, kan påskynda utvecklingen i övriga landet. Pilgrimscentrum har genom sin verksamhet byggt upp ramverk och strukturer — i form av ledarutbildningar, böcker och annat material — som varit till hjälp för dem som vill ordna pilgrimsvandringar i lokalförsamlingen. Baksidan av ett centrum är risken för centralisering och konformism. Lindström själv brukar betona att pilgrimstankarna är många och att vandringar kan se ut på olika sätt.³ Ändå har Lindströms pilgrimsteologi fått en sådan genomslagskraft i landet att det endast är några få pilgrimsvandringar som inte har den idémässiga och teologiska grund som Lindström ger uttryck för i sina skrif-

¹ Hans-Erik Lindström, *Det sjunger under skosulorna: om livet som pilgrimsvandring* (Stockholm: Verbum, 1997). — Lindström, *Lilla pilgrimsboken* (Stockholm: Verbum, 1997, 2000, 2004). — *Gå med Gud — ett sätt att erövra långsamheten* (red. Hans-Erik Lindström, Göteborg: Cordia/Trots allt, 1999). — Lindström, *På väg: ord under vandring* (Borensberg: Libellus, 2001). — Lindström, *Pilgrimsliv — handbok för vandrare* (Stockholm: Verbum/Sensus studieförbund/Bilda, 2005).

² Arkivet på Pilgrimscentrum uppger 30 radioinlägg, 30 TV-inlägg och 130 tidningsartiklar.

³ Lindström, *Pilgrimsliv*, 10.

ter, föredrag och samtal. Lindströms teologi har i mångt och mycket blivit den svenska pilgrimsteologin. Däremot är Lindströms egna anspråk på att ha en pilgrimsteologi ofta modesta; i *Pilgrimsliv* skriver han att han gör ett försök till en enkel pilgrimsteologi.⁴ Detta «försök» är snarare frukten av flera års teologitvveckling, där stråvan varit att teologin ska vara pedagogisk och lättillgänglig. Den spridning som teologin fått, tror jag, delvis kan förklaras av just Lindströms pedagogiska skicklighet.

Pilgrimsteologin bygger på sju nyckelord, sju vandringsbegrepp och sju symboler.⁵ Varje nyckelord hör samman med ett vandringsbegrepp och en symbol som jag hädanefter kommer att benämna artefakt då den utgörs av ett konkret ting. Av de här delarna är tankarna kring nyckelorden de mest spridda.⁶ De återfinns på affischer, webbsidor och i informationsblad runt om i landet och är ofta utgångspunkt för meditationer på pilgrimsvandringar. Utbredningen av nyckelorden har inneburit att många uppfattar dessa begrepp som en fastslagen definition av pilgrimsvandring, och det refereras flitigt till dem som just «nyckelorden» i bestämd form. Lindström förklarar dem så här:

För att försöka sig på en beskrivning av den moderne pilgrimens själ och identitet, alltså 2000-talets människa och hennes inre längtan, använder jag mig av sju nyckelord. De försöker på olika sätt uttrycka den nutida människans längtan efter att bli hel i en pluralistisk och söndrad värld. De sju nycklarna är *långsamhet, frihet, enkelhet, bekymmerslöshet, tystnad, delande* och *andlighet*. De berättar om en bristsituation i vårt samhälle och kan därför ses som en slags protest mot ett i vissa delar «omänskligt» samhälle, det vill säga ett samhälle där vissa urmänskliga grundbehov inte får tillräckligt med utrymme i tid och rum.⁷

⁴ Lindström, *Pilgrimsliv*, 10.

⁵ Så i *Pilgrimsliv*, utgiven 2005. I tidigare böcker är vandringsbegreppen och symbolerna fem.

⁶ Att mäta spridningen är givetvis mycket svårt i detta fall, och detta baserar sig på en subjektiv bedömning av textmaterial, samtal med människor och erfarenheter på vandringar.

⁷ Lindström, *Pilgrimsliv*, 41.

Lindström menar att pilgrimens uppgift blir att «hitta ett anständigt liv, som präglas av de sju nycklarnas anda och innehåll».⁸ Även om inte Lindström själv använder ordet dygd, kan man se de sju nycklarna som den senmoderna människans sju dygder.⁹

Som religionssociolog och teolog, tycker jag att det är intressant att Lindström så tydligt har en kontextuell teologi, där en analys av det senmoderna samhället blir utgångspunkt för pilgrimsteologin. Sociologin kan därmed få ett avtryck i teologin. Men för att en kontextuell teologi ska ha en trovärdighet måste den givetvis bygga på en korrekt samhällsanlys, och det är detta jag vill diskutera i denna artikel. *Ser världen ut som Lindström beskriver den? Och vad kan Lindströms samhällsanlys få för teologiska konsekvenser?*

Av Lindströms litteratur kommer jag att använda *Pilgrimsliv*, som är den bok som utförligast diskuterar nyckelorden och där de också kopplas samman med artefakter och vandringsbegrepp. De sju artefakterna är skorna, staven, tältet, hatten, kappan, ränseln och korset; och de sju vandringsbegreppen är uppbrottet, vandringsringen, rastplatsen, bönen, måltiden, mötet och målet. Jag har valt att utgå från nyckelorden, men analyserar till viss del även artefakterna och vandringsbegreppen. I *Pilgrimsliv* har Lindström ett kapitel som heter «En enkel pilgrimsteologi — en ansats till en idémässig grund för pilgrimstanken». I denna utgår han från de sju vandringsbegreppen och kopplar dem till bibelns berättelser. Jag kommer att diskutera Lindströms teologi utifrån kapitlet «Pilgrimens sju nycklar — ett försök till tolkning av pilgrimens själ» och inte beröra det föregående av två skäl. För det första är det världsbilden jag vill diskutera, och den lyfts främst fram i kapitlet om nycklarna. För det andra är det nycklarna som begrepp och tankemässig grund för pilgrimsvandring som hittills spritts i landet. Dessutom hör vandringsbegreppen nära samman med nycklarna.

⁸ Lindström, *Pilgrimsliv*, 41.

⁹ De sju dygderna är inom den romersk-katolska kyrkan de positiva egenskaper som står i kontrast till de sju huvudsynderna.

Förutom att sociologiska samhällsundersökningar och sociologiska teorier används för analysen, baseras artikeln på en studie om pilgrimsvandringar som jag bedrivit sedan 2005. Materialet är insamlat genom deltagande i tjugo pilgrimsvandringar, trettio intervjuer med ledare och deltagare, och enkätundersökningar på elva vandringar.

Långsamhet — skorna — uppbrott

I den snabbhetens kultur som är vår, går allting rasande fort. I en tidspressad och alltmer effektiviserad livssituation, hinner många inte med. Tiden räcker helt enkelt inte till för att känna efter hur man mår. Själen hamnar på undantag. «Stoppa världen. Jag vill hoppa av.» Hur många upplever inte detta i vår tid? Det går för snabbt. Långsamheten har blivit en bristvara.¹⁰

Stämmer det att människor upplever att tiden går för snabbt? Om vi börjar med att se på människors tidsanvändning, kan vi konstatera att vi har längre semester nu än någonsin under det reglerade arbetets historia, och att medelarbetstiden per vecka ligger på 36 timmar.¹¹ Men vad människor gör av tiden säger egentligen inget om hur de upplever den. I SCB:s tidsundersökning, däremot, uppgav över hälften av svenskarna att de upplever en tidsbrist i sina vardagsliv, och hade de barn boende hemma var det ytterligare en fjärdedel.¹² Detta kan tyckas peka på just en upplevelse av att tiden går «för snabbt». Någon ökning under den tioårsperiod (1990–2000) som jämfördes fanns emellertid inte, vilket motsäger

¹⁰ Lindström, *Pilgrimsliv*, 45. Den inledning som följer under denna och följande rubriker är den inledning Lindström har i *Pilgrimsliv* inför varje kapitel där han behandlar respektive nyckelord.

¹¹ Arbetskraftsundersökningarna 2004, SCB, Statiska meddelanden AM12SM0501, 2005. http://www.scb.se/statistik/AM/AM0401/2005M01/AM0401_2005M01_SM_AM12SM0501.pdf.

¹² *Tid för vardagsliv — kvinnor och mäns tidsanvändning 1990/91 och 2000/01*. SCB rapport 99, 2003. <http://www.scb.se/statistik/LE/LE0103/2003M00/LE99SA0301.pdf>

att upplevelsen skulle vara att den går «allt snabbare».

Men det räcker inte med att konstatera att människor upplever en tidsbrist i sina liv; frågan man ska ställa sig är nog snarare vad det är som påverkar människors upplevelser av tiden. Att vi lever i en globaliserad värld med ett stort informationsflöde är något som sociologer ofta pekar på har förändrat våra livsvillkor på ett fundamentalt sätt. Medvetenheten om faror i livet, allt från farliga livsmedel till naturkatastrofer och klimatförändringar, är större än någonsin i historien. Samtidigt förändras arbetsmarknaden, med en växande informations- och tjänstesektor, vilket ställer nya krav på arbetstagarna. Nätverksbyggande blir allt viktigare och flexibilitet har blivit ett honnörsord.¹³

De här förändrade socio-ekonomiska förhållandena i samhället påverkar vår upplevelse av tiden, menar psykologen Calle Rosengren. I agrarsamhället styrde uppgiften tiden, i industrisamhället klockan och idag påverkar båda oss samtidigt. De två tidsuppfattningarna konkurrerar, vilket gör att människor upplever att tiden inte räcker till (den går «för snabbt»), något som i sin tur kan leda till stress.¹⁴

Lindström skriver om *snabbhetens kultur*, vilket inte är något vedertaget sociologiskt begrepp.¹⁵ Snarare fungerar det som en motsats till *långsamhetens kultur*, vilket förmodligen hämtats från Owe Wikströms *Långsamhetens*

¹³ Se t.ex. Zygmunt Bauman, *Det individualiserade samhället* (Göteborg: Daidalos, 2002). — Ulrich Beck, *Risksamhället: på väg mot en annan modernitet* (Göteborg: Daidalos, 2000). — Manuel Castells, *Informationsåldern. Ekonomi, samhälle och kultur. Band 1: Nätverkssamhällets framväxt* (Göteborg: Daidalos, 1999).

¹⁴ Calle Rosengren, *Tiden som form och upplevelse — om relationen mellan arbete och tid* (Stockholm: Arbetslivsinstitutet, 2006).

¹⁵ Inom vårdvetenskapen har det använts för att beteckna skillnaden mellan olika avdelningars kulturer, där akutavdelningen är främsta exemplet på en *snabbhetens kultur* (se B Andershed & B-M Ternestedt, «Patterns of care of patients with cancer before and after the establishment of a hospice ward», *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 11(1997), 42–50).

lov,¹⁶ en bok det ofta refereras till på pilgrimsvandringar. Wikströms bok, liksom Bodil Jönssons böcker om tid,¹⁷ toppade under lång tid bokförsäljningarnas topplistor, något som pekar på människors intresse för denna frågeställning.¹⁸ Den lösning på problemet med upplevd tidsbrist som författarna levererar skiljer sig emellertid åt. Jönsson betonar koncentration på en sak i taget och en acceptans för att det tar tid att komma igång. Betydelsen av att avskilja tid för en viss sak, är även exegeten Bo Johnsons budskap i *Sabbat och söndag*.¹⁹ Som en motvikt till en stressad vardag, behövs en veckodag med en annan rytm och innehåll, menar han. Johnsons teologiska lösning ligger i linje med den senaste hjärnforskningen, som visar att människan kan arbeta mycket intensivt, men är beroende av återhämningsperioder för att inte ta skada. Stressforskaren Aleksander Perski använder för övrigt den bibliska veckorytmen med en vilodag som ett exempel på hur ett gott liv kan eftersträvas.²⁰ Snarare än ett generellt långsamt tempo, är idealet ett varierat tempo. Men även Wikström tvekar i en intervju i *Dagens Industri* inför begreppet långsamhet: «Jag gillar långsiktighet bättre».²¹

Några enkla lösningar för hur man kan minska upplevelsen av tidspress finns inte. Rosengren menar att människor behöver själva få styra över sin tid för att slippa frustration, men han är samtidigt medveten om att annan forskning visat att möjligheten att styra sin arbetstid kan öka stressen.²² Perski beskriver det

optimala livsvillkoret som ett «liv i harmoni med dygnets och årstidernas rytm, ett liv där behovet av balans mellan aktivitet och återhämtning beaktas, ett liv som skänker tillit och ger oss stöd och makt över vårt öde».²³ Ett ideal snarare än en mirakelkur.

För Lindström är långsamhet en dygd att eftersträva, «en «långsam» människa skapar ofta stort förtroende».²⁴ Själva vandringen är i sig ett exempel på långsamhet, man rör sig i ett långsamt tempo — till skillnad från om man åker bil. «Den långsamma pilgrimsvandringen ger mig möjlighet till ökad självinsikt och att äntligen möta mig själv, andra och Gud», skriver Lindström.²⁵ I praktiken är tempot ofta ett hett samtalsämne, några tycker det går för snabbt, medan andra tycker det går för långsamt. Lindström rekommenderar ett tempo på 4 km i timmen.²⁶ En del av deltagarna förväntar sig är att pilgrimsvandringen ska gå i ett långsammare tempo än vad den gör, eftersom långsamhet är ett nyckelord. Känslan av stress och högt tempo är något av det som flest reagerat negativt inför, bland dem jag intervjuat.

Att det är svårt att få alla nöjda med tempot i en grupp är säkert inte unikt för pilgrimsgruppen. Det som skiljer diskussionerna i en pilgrimsgrupp från en annan vandringsgrupp är den teologiska överbyggnaden där långsamhet spelar en viktig roll. Pilgrimsdiskursen betonar långsamhet som en väg till andlighet. Här finns en tydlig koppling mellan Lindströms samhällsanalys och teologi.

Frihet — staven — vandringen

Den frihet vi idag tror oss ha, är ofta skenbar. Vår tidskomprimerade kultur gör oss ofta till slavar under almanackan. När rationalisering och effek-

¹⁶ Owe Wikström, *Långsamhetens lov: eller vådan av att åka moped genom Louvren* (Stockholm: Natur och kultur, 2001).

¹⁷ Bodil Jönsson, *Tio tankar om tid* (Stockholm: Bromberg, 1999). — Bodil Jönsson, *I tid och otid — hemma och på jobbet* (Stockholm: Bromberg, 2002).

¹⁸ T.ex. Bokstoppens facklitteraturlistor under åren 1999–2003.

¹⁹ Bo Johnson, *Sabbat och söndag — söndagen som helg, högtid och glädje* (Lund: Arcus, 2006).

²⁰ Aleksander Perski, *Ur balans. Om stress, utbrändhet och vägar tillbaka till ett balanserat liv* (Stockholm: Bonnier fakta, 2002).

²¹ Jonas Florén, Professorn hittar lugnet i storstadspulsen (i.d.). Hämtad från <http://di.se/Index/Nyheter/2005/11/25/166459.htm?src=xlink>

²² Rosengren, 23. För mer om hur flexibilitet ger stress, se Ylva Elvin-Nowak, *I sällskap med skulden: om den moderna mammans vardag* (Stockholm: Bonnier, 2001).

²³ Perski, 180.

²⁴ Lindström, *Pilgrimsliv*, 46.

²⁵ Lindström, *Pilgrimsliv*, 47.

²⁶ Lindström, *Pilgrimsliv*, 119.

tivisering får allt större utrymme och våra organisationer och liv ska «slimmas», då hinner vi inte med oss själva. Och när valfriheten blir alltför stor i vårt individualistiska och pluralistiska samhälle, blir människan ofta vilsen och väljer lätt fel. Människan har blivit alltings mått och därmed slav under sig själv.²⁷

Lindström beskriver friheten i samhället i negativa termer ur två helt skilda aspekter. För det första är det ingen reell frihet, för det andra, om vi har någon frihet så klarar vi inte av att hantera den.²⁸ Den första aspekten som berör hur fria människor är att göra egna val har diskuterats åtskilligt. Människors val är kanske inte så fria som de objektivt tycks vara, eftersom de påverkas av sin omgivning, förväntningar och strukturer.²⁹ Detta motsätter dock inte att strävan efter frihet är en fundamental rättighet i vårt samhälle idag, fastslagen i FN:s deklaration om mänskliga rättigheter.³⁰ Kanske är det så att friheten att få göra egna livsval — vilket är en del av samhällets individualiserings- och pluraliseringsprocess — är så självklar, att det kan vara svårt att se det som frihet? Att föräldrarna eller släkten skulle välja livspartner, utbildning, arbete och bostad åt en är för oss i Sverige helt främmande tanke. Möjligheten att bryta upp från äktenskap och arbete är även det en frihet som inte var självklar ett par generationer tillbaka. Dessa former för frihet har människor i det moderna samhället kämpat för i flera hundra år och de kan inte ses som självklara i ett samhälle.

Att friheten i grunden är något positivt, hindrar dock inte, som nämnts ovan, att människors upplevelse av den kan vara negativ. Lösningen på detta problem är långt ifrån enkel; antingen får man begränsa valfriheten eller hitta strategier att hantera valfriheten. Att finna lösningar på hur man ska hantera friheten är emellertid något helt annat än att påstå att den är negativ. Det är,

menar jag, problematiskt om den teologiska grunden är att individens valfrihet är negativ.

För Lindström är pilgrimsvandringar svaret på samhällets krav. De ger «frihet från tidens pressande stress» och ett «oberoende av ägodelar».³¹ En pilgrimsvandring kan hjälpa människor att komma ur «den förlamande och ofria livsstil, som hotar att förkväva det sant mänskliga i oss», skriver Lindström, och menar att den kan ge människor del av en annan frihet: frihet från almanackan och frihet från materiella ting. Jag ska här ta upp den första punkten, den andra återkommer jag till under rubriken *Enkelhet*.

Medan Lindström ser almanackan som något negativt, menar andra att almanackan kan vara ett redskap för att slippa stress och tidspress.³² Genom att avsätta tid till det som behöver göras kan man koncentrera sig på en uppgift i taget. Almanackan kan möjliggöra — inte hindra — frihet. Strukturen (i det här fallet hur man formar sin dag i almanackan) kan hjälpa människor.

Trots att Lindström ser almanackan som något negativt, förespråkar han en fast struktur på pilgrimsvandringar: «När man är ute under några dagar eller längre är dagsrytmen viktig. Ju mer genomtänkt den är, desto mer kan man vila i den».³³ Därefter ger Lindström mycket handfasta råd på när det är lämpligt att gå upp, hur många som bör göra vad, hur länge man bör vandra respektive ta rast.³⁴ Strukturen på pilgrimsvandringarna följer samma mönster varje dag, kanske till skillnad från den struktur som möter i vissas almanackor, med olika möten och uppgifter dag från dag. I grunden är det dock samma frihet dvs. en upplevelse av förutsägbarhet. Det finns en plan för vad som ska göras under dagen.

Lindströms attack mot struktur är alltså motsägelsefull. På en pilgrimsvandring är strukturen väsensskild från vardagslivet, men finns där likväl, kanske ännu tydligare än i mångas vardagsliv. De flesta deltagare uppskattar den fasta strukturen, under förutsättning att den inte fylls till

²⁷ Lindström, *Pilgrimsliv*, 51.

²⁸ Lindström, *Pilgrimsliv*, 51.

²⁹ Peter Berger & Thomas Luckmann, *Kunskapssociologi* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1979).

³⁰ Artikel 3 om rätt till frihet, artikel 16 om frihet att välja partner, och artikel 17 om rätt att äga.
<http://www.unhchr.ch/udhr/lang/swd.htm>.

³¹ Lindström, *Pilgrimsliv*, 51.

³² T.ex. Jönsson, *Tio tankar om tid*, 50–52.

³³ Lindström, *Pilgrimsliv*, 117.

³⁴ Lindström, *Pilgrimsliv*, 118f, se även *Lilla pilgrimsboken*, 109–112.

bredden med aktiviteter. Strukturen kan ses som ett sätt att begränsa friheten, att infoga alla möjligheter i en struktur som gör livet lättare. Det är en lösning på valfrihetens dilemma, snarare än ett sätt att säga att valfriheten är negativ.

Enkelhet — tältet — måltider

Behovet av att skaffa mer och lagra i förråd, kan sätta krokben på förmågan att uppleva det som kallas livet. Några av de gamla dödssynderna har fått fritt spelrum på levnadskulturens öppna marknad: girighet och frosseri. Vi har alltmer blivit kollektivt betingade att bli konsumenter och vår koncentration är oftast inriktad på att skaffa mer och mer. Det finns ett gammalt begrepp för detta fenomen: materialism. Att frivilligt leva enkelt idag är som att få syn på en exotisk orkidé.³⁵

Som nämnts ovan är en del av frihetsbegreppet kopplat till icke-ägande. Här kopplas frihetsbegreppet samman med begreppet enkelhet. Pilgrimsvandringen påstås synliggöra ett ideal genom att man inte kan bära med sig mer än det som finns i ryggsäcken.³⁶ Men enkelheten manifesteras även i boendet och mathållningen. Deltagarna sover ofta i församlingshem, på liggunderlag med andra i samma rum, och lagar själva maten. Att det är enkelt i denna bemärkelse är en viktig aspekt menar flera av pilgrimsledarna jag talat med. De är tveksamma till att nyttja vandrarhem eller hotell, eftersom enkelheten är en viktig del av upplevelsen.

Tanken på icke-ägande återfinns bl.a. i Apostlagärningarna (2:44) där det berättas att de «troende fortsatte att samlas och hade allting gemensamt. De sålde allt vad de ägde och hade och delade ut åt alla, efter vars och ens behov.» Även i klosterlivet är det en grundläggande tanke att man inte äger något för egen del. På pilgrimsvandringar är det emellertid snarare frågan om att ha färre prylar, en slags minimalism. Samma tankar finns inom den inredningsstil som de

senaste åren brett ut sig i västerlandet, feng shui. En av grundtankarna i feng shui är att för många saker i hemmet hindrar positiv energi från att strömma runt. Människor påstås må bättre av att ha färre saker i hemmen.³⁷

Att materiella ting på detta sätt blir problematiska vill jag se som en följd av det överflöd som västerlandet präglas av. För den femtedel av världens befolkning som lever på mindre än en dollar per dag och är vad som brukar benämnas «extremt fattiga»,³⁸ ger inte frånvaron av ting någon frihet eller andlig erfarenhet. I sin studie om pilgrimer längs leden till Santiago de Compostela berättar Nancy Frey om en man som sade att hans tyngsta börda var kreditkortet. Frey väcker frågan om det är etiskt rätt att gå utan pengar och få hjälp av personer längs vägen som har det mycket sämre än man själv har det, när man egentligen kan betala för sig.³⁹ Detta pekar på hur komplicerat det är att tillfälligt «leka fattig». Med vilken rätt gör man det och på vems bekostnad?

Även om pilgrimsvandringar är mer primitiva än det vardagsliv deltagarna har, är enkelheten beroende av en yttre stödjande struktur: ledaren har förberett boplatser och mat. Ingen behöver oro sig för detta. När det gäller den materiella enkelheten, är det tydligt att även om en bra utrustning underlättar vandringen, är det inte kvalitetsmärken som har högst status. Det finns de som ifrågasätter om man överhuvud kan ha märkeskläder av friluftsmode på vandringarna. Många pilgrimer klär «ner» sig inför vandringen och tar fram gamla slitna byxor, en väst eller en hatt som de enbart använder vid dessa tillfällen. Trots Lindströms kritik av en konsumtionsinriktad livsstil, finns det en speciell pilgrimslivsstil. «Ett par skor på fötterna, en stav i handen, en ränsel på ryggen, en hatt på huvudet och ett träkors på bröstet berättar om den livsstil, som inte begär mer än en människa faktiskt behöver».⁴⁰ Genom klädesplagg och artefakter definieras pil-

³⁷ Karen Kingston, *Rensa i röran med feng shui: det enkla sättet att skapa ordning och harmoni i ditt hem* (Stockholm: Månepocket, 2005).

³⁸ <http://www.millenniemaalen.se/index.asp>

³⁹ Nancy Frey, *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. (Berkeley: University of California Press, 1998), 63–65.

³⁵ Lindström, *Pilgrimsliv*, 57.

³⁶ I realiteten stämmer detta sällan, eftersom det ofta finns en foljebil med vilken delar av utrustningen skickas.

grimen.⁴¹ Dessa artefakter är inte politiska knappar eller klädmärken, likväl är de symboler för en grupptilhörighet, där artefakter spelar en betydande roll.

Artefakterna gestaltas med bildsymboler som pekar bakåt i tiden, exempelvis är den ryggsäck som återfinns på *Lilla pilgrimsbokens* omslag och i *Pilgrimsliv* av en äldre modell. Lindström använder till och med ordet ränsel istället för ryggsäck. Ränsel är ett ord som sällan används idag och som för tankarna till äldre tider.⁴² I verkligheten krävs ofta bättre ryggsäckar, särskilt på längre vandringar. Ju mindre stöttande struktur som finns i form av följevilar där sovsaker kan lastas och mat på övernattningsstället, desto viktigare blir ryggsäckens kvalitet. Där är de moderna ryggsäckarna överlägsna.

Ett annat symboliskt ting är staven, som för många är det främsta kännetecknet på en pilgrim. I litteraturen avbildas staven alltid som en lång träkäpp. På vandringarna används emellertid även moderna gästavar av aluminium, oftast två stycken, vilket inte alltid är konfliktfritt. Flera gånger har jag hört negativa kommentarer om gästavarna: de för tankarna till motion och stress, de låter för mycket och sätts i för ofta.⁴³ De som använder dessa menar att de är skonsammare för rygg och axlar, och ger bättre stöd. Att gå med en lång stav, anser många, kräver en viss träning.

Artefakterna på en pilgrimsvandring hjälper till att skapa pilgrimens identitet. På samma sätt som fotbollsfansen tar på sig fotbollslaget tröjor och halsdukar när de ska på match för att visa i vilken grupp de hör hemma, förstärker deltagaren i pilgrimsvandringen sin pilgrimsidentitet genom att ta på sig och med sig vissa ting. Den symboliska kraft som tingen har ska inte underskattas, både när de gäller att förstärka identiteten och att skapa en normativitet. Ett exempel på det senare är den osäkerhet som kan uppstå om klädstilen vid pilgrimsvandringar. Lindström skriver:

«Hatten, ofta storbrättad till skydd för sol och regn, är luffarens och pilgrimens huvudbonad».⁴⁴ Den storbrättade hatten blir en norm, som gör att en del tvekar inför att ta på sig en keps eller att inte alls ha något på huvudet. Det kan därför tyckas vara en paradox att förkasta materiella ting samtidigt som sådana används för att skapa en livsstil och identitet.

Den senaste artefakten som tagits fram, är en pilgrimskompass av trä. «Pilgrimskompassens runda träskiva blir en hjälp för pilgrimen att hitta rätt i sin inre vandring. Likt en kompassnål vill de sju nyckelordens symboler underlätta för henne att finna sin väg i livet».⁴⁵ Den är tänkt att följa med under vandringen, och kan då även användas som ljusstake. Pilgrimskompassen kan för svenska pilgrimer bli vad pilgrimssnäckan är för pilgrimerna på väg till Santiago. Än så länge har den dock ingen större utbredning. Ett annat märke bland pilgrimer i Sverige är den svenska pilgrimssymbolen som tagits fram av Pilgrimscentrum i Vadstena: Birgittakorset kombinerad med S:t Hanskorset («sevärdhetskringlan»)⁴⁶. Den används vid märkning av pilgrimsleder och i informationsbroschyrer, men finns även som tygmärke och pin att fästa på hatten, jackan eller ryggsäcken.

Bekymmerslöshet — hatten — rastplatsen

Organisation, struktur och budget. Projekt, planering och utvärdering. Administration, kontroll och byråkrati. Några nyckelord för förståelse av den samhällsstruktur vi har idag. Ramar och verksamheter behövs naturligtvis, men när infrastrukturen — medlen alltmer blir själva målet, när metoder blir livet — då börjar ett samhälle förlora sin själ. Är det därför människor går omkring med halvt frusna själar, för att man bekymrar sig för utanpå-

⁴⁰ Lindström, *Pilgrimsliv*, 57.

⁴¹ Se Frey, *Pilgrim Stories*, 55–63.

⁴² Telefonsamtal med Svenska språknämnden 2005-12-06.

⁴³ Gästavar sätts i marken vid varje fotsteg, en längre käpp vanligtvis vid var fjärde fotsteg.

⁴⁴ Lindström, *Pilgrimsliv*, 64.

⁴⁵ Lindström, *Pilgrimsliv*, 91.

⁴⁶ Det finns även en annan pilgrimssymbol, med Olofskors och S:t Hanskors, som används på pilgrimsleder mot Trondheim. Den togs fram i Norge och föreningen Pilgrim i Sverige har mönsterskyddat den i Sverige.

verk, medel och metoder snarare än för målet — själva livet?⁴⁷

Liksom ränsel är ordet bekymmerslöshet inte något vanligt förekommande ord,⁴⁸ vilket även Lindström konstaterar: «Bekymmerslöshet. Vilket ljuvligt ord. Vi saknar det i vårt vanligaste ordförråd».⁴⁹ I kristen kontext för ordet emellertid tankarna till evangelietexterna om att lärjungarna inte ska bekymra sig för mat och kläder, liksom fåglar och blommor inte bekymrar sig om sin tillvaro (Matt. 6:25–34, Luk. 12:22–34).⁵⁰

Lindström förknippar bekymmerslöshet med luffaren, som enligt honom är någon som lever för dagen och inte planerar för framtiden. Luffaren står för «den goda lättjan» och «den produktiva improduktiviteten».⁵¹ Luffaridealet går igen i hatten som är den symbol Lindström associerar till bekymmerslösheten. Hatten är «luffarens och pilgrimens huvudbonad» men också filosofens. Den symboliserar Guds beskydd, men är också den fria tanken. Luffaren representerar det goda i samhället, en person med en eftersträvansvärd livsstil.

Lindströms bild av luffarlivet hämtar näring från exempelvis Paradis-Oskar i Astrid Lindgrens *Rasmus på luffen*.⁵² Men verklighetens luffare hade det betydligt tuffare. Bilden av luffarna som glada, «bekymmerslösa», kringvandrande personer, som tog dagen som den kom, var en myt som fungerade som överlevnadsstrategi. Luffarna berättade det människor ville höra för att de skulle få hjälp. I själva verket var luffarna arbetslösa personer som helst av allt ville ha fast bostad och fast arbete. De förde en gemensam poli-

tisk kamp via bland annat så kallade luffarriksdagar, för att förbättra sin situation.⁵³

Mot denna bakgrund är det problematiskt att lyfta fram luffarna som ett livsideal. Deras icke-självalda livssituation idealiseras och upphöjs till en norm som har drag av övergrepp från majoritetssamhället. Ett samtida alternativ vore att lyfta fram de hemlösa villkor som ett kristet ideal, att barskrapad försöka överleva dag för dag. Men nutidens hemlösa organiserar sig också för att förbättra sina livsvillkor och få en fast bostad.⁵⁴

Tystnad — kappan — bönen

Det eviga ljudbrusets kultur har ockuperat praktiskt taget hela vårt vardagsliv. På kontor, fabriker, restauranter och i de stora varuhusen skvalar melodier ingen egentligen lyssnar till. Men även i hemmen och på vår fritid hörs det ständiga flödet av ord och musik, ofta i bakgrunden som om vi vore rädda för att tystnaden skulle avslöja oss själva i den ytkultur som är vår. Tystnaden har blivit en bristvara.⁵⁵

Att få vandra i tystnad är det viktigaste momentet på pilgrimsvandringen, enligt deltagarna.⁵⁶ Några pilgrimsvandringar har också utvecklats till att ske helt i tystnad. Att detta skulle bero på att man har radio och musik på i vardagslivet finns det inget som pekar på, utan snarare ses tystnaden som ett medel för att få tid att tänka egna tankar eller att ta in naturen på egna villkor. Tystnaden tycks bli viktigare ju oftare och längre man går på pilgrimsvandring. Undantag finns dock, och det gäller särskilt de vandrare som till vardags lever ensamma och som sökt sig till pilgrimsvandringen för att träffa andra. De uppskat-

⁴⁷ Lindström, *Pilgrimsliv*, 63.

⁴⁸ «numera mindre brukligt» skriver SAOB, <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>, tryckt 1902, uppdaterad 2005-06-28

⁴⁹ Lindström, *Pilgrimsliv*, 63.

⁵⁰ Dessa bibelreferenser används ofta av ledare på pilgrimsvandringar i samband med nyckelordet bekymmerslöshet.

⁵¹ Lindström, *Pilgrimsliv*, 64.

⁵² Se *Kyrkans tidning* 32/33(2004), «Pilgrim på väg bli nordisk folkrörelse», där Lindström själv ger detta exempel.

⁵³ Björn Fougner, *Luffarriksdan och Luffarkungen: organiserade luffare i sägen och verklighet* (Stockholm: Vagus förlag/Institutet för Folklivsforskning, 1984). Ett tack till Lynn Åkesson för denna referens!

⁵⁴ Föreningen Stockholms hemlösa är ett sådant exempel (se www.stockholmshemlosa.se).

⁵⁵ Lindström, *Pilgrimsliv*, 69.

⁵⁶ Enligt den enkät som jag genomfört bland 124 pilgrimsvandrare var tystnaden det moment som mest av allt uppskattades på pilgrimsvandringen.

tar ofta en stunds tystnad, men har inget behov av längre perioder. Tystnaden på en pilgrimsvandring, liksom på en retreat, skiljer sig från ensamhetens tystnad, då det är en tystnad tillsammans med andra. Det är en påbjuden tystnad, något som tillhör strukturen, och inte ett uttryck för mobbning eller utanförskap.

Att ha en påbjuden tystnad i grupp är något av ett signum för pilgrimsvandringar i Sverige. Oftast rör det sig om en timmes tystnad en eller två gånger per dag, men ibland hela dagarna. Samma fokus på en gemensam tystnad finns inte skildrat i de studier av pilgrimsvandringar som gjorts på många andra ställen i världen. Även om påbjuden tystnad i grupp förekommer i såväl Holland⁵⁷ som Storbritannien⁵⁸ anses den inte på samma sätt vara en bärande del av pilgrimsvandringen.

Längtan efter tystnad märks även på andra sätt i det svenska religiösa landskapet. Antalet retreatar i landet har mångfaldigats de senare åren, inte bara i kristna sammanhang, utan även i nyandliga. Allt fler församlingar erbjuder sina församlingsbor retreatar en dag eller en helg. I gudstjänsterna finns ofta en lite längre tystnad, exempelvis i förbönen, och speciella Taizé-gudstjänster firas i många församlingar. Gudstjänsterna i Taizé innehåller en tystnad på flera minuter istället för predikan eller betraktelse. Jonas Eeks studie av svenskers upplevelse av gudstjänsterna i Taizé visar att just tystnaden var det som mest uppskattades.⁵⁹

I den inledande passusen nämner Lindström begreppet ytkultur. Vad han menar framgår inte, mer än att det är en odefinierad samhällskritik.⁶⁰

⁵⁷ Samtal med Rieke, fältstudier Gotland juli 2006.

⁵⁸ E-postkorrespondens med Elizabeth Weiss Ozorak 2006-12-13.

⁵⁹ Jonas Eek, *Religious Facilitation through Intense Liturgical Participation: A Quasi-Experimental Study of Swedish Pilgrims to Taizé* (Lund, 2001), 50.

⁶⁰ Här skiljer sig Lindströms användning från akademiska sammanhang där begreppet ytkultur används för att skilja kulturbegreppets olika nivåer. Ytkultur betecknar det som man omedelbart lägger märke till i en kultur, såsom mat och kläder, medan djupkultur rör normer och värderingar. Se Katri Cronlund, *Människan socialt och kulturellt* (Stockholm: Bonnier, 2004).

Delande — ränsln — möten

Den individualisering som vuxit fram i vårt samhälle med jaget som det stora livsprojektet, har lett till en lägre grad av lojalitet mot kollektiv och auktoriteter. Det har också inneburit en avmattning i solidariskt tänkande. Det tycks som om förmågan att bry sig om andra har minskat. Det verkar som det helt enkelt inte längre finns ork eller lust att ta del av andra människors liv, om det inte gagnar den egna personen. Vi tycks leva i självcentreringens och självförverkligandets kultur, där ord som delande, medkänsla och utgivandet till stor del har försvunnit.⁶¹

Tankarna om individualisering och jaget som livsprojekt känns igen från sociologen Anthony Giddens diskussioner om självet reflexiva projekt i det senmoderna samhället.⁶² Men analysen haltar. Att relationen mellan människor har förändrats, som en del av individualiseringsprocessen, är det ingen som ifrågasätter. Människor kan, som nämnts ovan, lättare göra egna val och argumenterar för dessa ur ett individuellt perspektiv. Man gör något för att man själv vill, inte för att ett kollektiv vill att man ska göra det. Detta innebär dock inte per automatik att handlingarna blir egoistiska eller mindre solidariska. Däremot kan engagemanget få nya former och underbyggas utifrån andra motiv.

De studier som gjorts om hur svenskar engagerar sig i frivilligt arbete på sin fritid uppvisar ett positivt resultat. Den negativa bild som ofta lyfts fram i massmedia och debatter (och som har stora likheter med Lindströms) hävdar forskarna är felaktig. Frivilligarbetet är utbrett och det finns inga tendenser till minskning.⁶³ Även internationellt hävdar sig svenskarna mycket

⁶¹ Lindström, *Pilgrimsliv*, 75.

⁶² Anthony Giddens, *Modernitet och självidentitet: självet och samhället i den senmoderna epoken* (Göteborg: Daidalos, 1999).

⁶³ Lars-Erik Olsson, Lars Svedberg & Eva Jeppsson Grassmann, *Medborgarnas insatser och engagemang i civilsamhället: några grundläggande uppgifter från en ny befolkningsstudie* (Rapport till Justitiedepartementet, 2005), 14. <http://www.sweden.gov.se/content/1/c6/05/31/73/fcea732a.pdf>, 2007-05-04.

väl.⁶⁴ Engagemanget varierar under livscykeln, men i snitt utför hälften av svenskarna ett frivilligt arbete 14 timmar per månad.⁶⁵ Därtill lägger man ungefär lika mycket tid på att ta hand om människor utanför hushållet på mer informell basis.⁶⁶ Och de som får hjälp av någon socialt inriktad organisation uppgår till inte mindre än en halv miljon.⁶⁷ Detta kan ses som ett uttryck för civilsamhällets styrka, snarare än försvagning.

Mot den dystra situationen i samhället ställer Lindström pilgrimsvandringarna där delandet kommer till uttryck på olika sätt: för det första genom nattvarden, som är kristendomens främsta tecken på delande; för det andra genom att dela med sig av maten och annat som rymts i den medhavda packningen. Här nämns även insamlingar för «ofrivilliga pilgrimer», d.v.s. flyktingar, vilket är den grupp som Lindström uttryckligast agerat för. För det tredje genom att dela berättelser av varandras liv.

Delandet som pilgrimsbegrepp är främst förknippat med den tredje aspekten, eftersom «delande» är en programpunkt i den struktur som Pilgrimscentrum har på sina vandringar. Då betyder delande att gruppen samlas på kvällen i en ring och att var och en får möjlighet att delge de andra erfarenheter och tankar från dagen eller från sitt liv. Ofta låter man ett ljus eller annat föremål gå runt för att markera vem som talar. Ingen får kommentera det som sägs, och inom gruppen råder tystnadsplikt. Det är även möjligt att välja att inte säga något.⁶⁸ Samtalet följer ett mönster som är vanligt i så kallade självhjälpgrupper, där det ofta kallas för «runda».⁶⁹

Trots att Lindström lyfter fram delandet som en motkraft mot individualiseringen i samhället, menar jag att den är ett typiskt utslag av individualiseringsprocessen. Delandet handlar inte om att kollektivt fundera över något, att stöta och blöta en åsikt och komma fram till en gemensam åsikt eller handlingsprogram, utan är till sin form individualistisk. Var och en har rätt att uttrycka sina egna tankar och erfarenheter, utan att mötas av motargument eller någon form av diskussion. Varje individ är sin egen auktoritet med eget tolkningsföreträde.

Magnus Karlsson, som studerat självhjälpgrupper, ser dem som fenomen av dagens samhälle ur två aspekter. Dels använder deltagarna grupperna primärt utifrån individuella syften: för att få förståelse och stöd. Dels är kunskapsbasen för självhjälpgrupper erfarenhetsbaserad, vilket kan uppfattas som en kritik eller ett komplement till den professionella kunskapsbasen, som tidigare varit förhärskande. Den erfarenhetsbaserade kunskapen «myndigförklarar» individer på ett sätt som är kongruent med det senmoderna samhällets värderingar.⁷⁰

Pilgrimsvandringarna uppskattar ofta delandet. Det är en stark upplevelse att få lyssna till andra människors erfarenheter, och att själv få berätta om sina erfarenheter. Ledarna, framför allt prästerna, lyfter fram delandet som ett viktigt sätt för att få människor att prata och inte bara lyssna, och menar att det är en kontrast till den envägs-kommunikation som de annars upplever att kyrkan präglas av. Här återspeglas Karlssons analys av självhjälpgruppernas funktion. Även om det narrativa mötet i en självhjälpgrupp eller på en pilgrimsvandring sker ansikte-mot-ansikte, finns det inte något förpliktigande i relationen sett i ett något längre perspektiv. Efter någon dag skiljs pilgrimsgruppen åt, och de eventuella livskriser som man berättat om får bearbetas vidare av individen. Delandet fungerar kanske främst som en bekräftelse på de egna upplevelserna.

Delandet i form av solidariska handlingar för andra, t.ex. flyktingar, nämner ingen av de intervjuade deltagarna som en del av pilgrimsvand-

⁶⁴ I en europeisk studie var frivilligarbetet som mest utbrett i Sverige och Nederländerna (Eva Jeppsson Grassman & Lars Svedberg, «Medborgarskapets gestaltningar: insatser i och utanför föreningslivet», 121–180 i *Civilsamhället* (red. E. Amnå, Stockholm: Fakta info direkt, 1999), 128.

⁶⁵ Olsson *et al.*, 15–16.

⁶⁶ Olsson *et al.*, 40

⁶⁷ Jeppsson Grassman & Svedberg, 153.

⁶⁸ Lindström, *Pilgrimsliv*, 124.

⁶⁹ Lisa Pedersen, *Handbok för självhjälpgrupper* (Göteborg: Solkatten, 2004), 44–45.

⁷⁰ Magnus Karlsson, *Själv men inte ensam: om självhjälpgrupper i Sverige* (Stockholm: Stockholms Universitet, 2002), 244–246.

ringen. Delandet förblir därmed en individuell handling.

Andlighet — korset — målet

Andligheten har kommit tillbaka. Allt fler söker efter något mer än det man ser och kan ta på. Något snopet frågar sig människan: «Var detta allt? Hade inte livet mer att erbjuda?» När ett samhälle blir för materialistiskt, värjer sig människan och söker andra vägar för att försöka förstå det svårbegripliga livet. Kyrkan är i folks medvetande förknippad med andlighetens väsen. För pilgrimen fungerar kyrkor och kapell som välbehövliga rastplatser under vandringen. Där kan hon fylla på de inre förråden med andlig näring för sin fortsatta vandring ut i världen.⁷¹

Undersökningar om svenskars religiositet visar entydigt att människor har en tro, men det är en tro de vill definiera själva och den medför inget engagemang i församlingen. De är vad man brukar kalla för privatreligiösa och gruppen utgör ungefär 60 % av alla svenskar.⁷² De som menar att sekulariseringen breder ut sig i västvärlden,⁷³ får idag ofta mothugg av andra. Till skillnad från Lindström, som anför att andligheten ökar när samhället blivit för materialistiskt, finns det skäl att anta att religiositeten aldrig försvunnit utan enbart tagit ny former. Förändringen tolkades i undersökningar som ett försvinnande, men det var mätinstrumenten som var felaktiga.⁷⁴

De brittiska religionssociologerna Paul Heelas och Linda Woodhead har liknat förändringen vid en andlig revolution, som tagit fart i det sen-

moderna samhället. Den grundläggande skillnaden, menar de, ligger i synen på livet. Den mening vi ger våra liv är inte som förut beroende av att vi lever livet i relation till andra eller högre krafter (dvs. att vi är en god förälder, medarbetare, vän eller kristen), utan livet värderas utifrån självupplevda erfarenheter. Den religiositet, eller andlighet, som växer idag är den som har så kallade «subjective-life forms of the sacred», där auktoritetsgrunden för hur livet bör levas och uppfattas har förflyttats från något yttre till det inre jaget. Detta innebär, menar Woodhead och Heelas, att människorna är intresserade av andlighet, men formerna och människors tolkningar har förändrats fundamentalt.⁷⁵

Denna förändring pågår inte bara inom den så kallade nyandligheten. Även inom kyrkorna har auktoritetsgrunden förändrats, vilket innebär att kyrkan öppet tillstår att en mångfald av perspektiv och tolkningar kan existera samtidigt. Särskilt tydligt är detta inom den postmoderna teologin, som utgår från att teologin obönhörligen är en del av det kontextuella sammanhanget, och därmed pluralistisk till sin karaktär.⁷⁶ Ett uttryck för förändringen inom Svenska kyrkan, var förre ärkebiskopen KG Hammars teologi, manifesterad i boken *Jag har inte sanningen, jag söker den*, där myndigförklarandet av varje människa är centralt. Kyrkans uppgift är inte att leverera färdiga svar för människor att tro på, för tron måste vara personlig.⁷⁷

Förutom en förflyttning av auktoriteten, har upplevelsen av hälsa och välbefinnande som meningsbärande komponenter blivit allt viktigare för människor, något som vissa kristna rörelser tagit fasta på. Inom Wellbeing, som Olive-vestam *et al.* använder som paraplybegrepp för rörelser som AA, Brommadiologen och Vuxen-Dialog, «är den enskilda människans upplevelse

⁷¹ Lindström, *Pilgrimsliv*, 81. Jag har här valt att inte citera kapitelinledningen, då den är ett fritt citat från Lönnebo, utan det följande avsnittet, som i originaltexten inte är kursiv.

⁷² Anders Bäckström, Ninna Edgardh Beckman & Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa: en studie av Sverige* (Uppsala: Diakonivetenskapliga institutet, 2004), 159.

⁷³ T.ex. Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).

⁷⁴ En diskussion om sekulariseringens olika sidor skulle föra resonemanget allt för långt ifrån kärnfrågan här.

⁷⁵ Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Oxford: Blackwell, 2005).

⁷⁶ Se Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson, «En gåtfull spegelbild»: Introduktion till postmodern teologi», 7–44 i *Postmodern teologi: en introduktion* (red. Sigurdson & Svenungsson, Stockholm: Verbum, 2006).

⁷⁷ KG Hammar & Ami Lönnroth, *Jag har inte sanningen, jag söker den* (Stockholm: Ordfront, 2004).

av sin egen livskvalitet, sitt eget välbefinnande i fokus».⁷⁸

I en tidigare artikel har jag pekat på hur de medeltida pilgrimsvandringarna byggde på en tidigare gudsrelation som behövde återställas, medan dagens pilgrimsvandringar istället handlar om att skapa en ny eller fördjupad relation till Gud, eller till sig själv (här kan även läsas in till «Gud inom mig själv».⁷⁹ Helande på dagens pilgrimsvandringar omtolkas ofta till att betyda «att bli en hel människa», vilket ligger i linje med Wellbeing. Jag vill beteckna det som en hälsoteologi, där hälsa inbegriper fysiskt, psykiskt, socialt och andligt välmående.⁸⁰

Betoningen på hälsa i denna breda bemärkelse tycks tilltala en målgrupp som Svenska kyrkan i andra sammanhang har svårt att nå. Den så kallade mellangenerationen blir allt viktigare för Svenska kyrkan, hävdar Charlotte Engel i sin avhandling om diakonin. Diakonens arbetsuppgifter förändras i många församlingar, från att ha riktats mot äldre, till att «skapa arenor för möten med andra än traditionella kyrkobesökare» och «iscensätta möten, genuina och meningsfulla sådana, präglade av ömsesidighet och jämlikhet».⁸¹ Förändringen innebär samtidigt att det är «den stressade moderna storstadsmänniskans utsatta situation och andliga, existentiella eller själsliga nöd» som diakonin vänder sig till, istället för till de mer materiellt och socialt utsatta och marginaliserade grupperna i samhället.⁸² Den nya målgrupp är ett livsåskådnings-

folk med «en överrepresentation av yngre, välutbildade kvinnor, som oftare tror på en ande eller livskraft än på en Gud».⁸³

Mycket tyder på att pilgrimsvandringar till viss del fungerar som en sådan eftertraktad arena för möten med denna målgrupp. Den enkätundersökning jag har gjort bland pilgrimsvandrare, visar att deltagarnas snittålder ligger på drygt 50 år, 2/3 är kvinnor och 6/10 har högskoleutbildning. Få av dem står emellertid helt utanför kyrkans gudstjänster och aktiviteter, även om det på de flesta pilgrimsvandringar finns människor som för första gången (på länge) söker sig till en kyrklig aktivitet.

Pilgrimens värld och teologi

Hur ser pilgrimens värld ut? är rubriken på denna artikel. Svaret efter denna genomgång är att den framställs vara värre än vad undersökningar visar. Lindströms beskrivning av pilgrimens värld hämtar näring från en diskurs om det senmoderna samhället. Med begrepp som individualisering, materialism, självförverkligande, effektivisering, ytkultur, rationalisering och pluralism målas en bild upp av ett omänskligt samhälle. Tongången känns igen. Förändringar i samhället tycks i alla tider ha gjort människor osäkra. Detta gäller inte minst teknologiska framsteg, som efter några decennier blivit självklara inslag i människors vardag. Och kyrkan har stretat emot och stått för ett bevarande. Den världsbild som förmedlas i Lindströms pilgrimsteologi har drag som känns igen från många andra religiösa sammanhang.

Men genomgången ovan visar, förutom att världsbilden är dyster, att pilgrimsteologin vilar på stereotyper och föreställningar som inte stämmer med verkligheten och inte heller ger någon anvisning för hur livet ska levas. Om människor upplever tidsbrist, vad ger Lindström dem för redskap att bättre hantera situationen? Vad innebär exempelvis långsamhet i vardagslivet? När inte ens alla upplever långsamhet på pilgrimsvandringar blir begreppet än mer komplicerat,

⁷⁸ Carl Eber Olivestam, Mimmi Eriksson & Stig Lindholm, *Från kyrka till wellbeing. Handbok i kyrkokunskap* (Lund: Studentlitteratur, 2002), 350.

⁷⁹ Anna Davidsson Bremborg, 2006. «Pilgrimsvandringar i Sverige», 53–63, i *Växjö stifts hembygdskalender 2006/2007* (Växjö: Växjö stift, 2006).

⁸⁰ Detta är en vidare definition än WHO:s ursprungliga hälsodefinition: «Health is a state of complete physical, mental and social wellbeing and not merely the absence of disease or infirmity», (<http://www.who.int/about/en/>). Under senare år har emellertid andlig hälsa ofta förts in som en aspekt av definitionen.

⁸¹ Charlotte Engel, *Svenska kyrkans sociala arbete — för vem och varför? En religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma* (Ersta Sköndals högskola, 2006), 220.

⁸² Engel, 221.

⁸³ Anders Bäckström i Engel, 182f.

inte minst när långsamheten är normativ och kopplas till andlighet.

Anti-materialismen är ett gammalt tema inom kristendomen. Frågan är ändå vilken livsstil det är pilgrimerna uppmanas till och varför. Enkelheten gör att individen slipper anstränga sig att skaffa mer saker och ger henne en ödmjukhet i mötet med andra, påstår Lindström.⁸⁴ Detta är långt ifrån okomplicerade påståenden. Människor med dålig ekonomi upplever sällan sin situation så positiv. Är det kanske bara när enkelheten är självvald som det blir den frihet Lindström talar om? Detta skulle innebära att enkelhetens positiva effekter är en del av det senmoderna samhällets materiella överflöd — och att det bara är en relevant frågeställning för medelklassen. Intressant är också att enkelheten kopplas till individuella upplevelser, och varken förs fram av miljöetiska eller globala utvecklingsetiska skäl. De senare — att vi måste förändra vår livsstil för att hela världen ska överleva — bygger på ett kollektivt ansvarstagande från individen. Enkelhet i Lindströms tappning är däremot ett typiskt exempel på hur begreppet individualiserats.

Etnologen Orvar Löfgren går i en artikel emot de civilisationskritiska påståendena som han menar ständigt reproduceras i kulturanalyser: dvs. att vårt samhälle blir allt mer kaotiskt och svårt. Detta gäller inte minst synen på konsumtion och användandet av materiella ting. Ett exempel är hur radion och teven i början krävde total uppmärksamhet, medan människor idag kan lyssna simultant — under tiden de gör något annat. Denna typ av lyssnande betecknas ofta som något negativt och ytligt (se Lindströms resonemang ovan under rubriken *Tystnad*) medan människors egna upplevelser är positiva. Ett av grundproblemen, menar Löfgren, är att «det skapas plus- och minuspoler som i metaforer som djup/ytlig, rik/fattig, fylld/tom, mogen/infantil, autentisk/konstlad».⁸⁵ Dessa poler är långt ifrån så stabila som vissa vill göra gäl-

lande, menar Löfgren, och önskar en mindre moraliserande inställning till konsumtion.

Löfgrens kritik pekar på något centralt: genom att polarisera begreppen missar man vad det verkligen handlar om. På samma sätt menar jag att Lindströms polarisering av världen kontra pilgrimsvandringar innebär att ingetdera tas på allvar. Lindströms verklighetsbeskrivning med polariserande begrepp vill jag betrakta som ett utslag av en *livsstilspopulism*: den fångar upp människors missnöje med sina livsvillkor, men saknar ett helhetsprogram för hur en bättre livsstil skulle se ut.⁸⁶ Istället för att gå på djupet med den problematik som döljer sig bakom människors upplevelse av tidsbrist, känsla av valfrihetsstress och krav på livsplanering, etiketteras dessa med negativa termer och ställs upp som dikotomier mot pilgrimsvandringen. Men verkligheten har många fler nyanser.⁸⁷

Är en världstillvänd pilgrimsteologi omöjlig?

Läsaren kan vid det här laget ha fått uppfattningen att jag är negativ till pilgrimsvandringar. Det är precis tvärtom. Det är för att jag är positiv till pilgrimsvandringar, som jag skrivit detta. Jag har mött många människor för vilka pilgrimsvandringar har betydelse mycket, och jag har själv deltagit med glädje (— trots att jag gjort det i forskningssyfte!). Pilgrimsvandringar är spännande arenor, inte minst för att såväl kyrkvana som sökande människor ofta möts på dem. Formen, själva vandringen, premierar samtal och möten, samtidigt som kroppen med alla dess sinnen tas i bruk.

⁸⁶ Begreppet livsstilspopulism bygger på SAOL:s förklaring av populism: «rörelse som bygger på utbredd politisk missnöjesopinion utan helhetsprogram».

⁸⁷ Jag är inte den första som för fram denna kritik. Agnetha Ringberg har i en C-uppsats vid Göteborgs universitet *Pilgrim — en vandring mellan då & nu*, 2005, kraftigt kritiserat pilgrimsrörelsens (och i synnerhet Lindströms) anspråk, historiebruk och omvärldsanalys. Framför allt menar hon att Lindström förenklar såväl den medeltida pilgrimsvandringen, som den samtida omvärlden.

⁸⁴ Lindström, *Pilgrimsliv*, 57f.

⁸⁵ Orvar Löfgren, «Det är bara för mycket — hemmet som rutin och kaos», 13–24 i *ETN etnologisk skriftserie 2* (2006), 23.

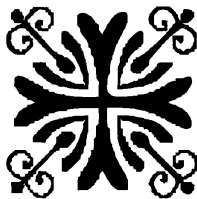
Nej, min grundfråga är en annan, större och mycket svårare: kan kyrkan bara överleva om den definierar sig i kontrast till den värld som den är en del av? Är dess existensberättigande beroende av att vara en motkraft och därmed också negativ till omvärlden? Till detta kommer en annan undran: varför är kyrkans svar så ofta att samhället var bättre förr?

Under de år jag forskat om pilgrimsvandringar har dessa frågor aktualiserats allt mer. De är givetvis sprungna ur mig som senmodern kulturvarelse som kräver autenticitet (äkthet) och som akademiker som kräver exakthet (att det finns belägg för det man säger). Istället för att ställa

pilgrimsvandringar mot det senmoderna samhället menar jag att den styrka som finns i pilgrimsvandringar ligger i att den passar det samhälle som kyrkan befinner sig i. De bejakar människors strävan efter en god hälsa ur fysiska, psykiska, sociala och andliga aspekter. De ger utrymme för såväl egna reflektioner som samtal och kan fungera som återhämtningsplatser. De äger ofta rum i natursköna områden, där människor säger sig få andliga upplevelser. Pilgrimsvandringar tar på så sätt upp en folkreligiositet som redan finns i samhället. Min fråga är bara: är en världstillvänd pilgrimsteologi omöjlig?

Summary

This article analyses and discusses the world view and the theology of Hans-Erik Lindström, author of several pilgrimage books and the founder of the Pilgrim's Centre in Vadstena. Lindström's pilgrimage theology is based upon seven keywords: slowness, freedom, simplicity, silence, light-heartedness, sharing and spirituality. These are assumed to be the pilgrim's longings that can not be found in today's society, which is permeated by individualism, materialism, rationalization and pluralism. The analysis shows that Lindström uses dichotomizations to delineate a negative world view, which is worse than sociological research demonstrates the reality to be. The world is simplified by using stereotypes of the past and clichés of today. This description of society could be seen as a *life style populism*, which captures people's dissatisfaction with their living conditions, but lacks any overall program for a better life style. Instead of regarding pilgrimage in opposition to postmodern society, the author finds it being a part of it. The spirituality of pilgrimages takes account of individual reflections as well as holistic health aspirations, and pilgrimages function as arenas both for meetings between church-goers and seekers, and for recovery.



On Personal Ways of Dying: New Troubles, Old Means

ADELA TOPLEAN

Adela Toplean is presently studying the connections between various forms of loneliness and the aged people's personal ways of coping with their mortal destiny, from a socio-anthropological perspective. She has published a book about the symbolic divergences between our modern dying manners and our religious resources: Pragul și neantul. Încercări de circumscriere a morții (The Threshold and the Void. Attempts to Circumscribe Death) (Iași: Polirom, 2006), 303p. The book won the «I. P. Couliano» prize for the best debut, awarded by the Romanian Publishing House «Polirom». It will soon be available in German translation.

The present article¹ exposes a small fragment from a bigger fragment; in other words, it is part of a study-in-progress. Its aim is to highlight a number of significant connections between the feeling of loneliness and the personal ways of negotiating the meanings of death in modernity. I believe that, in the process of aging, the awareness of a nearer death may constrain modern people to rely more on the weak, fragmented or broken religious symbolic resources to be found at their hand. However, in the following pages I will only expose a number of *principle problems* in connection with the above premise.

The Private Ways: a Prelude and a Distinction

As we all know, death, dying and illness have become taboo topics in modernity. They are approached somehow secretly and they are kept away from the public scene. The irrelevance of death in the public contexts and its inherent visibility in private contexts led to a word string: «subjective death».² All researchers who attempted to approach modern death could notice³

its increasingly private features. In all brevity, I will stress a nuance that could prove its utility later on: I would assume that, *in today's context, privatizing death does not necessarily refer to closing the funeral and the related experiences within the four walls and transforming them in primarily intimate occurrences.* This could be a

² Especially Philip Mellor, «Death in High Modernity: the Contemporary Presence and Absence of Death», 11–30, and Janet Finch, Lorraine Wallis, «Death, Inheritance and the Life Course», 50–68 in *The Sociology of Death* (ed. David Clark; Oxford: Blackwell, 1993). See also Jean-Hugues Déchaux, «La mort dans les sociétés modernes: la thèse de Norbert Elias à l'épreuve», 161–183 in *L'année sociologique — Études* 51:1 (2001), 161.

³ As background readings, see Göran Gustafsson, *När det sociala kapitalet växlas in. Om begravningar och deltagandet i begravningar*. Lund Studies Sociology of Religion 4 (Lund: Lund University, 2003), Göran Gustafsson, *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv* (Örebro: Libris, 1997), especially the chapter «Individualiserad religiositet». The Romanian side: Otilia Hedeșan, *Folclorul. Ce facem cu el?* (Timișoara: Editura de Vest, 2001) contains a rich account on subjective views on dying rituals in Transylvania. See also two classical references: Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania* (Iași: Polirom, 1998), and Simion F. Marian, *Înmormântarea la români* (Bucharest: Grai și suflet, 1995). See also my own book, *Adela Toplean, Pragul și neantul. Încercări de circumscriere a morții* (Iași: Polirom, 2006).

¹ I am very grateful to Per Månsson who corrected my English, and to Jesper Svartvik who patiently eliminated the editing mistakes. My deep gratitude also goes to Anna and Curt, who read this article beforehand and made priceless suggestions.

case; but not the only one. I would rather consider that a «private way of dying» basically refers to the disconnections — in form and/or meaning and/or location and/or regulations — with the traditional, presumably public and presumably agreed-upon ways of dying and bereavement. Perhaps the most recent and tangible example sustaining the above remark is to be found in a text issued by the Lutheran bishops in Sweden: «användningen av ‹funeral homes› och andra privata lokaler och platser riskerar att förstärka en tendens till privatisering av begravningsgudstjänster och ökar dessutom begravningskostnaderna för dem som tillhör Svenska kyrkan».⁴

To my guess, «private/subjective death» is on its way of becoming an ambiguous concept, seldom if ever connoting the same thing; for instance, one could call «private» a public traditional funeral held in a church of a small Swedish town, with 20 attendants that «have no clue what to do next, just waiting for the guy to tell us» (a young Swedish woman talking about the funeral of her grandfather). Taking into account the above reasons and keeping in mind the yet-to-come ones, I would sustain that removing death from the public space mainly refers to *reducing its public relevance* and blocking the access to any kind of *shared knowledge* that could make the experience of dying *more meaningful for the community* as a whole. However, none of these statements can justify a fair connection between loneliness and dying, or a fair disconnection between traditional death and modern death. More theoretic observations have to be taken into account.

From Absence to Truism, from Truism to Loneliness

In fact, it is not easy to link appropriately the absence of death at the public level to its terrifying presence at the individual level. From a scientific point of view, it is even harder to relate appropriately loneliness to dying. As we know, loneliness is considered to be the most prevalent

emotional state of modern man. If Norbert Elias⁵ was the first to explicitly write about the inherent loneliness of the dying persons, or if the connection has been considered by the scholars ever since the «excommunication» of death from the public space has become an obvious social (and theoretical) fact, it is neither an easy nor, I believe, an essential question. Today, many researchers think that Elias's conclusions have been excessively dramatic. The French sociologist Jean-Hugues Déchaux is among those doubting the relevance of the word «loneliness». In his mentioned article as well as in «Comment les familles entourent leur morts»,⁶ he insists that the term «loneliness» should be replaced with a more flattering one: «subjectivity». Clive Seale's study «Dying Alone»,⁷ based on the accounts of 149 relatives of people who died with no company, also seems to display an acceptable conclusion: the speakers make considerable efforts to sustain the ideal of a caring community. However, the «professional management of love»⁸ providing well-trained specialists in the arts of accompaniment within hospitals and hospices invites us to pay a consistent attention to many valuable uses of what Déchaux calls «the new kind of agreements» between individuals,⁹ perhaps, the French sociologist notes, new affinities and new accords based on the premises of our modern society could, to a certain degree, reinvent the classic concept of *la bonne mort*.

However, it is more reasonable to say that the interrelation between loneliness and dying has probably reached us through various, innumerable ways¹⁰ suggested or exposed by an extremely rich literature. In the last fifty years,¹¹ the bibliography on death and dying has constantly grown. Moreover, the last twenty years

⁵ Norbert Elias, *La solitude des mourants* (Paris: Christian Bourgois, 1998).

⁶ Jean-Hugues Déchaux, Michel Hanus, Jesu Frédéric, « Comment les familles entourent leurs morts », 81–102 in *Esprit* 247 (1998), 81.

⁷ Clive Seale, «Dying Alone», 376–392 in *Sociology of Health and Illness* 17:3 (1995), 376.

⁸ Seale, 377.

⁹ Déchaux, « La mort dans ... », 171.

⁴ *Begravningen — ett brev från Svenska kyrkans biskopar* (Uppsala: Svenska Kyrkan, 2006), 28.

have brought something discouraging for a newcomer: the very reasonable conviction that the decisive statements on death and dying, once innovatory and devastating, have become commonsensical truths;¹² they have been crystalized and refined, they have been enforced with thousands of case-studies, they have been commented upon with excellence, mediocrity, ambition, easiness or fervor. Using a metaphor, one could say that these days we have access to an updated and revised «edition» of death. Therefore, a new study that does not bring enough distinct and fresh data will be condemned to display the same predictable, general truths; and so these truths are meant to remind us — researchers and readers alike — that death is the most offensive, yet crucial platitude we have to deal with.

On the other hand, regardless of the manner in which we organize our attempt of studying death or dying experiences, it seems unlikely that we achieve a new «intuition». One can easily notice numerous paths leading to the same Rome: for instance, we may be scientifically concerned with the decreasing role of collective rites in modern society; or we may formulate our research question in relation to the degree of professionalization among the staff taking care

of terminally-ill patients within a certain hospital; in both cases, our conclusions will have to mention the fact that death has become a primarily *personal* responsibility; and thus, as Zygmunt Bauman wrote, we are all aware of the fact that «death is now the thoroughly private ending of that thoroughly private affair called life».¹³

These undeniable and largely recognized truths about death that have been formulated ever since the early 50's have also led to an atmosphere of relative accord in this academic field. We owe these very comforting interpreting keys to: a) the fact that the problem of death is a very «rigid» matter hardly validating a new interpretation and almost never entirely leaving an earlier explanatory pattern;¹⁴ and b) the specificity of our modern society that, even though encompassing many existential modalities, still has an over-simplified manner of dealing with death: by negation, avoidance and «other life strategies» to quote Bauman and to paraphrase Giddens's and Mellor's fashion of looking at this relationship.¹⁵

The majority of today's studies on death are concerned with the *concrete consequences of the absence of death in the public space*: for instance, with the efficiency provided by death professionals who silently and carefully deal with these impending and unpleasant situations, or with the new «regulations» for a private bereavement, or with remedy methods to recover, socially and psychologically, the individuals after suffering a loss etc. As long as these concrete consequences prompt perfectly conceiv-

¹⁰ Or directly from the classic works on death and dying: see Phillipe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident au moyen âge à nos jours* (Paris: Seuil, 1975) and *L'homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977), Michel Vovelle, *La mort en Occident de 1300 à nos jours* (Paris: Gallimard, 1983), Louis-Vincent Thomas, *L'anthropologie de la mort* (Paris: Payot, 1975) and *Les rites de mort. Pour la paix des vivants* (Paris: Fayard, 1985).

¹¹ During the 50s, the pioneer Herman Feifel has started for the first time a systematic approach of death; see Herman Feifel, *The Meaning of Death* (New York: McGraw-Hill, 1959). See also the comprehensive handbook Lewis R. Aiken (ed.), *Dying, Death and Bereavement* (Mahwah, London: Lawrence Erlbaum, 2001).

¹² Examples: the well-known professionalization of death, the already mentioned removal of death from the public space, the «taboo-character» of modern death, the decreasing relevance of the funeral rites, etc. See for further details Thomas, *L'Anthropologie de la mort*, especially 65.

¹³ Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Oxford: Polity, 1992), 130.

¹⁴ Ariès was among the first to notice the «inertia» of the death representations. See *L'homme devant la mort*, in Romanian translation (Bucharest: Meridiane, I, 1996), 66. See also Georges Minois, *L'histoire de l'athéisme* (Paris: Fayard, 1998), especially 79, and Henri I. Marrou, *Théologie de l'histoire* (Paris: Seuil, 1968), in Romanian translation (Iași: Institutul European, 1995), 169.

¹⁵ Mellor, 11–30, and Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity, 1990).

able solutions,¹⁶ they will also be treated as convincing research problems.

Zygmunt Bauman's interesting book on death is however constructed on totally different premises. He assumes that our modern cultural solutions «are sediments of the processes which have been set in motion by the fact of human mortality and motivated by the need to cope with the issues that fact posits; as well as by the parallel need to repress the awareness of the true motives of such arrangements».¹⁷ In shorter words, our institutions are built as fortresses against death and our life strategies are «elaborate subterfuges»¹⁸ that help us to forget our mortal destiny. Therefore, it is *the sequestration of death* in modernity that Bauman, unlike most of the authoritative studies, does not take for granted.

Even though the *concrete social consequences* of death's removal from the public space receive the required attention from both media and researchers, Bauman denounces it as being nothing but a living trick meant, once again, to conceal our fear of dealing with death. As for me, I would rather «denounce» modernity's obsession with social problems, regardless of their form, their content and the legitimacy of their label. It is your duty as a citizen and as a researcher to respond through your work to the latest social concerns of the world you live in;¹⁹ it is, again, your duty to provide useful solutions for maintaining the successful project of modernity and thus feeling entitled to receive the required funds for cultivating your research interest. All these inherent duties will inherently lead to an amplified devotion towards punctual, «current» consequences, and to a deliberate neglect of the perennial and «context-free» problems. Bauman's approach is, I believe, an

attempt to go beyond the punctual troubles we have with today's death and dying. His originality consists in *looking for less obvious «hiding places» of death*, considering them as being problematic and mentioning them among the symptoms of a culture that suppresses its «mortality connections»²⁰ as approved and extensively practiced life strategies.

I also ought to mention that the tendency to conceal death through different life strategies is not exclusively specific to our society. At the middle of the twentieth century, in *Le Mythe de l'éternel retour*,²¹ Eliade provided a thesis that has become classic among anthropologists and historians of religion: the necessity of *repetition*, the re-creation of the world, periodically, with the desire to perpetuate life *ad infinitum*. We already know that this is a common feature of archaic rituals, so I have tried to demonstrate in a chapter of my book²² that it was also one of the first archaic «life strategies». But our modern life tricks are «better» structured. In his obsessive search for the most subtle forms of power in modernity, Baudrillard has shown that our strategies, unlike those available in traditional societies, are «controlled by a very different system of representations»; that is, by the machine and the function.²³ It is not difficult to notice that they could provide even more qualified tools for

¹⁹ Two relevant examples: one of them is the historian of religion Mircea Eliade; he wrote more than fifty years ago that «today we are dominated by the social problem (...) You must, therefore, respond through your work, in one way or another, to the historical moment in which you live.», in Mircea Eliade, *Journal I* (Chicago/ London: University of Chicago Press, 1990), 61. The other example is the late Professor Roy Rappaport; he referred to anthropology as being a very ambitious intellectual project that could re-animate (post)modernity by setting new rituals and «a new Logos grounded in the concept of ecosystem», in Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 1999), 460.

²⁰ Bauman, 9.

²¹ Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (Paris: Gallimard, 1949).

²² Toplean, 47–158. See also the chapter «Intervals, eternity and communitas» in Rappaport, 217–236, especially 230–233.

¹⁶ An example: our being primarily concerned with the caretakers' behaviour in the hospices and not with the experiences of the dying patients. See the remark of Allan Kellehear, *Dying of Cancer: The Final Year of Life* (London: Harwood, 1990) as mentioned by Jane Littlewood, «The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies», in *The Sociology of Death*, 73.

¹⁷ Bauman, 8.

¹⁸ Bauman, 14.

successfully transforming life into an objective afterlife²⁴ and, thus, impending death from reaching an alarming degree of awareness; the benefits of science and medicine leading to low infant mortality rate, health and longevity, profitable economic structures leading to welfare and a relatively care-free citizen, proliferation of the show-business industry encouraging entertainment, the cult for spare time and eternal youth, and the professionalization of death itself leading to qualified personnel in funeral houses, hospitals and hospices — they all directly and indirectly contribute to keeping the public solutions for death and dying unavailable; it is up to each of us, as human beings, to fight, solve and finally surrender to our mortal destiny; and to each of us, as researchers, to accept the following paradox: we research death, but we take for granted its absence.

A Religious Grounding. Why?

When approaching death, the religious aspects cannot be neglected. All religious gestures could be seen as — theological, literary, social, historical or psychological — languages; and each *explicit cultic act* is organically connected to the *implicitness of the religious phenomenon*²⁵ and, consequently, to the *implicitness of «organizing» our own death*. The consequence I have just mentioned may look abusive. I will therefore make an attempt to explain the theoretical benefit of placing the problem of death within a religious framing.

As we all know, the area of human and social sciences has been decisively reshaped throughout the last forty-fifty years. The majority of contradictions between the «hard» sciences and

the «soft» sciences, apparently impossible to be solved, have been surpassed, quieted down or successfully blacked out. Anthropology of religion, history of religion, psychology of religion, and sociology of religion make no exceptions to this rule. We could hardly speak today about a «specificity» of religious sciences. They have «nothing special» to singularize them among the human sciences studying profane matters, and when the problem of «sacred» still stands, we always refer to its dispersed forms. Still, as I could recently see in one of Demerath's studies,²⁶ the attempts of circumscribing indefinite, composite forms of sacred may lead to great methodological trouble. All in all, *the implicitness of religion* indicated above surely exists, but its explicit theoretical covering is more approximate and more fragile than ever. Any religious modification — in representations, in rites, in doctrines — is treated as a *symptom* of a certain psychological or social mutation; therefore, in a subtle, but meaningful way, one may notice that «pure» theology loses the field to a more or less explicit sociology of religion. The theoretical approach of a certain religious paradigm does not appeal to any kind of «truth» that it might carry, and even less to the «irreducibility of sacred phenomena», totally indispensable to Rudolf Otto, always important to Étienne Gilson. The apologetic times are, of course, gone for at least half a century. Religion, as a research object, does not rejoice anymore in the privilege of irreducibility — neither at the procedures level, nor at the epistemological level. Religion is, just like any other product of society, a cultural product; that is, again, a *language*. And what is organized as a social, literary, psychological, historical language would instantly lose its aspirations to an irreducible «reality», but would definitively gain the right of being studied with the tools found at humanist's hand.

²³ Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death* (London: Sage, 1993), 159.

²⁴ Baudrillard, 144.

²⁵ Such implicitness of religion *does* exist, in spite of the blurred scientific relevance of terms like «religiousness» or «religious feeling» or «religious consciousness». In today's academic fields, they raise scientific suspicions. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford UP, 1981) is still a good handbook.

²⁶ N. J. Demerath III, «The Varieties of Sacred Experience: Finding The Sacred In A Secular Grove», 1–11 in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39:1 (2000).

The historian of religion Ioan P. Couliano²⁷ sought to prove that the suppositions founding a society are purely mythical; and therefore, the basic significances of that society can be re-captured from the myths that circulate within. And so, for a better understanding of a society, one should try to detect as many mythical suppositions as possible. It will not be difficult to notice, he continued, that the system which accumulated, through times, the greatest number of such «suppositions» is no other than religion. Religion, he added, works as a kind of privileged computer program rolled by the «society's computer».

Culiano's computational metaphors may seem weird and extravagant. But his assertions are essentially the same with other statements made by very steady historians like René Rémond,²⁸ Henri Marrou²⁹ or Alain Besançon: they were always ready to resort to religion for solving historical matters. There is no other system of ideas, Besançon believes, that can rival religion (or theology), in terms of *explanatory force*.³⁰ If we would restrict our discussion to Christianity, its cultural impact would be more starkly noticeable: Tillich used to affirm that nothing is essentially secular; Rémond, in his turn, noticed that, even though religion has

become a matter of personal taste, we cannot deny the fact of having two thousand years of Christianity behind us. Christianity has become an undeniable ingredient of our (Western) identity and one may even say that our numerous traditional and modern cultural styles have mirrored our numerous ways of connecting with Divinity.

Religion and the various degrees of realizing the imminence of one's death always operate alongside each other; therefore, anticipating the mainstay of my study, I would say that *a crisis of legitimacy of religion would put in peril the «legitimacy» of the fact of dying itself*.

The rich discourse about death and dying available in every culture is closely connected to the very concern of each religion to suggest its believers a number of *prescriptions for «good death»* meant to ensure a comfortable installation within an otherworldly place. A religious paradigm completely neglecting the «problem of death» would be a paradox. Religion, by definition, propounds a way of redemption that has to take place in an *otherworldly milieu*³¹ and therefore to provide a *positive meaning* to the traumatic experience of dying.

Even though their functionalistic and existentialist echoes are not welcomed by everybody, we cannot avoid taking into account terms like *ontological security* on behalf of Giddens, *dread* on behalf of Kierkegaard and *death, as traumatic experience* on behalf of Bauman. Berger and Mellor, for instance, shaped their theories on modern death by placing the problem of our finitude in the responsibility of the society we live in;³² still, the quoted studies do not tell us exactly how a social mechanism should temper our fear of death and dying. My supposition is that a social mechanism of any kind (be it the social security system or the self-limitations of the media in liberal democracies) may be seen as an ordering tool only for *the average* chaotic experiences³³ one encounters in daily life. Concomitantly, I believe that religion alone is able to provide a proper help for facing the chaotic experience of death, since it is the only one trying to relativise mortality by *promoting and justifying* our need for immortality. Even if the problem of death is *not* a religious problem in itself, *its loyal mentioning in religious sets of*

²⁷ Ioan P. Couliano, *Out of This World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein* (Boston: Shambhala, 1991) especially the introduction. See also Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (San Francisco: HarperCollins, 1992), and Horia R. Patapievici, the chapter «Ultimul Culianu», in *Ioan Petru Culianu. Omul și opera* (ed. Sorin Antohi; Iași: Polirom, 2003), 637. 638.

²⁸ René Rémond, *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation (1789–1998)* (Paris: Seuil, 1998).

²⁹ His collection of works, Henri I. Marrou, *Patristique et humanisme* (Paris: Seuil, 1976) and the excellent study on Saint Augustine, Henri I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris: E. de Boccard, 1983) have been very helpful in understanding the nature of early Christian representations of death.

³⁰ Alain Besançon, *Trois tentations dans l'église* (Paris: Calmann Lévy, 1996), in Romanian translation (Bucharest: Humanitas, 2001), 6f.

circumstances is, by far, the most frequent, and often the most comfortable. The religious paradigms are the only ones that have succeeded to turn death to good account by solving it in a plausible manner. As stated above, the crisis of legitimacy of religion would lead to a crisis of «legitimacy» of the dying experience itself.

A priest has recently complained on a forum: «Christianity is founded on the death of Christ. If no one is interested in death, how do you sell the message of life?» (<http://opensource theology.net>). I would not question at this moment the reasonability of his statement; I only notice the striking legitimacy of an interrogation as such; and, therefore, the need for a theoretical coverage of death in modernity *in relation to religion*. Recently, Douglas Davies has announced his working on a new book referring to theology of death. His yet-to-come work is certainly welcomed. Reconsidering modern death in the light of modern religious (un)concerns

³¹ It is known that, at least from the tenth century until late in the Renaissance, the otherworldly-affair was very profitable for the churches, in both pragmatic and symbolic terms. The fact that most of today's Western believers tend to narrow down the divine blessings to here-and-now rewards may refer to the general need for an immediate efficaciousness that has been noticeable since Weber's times until our very own days. It is true that within the preeminently Catholic and Orthodox countries people are still — at least officially — concerned with the Doomsday; however, one could still note that restricting God's power to earthly matters and therefore annihilating the very meaning of any religion naturally concerned with salvation is probably one of the most frequent aberrances of today's religious behaviors that, however, cannot erase the objective dogmatic facts. Nevertheless, since Afterlife has ceased to be a «profitable business» to be found on modern religions' agenda, an interesting and quite unexpected side-effect could be noticed: unlike the gregarious religiosity of the previous centuries, every modern effort of following a religion is necessarily active, responsible and viable, demanding more conscious involvement. «The little flock» could be more actively engaged in a proper way of dying. Relevant references: Ariès's, Minois's and Marrou's already quoted works and Michel Vovelle, «Histoire et représentations», 41–51 in *L'Histoire Aujourd'hui* (ed. Jean-Claude Ruano-Borbalan; Paris: Édition Sciences Humaines, 1999), 41.

could be *the missing link* between a correctly updated repertory of death and dying social consequences and an insufficiently inquired «uniqueness» that force individuals to improvise, on their own, a *still meaningful* approach of death, far away from any religious contexts.

The fact that humans always looked for a coherent approach to death cannot be a simple existentialist statement, it tends to be one of the most important human truths. Inquiries concerning the relationship of the human with nature and with the cosmos, the reality of suffering and the reality of evil, the meaning of life and the meaning of the universe have all taken benefit of the symbolic resources provided by different religious traditions.³⁴ Organizing one's world in

³² «Death is therefore *always* a problem for all societies, since every social system must in some ways accept death, because human beings inevitably die, but at the same time social systems must to a certain extent deny death to allow people to go on in day-to-day life with some sense of commitment», Mellor, 13. And further on, exposing Berger's idea: «If particular societies fail to deal with death adequately, then not only will individuals have to face extreme terrors of personal meaninglessness, but the social order as a whole becomes vulnerable to the collapse into chaos with a more widespread attendant loss of meaning and order», Mellor, 14. And finally, in a critical note, «for Berger and Luckmann *all* societies, including modern ones, are *essentially* ordering systems», 16. See also the meaningful book of Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin, 1966), 110–122.

³³ The modern risk is visibly diminished since most of our daily experiences are highly secured by social, technological and medical systems; this very fact has significantly increased the trust in a social order; as a subsequent consequence, taking risks has become a matter of taste, an entertaining experience of bungee jumping-type. Still, the «chaotic» experience of death is hardly believed to be regulated exclusively through social tools.

³⁴ See also George Rupp, «The Critical Appropriation of Traditions: Theology and The Comparative History of Religion», 165–180 in *The World's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies — Essays in honor of Wilfred Cantwell Smith* (ed. Frank Whaling; Edinburgh: T & T Clark, 1984), especially 176, 177.

a meaningful manner and being afraid of too many uncontrollable variables is neither a «narrow» psychological fact, nor a human case invented by Kierkegaard. It is a natural adherence to sense and direction. In a strict way, using a strict metaphor coming from classical physics, one might say that *we are vectorial beings*. In spite of that, as Giddens brilliantly noted, *the problem of meaning itself* has been withdrawn from the public space. Therefore, one may conclude that the sense and direction are also *privately* looked for. Under the above circumstances, we do not have a problem of death anymore, but a problem *with* death; that is, a problem *with assembling a meaningful way of coping with the uniqueness of our dying fashion*. I believe that the lack of a «mainstream death» or, in other words, *the lack of a largely agreed-upon system* that could encompass this simple but traumatic fact, contributes to the modern anxiety; and, in the long run, leads to different forms of loneliness and to «empty» religious patterns that are not «frequented» anymore for their qualification to provide the comfort of a coherent death.

Handling the Absence

As we could see, death and/or dying in modernity are not very comfortable research topics. Rigorously (and fairly) speaking, no scientific perspective could be legitimate enough for reasonably circumscribing it. Death is, at the same time, thanatology, platitude, biological fact, subtext for our life course and «cultural artifact»³⁵ that has been in the permanent or temporary interest of religion, anthropology, history, demography, geography, bioethics, sociology, psychology, philosophy, medicine and art. However, the symptoms of a society that is threatened by its own strategies of handling mortality are even more alarming when stressing the general human dimension of this problem. When seen from a strictly theoretical perspective, our research matter becomes even more opaque: the common fact of death links to cultural, social

and religious areas in innumerable, discrete ways³⁶ that are almost impossible to describe and analyze. My own attempt to disentangle the problematic will be briefly described below, as it has grounded my present research study and my previous book «The Threshold and the Void».

The two ambiguous words that have given the title of my earlier study refer to two completely distinct manners of approaching death: the first one, death that is thought to be a *threshold*, would involve any kind of belief in an afterlife; the second, death that is simply thought to be non-existence or *void*, refers to a definite, irreversible end of living.

Each of these two perspectives on death involves specific palettes of images, discourses, gestures and representations. My main attempt consists in finding a suitable ordering tool that could filter the heterogeneous amount of data regarding death in a meaningful, yet less restrictive way. Regardless of the affiliation to a certain methodology, a general and logical approach to death could be the following one: *some people believe that dying involves a **threshold** that opens on to the Beyond, whilst other people believe that dying is the definite end of living, therefore nothing «waits» out there, except **the void***. In other words, I have chosen an approach centered on *death as an opening/closing act*. It is important to note that opening/closing «something» through the act of dying is not necessarily (and directly) connected with a religious or a non-religious worldview.³⁷ A perspective as such primarily appeals to the personal sense one attaches to the experience of death, and less to its cultural or religious general dimensions.

Assimilating the Logic

«*Death-as-threshold*» may be seen as the *pre-eminently affirmative, discursive death*. It

³⁵ Bauman, 7.

³⁶ Approaching a multidetermined matter involves terms like «incertitude», «undecidability», «contradiction». See Edgar Morin, *Le Paradigme perdu: la nature humaine* (Paris: Seuil, 1973), 63, 64, and Ioan P. Couliano, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie* (Iași: Polirom, 2002), 194.

«talks» about a dissociable soul leaving the body, about paths leading to other worlds, about customs of the skies, trip tickets and many heavenly or subterranean places (ordeal places, resting places, purification places, transit places) as much as about a number of practices securing a safe journey and a successful installation within a certain kind of Beyond. Every «threshold» has a story of its own.

As it is expected, «*death-as-void*» is the «*undiscursive*» death. Because there is no afterlife to talk about, the story of human existence is supposed to come to an end a chapter earlier. Even though it is not counted among the preferences of religions, «*death-as-void*» was often promoted by other paradigms (the Enlightenment, Nihilism, Marxism). Moreover, these paradigms were, in fact, elaborated around this particular element: death that leads nowhere; elegantly speaking, they were founded on a vehement denial of any kind of transcendence. One has to notice that such systems of thinking do provide death with a meaning, although a «negative» one.

A first conclusion implied by the theses above: «*death-as-threshold*» or «*death-as-void*» makes sense only within a framework that is able to sustain it and justify it. The convenient or the inconvenient character of death that a certain paradigm offers to its followers may be, in the long run, a secondary problem. However, because the facts of death and dying are most often invoked in religious contexts, we may be led to the conclusion that *people would rather look for convenient ways of passing away.*

³⁷ The existence or the lack of an afterlife implies two totally different modes of representing and approaching death, but does not necessarily divide our to-be-researched material into, for instance, religious commitment and the lack of a religious commitment. Modernity has already known many forms of transcendence without God; moreover, the traditional funeral rites that, theoretically (and dogmatically), should display a clear prospective dimension, are less believed to assure a smooth journey to the Great Beyond. See for interesting remarks in Jean Delumeau, *Guetter l'aurore: un christianisme pour demain* (Paris: Grasset, 2003), especially the introductory chapter.

The above ideas can be summarized as follows: a). problematizing death *necessarily* takes place within a justifying paradigm, and b). the problem of death is the «element» that gives that particular paradigm a *decisive direction*. Therefore, we will conclude that today's and yesterday's people are inevitably concerned with finding *coherent* ways of dying.³⁸ In spite of the fact that we are able to cope with a certain degree of incertitude,³⁹ the problem of death is still among the very few asking for an urgent coherence; an incoherent approach, a «don't-know-how»⁴⁰ when directly or indirectly confronted with death leads to an existential disturbance that exceeds the limits of a mere psychological problem of human insecurity.

Another important consequence of the above theses is the following one: the fact that we are going to die *is the «hard» truth par excellence*; in shorter words, death is not negotiable. God himself could be «negotiated» or ignored; *Gott ist tot* proclamation, or a de-construction and relativization of Divinity together with Nature and Culture are rather commonplaces within the postmodern multi (and meta-)cultural philosophy. We are, indeed, able to decide our position towards Divinity, but we can do nothing for erasing or at least relativizing the imperative of our death.

Consequently, I would affirm that *the problem of death is the most rigid «element» of any paradigm*, regardless of the nature of that paradigm (be it religious, social, cultural etc.). From this standpoint, we might assume that people *tend to place themselves within a paradigm and to invalidate all the others* that propose alternative solutions, specifically because they insist upon solving the problem of death in the most coherent manner available; that is, *refusing to refer to their own way of understanding death as being a «variant» among others* implied by different paradigms.

³⁸ In my already quoted book, each statement of my reasoning has been sustained with relevant examples.

³⁹ Mellor: «human beings can tolerate a good deal of uncertainty and can even benefit from a measure of uncertainty and risk», Mellor, 16.

⁴⁰ More exactly, conflicting practices not properly sustained by a suitable palette of representations.

Having said that, I will further on make an attempt to expose the two concepts («threshold» and «void») within a merely general and chronological course of death as reflected by the Western cultural (and spiritual) paradigms.

1. The first phase of *death-as-threshold* could be called «*declarative*». As I have tried to demonstrate throughout the second chapter of my book,⁴¹ it began more than 40,000 years ago, when humans probably tried for the first time to make sense of death and to «imagine» a number of otherworldly lifestyles. The «*declarative*» death will be prevalent for thousands of years, until later on, at the beginning of modernism.

1.1. The moment of an «*adversative*» relation: The subtle weakening of the Christian paradigm within the period of lay theology (the seventeenth century) and consequently, a *progressive losing of trust in the religious discourse of death*.

1.2. The moment of a hardly discernable «*disjunction*»: In accordance with Amos Funkenstein,⁴² this stage might have followed the period of lay theology when, unlike Descartes, Spinoza or Leibniz, the scholars of the eighteenth century already have well-defined anti-theological (not necessarily anti-religious) stands. *Death-as-void enters the stage*.

2. The definite «*disjunctive*» phase: Modernism is born directly «*committed*» as professed enemy of the obsolescent Platonic-Judaic-Christian pattern. Its mission is «*militant*», using metaphysics, science and techniques to commit the Deicide. *The triumph of Reason implies subscribing to the one-sided biological reality of death*. An extravagant discourse on death cannot be tolerated anymore. The Afterlife is intended to be a word with no semantic coverage.

3. The disjunctive relation is left behind; it is time for a *comfortable installation of Positivism in its own «declarative» phase*. In many ways (that I have discussed in my previous book), *death-as-threshold* becomes ridiculed.

⁴¹ Toplean, 47–158.

⁴² Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton UP, 1989) in Romanian translation (Bucharest: Humanitas, 1998), especially 313–317.

4. The «*coordination*» relation is specific to our late modernity and it outlines its own phase. Out of respect for the local values of each cultural group, the modern political correctness imposes «*alternative*» ways of dealing with death. As mentioned before, the fact of death needs to be approached in a coherent manner. Therefore, promoting the plurality of paradigms and denouncing every disjunctive tendency as being fundamentalist,⁴³ one may note that such modern solutions are only intended for harmoniously living; they, however lead to a chaotic approach of death. *Death has to be part of a paradigm that is able to provide a (positive/negative) meaning, but a plurality of paradigms that are valid in the same manner and to the same extent creates an unprecedented situation: modern people do not believe anymore in their own manner of dying*. If — acting from conviction — someone joins a paradigm (Christianity, for instance), he or she will find it hard to believe that a Hell would be especially prepared for him or her, whilst there will be no need for his or her progressive neighbor — also very loyal to his or her progression ideas — to worry about the flames of the Lower World: the neighbour will surely pass away and vanish in the void without being tortured by demons. In short, when confronted with the imperative of death, one cannot easily believe that one will «go», at one's will, nowhere, in Hell, in Paradise, in a wolf hound's body or on Mars. *Therefore, the authority of the «how-to-die»-receipts is in decline since the general rule is the very relativity of the paradigms that have once prescribed these particular receipts. The coordination relation between these different paradigms that used to «solve» the problem of death has contributed to the modern incomprehensibility of mortality and transformed it into an experience that cannot be approached in a logical, coherent manner*.

If the previous paragraphs are correct, we could further on say that *death has made its exit not only from the religious paradigm, but also from any other paradigm*. Since no modern paradigm can justify it anymore, death was offi-

⁴³ Today, an adjective with frightful echoes.

cially given up. The only possible approaches have become the personal, unsystematic ones. On the other hand, presuming that the problem of death has been the «hardest» element of our paradigms, we may wonder what their major stake in today's societies is. What is their centre of gravity? For instance, what is a modern funerary rite — be it traditional or secular — good for? Do these paradigms still have a «hard» element? Do they prove more than their political correctness when exposing their relatively valid and locally-produced palette of discourses and representations? *Do they all become «soft» paradigms and, for this reason, not being «frequented» anymore for their qualification to provide the comfort of a coherent death?*

After removing death from different paradigms that are valid in the same manner and to the same extent, no other room has been made for it. On the contrary, as we know, death could not find its own niche in the modern public space *since no agreed-upon meanings were possible*. What if *one's natural tendency is that of resorting to the disjunctive relation as being the only one able to preserve the coherence of one's death?* The militancy for establishing the coexistence of paradigms in a «coordinative» plan led to their ceasing to answer the only question that terrorized humanity since the beginning of time: «What is going to happen when I die?»

Toward a Temporary Conclusion

There is not enough space left for opening a discussion about loneliness which is, just as death, a «residual matter» of the project of modernity. However, my main idea could be resumed in a sentence: loneliness is not primarily about people dying alone in hospices and unvisited apartments, but about people *dying on their own*, with the awareness of the relativity of their solution for coping with a mortal destiny. As Bauman noticed, the «void» behind one's death is also private⁴⁴; that is, *unshared, relative, problematic*. On the other hand, talking in one's dreams with the dead spouse as a certifi-

ing, but still personal, experience of an afterlife is one of the very few ways of «objectivizing» the «threshold» that can be also counted among the common loneliness-relievers of the old people.

In a way, every man dying completely on his own is a lonesome, anxious man. The need for a shared knowledge on death could be a more practical (and reserved) way of talking about the need for a common (cultural? spiritual?) project able to guarantee a more secure link to both temporal and a-temporal matters.

I would dare say that the infinite body of knowledge on death and dying is left without a container, not inviting to any further meaning, not opening any perspective, just solving a «social problem» and enforcing an already known truth. As we research (and live into) the project of modernity, our research (and life) projects are too often indices of our not looking for meanings, but for punctual antidotes; the denial of death in contemporary societies is not to be followed exclusively in social organization of dying and the socio-psychological consequences occurred by such an organization⁴⁵, but also in the entire range of gestures through which we relate to ourselves and to ultimate realities; that is in our — today, strictly personal — *organization of Transcendence* and, in the last resort, *of eternity*.

Maybe more than ever, death asks for special — both theoretical and existential — treatment. The churches here in Sweden as well as in my own country, are still struggling for keeping the monopoly on death and dying-related corpus of rituals and representations. Since 91 percent of the Swedish people⁴⁶ and every single Romanian choose a religious funeral, one could not say, at least at a first sight, that the programmatic resistance of the churches to the new secular rituals is a lost cause; on the contrary, it validates once again one of the most penetrating remarks of Philippe Ariès: people are never ready to give up their beliefs, practices and images of death

⁴⁵ Littlewood, 70, 71.

⁴⁶ *Begravningen — ett brev från Svenska kyrkans biskopar*, 9. Curt Dahlgren (professor of sociology of religion at Lund University) thinks that the percentage is even higher.

⁴⁴ Bauman, 50.

and dying; and even after giving up all the other elements of the paradigm they once placed themselves in, they will still continue to refer to death through the stereotyped behavior implied by *this* and no other paradigm.

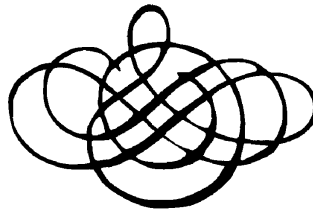
«Practical death» involving rites, official approaches and classic representations may have clear limits of elasticity, but the «meaningful death» is just as convertible to other paradigms as we ourselves are. We take the meanings along with us. And therefore, the irrelevance of death in our society is to be connected with our lacking its basic meanings. The traditional practices connected with death that have survived today are, however, dislocated from their natural context and simply parallel our modern approach of mortality: no reflexive change and no suitable criteria for assessing their adequacy. This is why I find Douglas Davies's yet-to-come book one of the very few reasonable attempts of recapturing, unifying and re-signifying our death — in both practice and meaning — in a perspective that naturally encompasses the problem: religion.

Our ability to reinsert and then revalidate the meanings of death in both personal and public

spheres is, of course, a rather ridiculous utopia that is beyond any form of modern acceptance; the modern «self-management» of life remains successful as long as it does not publicly admit that a clear-cut dissociation between life and death is impracticable. Behind closed doors, at the individual level, a thick «black market» of manufactured dying receipts is constantly growing.⁴⁷ However, we should be able to track some of them down, ask for meanings and properly integrate those meanings in an explanatory pattern. The closely-argued works on universal themes⁴⁸ are, in (all) reason, feared and actively forgotten; but the human propensity to sense and direction is certainly manifest in intellectual striving just as it is in any other life project, be it traditional, modern, highly modern or a-temporal.

⁴⁷ Visit, for instance this site: <http://www.blogofdeath.com/> and then follow the suggested links.

⁴⁸ See Keith Hart's foreword to Rappaport, xviii.



Fönster mot handskriftsvärlden

TOMMY WASSERMAN

Tommy Wasserman är filosofie doktor i Nya testamentets exegetik. Han disputerade 2006 på en avhandling inom textkritik, *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006). Han arbetar för närvarande som utbildningsledare och lektor i Nya testamentet vid Örebro Teologiska Högskola.

Inledning

Redan på ett tidigt stadium väcktes mitt intresse för den nytestamentliga textkritiken i allmänhet och handskriftsforskningen i synnerhet. I grekiskastudiet introducerades de nytestamentliga standardutgåvorna, företrädesvis *United Bible Societies' Greek New Testament*. I kurserna ingick också en kort introduktion till textkritiken. Man fick bekanta sig med några av de mest välkända handskrifterna (Chester Beatty- och Bodmerpapyrerna, samt några majuskelkodexar, *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Ephraemi Rescriptus*, *Bezae Cantabrigensis* och *Claromontanus*). De olika textgrupperingarna eller «texttyper», företrädda av olika manuskript eller manuskriptfamiljer, beskrevs i grova drag (alexandrinsk, «västlig», bysantinsk, caesareansk) och dessa hade man att ta hänsyn till i den *yttre* kritiken. Sedan lärde man sig att tillämpa den *inre* kritiken genom att dels fråga sig vad som är troligt att en författare skrivit på ett visst ställe med tanke på dennes teologi och stil i övrigt, och dels vilka eventuella ändringar som kan härröra från skrivare. Här lärde man sig två tumregler: föredra den svårare läsarten (*lectio difficilior*) och föredra den kortare läsarten (*lectio brevior*).¹ I praktiken var det dock ofta svårt att som student göra egna textkritiska ställningstaganden — man var ofta hänvisad till speciallitteratur, framför allt till Bruce Metzgers *Textual Commentary*.²

Något man slås av när man läser modern kommentarlitteratur är att många författare ägnar relativt liten uppmärksamhet åt textkritiken i förhållande till äldre kommentarverk; man nöjer sig oftast med att hänvisa till Metzgers kommentar. Detta har säkert flera orsaker: nya

metoder och perspektiv har tillkommit i konkurrensen; den filologiska kompetensen bland exegeter i allmänhet har minskat; och inte minst har Nestle-Aland²⁷ (=UBS⁴) kommit att bli lite av en ny «standardtext» likt *Textus Receptus* på sin tid. Informationen bakom de många olika symbolerna i den textkritiska apparaten förblir således för många ett kuriöst inslag som inte tilldrar något större intresse. Varför skulle man bry sig om några dammiga handskrifter när specialisterna redan löst frågan om Nya testamentets ursprungliga text?

Handskrifterna som fönster in i historien

För min del blev det annorlunda. Redan tidigare hade jag ett intresse för arkeologi, och när jag nu hörde talas om gamla handskrifter som hittats i

¹ Man måste dock akta sig för en alltför mekanisk tillämpning av dessa principer. Se Kurt Aland & Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (övers. Erroll F. Rhodes; 2 uppl.; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 280–81. Principen att föredra den kortare läsarten är idag t.o.m. på väg att lida «the death of many qualifications». Se Michael W. Holmes, «Reasoned Eclecticism in New Testament Textual Criticism», 336–360 i *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questionis* (red. Bart D. Ehrman & Michael W. Holmes; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 343.

² Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).

fjärran belägna kloster eller i Egyptens torra öken-sand av vetenskapsmän och upptäcktsresande i bästa Indiana Jones-stil så var jag formligen fast. Bakom alla dessa symboler i den textkritiska apparaten dolde sig alltså riktiga fysiska handskrifter som bokstavligen bar fingeravtrycken av riktiga människor i historien — de hade en alldeles egen historia att berätta om de människor som ägt, kopierat och använt dem. Traditionellt har det allt överskuggande målet för textkritiken varit att söka komma fram till den «ursprungliga texten» och därvid har säregna manuskript och sekundära textvarianter förpassats till historiens bakgård. Även om frågan om den ursprungliga texten fortfarande tilldrar intresse så finns så många andra frågor att ställa till handskriftsmaterialet. De äldsta nytestamentliga handskrifterna tillhör de tidigaste kristna artefakterna och är som sådana ett underskattat källmaterial för forskning kring den tidiga kyrkans historia alltifrån den tid då dess urkunder nedtecknades.³ Den nytestamentliga textkritiken är dock under kraftigt tillväxt internationellt sett och läget har börjat förbättras.

Min egen forskning har varit inriktad på att undersöka Judasbrevets texthistoria. När jag gav mig i kast med att undersöka samtliga handskrifter till Judasbrevet ägnade jag särskild uppmärksamhet åt de allra tidigaste papyrushandskrifterna, P⁷², P⁷⁸, båda från ca 300 e.Kr., eftersom de kan fungera som fönster in i den kristna kyrkans tidiga historia. P⁷² (*P. Bodmer VII–VIII*) är det enda fullständigt bevarade papyrusvittnet till Petrusbrevet och Judasbrevet. Manuskriftet är en del av en samlingskodex vars omfång vuxit över tid.⁴ Kodexen innehåller hela elva olika böcker: *Jakobs Protevangelium* (= *Maria födelse*) (*P. Bodmer V*); *3 Korintierbrevet* (*P. Bodmer X*); *Salomos Ode 11* (*P. Bodmer XI*); *Judasbrevet* (*P. Bodmer VII*); *Melitos påskhomilia* (*P. Bodmer XIII*); ett fragment av en okänd hymn (*P. Bodmer XII*); *Fileas apologi* (*P. Bodmer XX*); *LXX Ps 33–34* (*P. Bodmer IX*); och *1–2 Petrusbrevet* (*P. Bodmer VIII*). Detta speci-

fika urval av bibliska och kristna apokryfiska böcker kan tyda på en medveten teologisk/apologetisk motivering bakom samlingen. I vilket fall som helst härstammar kodexen troligen från en proto-ortodox miljö i Egypten.⁵ Även de många unika läsarterna i P⁷² bekräftar denna slutsats.⁶ De unika läsarterna speglar en «kristologisk» tendens. Det kanske mest slående exemplet återfinns i Judas 5, där det i P⁷² anges att «Gud Kristus» räddade sitt folk ur Egypten!

Den andra papyrushandskriften, P⁷⁸ (*P. Oxy. XXXIV 2684*), är ett fragment av en miniatyrkodex, som troligen använts som amulett, att döma av det mycket ovanliga formatet (5,3 x 2,9 cm), den slarvigt skrivna texten och det relativt stora antalet ovanliga läsarter.⁷ Den förste utgivaren av texten, P. J. Parsons, och flera andra forskare har frågat sig varför man valt Judasbrevets text för detta speciella syfte.⁸ När jag försökt besvara denna fråga har jag pekat på den rika förekomsten av gudomliga namn och änglar i texten, vilket är vanligt i antika magiska texter. Texten innehåller även typexempel på Guds dom och frälsning (vv. 4–7) som förekommer som

⁴ För en beskrivning av skrivarna och hur samlingen vuxit fram över tid, se Tommy Wasserman, «Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex», 137–154 i *New Testament Studies* 51 (2005). Min rekonstruktion av kodexen som skiljer sig från *editio princeps* och efterföljande studier följs nu av Barbara Aland, «Welche Rolle spielen Textkritik und Textgeschichte für das Verständnis des Neuen Testaments? Frühe Leserperspektiven», 303–318 i *New Testament Studies* 52 (2006), 306.

⁵ Se Tobias Nicklas & Tommy Wasserman, «Theologische Linien im Codex Bodmer miscellani?», 161–188 i *New Testament Manuscripts: Their Texts and Their World* (red. T. J. Kraus & T. Nicklas; Leiden: Brill, 2006), 185–188.

⁶ Wasserman, «Papyrus», 152–153.

⁷ Tommy Wasserman, «P⁷⁸ (*P. Oxy. XXXIV 2684*): The Epistle of Jude on an Amulet?» 137–160 i *New Testament Manuscripts* (red. Kraus & Nicklas).

⁸ P. J. Parsons *et al.*, red., *The Oxyrhynchus Papyri XXXIV* (London: Egypt Exploration Society, 1968), 5; jfr Kurt Treu, «Christliche Papyri IV», 373–377 i *Archiv für Papyrusforschung* 22 (1973): 373; Klaus Junack & Winfried Grunewald, *Das Neue Testament auf Papyrus. I: Die Katholischen Briefe* (Berlin/New York: de Gruyter, 1986), 29.

³ Denna situation håller dock på att förändras i takt med ett ökande intresse för vad handskrifterna kan säga om den tidiga kyrkans historia. Se t.ex. Larry Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

historiska referenspunkter i magiska sammanhang när man vill få till stånd liknande gudsgripanden på nytt. Man lägger också särskilt märke till referensen till de fallna änglarna som hålls fångna i eviga bojor under mörker fram till den kommande domen (v. 6), vilket är ett annat återkommande motiv i magiska texter. Slutligen återfinns även berättelsen om ärkeängeln Mikael's dispyt med djävulen som mynnar ut i en kraftig tillrättavisning. «Mätte Herren tillrättavisa dig», vilket i sin tur är ett direkt citat ur Sak 3:2 — en av de vanligast förekommande bibelverserna i judisk magi.⁹

Bland majuskelhandskrifterna speglar Codex Ψ (044) en teologiskt kreativ skrivare som skapat en originell lösning på ett krux i Judasbrevet, nämligen den okända apostoliska profetian som omnämns i v. 18, som denne skrivare troligen förknippat med Jesu ord enligt aposteln Matteus om «detta [onda] släkte»: Folk från Nineve skall uppstå [ἀναστήσονται] vid domen tillsammans med detta släkte och bli dess dom. Ty de omvände sig vid Jonas förkunnelse [εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνά], men här finns något som är förmer än Jona (Matt 12:41; jfr Luk 11:32). Den unika texten i Judas 4 enligt Ψ (044) lyder: «Bland er har det nämligen nästlat sig in några människor om vilka det för länge sedan *förutsagts att de skulle fortsätta synda vid detta budskap* [προϋεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κήρυγμα ἄσεβειν], och senare i v. 18 ytterligare en unik läsart: De (apostlarna) sade till er: «I den yttersta tiden (på den yttersta dagen) skall smädare som drivs av sina gudlösa begär *uppstå* (ἀναστήσονται).

Det finns många andra exempel på intressanta manuskript och läsarter. I min avhandling belyses hela källmaterialet till Judas brev i form av över 500 grekiska handskrifter som redovisats i en textkritisk apparat med en kritiskt rekonstruerad text.¹⁰ I tidigare standardutgåvor presenteras vanligen ett litet urval av de viktigaste handskrifterna, som har selekterats fram genom olika

metoder. Dessa metoder kan nu utvärderas på ett nytt sätt sedan det fullständiga handskriftsmaterialet till en bok i Nya testamentet presenterats för första gången i historien. Det resonemang som ligger bakom min egen textrekonstruktion redovisas i en särskild kommentar där över 100 textkritiska problem och intressanta textvarianter diskuteras. En innovation i det sammanhanget är det nya rankingsystem av mer deskriptiv art än tidigare motsvarigheter, som tillämpats och som söker ge läsaren en samlad bild av bevisläget i fråga.¹¹ Jag använder fyra olika beteckningar i detta system:

- {e+i} Yttre och inre kritik stöder entydigt den antagna läsarten.
- {e>i} Yttre kritik stöder antagen läsart, medan inre kritik är tvetydig.
- {e<i} Yttre kritik är tvetydig, medan inre kritik stöder antagen läsart.
- {e=i} Yttre och inre kritik väger jämnt, eller alternativt, yttre kritik stöder en läsart, medan inre kritik stöder en annan läsart.

Morgondagens forskning

Under denna rubrik vill jag ta upp två områden inom textkritiken som jag själv skulle vilja ägna speciell uppmärksamhet åt i framtida forskning.

1. Är Nya testamentets text resultatet av en «ortodox korruption»?

Jag har givit några exempel från min egen forskning på hur enskilda handskrifers unika läsarter kan kopplas samman med specifika skrivares teologiska tänkande och textens reception i en

¹⁰ Tommy Wasserman, *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2006), 132–209.

¹¹ Det rankingsystem som tillämpats i UBS⁴ har av olika anledningar blivit starkt ifrågasatt genom åren. För en summering, se Kent D. Clarke, «Textual Certainty in the United Bible Societies' Greek New Testament», 105–133 i *Novum Testamentum* 44 (2002); och idem, *Textual Optimism: A Critique of the United Bible Societies' Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

⁹ Joseph Naveh & Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae* (Jerusalem: The Magnes Press, 1993), 25; Charles D. Isbell, *Corpus of Aramaic Incantation Bowls* (Missoula: Scholars Press, 1975), 195; Christa Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilfrecht Sammlung*. Jena (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004), 69.

viss kontext. Då infinner sig en större fråga, nämligen i vilken grad den nytestamentliga texten varit utsatt för medvetna teologiska förändringar under historiens gång. Är medvetna förändringar av teologisk art från skrivarnas sida en fråga om regel eller undantag? Här går meningarna starkt isär och denna fråga är på intet sätt löst.

En av de första exegeterna som sökte påvisa att skrivare av teologiska skäl gjort medvetna ändringar i texten var Johann Jakob Wettstein, som formulerade följande text-kritiska princip (bland en rad andra): «Av två läsarter bör den som verkar mer ortodox inte omedelbart föredras framför den andra».¹² De välkända Cambridgeforskarna B. F. Westcott och F. J. A. Hort, å andra sidan, avvisade helt denna princip och menade att det bland alla Nya testamentets tvivelaktiga läsarter inte fanns några spår av medveten korruption av dogmatiska skäl.¹³ Under senare tid har flera andra forskare uppmärksammat ämnet. Kenneth W. Clark hävdade t.ex. att vissa specifika läror förtrycks i somliga manuskript.¹⁴ Gemensamt för de flesta forskare har dock varit att de sett fenomenet som relativt begränsat till ett fåtal manuskript eller ett fåtal textställen.

Alldeles nyligen har emellertid en ledande exeget och textkritiker, Bart D. Ehrman, skrivit

¹² «Inter duas variantes lectiones ea, quae magis orthodoxa videtur, non est protinus alteri praeferenda» (Johann Jakob Wettstein, red., *Novum Testamentum Graecum* [2 vols.; Amsterdam: Dommerian, 1751–1752], 2:864).

¹³ »[E]ven among the numerous unquestionably spurious readings of the New Testament there are no signs of deliberate falsification of the text for dogmatic purposes» (B. F. Westcott & F. J. A. Hort, *Introduction to the New Testament in the Original Greek* [New York: Harper & Brothers, 1881], 282).

¹⁴ Kenneth W. Clark, «Textual Criticism and Doctrine», i *Studia Paulina: In Honorem Johannis de Zwaan* (Haarlem: De Erven F. Bohn, 1953), 52–65; idem «The Theological Relevance of Textual Variation in Current Criticism of the Greek New Testament», i *Journal of Biblical Literature* 85 (1966): 1–16. Jfr Peter M. Head, «Christology and Textual Transmission: Reverential Alterations in the Synoptic Gospels», 125–129 i *Novum Testamentum* 35 (1993): 108–9.

en liten bok om textkritik för lekmän, *Misquoting Jesus*, som kanske lite oväntat legat på New York Times bestsellerlista vecka efter vecka under en period mellan 2005–2006.¹⁵ I boken driver Ehrman den provocerande tesen att stora delar av den nytestamentliga texten har korruperats genom omedvetna och framförallt medvetna ändringar av skrivare, vilket på ett mer dramatiskt sett påverkat texten på centrala teologiska områden, såsom Jesu gudomlighet och Treenigheten, etc. Den mycket uppmärksammade boken är i sin tur en populariserad version av författarens monografi från 1993, *The Orthodox Corruption of Scripture*.¹⁶

En grundförutsättning för Ehrmans tes är hans syn på tidigaste kristendomen där han i stort ansluter sig till Walter Bauer som i sin klassiska studie, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, hävdade att den tidiga kristna kyrkan under de tre första århundradena inte bestod av en «ortodox» huvudfåra från vilken olika heretiska minoriteter utvecklade sig och konkurrerade.¹⁷ Bauer menar istället att den tidiga kristenheten bestod av ett antal olika formeringar med divergerande läror och praxis, utan att någon grupp utgjorde en klar majoritet. Det som senare stämplades som «heresi» i vissa regioner kunde alltså t.o.m. vara tidigare former av kristendom som sedermera trängts undan.

I sin monografi sätter Ehrman så in Nya testamentets skrivare i denna historiska process och benämner dem i ett kapitel «The Orthodox Corruptors of Scripture».¹⁸ Han menar att den diver-

¹⁵ Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story of Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: Harper, 2005).

¹⁶ Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1993). Jfr även Ehrmans student, Wayne C. Kannaday, *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature; Leiden: Brill, 2004).

¹⁷ Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (BHT 10; Tübingen: Mohr, 1907).

¹⁸ Bauer, *Orthodox Corruption*, 274.

sifiering av grupper inom tidig kristenhet med sina varierande sociala strukturer, praktiker och trosuppfattningar motsvaras av det spektrum av individer som kopierade handskrifterna. Han menar att texten på ett tidigt stadium påverkades av dessa skrivare som gjorde medvetna ändringar utifrån den lära som de uppfattade som ortodox. Så anför Ehrman en imponerande rad av exempel på sådan «ortodox korruption» i Nya testamentet där han grupperar olika typer av «ortodox korruption» under rubrikerna:

Anti-Adoptionist Corruptions of Scripture
 Anti-Separationist Corruptions of Scripture
 Anti-Docetic Corruptions of Scripture
 Anti-Patristic Corruptions of Scripture¹⁹

I min egen forskning på Judasbrevet har jag fått ta ställning till möjliga exempel på sådan korruption i detta brev.²⁰ Ett misstänkt ställe återfinns i vers 4b, där min rekonstruerade text, i likhet med NT 81, i svensk översättning lyder, «vår ende härskare och herre, Jesus Kristus». Problemet med den grekiska frasen är huruvida båda leden refererar till Jesus Kristus eller om «härskare» är ett epitet till Gud, så att endast det senare ledet refererar till Jesus Kristus, vilket skulle ge den fullt möjliga översättningen, «vår ende härskare [Gud] och herren Jesus Kristus». Faktum är att majoriteten av handskrifter här sätter in «Gud» efter «härskare». En kommentator av texten, Charles Landon, hänvisar till Ehrmans arbete och hävdar att den kortare läsarten är resultatet av en medveten utelämnning av «Gud» av «anti-adoptionistiska ortodoxa skrivare som inte ville att Gud och Jesus skulle framstå som två separata personer».²¹

När Wettstein formulerade sin ovan nämnda princip så anförde han intressant nog just detta textställe som ett exempel där principen kan tillämpas, men föredrog läsarten utan «Gud» som den mindre ortodoxa.²² Detta paradoxala exem-

pel visar hur svårt det är att i praktiken tillämpa denna princip och avgöra vad som är den minst «ortodoxa» läsarten. Det pekar i sin tur på ett problem som flera textkritiker uttryckt när man diskuterat hur man egentligen skall gå tillväga för att pröva Bart Ehrmans övergripande tes. Hur skall man få reda på om Ehrman och andra «läst in» olika slag av ortodoxa korruptioner i texten, utan att de finns där.

Ett annat ställe med koppling till Judasbrevet som Ehrman själv anför som exempel på «anti-adoptionist corruption» är 1 Kor 10:9, «Och låt oss inte sätta Herren på prov som många av dem gjorde; de föll offer för ormar» (NT 81). Vår svenska översättning följer här några goda handskrifter som stöder «Herren» (Σ B C P 33 *al*), men majoriteten av textvittnen, inklusive en rad viktiga handskrifter, stöder «Kristus» (ϕ⁴⁶ D F G Ψ 424 1241 1739 *Byz*), medan endast tre handskrifter har «Gud» (A 81 1883). Ehrman menar att läsarten «Kristus» (som föredras i standarutgåvan Nestle-Aland 27) är en typisk ortodox korruption och uttrycker en önskan att «kristna» det Gamla testamentet:

It is precisely this proclivity to Christianize the Old Testament ... that makes the more commonly attested reading [«Kristus»] of 1 Corinthians 10:9 so suspect. ... This means that the reading that is preserved widely among the Alexandrian witnesses [«Herren»] otherwise understood to be superior (e.g. Σ B C 33) is, in fact, original. The text was changed by proto-orthodox scribes who saw «Christ» as the one who exercised divine prerogatives even during the days of the Exodus.²³

Det intressanta är att ett likande problem återfinns när man kommer till Judasbrevet v. 5, där läsarna går isär om vem det var som räddade folket ut ur Egypten. Majoriteten av handskrifter lyder «Herren», några få «Jesus» (A B 33 81 323 1739 *pc*) eller «Gud» (C2 442 621 623 1845 *pc*), medan ϕ⁷² här som sagt har «Gud Kristus». Det är intressant att manuskripten A och 81, som är bland de fåtal i Judas 5 som lyder «Jesus», är praktiskt taget ensamma i 1 Kor 10:9 om läs-

¹⁹ *Ibid.*, ix.

²⁰ Tommy Wasserman, *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006).

²¹ Charles Landon, *A Text-Critical Study of the Epistle of Jude* (JSNTSup 135; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 65 (min övers.).

²² I sammanhanget anklagar Wettstein Theodor Beza för att denne accepterat den «ortodoxa» läsarten (*Novum Testamentum Graecum*, 2:864).

²³ Ehrman, *Orthodox Corruption*, 90.

arten «Gud». Det synes här som om helt motstridiga tendenser gör sig gällande om man relaterar frågan om ortodox korruption till de enskilda manuskripten.

Det är just denna insikt som givit mig en idé om hur Ehrmans tes om en genomgripande ortodox korruption kan testas. Jag skulle vilja undersöka på vilket sätt de olika tendenserna som Ehrman beskrivit gör sig gällande i de enskilda manuskripten. Jag har själv beskrivit ett enskilt manuskript, P⁷², som definitivt uppvisar en påtaglig «kristologisk» tendens (jfr varianten i Judas 5 ovan).²⁴ Jag tror vidare att enstaka ställen i Nya testamentet säkerligen har påverkats av skrivare som gjort medvetna förändringar av teologiska skäl, men jag misstänker att på det hela taget har den främsta motivationen varit att troget kopiera den text de hade framför sig i sitt exemplar, men att mer sporadiska ändringar uppkommit på sina ställen i manuskripten, kopierats vidare, och ackumulerats i den process som utgör Nya testamentets texthistoria.

Ehrman har benämnt de individuella skrivarna som «orthodox corruptors» och tillskrivit dem olika tendenser, men problemet är att han i sin långa rad av exempel på olika slags korruption inte undersökt frågan om hur de olika slagen av tendenser fördelar sig på individuella manuskript. Jag vill alltså undersöka samtliga Ehrmans exempel och flera andra misstänkta ställen som jag identifierar eller som anförts av andra forskare. Om det visar sig att de enskilda manuskripten uppvisar enhetliga tendenser när alla ställen undersökts i förhållande till de fyra slagen av korruption som Ehrman definierat, så bekräftar hans tes. Men om de individuella manuskripten uppvisar helt motstridiga tendenser så tycks Ehrmans tes om att en programmatisk ortodox korruption pågått i stor skala vara mindre trolig, eftersom det inte finns entydiga spår av sådan korruption hos enskilda skrivare. Det är i detta sammanhang också lämpligt att undersöka frågan i relation till större textfamiljer och texttyper. Ett liknande tillvägagångssätt använde sig C. K. Barrett av när han prövade Eldon J. Epps specifika tes om en anti-semitisk tendens i Codex Bezae, när han tog fram exem-

pel på för handskriften specifika läsarter som visade på rakt motsatt tendens.²⁵

Sammanfattningsvis kan sägas att detta forskningsfält är nära kopplat till den övergripande frågan om «ortodoxi» och «heresi» i tidig kristendom och ansluter på så sätt till den forskning som pågår i Nya testamentet vid CTR i Lund om kristen identitet i det första århundradet.²⁶

2. Digitalisering — en explosionsartad utveckling

En orsak till den situation jag beskrivit i inledningen — att manuskriptbeteckningar för läsaren oftast förblir små abstrakta symboler i nedre marginalen — är att själva handskrifterna länge varit relativt otillgängliga. Det är i praktiken omöjligt att resa runt halva jorden för att undersöka de fysiska manuskripten. Några enstaka värdefulla handskrifter finns utgivna i dyra faksimilutgåvor. Annars får den enskilde forskaren beställa manuskriptkopior på mikrofilm ifrån olika institutioner vilket kan vara en kostsam och tidskrävande procedur. De stora handskriftssamlingarna från Athos, Patmos och Sinai är i princip endast tillgängliga på mikrofilm vid Institut für neutestamentliche Textforschung (INTF) i Münster, som har en i det närmaste komplett mikrofilmssamling och även är ansvariga för den officiella listan över grekiska nytestamentliga handskrifter.²⁷ Men denna situation håller dock på att förändras i snabb takt. I vår elektroniska era håller mikrofilmen som standard medium för manuskriptfotografering på att undanträngas — en smärre revolution äger rum som stavas *digitalisering*.²⁸ Genom den nya tekniken kan man nå betydligt högre bildkvalitet och t.o.m. öka läsbarheten hos skadade manuskript och palimp-

²⁵ C. K. Barrett, «Is There a Theological Tendency in Codex Bezae», i *Text and Interpretation* (red. Ernest Best & Robert Wilson; Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 15–27.

²⁶ Se vidare <http://www.teol.lu.se/nt/identitet/>.

²⁷ Kurt Aland *et al.*, *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994). Listan uppdateras fortlöpande med nya handskrifter i en speciell nätupplaga: http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/KgLSGI06_12_12.pdf.

²⁴ Tommy Wasserman, «Papyrus 72», 152–54.

sester. Detta sker till radikalt lägre kostnader och dessutom ökas tillgängligheten genom att bilderna ofta läggs ut på Internet på respektive institutions hemsidor eller publika databaser.

Just nu pågår alltså på många håll olika digitaliseringsprojekt som kommer att medföra att en stor andel av de nytestamentliga handskrifterna blir allmänt tillgängliga genom några få datorlick. Nedan följer några exempel på redan tillgängliga digitaliserade manuskriptsamlingar som innehåller bilder och beskrivningar av nytestamentliga handskrifter:

1. Advanced Papyrological Information System (APIS)

<http://www.columbia.edu/cu/lweb/projects/digital/apis/index.html>

APIS är ett samarbetsprojekt mellan ett antal, främst nordamerikanska, institutioner.²⁹ Columbia University Libraries är värdar för själva databasen som bl.a. innehåller ca ett dussin nytestamentliga papyrus- och majuskelhandskrifter.

2. POxy: Oxyrhynchus Online

<http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/>

Egypt Exploration Society står bakom denna webbplats som innehåller en utställning om Oxyrhynchus papyrerna. I den tillhörande databasen ingår bilder och beskrivningar på 14 nytestamentliga papyrer.

3. The Digital Scriptorium

<http://www.scriptorium.columbia.edu/>

The Digital Scriptorium är ett samarbetsprojekt mellan flera institutioner i Nordamerika som till-

sammans byggt upp en databas med manuskript från medeltid och renässans. I denna samling ingår nio nytestamentliga handskrifter.³⁰

4. The Goodspeed Collection of New Testament Manuscripts

<http://goodspeed.lib.uchicago.edu/>

Denna samling som tillhör University of Chicago Library innehåller 11 nytestamentliga handskrifter.³¹ På websidan kan man även ladda ner en publicerad utställningskatalog.

5. Centre for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM)

<http://www.csntm.org/>

Detta institut med säte i Frisco, Texas har lagt ut bilder på 11 nytestamentliga handskrifter (varav 9 handskrifter ingår i INTF:s samling som är utställd på Bibelmuseum i Münster). Men fler handskrifter är på väg då man under en expedition till Istanbul 2004 fotograferat ytterligare 30 handskrifter som ingår i Ekumeniska Patriarkatets i Konstantinopel handskriftssamling.

6. Early Manuscripts at Oxford University

<http://image.ox.ac.uk/>

Denna digitala samling från University of Oxford inkluderar två nytestamentliga handskrifter som förvaras i Magdalene College.

²⁸ Se vidare Carl W. Griffin, «Digital Imaging: Looking Toward the Future of Manuscript Research», i *Currents in Biblical Research* 5 (2006): 58–72.

²⁹ Intressant nog har Lunds universitetsbibliotek nyligen skrivit avtal med APIS om en digitalisering av papyrussamlingen i Lund som i stort sett varit bortglömd sedan 1930-talet. Samlingen innehåller ca. 800 grekiska papyrer varav 50 är utgivna. En inventering och katalogisering av samlingen i Lund pågår. Jag håller själv på att gå igenom samlingen för att söka efter manuskript som kunde vara av intresse att editera. Dock är chanserna ytterst små att påträffa en nytestamentlig text.

³⁰ Åtta av handskrifterna är registrerade med Greg.-Aland nummer. Jag har gjort INTF i Münster uppmärksamma på den nionde handskriften, som är ett fragment som används i inbindningen till Plimpton MS 014 (Columbia University Rare Book and Manuscript Library). Institutet har förvånande nog svarat med att fragmentet är för litet för att registreras. Jag har vidare meddelat INTF att två av handskrifterna, Greg.-Aland 2641 och 2642, tillhörande University of California, har flyttats från Berkeley till Davis.

³¹ En av dessa, Ms. 972 (Greg.-Aland 2427) även känd som *Archaic Mark*, ansågs ha en oerhört värdefull text som var nära släkt med Codex Vaticanus. Stephen Carlson har dock i ett föredrag vid SBL Annual Meeting i Washington, 21/11 2006 «The Nineteenth-Century Exemplar of «Archaic Mark» (MS 2427)» bekräftat tidigare misstankar om att manuskriptet är en förfälskning. Ironiskt nog var det p.g.a. ett forskningsprojekt kring denna handskrift som digitaliseringen av hela samlingen kom till stånd.

Ett annat stort projekt, *The Codex Sinaiticus Project*, syftar till att digitalisera en av världens mest dyrbara handskrifter, Codex Sinaiticus.³² Denna kodex är världens äldsta helbibel från ca 350 e.Kr. (Codex Vaticanus av ungefär samma ålder är inte helt komplett). Kodexen är idag uppdelad på fyra institutioner, Katarinaklostret (Sinai, Egypten), British Library, universitetet i Leipzig och nationalbiblioteket i Ryssland. Ett team från dessa institutioner arbetar i ett unikt samarbetsprojekt för att återförena kodexen i virtuell form. I planerna ingår att göra kodexen allmänt tillgänglig på World Wide Web med hjälp av den allra senaste teknologin.³³ I detta projekt ingår också att framställa digitala transkriptioner, d.v.s. så exakta representationer som möjligt i textform med särskilda koder, eller «tags» för att representera olika fenomen i handskriftstexten, t.ex. en rättelse, en marginalanteckning, etc.³⁴ Genom att handskifterna på detta sätt transkriberas och kodas, mer eller mindre detaljerat, öppnar sig helt nya möjligheter för textforskarna att utföra kollationeringar och sökningar efter specifika fenomen i enskilda handskrifter eller större grupper av manuskript.³⁵ Även sådana databaser av digitalt transkriberade manuskript har gjorts tillgängliga på Internet.³⁶ I slutändan medför detta att även framtidens standardutgåvor med kritisk text och

apparat anpassas till det digitala formatet. Sålunda håller INTF på att utveckla den digitala versionen av Nestle-Aland som beräknas komma ut under 2008.³⁷ Det slutgiltiga målet är naturligtvis att samtliga nytestamentliga handskrifter digitaliseras.³⁸ Enligt uppgift från en tidigare medarbetare vid INTF finns även planer på att den officiella listan över handskrifter, *Kurzgefasste Liste*, skall bli helt digital och fungera ungefär som Wikipedia där användare skall kunna gå in och redigera handskriftsposter.³⁹

På svensk mark pågår en rad digitaliseringsprojekt. Nyligen har t.ex. samtliga medeltidshandskrifter i Lunds universitetsbibliotek digitaliserats, men i samlingen ingår inga nytestamentliga handskrifter.⁴⁰ Till dags dato har ingen nytestamentlig handskrift i Sverige digitaliserats. Enligt den officiella listan finns totalt femton grekiska nytestamentliga handskrifter registrerade i Sverige:

Uppsala universitetsbibliotek

Gr. 1 (s. 3–182) = Greg.-Aland 441

Gr. 1 (s. 183–440) = Greg.-Aland 442

³⁷ Se <http://nestlealand.uni-muenster.de/>.

³⁸ Ett avgörande steg i denna riktning togs i samarbetsprojektet mellan Patriarchal Institute of Patristic Studies (PIPS) i Thessaloniki och Ancient Biblical Manuscript Center (ABMC) i Claremont, som innebär att världens största samling av grekiska nytestamentliga och patristiska handskrifter i klostrena på Athos skulle digitaliseras. Av olika skäl måste dock projektet avbrytas under 2004. Se notisen «Mt. Athos Closes», 8 i *The Folio* 22/2 (2005): 8.

³⁹ Listan är i stort behov av uppdatering. Se Tommy Wasserman, «Some Bibliographic Notes on New Testament Manuscripts», i *Novum Testamentum* (under tryckning 2007).

⁴⁰ Se St. Laurentius digital manuscript library, <http://laurentius.lub.lu.se/>. Av särskilt intresse i samlingen är Medeltidshandskrift 54 som innehåller sex tänkespråk ur *Apophtegmata Patrum* (*Collectio systematica*). Handskriften är skänkt av ingen mindre än Adolf Deissmann som ofta besökte Skandinavien. Per Rönnegård, doktorand i NT vid Lunds universitet, planerar inkludera bilder och transkriptioner av handskriften i sin kommande avhandling som behandlar bibelbruk hos ökenfäderna.

³² Se <http://www.itsee.bham.ac.uk/projects/sinaiticus/index.htm>.

³³ British Library har t.ex. alldeles nyligen utvecklat en speciell applikation, «Turning the Page» som innebär att hemanvändaren kommer kunna uppleva handskriften i tre-dimensionellt format (zooma in sidor, snurra boken, etc) och med en sofistikerad animerad sidbläddringsfunktion anpassad efter handskriftens aktuella material och vikt, etc.

³⁴ För en detaljerad beskrivning av dylik kodning med utförliga exempel ur arbetet med Codex Sinaiticus, se David Parker, «Through a Screen Darkly: Digital Texts and the New Testament», 395–411 i *Journal for the Study of the New Testament* 25 (2003).

³⁵ I mitt eget arbete på Judasbrevet har jag på samma sätt transkriberat och kodat 560 handskrifter med hjälp av den programvara som blivit en standard inom nytestamentlig textforskning och som medger att filerna kan inkorporeras i gemensamma databaser.

³⁶ Se <http://nttranscripts.uni-muenster.de/>.

Gr. 4 = Greg.-Aland 899
 Gr. 9 = Greg.-Aland 900
 Gr. 11 = 1852
 Gr. 12 = 901
 Gr. 13 = 902
 Gr. 67 (fol. 86–121) = 11950
 Gr. 68 = 1949
 Gr. 69 = 1950
 Gr. 73 = 11256

Göteborg universitetsbibliotek

Cod. Gr. 2 = 2288
 Cod. Gr. 3 = 2441

Linköpings stiftsbibliotek

T. 14 = 1851
 T. 277 = 2600

De grekiska handskrifterna i samlingen i Uppsala är beskrivna i en äldre katalog från slutet av 1800-talet av fransmännen Charles Graux och Albert Martin som upptar alla då kända grekiska handskrifter i Sverige.⁴¹ I övrigt har bl.a. Stig Y. Rudberg givit en summarisk beskrivning på svenska där han också kort berör de nytestamentliga manuskripten.⁴² Sedan förekommer några få arbeten om de enskilda handskrifterna.⁴³ De spännande berättelserna om hur dessa handskrifter förvärvades av stora svenska resenärer och äventyrare som Johan Gabriel Sparwenfeld (1655–1727), Jacob Jonas Björnståhl (1731–1779), och Adolf Fredrik Sturzenbecker (1757–1783) tål att berättas igen i samband med en fullödlig och samlad beskrivning av de nytestamentliga handskrifterna i Sverige.

Göteborgshandskrifterna är upptagna i något senare kataloger.⁴⁴ Den officiella listan (*Kurzge-*

fasste Liste) anger felaktigt att handskrifterna i Göteborg finns i Göteborgs Stadsbibliotek. De ingår numera i universitetsbibliotekets handskriftssamling. Den första handskriften, Cod. Gr. 2, var tidigare registrerad som Greg.-Aland 1944. Den hade införskaffats av professor Wilhelm Lundström till Göteborgs Stadsbibliotek från ett antikvariat i München. Det uppdagades så småningom att den härstammade från Biblioteca Estense i Modena där den bildat en enhet med Gr. 13, a.U.2.14 (II A 13). På den sista sidan av Modenadelen, som jag för övrigt kollationerat då den innehåller Judasbrevet, börjar Romarbrevet men texten avbryts i 1:5, för att fortsätta i Göteborgsdelen. Tydligt hade en bokbindare misstagit sig då delarna bundits i två band och det senare bandet kom alltså att separeras från Modenasamlingen.⁴⁵ Göteborgshandskriften omregistrerades sedermera så att båda delarna blev registrerade såsom Greg.-Aland 2288.⁴⁶ Linköpings stiftsbibliotek förvärvade redan 1757 en nytestamentlig handskrift, T. 14, ur ärkebiskopens Eric Benzeliuss d.y. (1653–1743) kvarlåtenskap, medan den andra handskriften, T. 277, förvärvats på senare tid.⁴⁷

Förutom dessa femton registrerade handskrifter har jag nyligen helt oväntat funnit en sextonde handskrift i Nationalmuseums samling i Stockholm. Det rör sig om en evangeliehandskrift från 10/1100-talet som troligen härstammar från Konstantinopel. Handskriften som

⁴⁴ Tönnes Kleberg, *Catalogus codicum Graecorum et Latinorum bibliothecae Gotoburgensis* (Göteborg, 1941); J. Viktor Johansson, *Göteborgs stadsbiblioteks handskriftssamling. En översikt* (Göteborg, 1996). Den senare katalogen härrör också från 1941.

⁴⁵ Se vidare Tönnes Kleberg, «Eine aus Modena stammende Göteborger Handschrift der Paulinischen Briefe», 278–281 i *Eranos* 52 (1954)

⁴⁶ Lundström förvärvade för privat räkning även den andra Göteborgshandskriften, av en K. F. Hiersemann i Leipzig 1920 men skänkte den femton år senare till biblioteket. Se Kleberg, *Catalogus*, 4.

⁴⁷ Se vidare Graux & Martin, *Notices sommaires*, 71–76; Allan Ranius, *Handskriftssamlingen vid Linköpings stiftsbibliotek: katalog* (Linköping, 1986), 22; Hjalmar Frisk, «Fem nyförvärvade grekiska manuskript», 45–51 i *Linköpings biblioteks handlingar* 1,3 (1922).

⁴¹ Charles Graux & Albert Martin, *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède* (Paris, 1889), 28–70.

⁴² Stig Y. Rudberg, «Något om de grekiska handskrifterna i Uppsala universitetsbibliotek» 181–186 i *Corona amicorum. Studier tillägnade Tönnes Kleberg* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1968).

⁴³ Se t.ex. Birger Gerhardssons, «Ein griechisches Lektionar in Uppsala» 72–88 i *Svensk Exegetisk Årsbok* 24 (1959) (Gr. 73).

senare kompletterats med mästerliga illuminationer av evangelisterna registrerades en gång som Greg.-Aland 1049 då den ännu befann sig i klostret Kutlumiou på Athos (Kutlumusiou, 70), men försvann senare från klostret och har av textkritiker ansetts vara försvunnen. Nu har alltså handskriften dykit upp i Nationalmuseums samling (NMB 1961).⁴⁸ Handskriften köptes in på en Sotheby aktion 1955 av en svensk direktör, Sven Ericsson, som tretton år senare skänkte den till Nationalmuseum. Texten har aldrig undersökts i detalj, men jag ämnar nu kollationera delar av handskriften bl.a. åt det internationella projektet *Principio*.⁴⁹ I Nationalmuseums samling finns för övrigt ett enstaka illuminerat blad (utan text) som med största sannolikhet skurits ur en bysantinsk evangeliekodex.

I framtiden skulle jag gärna verka för att samtliga grekiska nytestamentliga handskrifter i Sverige digitaliseras med tillhörande dokumentation. Jag har i ett brev till handskriftsavdelningen på Uppsala universitetsbibliotek gett ett sådant förslag, vilket mottagits med intresse.

⁴⁸ Handskriften har kort beskrivits i en katalog över illuminerade handskrifter i Nationalmuseum. Se Carl Nordenfalk, *Bokmålningar från medeltid och renässans* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1979), 22–25; jfr även Elisabet Piltz, «Drei illuminierte Tetraevangelia in schwedischem Besitz» 203–209 i *Byzantinoslavica* 48 (1987), 208–209.

⁴⁹ *Principio* är ett samarbetsprojekt mellan SBL:s International Greek New Testament Project (IGNTP) som nu drivs av Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing (ITSEE) i Birmingham och INTF i Münster och kommer resultera i en omfattande utgåva av Johannes evangelium.

Man har inlett digitalisering av andra delar av handskriftssamlingarna.⁵⁰ Vad gäller bibelhandskrifter har man för övrigt digitaliserat en faksimilutgåva av den gotiska Codex Argenteus (Silverbibeln) och utvecklat en digital tredimensionell modell av bandet till kodexen.⁵¹

De allra intressantaste nytestamentliga handskrifterna i Sverige ur textsynpunkt är annars Uppsala Gr. 1 (Greg.-Aland 442) och Gr. 11 (Greg.-Aland 1852). De representerar den tidiga nytestamentliga text eller texttyp som brukar benämnas «alexandrinsk», medan de övriga (förutom NMB 1961 som inte undersökts) i hög grad reproducerar den senare bysantinska texten — den bysantinska kyrkans officiella text som så småningom kom att dominera texttraditionen. Således vore det av stort värde om de två uppsalahandskrifterna transkriberades fullständigt så att texterna blev tillgängliga i digitalt format. Ett sådant arbete fortgår redan vid institutet i Münster, men kommer inte att bli klart inom överskådlig tid, eftersom man där arbetar med en bok i Nya testamentet i taget och därför endast transkriberat aktuella delar av dessa handskrifter. I samband med ett större digitaliseringsprojekt av de nytestamentliga handskrifterna i Sverige vore det även lämpligt att ge en längre samlad redogörelse för handskrifternas proveniens och historia.

⁵⁰ Se <http://www.ub.uu.se/arv/special/hand.cfm>.

⁵¹ Se <http://www.ub.uu.se/arv/codex.cfm>.

Summary

After a brief summary of the general state of textual criticism, the article describes some recent developments in the field from the starting point of the author's own research on the textual tradition of Jude's Letter. In particular, the increasing interest in individual manuscripts and their contexts is discussed. The existence of unique textual variants in individual manuscripts, representing a particular reception of the text, point to the larger question to what degree the theology of the scribes has affected the New Testament text: Has the New Testament text been subject to an «orthodox corruption», as suggested by Bart D. Ehrman? A concrete methodological proposal is offered in order to test Ehrman's thesis. Finally, another development is outlined, that has begun to revolutionize the field of manuscript study on a major scale, namely digitization. In Sweden there are at least 16 Greek New Testament manuscripts, the digitization of which is highly desirable.

Greyerz, Kaspar von und Siebenhüner, Kim (Hrsg.): *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte 215)*. 432 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

En konferens i Italien 2003 har resulterat i denna bok med inledning samt sjuarton artiklar på tyska, engelska och franska. Även om de gränser som sätts upp i titeln är vida så täns de ofta. Exempelvis sysselsätter sig Jeanne Favret-Saada i sin artikel om synen på judendom och antisemitism relaterat till passionsspelen i Oberammergau nästan uteslutande med tiden efter 1800. Ävenså våldsbegreppet blir brett som när Christophe Duhamelle landar i slutsatsen att hånet efter Westfaliska freden 1648 fungerade som en ventil i interkonfessionella konflikter, ja, som ett surrogat för allvarligare våldsformer. Francisca Loetz vidgar utifrån omgivningens reaktioner det strikt kroppsliga våldsbegreppet till att innefatta även hädelsen, våldet mot Gud.

Med några undantag är dock gränserna i tid och rum trängre. Duhamelle skildrar Eichfeld och Loetz Zürich. De flesta bidragen skildrar eller har en tydlig tyngdpunkt i Tyskland och/eller Schweiz, och även om gränsdragningarna varierar utgör även 1600-talet en tyngdpunkt. Det geografiska valet motiveras exempelvis av Thomas A Brady jr som menar att tidigare forskning alltför mycket ägnat sig åt situationen i Spanien, Frankrike och England med dess starka konfrontationer med tydliga yttre resultat. Istället borde stater som mer präglas av samexistens som Nederländerna, de tyska staterna och det polsk-litauiska riket studeras. Brady framhåller de tyska områdena från reformation till 1900-tal som den bästa platsen att studera «olikheternas institutionalisering», Bradys term för konfessionalisering. Konfessionalisering är ett återkommande tema i åtskilliga bidrag och Frauke Volkland betonar handlingarnas betydelse i konfessionalisering. Handlingar som bygger den egna kulturen och som drar gränser. Volklands givande artikel är en jämförelse av ett område i Schweiz och ett i Tyskland och lyfter fram förhållanden kring ibland delade eller sambrukade kyrkorum och kring de tillfällen, ofta fester, då konfessionens religionsutövning tydligt flyttade utanför kyrkorummet, ibland ledande till konflikt. Hans Medick visar i detta sammanhang med exempel från trettioåriga kriget på en strategi av avsymbolisering av den konfessionelle motståndaren. Utan synliga attribut som munkar, statyer o dyl blir denne osynlig i det offentliga rummet.

Medan konfessionaliseringen i de tyska områdena kom att ha en dämpande inverkan på religionskonflikternas våldsammare former redovisar Nicholas Canny en i mycket annorlunda utveckling från Irland. 1500-talets väpnade konflikter hade inte sin orsak i religionsmotsättningar, även om de var och en kom att utveckla en religiös aspekt. Däremot ser Canny kriget 1642–52 som ett religionskrig, där de flesta stridande snart ansåg att resultatet skulle bli att antingen katolicism eller protestantism skulle bli den enda tillåtna tron.

Ett problem som flera författare lyfter fram är synen på religion i skildringen av religiöst motiverat våld, och i förlängningen frågor kring vad religion är. Philip Benedict talar om nödvändigheten att packa upp den svarta lådan med påskriften «religion».

David Warren Sabeen lyfter i samband med en historiografi över Bartolomeinatten fram vad han ser som en motsättning mellan äldre och nyare forskning. Enligt honom betonade tidigare forskning ensidigt religion som en organiserad kraft utifrån ett maktperspektiv. Nyare forskning, som han lovordar, väljer i stället andra och bredare analysfaktorer som kultur, socialisering och religiös praxis i dess olika former. Ett resultat av denna omfokusering av forskningen ser Sabeen i ett faktiskt återupptäckande av religionen, särskilt individernas, och fromheten i historien. Martin Schaffner befinner sig inte långt från Sabeen när han avvisar kopplingen mellan religiös tro och krigets våld i exempelvis begreppet religionskrig. Detta begrepp hör snarare hemma i en diskursiv praxis än i en vetenskap där både empiri och studiet av religionens väsen är av vikt.

Att våldet i sig inte ses med positiva ögon är även i vetenskaplig text förstället. Intressantare är dock att resultat presenteras som antyder att våld och konfrontation inte heller är rationellt försvarbart. Jay Goodale drar utifrån konflikter i Sachsen i sent 1500-tal slutsatsen att en luthersk attityd av kompromiss, förhandling och tålmod tjänade både allmän harmoni och egen konfessionell seger bättre än en kalvinism mer inriktad på konfrontation.

Spännvidden bland artiklarna är stor. Jag vill också särskilt nämna hur Christian Grosse ser offrets återkomst i reformert kult genom martyriet, Peter Burschels studium av lidandet huvudsakligen utifrån några 1600-talsdramer och hur Patrice Veit följer och tolkar utifrån sina kontexter ett antal versioner av Luthers «Erhalt uns Herr bei deinem Wort».

För någon skolad i svensk forskningstradition är det påfallande hur många av författarna som, gärna avslutningsvis, anknuter sina historiska artiklar till

dagsaktuella händelser. Som ett exempel kan nämnas hur Martin Schaffner avslutar med att jämföra reaktioner på Konstantinopels fall 1453 och på angreppet på USA i september 2001. Med hänvisning till en traktat av kardinalen Nikolaus av Kues avslutar Schaffner (min översättning): «I ett kritiskt historiskt ögonblick reagerade den lärde kardinalen inte med ett upprop till våld, utan med erkännandet av skillnader.»

I denna artikelsamling återfinns mycket: historio-grafi och teori, något mer generella studier över ett större område eller fråga och, slutligen, studier över till synes mer begränsade ämnen i ett ofta ganska litet område. Mycket är intressant, men i mina ögon är nog de senast nämnda mest givande. Från det lilla sammanhanget kan stora slutsatser ofta dras — en av forskningens viktigaste uppgifter.

Martin Bergman

Robert M. Price: *The Pre-Nicene New Testament. Fifty-four Formative Texts. 1209 pages. Signature Books, Salt Lake City 2006.*

This staggering book, out-Bultmanning Bultmann, inaugurates an era. Long nurtured, a conception of a «New Testament», not confined to our NT, leaves the harbour of Theology and displays a new genre. «Study of Religion in Late Antiquity» will not serve for it, too blunt and too bland. Our NT canon made somehow by men, of anonymous works usually dated too early, is a selection from multiple sources, many helpful to evaluate that selection. In his Pre-Nicene New Testament, Price includes many texts that have hunched under the aegis of Theology, this non-*Wissenschaft* barely tolerating a mishmash of apocrypha and pseud-epigrapha, and he amuses us by including a known forgery (pp. 634–638). He reconstructs and paraphrases, italicizing interpolations by others and himself. Playing with mythemes, ignoring churches, D. F. Strauss, F. C. Baur, E. Stauffer and others confront NT passages with pagan and Jewish parallels, the result intimidating a reviewer, a blind man evaluating an elephant.

The skeleton alone intrigues. Part I, *Prehistoric Writings*, including Book of the Baptizer, Revelation of Dositheus, Great Declaration of Simon Magus, and Sayings of Jesus *apud* al-Ghazali; part II, *Matthaean Cycle*, including Mark, Matthew, Gospel according to the Hebrews, Infancy Gospel of Thomas, and Toldot Yeshu; part III, *Marcion's Apostolicon*, including Marcion's Gospel, Galatians, 1 and 2 Corinthians, Thessalonians, Romans, Laodiceans, Ephesians, 2 Laodiceans, Colossians, Philemon (inauthentic?!), and Philippians; part IV, *To Theophilus*, including

Luke, Acts, Titus, 2 and 1 Timothy; part V, *The Testament of John*, including John (a "mess", p. 667), Preaching of John, 3, 2 and 1 John, and Revelation; part VI, *The Petrine Corpus*, including Gospel of Peter, Preaching of Peter (Clementine Homily), 1, 2 and 3 Peter, 4 Peter, and Apocalypse of Peter; part VII, *Heirs of Jesus*, including MMT (Qumran), James, "Jesus to Abgarus", Qumran Hymns, Hebrews, Melchizedek, Jude, Thomas, and Gospel of Mary Magdalene; and, finally, part VIII, *Pauline Circle*, including Hermas, Paul & Thecla, Barnabas, Revelation of Paul, and 3 Corinthians. All, annotated and compared, reveal many Christianities parallel to many Judaisms. Not waiting to disparage churches, our NT appears in its setting from Marcion onwards. A Pre-Nicene New Testament finds value in dumping any canon.

But brave-hearted pioneers use an unproved hypothesis. What if there are NT parallels with Homer or Euripides? The latter need not be NT *sources*. Just as the Anointing at Bethany derives from 1 Sam. 25:2–41, and the Feedings from Ruth 2:14–18, the NT authors used OT *paradigms* as mannequins on which to hang their verbal icons using familiar palettes. Having said this, one still greets Price's contribution with grateful awe, condoning his «fine thing» for «good work» at Mk. 14:6.

J. Duncan M. Derrett

Sigurd Hjelde: *Sigmund Mowinckel und seine Zeit: Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers (Forschungen zum Alten Testament 50). 365 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 2006.*

Om Wellhausen fick ordning på Pentateuken och Gunkel på genererna, så var det Mowinckel (1884–1965) som tog sig an Israels kult. Jag har en gång sagt att om det fanns ett exegetiskt Nobelpris, så vore Mowinckel en given pristagare. Uppfattningen bekräftas av Claus Westermann som tillfrågad om vilken 1900-talsforskare i GT-facket han satte främst svarade just: Mowinckel. Det är alltså ett värdigt föremål Sigurd Hjelde valt för sin forskarmonografi. Och det är en bok som är värdig sitt föremål. Värdefulla förarbeten har gjorts av flera norrmän, bl.a. Magne Saebö, men Hjelde ger oss ett självständigt och genomarbetat bidrag i stor stil.

Arbetet har en biografisk del och en systematisk. I den senare behandlas olika aspekter av M.:s insatser i forskning och kyrkoliv. De epokgörande *Psalmstudien I–VI* behandlas utförligt och med väl-motiverad tyngdpunkt på vol. II *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs*, där Israels kult ses som ett drama med ett årligt firande av Herrens tronbestigning. Detta

är väl M.:s viktigaste arbete och en intellektuell fest att ta del av. Ett längre, högintressant avsnitt anslås åt en presentation av forskningens reception av psaltarstudierna. Här ägnas både recensioner och nya forskningsbidrag tillbörlig uppmärksamhet. Gunkels något stingsliga reaktion noteras; den sårade ju M. som såg sig själv som elev till denne. Värld att notera är Eckart Ottos iakttagelse att det något kyliga mottagandet i tysk forskning kan ses som ett uttryck för en av kult mindre intresserad «protestantiserande» tolkning, styrd av en gudsords-teologi (s. 187, not 131). Vad man också skulle kunna notera är att Karl Barth med sin teologi kring uppenbarelse «senkrecht von Oben» dominerade på kontinenten som därmed inte kunde ge jordmån åt en forskning där Israels omvärld fick kasta avgörande ljus över GT-texterna. Psaltarkapitlet avslutas med en diskussion av Mowinckels uppsummering i *Offersang og sangoffer* (1951, eng. öv. 1962), ett arbete som är betydligt mera löst i köttet än den yngre M.:s kraftfulla studier.

Det fyrtiosidiga psaltarkapitlet är en fin prestation. Två påpekanden bör göras. För det första förbises det generellt och även här att Mowinckel inte bara gav ett bidrag till frågan om Israels kult utan också till Israels gudsföreställningar: han lyfte fram idékomplexet kring Herren som konung. Oavsett om Mowinckel har rätt eller fel i fråga om kultfesten — och det är i dag få som följer honom hela vägen — så har han dragit fram tankelinjer som faktiskt finns där i texterna. Det är en insats av förblivande värde. För det andra: Mowinckel var ute ett helt decennium före Ugarittexternas intåg i forskningen. De har gett ett bidrag till förståelsen av vissa huvudlinjer i Israels gudsföreställningar som Mowinckel uppfattade «på egen hand». Det är en aspekt som vore värd en diskussion. Kapelruds uppsats i *NTT* från 1940 kunde ha nämnts i det sammanhanget.

M.:s arbete om kungadöme och messianstanke (*Han som kommer*; 1951, eng. öv. 1956) placeras handfast in i fem decenniernas religionshistoriska diskussion: the Cambridge ritualists, Hooke, Uppsalskolan. Hjelde tar också upp M.:s bidrag till dekalogen, påsktexterna och profeterna.

Den systematiska delen tar även upp M. som akademisk lärare. Det märkliga är att denne lysande forskare i stort sett stod utan akademisk *Nachwuchs*. Han hade egentligen bara en enda elev, som till yttermera visso hamnade i semitistiken, nämligen Harris Birke-land. Hjelde ser problemet men har ingen förklaring att föreslå. Kapelrud som så småningom övertog lärostolen disputerade i Uppsala. Han har för mig antytt att det inte var helt lätt att som doktorand ha med M. att göra. Som lärare på lägre stadier var M. känd som högst engagerande.

M. fick en rad akademiska hedersbetygelser. Bl.a. blev han hedersdoktor i Lund 1923, på Sven Hernalders tid. Hemkommen till Oslo skrev han entusiastiska artiklar och brev till akademiska makthavare som gick ut på att Norge borde göra något i stil med vad Lund kunde åstadkomma i promotionsväg. Resultatet blev ett rejält lyft i det akademiska ritualet i hemstaden, med nyinköpta talare för rektor och andra officianter.

Ett upplysande kapitel ägnas åt M. och den norska kyrkostriden. M. hade som ung forskare skrivit en uppmärksam artikel om utvecklingen av den fornkyrkliga kristologin med dess trinitetsdogma och två-naturslära som han såg i rätt kritiska termer som ett resultat av påverkan från grekisk filosofi. I ett Norge där Menighetsfakultetens teologer såg en antagonism mellan den religionshistoriskt inriktade forskning som M. stod för och de «positiva» kretsarnas uppenbarelse-teologi framstod M. för många som en suspekt figur. M. upplevde under sina studieår ett religiöst genombrott, men han framhöll i ett sammanhang att för honom var «omvändelse» omvändelse till Gud och inte till en teologi. Vad innebar då M.:s kända engagemang i Oxfordrörelsen? Hjelde framhåller att M. aldrig övergav sin tidigare grundhållning men nu talar på ett nytt sätt om religion och uppenbarelse och sätter vissa teologiska accenter på ett nytt sätt.

Arbetets första huvuddel är en 90 sidor lång genomgång av M.:s biografi med ett antal åtminstone för recensenten okända aspekter. Väldigt är ju att M. tillbringade åren 1911–1913 i Tyskland, där han bl.a. studerade assyriologi i Marburg, ett studium som sen avsatte rejäla spår i en magnifik uppsats i Gunkel-festskriften, «Die Vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften», en nästan femtiosidig uppsats 1923, alltså mitt under psaltararbetet! Ett problem som bara antydes i en fotnot (s. 167) är relationen mellan M.:s *Psalmenstudien II* och Paul Volz' lilla monografi *Das Thronbesteigungsfest Jahwes (Laubhüttenfest)* från 1912. I förordet till sitt arbete nämner M. om detta (s. xiif.): först när hans eget arbete förelåg förordigt kom han att uppmärksamma Volz och gladde sig åt att kunna konstatera «die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen Volz und mir». M. är säkert helt uppriktig i detta. Man frågar sig emellertid om det skulle kunna föreligga ett fall av vad Robert K. Merton diskuterar under rubriken *cryptomnesia* («unconscious plagiarism») (se Merton, *The Sociology of Science*, 1973, s. 402–12). Jag har själv råkat ut för detta. Jag trodde jag hade kommit på en viss sak men fann sen, i god tid före publiceringen, att jag i början av mitt projekt läst en uppsats och sett just denna sak men sen glömt källan. M.:s arbete är från 1922 och Paul Volz' bok från 1912, alltså mitt under M.:s Tysklandsvistelse.

Sigurd Hjelde har gett oss en förnämlig monografi om en av de stora inom GT-exegetiken. M. efterlämnade inget privatarkiv, men Hjelde har gjort en dammsugning efter brev i utländska bibliotek, recensioner, minnesbilder hos norska akademiker, etc. Som Lundensare noterar man att M. och Johannes Lindblom brevväxlade kontinuerligt under fyra decennier. Man blir förvånad när man konstaterar att Hjelde inte är GT-forskare av facket utan religionshistoriker, professor i ämnet vid universitetet i Oslo. Hans bidrag är en tungt vägande forskningsinsats.

Trygve N. D. Mettinger

Lina Sjöberg: *Genesis och Jernet. Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och bibelns berättelser. 351 sid. Gidlunds förlag, Hedemora 2006.*

Lina Sjöberg, författare och exeget, driver med smittsam energi en form av forskning som hon kallar kulturorienterad bibelvetenskap. Konstnärliga gestaltningar, i detta fall skönlitterär prosa, blir genomlysta av bibliska berättelser och dessa tolkas i sin tur utifrån de insikter som analysen av litterära verk ger. En sådan kombination av litteratur och bibel har mycket att ge både läraren som inom olika ämnen ska undervisa i vårt kulturarv och förkunnaren som har att utlägga de bibliska texterna.

Lina Sjöberg är inte ensam i Uppsala om att utvidga bibelämnet på detta sätt. I en avhandling publicerad 2001 undersökte Stefan Klint föreställningar om Gud och Jesus i Pär Lagerkvists prosa, särskilt romanen *Barabbas*, och Mikael Sjöberg, gift med Lina Sjöberg, försvarade 2004 sin analys av den bibliska Jeftaberättelsen under jämförelse med tidiga judiska återberättelser av bibeltexten, Händels oratorium Jefta och två skönlitterära romaner från 1900-talet. De tre avhandlingarna är olika till sin karaktär och teoretiska grund, ett bevis på att kulturorienterad bibelvetenskap är ett brett forskningsfält. Och mycket litet utforskat, skulle jag vilja tillägga. Uppsala är att gratulera till denna nysatsning.

Lina Sjöbergs arbete är alltså intertextuellt till sin karaktär, dvs. hon undersöker samband mellan texter, i detta fall en romansvit av Sara Lidman om byggandet av järnvägen i övre Norrlands inland i slutet av 1800-talet, det s.k. *Jernbaneeposet* (ca 1300 sidor), och berättelsen om Hagar (Sara och Abraham) i *Första Mosebok*, kapitel 16 och 21 (ca 2 sidor). Läsaren är den som i tolkningsögonblicket länkar samman den ena texten med den andra och därmed blir avhandlingen ett trepartssamtal mellan de två nämnda texterna och Lina Sjöberg. Den hermeneutiska medveten-

heten är mycket hög och analysen genomförs med stor noggrannhet och metodisk skärpa.

Bortsett från de många hermeneutiska metodresonemangen består Lina Sjöbergs avhandling av två delar. Den första fokuserar romansviten. Den handlar som bekant om Didrik Mårtensson i Lillvattnet som övertog hemmanet i Månsliden men som kom att satsa hela sitt liv åt att få järnvägen till socknen. Järnvägen skulle föra med sig välstånd, kultur och gemenskap med den övriga världen. Han blir ordförande i kommunfullmäktige, startar en stor lanthandel och blir en riktig storkarl i socknen. Men han slösar med pengar, han luras av sin egen talförmåga och tror naivt på dem som har makten. Han tvingas i konkurs och får liksom många andra lämna hus och hemman.

Den utförliga presentationen av Didriks uppgång och fall kombineras med en fascinerande teckning av hans relationer till hustrun Anna-Stava och andra personer i hans närhet. Anna-Stava nästan dör när sonen Isak föds och de måste skaffa en amma, Hagar, en utsocknes kvinna som förde med sig en nioårig oäkting till huset, Otto, som ibland kallar sig Ismael. Både Anna-Stavas och Didriks förhållande till tjänstekvinnan Hagar är mycket komplicerat och mångtydigt, olika former av åtrå och avsky, av närhet och avstånd. Hagar anpassar sig inte efter husets rutiner och blir gästgivarvärdinna i Avaviken. Didriks hopp står till sonen Isak, Storsonen, som ska frälsa både honom och människorna i Lillvattnet.

Hagar och andra namn i romansviten för lätt tanken till den bibliska berättelsen om Hagar, den egyptiska tjänstekvinnan som Sara gav som hustru till sin man Abraham. Hon födde honom sonen Ismael, det blir osämja mellan Sara och Hagar, och när Sara får en egen son Isak och vid ett tillfälle ser de två pojkbarna bråka tvingar hon Hagar och Ismael ut i öknen.

Det är nu inte bara namn som förenar romansviten och Hagarberättelsen. Sara Lidmans text är genomsyrad av hänvisningar till bibeltexter, 366 stycken enligt Lina Sjöbergs räkning. Hon utarbetar en metod för analys av dessa bibelreferenser och visar hur de kan fungera hermeneutiskt. På så sätt kan hon fördjupa analysen av de tre livshållningar som finns i romansviten och tydligare beskriva Didrik, Anna-Stava och Hagar och de högst komplicerade relationer som finns mellan dem. De blir parallellgestalter till Abraham, Sara och Hagar i den bibliska berättelsen.

Den andra delen fokuserar bibelberättelsen. Lina Sjöberg vill berika tolkningen av bibeln med hjälp av en analys av skönlitterära texter. Hon för samman texterna om Hagar till en berättelse och bortser i stort från sammanhanget i *Första Mosebok*. Hon fokuserar de mellanmännsliga och emotionella relationerna i berättelsen, och temat om t.ex. Gud och hans folk lämnas utanför. Hon noterar de gap och inkongruenser som

finns där och formulerar fem frågor om relationsdramats innehåll som sedan används för att fördjupa analysen av Anna-Stava, Didrik och Hagar i roman-sviten och för att presentera tidigare exegeters tolkning av texten. Den psykos sexuella turbulensen mellan huvudkaraktärerna, antydd i den hebreiska texten och även uppsnappad av somliga exegeter, blir kraftigt utbroderad i *Jernbaneepoet*. Med dessa nya insikter föreslår Lina Sjöberg nya tolkningar av bibeltexten och finner dem överlägsna tidigare tolkningsförslag, eftersom de förklarar gapen och inkonsekvenserna i texten och ryms inom de hebreiska formuleringarna.

Lina Sjöbergs arbete om «Genesis och Jernet» är en utmärkt lärarrik övning i hermeneutik, vars ställningstaganden jag inte har så svårt att acceptera, även om jag inte förstår henne när hon energiskt hävdar att hon inte tillhör något tolkarsamfund. Det är en skönlitterärt skriven avhandling i litteraturvetenskap om bibelreferenser i ett skönlitterärt verk som jag hoppas får många efterföljare. För mig att det viktigt att i en sådan undersökning se samman bibeltext och senare bibelbruk. Jag skulle kunna ge flera exempel där en användning av vår gamla översättning, den översättning som svenskarna hörde ända fram till 1917, skulle berika analysen. Det är en innovativ exegetisk avhandling som visar att en intertextuell analys av skönlitterära texter både ökar bibeltolkarens insikter och förstärker hennes hermeneutiska känslighet.

Birger Olsson

Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai: Translated into English, with Critical Introduction and Annotation by W. David Nelson. 398 sid. Jewish Publication Society, Philadelphia 2006.

Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai är en mindre känd midrash till Exodus och David Nelsons översättning till engelska är den första fullständiga översättning som gjorts till något språk. I judisk tradition betecknar midrash inte bara en samling bibeltolkningar utan också ett förhållningssätt till att läsa Bibeln. Detta förhållningssätt tycks ha delats av alla antika judiska bibeluttolkare och en viss kunskap om detta underlättar förståelsen av tidig judisk litteratur, vilken annars kan te sig rätt svårbegriplig vid första anblicken. I likhet med sina föregångare, förutsatte rabbinerna att Bibeln var gudomligt uppenbarad, att den talade till deras samtid samt att den var felfri, en föreställning som ledde till att uppreningar och motsägelser endast betraktades som skenbara och som en inbjudan till att tolka texten. Slutligen tänkte de sig att en djupare mening fanns att upptäcka bakom den bokstavliga. Studiet av Bibeln blev således ett sätt för rab-

binerna att kommunicera med Gud i en tid när det inte längre fanns profeter.

Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai anses här-röra från den tannaitiska tiden ca 70–200 v.t. och utgör följaktligen tillsammans med den mer kända midrashen till Exodus, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, *Sifra* till Leviticus, *Sifre* till Numeri och *Sifre* till Deuteronomium de s.k. tannaitiska midrasherna. I medeltida judisk litteratur benämns den omväxlande *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai*, *Mekhilta de-Rabbi Akiva* eller *Mekhilta de-Sanyah* («Törnbuskens mekhilta»), eftersom den i motsats till *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* som börjar kommentera först i kapitel 12, börjar redan i kapitel 3 där Mose möte med Gud i den brinnande busken skildras.

Man har länge tänkt sig att det med undantag för Genesis skulle ha funnits två tannaitiska midrash-samlingar till var och en av de fem Moseböckerna och att dessa samlingar kan indelas i två skolor som uppkallats efter rabbi Ishmael respektive rabbi Akiva. Som skäl för denna indelning i två skolor brukar anges att *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* och *Sifre* till Numeri nästan uteslutande innehåller traditioner som tillskrivs rabbi Ishmael och hans lärjungar medan *Sifra* och *Sifre* till Deuteronomium mest citerar traditioner som tillskrivs rabbi Akiva och hans lärjungar samt att de använder olika terminologi och tolkningsmetoder. Medan rabbi Akivas skola står för uppfattningen att varje ord i bibeltexten är betydelsefullt och bör tolkas utan särskild hänsyn till sammanhanget förespråkar rabbi Ishmaels skola en större återhållsamhet och hävdar att endast underliga ord eller grammatiska vändningar bör vara föremål för tolkning samt att sammanhanget är avgörande för betydelsen. Enligt denna indelning skulle *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai* vara Akiva-skolans motsvarighet till *Mekhilta de-rabbi Ishmael*.

Denna indelning i två skolor har kritiserats mycket under senare tid, men i den allra senaste midrash-forskningen har den fått en renässans. Skillnaderna rörande de hermeneutiska metoderna har bekräftats och dessutom har man funnit att rabbi Ishmaels skola tycks ha förespråkat en universalism enligt vilken Torah gavs inte bara till Israel utan till alla folk. Enligt detta sätt att se kunde alltså en icke-jude både studera och hålla Torah utan att för den skull bli jude. Denna tankeströmning fanns sannolikt redan under den allra första kristna tiden och det kan vara intressant att se de olika uppfattningarna om Torah och icke-judarna som återfinns i evangelierna och Paulus brev mot denna bakgrund av en sådan riktning inom samtida judendom. Inom den rabbiniska judendomen kom så småningom rabbi Akivas skola, enligt vilken Torah är förbehållet Israel, att dominera.

Någon gång under medeltiden upphörde *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai* att existera som en sammanhängande enhet. Av någon anledning kom den nämligen inte att tryckas när andra rabbiniska texter gick i tryck och detta ledde till att den så småningom försvann och helt kom att ersättas av *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*. Genom talrika citat i medeltida judisk litteratur har forskarna emellertid länge känt till dess existens och 1905 rekonstruerade D. Z. Hoffmann texten med utgångspunkt från fyra manuskript funna i Kairo-*genizan* och den medeltida midrash-antologin *Midrash ha-Gadol*. Sedan dess har emellertid många fler manuskript hittats och 1955 gav J. Epstein och E. Melamed ut en kritisk utgåva som till tre fjärdedelar grundar sig på manuskript, de flesta från Kairo-*genizan*, och där endast en liten del består av material från *Midrash ha-Gadol*. Tack vare fynden av så många manuskript kunde man konstatera, både att Hoffmann i stor utsträckning haft rätt i sin rekonstruktion och att *Midrash ha-Gadol* varit förvånansvärt trogen originalet i sin återgivning.

Epsteins och Melameds kritiska utgåva är fortfarande den enda i sitt slag som finns till denna midrash och det är denna text som Nelson översätter och kommenterar. Han har gjort det, i mitt tycke, utmärkt valet att översätta ganska ordagrant och återger hebreiskans egenheter och upprepningar för att läsaren i så stor utsträckning som möjligt skall förstå de «problem» som rabbinerna fann i bibeltexten och som de tog som utgångspunkt för sin tolkning. Kommentarererna är inte så omfattande men tillhandahåller den nödvändigaste bakgrunden för att man skall förstå utläggningen och förklarar också i många fall de hermeneutiska principer som ligger bakom tolkningen. Han hänvisar även till parallellställen i den övriga rabbiniska litteraturen, vilket är av stort värde. Denna översättning förtjänar att uppmärksammas och inkomponeras i studiet av den rabbiniska judendomen.

Karin Hedner Zetterholm

Tomas Orylski: *Migrations du croire chez Michel de Certeau*. 227 sid. CTR, Lunds Universitet 2007.

Det var inspirerande att möta jesuitpatern Michel de Certeau i Los Angeles 1972 och kunna diskutera med honom trons villkor idag. Jag förstod att han på ett personligt sätt hade studerat frågan. Det har därför varit glädjande att i Tomas Orylskis doktorsavhandling för professor Werner G. Jeanrond följa de Certeaus komplicerade teser om trons vägar. Orylski skriver en idiomatiskt felfri franska och har lyckats hitta en fin modell för sin presentation av de Certeau, som på senare tid blivit mycket mer uppmärksammad än

under sin livstid. Som hjälp vid sin uppläggning har Orylski haft Joseph Moingts insiktsfulla presentation av de Certeau samt bl.a. Louis Paniers och Claude Geffrés värdefulla analyser. Givetvis har han också kunnat dra nytta av sin handledares kunskaper under genomförandet av avhandlingen.

Orylskis tes är att det hos de Certeau finns ett samband mellan hans analys av tron (*le croire*) och hans olika vistelseorter i världen, som givit honom speciella insikter i trons villkor (därför titeln *migrations du croire*). De Certeau undervisade i Paris, Nord- och Sydamerika och utsågs i San Diego till professor. Han dog i Paris av cancer 1986 och lämnade en del av sin forskning ofullbordad. Under sin tid i Paris odlade han en mängd vetenskapliga discipliner: historia, psykoanalys (Jacques Lacan), antropologi, sociologi, filosofi, semantik (Julien Greimas) och litterära studier. Som jesuit studerade han till en början mystikens texter från renässansen till den klassiska eran, och tveklade inte att beskriva mystikernas avvikande trosföreställningar. Studentrevolten i Paris i maj 1968 gjorde de Certeau uppmärksam på historiens villkor och de samtida kulturella sedvänjorna (*pratiques*).

Orylski börjar med en noggrann analys av *Les révolutions du «croyable»*, som kom ut 1969. Därur hämtar han frågeställningar för sitt arbete. De Certeau beskriver trosföreställningarna i samhällen i utveckling. Han behandlar trons politiska och sociala dimensioner i olika partier, ifrågasättandet av universiteten och kritiken av den dogmatiska tron. Han konstaterar ett allmänt misstroende mot auktoriteter. Den kritik som är trovärdig gäller institutionerna, traditionerna och dogmerna. När emellertid den som kritiserar anses opålitlig förlorar också hans eller hennes utsagor i trovärdighet. Om auktoriteterna å sin sida fortsätter att tala som de alltid gjort, mister de sin trovärdighet. De förväxlar sin auktoritet med sanningen. När en person uttrycker sig misskrediterande blir hans utsagor icke trovärdiga. Auktoriteterna förlorar sin trovärdighet när de fortsätter att tala som förut. De förväxlar sin auktoritet med sanningen. Det behövs en helt annan kommunikation mellan auktoriteten och de troende.

Orylski går sedan i sin avhandling över till tidigare texter om mystikens historia, om spiritualitet och om de Certeaus resor. Dennes intresse handlar inte främst om trosfrågor utan om de troendes liv, som beskrivs som en «vandring» (*itinérance*) mot Gud. I tredje kapitlet studeras ecklesiologiska aspekter i trons språk (*langage de la foi*), och hur de teologiska diskurserna tas emot av de troende. Här behandlas auktoritetens kris, problemet med de troende som lämnar kyrkan. De Certeau tecknar en väg för att det icke-troliga (*incroyable*) kan bli något tänkbart (*pensable*), men utformat efter människornas egna kategorier. Även

den historiske Jesus är svårfångad, som all historisk verklighet.

I sista delen studeras mer systematiskt de Certeaus trosantropologi. Denne visar hur själva trosakten hör samman med tillit, att ha förtroende för någon. I alla trosakter finns därför en religiös genklang (*résonnance religieuse*). En kort översikt över nyligen utkommen svensk litteratur visar hur de Certeaus tolkning av tron blir en utmaning också för svensk teologi.

Orylski följer troget de Certeaus personliga utveckling, som emellertid avbröts av hans tidiga död. Det som hos jesuiten verkar abrupt i ett mycket komprimerat språk, blir sammanhängande hos Orylski, som bemödar sig om att på ett trovärdigt sätt utlägga de Certeaus tankar. Det som förblir dunkelt hos jesuiten, blir klarare i Orylskis syntes. Det man eventuellt kan anmärka på är att den «systemimmanenta» framställningen gör kritiska kommentarer svåra att utveckla. Men man kan bara gratulera en doktorand som på ett så intelligent sätt trängt igenom de Certeaus svåra framställning. Gratulationer även till den kunnige handledaren Werner Jeanrond, som efter framgångsrika år tyvärr snart lämnar Lund.

René Kieffer

Søren Kaspersen & Erik Thunø (ed.): *Decorating the Lord's Table. On the Dynamics between Image and Altar in the Middle Ages*. 170 sid. Museum Tusulanum Press, Köpenhamn 2006.

Mycket av den äldre forskningen kring det medeltida kyrkorummet och dess utsmyckningar har till stor del haft en beskrivande karaktär med fokus på t.ex. förlagor, tekniker och stiljämförelser. Detta är naturligtvis viktigt som bas, men otillräckligt när det gäller att försöka förstå den kyrkliga konstens djupare innebörd och funktion. Under senare år har dock de flesta forskare inom detta fält insett nödvändigheten av att gå ett steg längre, och inte bara ställa frågan vad som framställs utan också varför.

Som framgår av titeln har boken det övergripande syftet att undersöka förhållandet mellan altaret och dess konstnärliga utsmyckningar med exempel från 700-talet fram till 1200-talet. Tanken är att presentera nya metodologiska grepp inom den konstvetenskapliga forskningen som kan ge en fördjupad förståelse av altaret och dess utsmyckningar, och för att citera redaktörerna: «... liberating the image from its iconographic and stylistic straitjacket ...» (s. 8). I detta sammanhang ses liturgin som en särskilt viktig tolkningsnyckel. Därutöver lånar man in analysverktyg från bl.a. retoriken och estetiken. De frågor som ställs i inledningen är följande: Varför smyckades medeltidens altaren med

bilder och dyrbara material och vilken roll spelade eukaristin i sammanhanget? Användes bilderna enbart för att påminna betraktarna om Kristus och helgonen eller hade de andra funktioner? Vad exakt berättade bilderna om? Här kan nämnas att det är altarets fasta utsmyckningar, hit räknas även närliggande tak- och väggmålningar, triumfkrucifix o.dyl., som är föremål för undersökning. Lösa inventarier som t.ex. liturgiska utensilier och relikvarier lämnas därför utanför. Exemplet är hämtade från Italien, Tyskland och Skandinavien (främst Danmark), och i inledningen påpekas att en viktig poäng med boken är att lyfta fram de medeltida s.k. gyllene altare eller antemensalen som finns bevarade i ett ovanligt stort antal i just Danmark.

Boken består av sex uppsatser som är baserade på föredrag hållna vid en medeltidskongress i Kalamazoo, Michigan år 2001. I ett inledande kapitel redogör redaktörerna på ett mycket tydligt och överskådligt sätt för bokens syfte samt ger en föredömlig presentation av respektive bidrag. Författarna nämns dock bara vid namn, vilket är litet synd. I den övrigt så informativa inledningen hade det varit av intresse att också få kännedom om t.ex. akademiska titlar och vid vilka läroanstalter personerna är verksamma. Uppsatserna är placerade i tematisk ordning, och de två första tar upp samspelet mellan altaret och dess närliggande utsmyckningar. Ann van Dijk visar t.ex. flera kopplingar mellan eukaristin och den ovanför altaret placerade mosaiken föreställande Kristi födelse i påven Johannes VII:s bönkapell i den gamla Peterskyrkan. Annika Elisabeth Fisher studerar det s.k. Gerokrucifixet och hur detta tillsammans med altaret och liturgin bildade ett centrum i kyrkorummet, där den bibliska historien förvandlades till levande och verksam närvaro samt gav hopp om framtida frälsning. Övriga uppsatser fokuserar på själva altaret, och Erik Thunø diskuterar i sin uppsats, med Sant' Ambrogios gyllene altare som exempel, medeltidens estetik och altaret som en plats där himmel och jord möttes. Därefter behandlas olika aspekter av danska antemensalen. Med hjälp av bl.a. retoriska begrepp studerar Søren Kaspersen olika sätt att iscensätta motiv och berättelser i altarnas kristologiska cykler, medan Lena Liepe tittar mer specifikt på den mänskliga kroppens betydelse för att skapa mening i berättelserna. Harriet M. Sonne de Torrens väljer slutligen att studera ett enskilt motiv, nämligen Kristi födelse i Stadii kyrkas antemensale, i ljuset av bl. a. textläsningen vid juldagens tredje mässa.

Vad gäller bokens disposition hade Kaspersens, Liepes och Sonne de Torrens bidrag med fördel kunnat placeras först då, som tidigare nämnts, ett viktigt syfte sägs vara just att uppmärksamma danska antemensalen. Dessa tre uppsatser upptar dessutom över hälften av sidomfånget och motiv från danska antemensalen

pryder bokens framsida. Överlag känns alla sex uppsatserna genomarbetade och välstrukturerade även om ett och annat resonemang inte känns helt övertygande. Jag har t.ex. svårt att se logiken i Sonne de Torrens resonemang angående en koppling mellan hur jungfru Maria lyfter sin sons högra arm i Stadilantemensalets återgivning av Kristi födelse och hur Jesus lyfter sin högra arm i framställningar med den tvivlande Thomas. Som stöd för sina antaganden lyfter Sonne de Torrens fram Ølstantemensalets framställning av Jesus och Thomas, men där lyfter Jesus sin vänstra (!) arm (s. 158). Ett annat exempel är Kaspersens tolkning av vem som föreställer Maria respektive Elisabeth i Ølstantemensalet (s. 95). Värt att notera är dessutom att Liebe gör en motsatt tolkning i sin uppsats (s. 140, 142) som känns något mer genomtänkt. Några större invändningar mot boken i övrigt har jag emellertid inte. Den visar tydligt att den medeltida kyrkokonsten, i det här fallet altarets konstnärliga utsmyckningar, hade betydligt fler innebörder och funktioner än rent estetiska och undervisande. Bäst svar på flertalet av frågeställningarna ger utan tvekan de uppsatser som studerar konsten i ljuset av det liturgiska funktions-sammanhanget (framför allt van Dijk och Fisher). Jag tror att det är den absolut viktigaste nyckeln till förståelsen av såväl det medeltida kyrkorummet som dess konstnärliga utsmyckningar. Det ena behöver dock inte utesluta det andra, och i många fall kan de olika metoderna som tas upp i boken med största sannolikhet komplettera varandra. Viktigt är också att se altaret i relation till det övriga kyrkorummet och inte som en isolerad enhet. Särskilt belysande blir därför analyserna av altarets relation till väggmosaiker respektive triumfkrucifix.

Sammanfattningsvis menar jag att detta är en bok som kan läsas med stor behållning av såväl teologer som konstvetare. Jag tror också att den skulle kunna fungera bra som kurslitteratur inom både kyrkovetenskap/praktisk teologi och konstvetenskap. Även om ett och annat i boken förmodligen kan tyckas självklart för den teologiskt bildade, så ger den onekligen nya infallsvinklar på välkända motiv och får förhoppningsvis läsarna att tänka ett steg längre i fråga om altarets — och i förlängningen även det övriga kyrkorummets utsmyckningar. Mitt intryck är att kyrkokonsten ofta får en ganska styvmoderlig behandling i den teologiska litteraturen, så här har teologerna en del att lära av konstvetarna, men självklart också vice versa. Inte minst denna bok visar att det är de interdisciplinära studierna som ger de mest intressanta resultaten och jag ser fram emot fler böcker i liknande stil.

Hanna Källström

Kristen Deede Johnson: *Theology, Political Theory, and Pluralism: Beyond Tolerance and Difference* (Cambridge Studies in Christian Doctrine). 276 sid. Cambridge University Press, Cambridge 2007.

«Hur skall vi kunna leva tillsammans mitt bland våra skillnader?» Frågan som inleder Kristen Deede Johnsons bok om religion, politik och teologi är en fråga som upptagit såväl den teoretiska reflektionen som den praktiska under ett antal decennier. Att det västerländska mångkulturella samhället i samtiden är utsatt för vissa spänningar är ingen överdrift och önskan att finna teoretiska verktyg att bemästra denna pluralism är därför stor. Deede Johnson målar upp en bild vars två poler utgörs av de liberaldemokratiska tänkare som menar att tolerans utifrån en gemensam grund är svaret på frågan om olikheterna och de mer radikala demokratiska tänkare som i stället vill lyfta fram skillnaderna som ett positivt värde. Dessa två poler representerar också två olika ideal för vad som utgör politikens väsen: konsensus eller konflikt.

I kapitel två redogör Deede Johnson noggrant för vad den senaste liberala politiska teorin säger om tolerans. Hon diskuterar ingående den amerikanska politiska filosofins nestor, John Rawls, men även den framstående postmoderne filosofen Richard Rorty, som båda har gjort sig kända som förespråkare för en liberal demokrati. Problemet med både Rawls och Rorty är att de tenderar att reducera bort alla signifikanta skillnader från den politiska sfären. Politik som konsensus blir en möjlighet just genom att religion — som ett exempel på de djupa förställningar och värden människor håller sig med — förvisas från den offentliga diskussionen. Men därmed utgår denna konception av politik från en inte alls självklar liberal föreställning om den autonoma människan. Med andra ord bortser man från att själva skiljandet mellan det privata och det offentliga är en politisk handling i egen rätt. Toleransen är kanske inte så tolerant i alla fall.

Därför vänder sig Deede Johnson i nästa kapitel till politiska filosofer som mycket tydligare betonat skillnadernas och även konfliktens roll för politiken. Poängen att framhålla konfliktens betydelse för dessa tänkare är inte att hylla den som sådan, men att undvika att dölja den fråga om makt som finns inneboende i alla strukturer. Att vissa frågor definieras som offentliga och andra som privata är inte något som finns nedlagt i tillvarons strukturer som sådana, utan ett politiskt beslut och därmed något som går att ifrågasätta. Exempel på «agonistiska» politiska filosofer som hävdar detta är den belgisk-brittiska filosofen Chantal Mouffe och den amerikanske filosofen William Connolly. Dessa filosofer är mycket mer medvetna om att alla våra politiska tolkningar vilar på mer grundläggande värderingar, exempelvis av religiös art, vilket

gör att det inte går att förutsätta en neutral sfär där politiska beslut kan tas oberoende av djupare värderingsfrågor. Därför blir också det politiska en kamp mellan olika sätt att tolka värden.

Även om agonistiska politiska filosofer har en mer realistisk syn på politik än förespråkarna för politik som en strävan efter konsensus är Deede Johnson inte helt tilltalad hos utsikterna för den sistnämnda. Vad hindrar t.ex. att den agonistiska kampen om den politiska hegemonin inte bryter ut i våldsamma konflikter? Den agonistiska politiska filosofin verkar ibland utgå från att våldsamma konflikter är oundvikliga. Nästa kapitel blir därför hennes teologiska försök att finna en väg bortom både tolerans och skillnad, bortom konsensus och konflikt. Här blir Augustinus en primär resurs, men inte främst genom en historisk diskussion utan snarare använd i den samtida politiska filosofin. Valet av kyrkofadern betingas av att han gentemot de politiska liberalerna hävdar att mänskliga förehavanden alltid färgas av en lust att härska och bestämma, men också av att han gentemot de agonistiska filosoferna menar att fred och harmoni trots allt kännetecknar tillvarons innersta kärna. Världen är skapad harmonisk, sedan fallen, men den kristna kyrkan bär på förhoppningen om ett evigt fredsrike. Augustinus blir för Deede Johnson medelvägen mellan en politisk realism som tar konflikten för oundviklig och en politisk idealism som bortser från de maktkamper som faktiskt pågår (och som riskerar att bli dubbelt förtryckande genom att den inte genomskådar att den själv är en del av samma maktkamp). Att religiösa värderingar här spelar roll för den politiska tolkningen av tillvaron är inte ett hot mot olikfärdighet; Deede Johnson betonar emfatiskt att kyrkan *inte* är identisk med Guds rike. Tvärtom finns en insikt i mänsklighetens legitima pluralism och det samtida samhällets provisoriska status genom vilken Augustinus pekar på en ömtålig väg mellan politisk likgiltighet och politisk arrogans.

Deede Johnsons egen teologisk-politiska vision som kommer fram i det sista kapitlet blir ett slags politik där liberala dygder som tolerans, mångfald etc. spelar stor roll. Men det är en vision som låtit sig informeras av de mer agonistiska tänkarna och därmed befriat den liberaldemokratiska visionen från vissa av sina blinda fläckar. Hon förespråkar en skillnad mellan hur Gud styr det politiska och hur Gud styr kyrkan som tillmäter båda sfärerna en semiautonom status men samtidigt undviker politikens totala autonomi gentemot varje form av etiska eller religiösa värden. Med andra ord är hennes vision inte särskilt långt från vad som har varit fallet i en del europeiska stater under modern tid, men med en större sensibilitet just för skillnader och maktrelationer. En kristen politik är enligt Deede Johnson både önskvärd och möjlig, men hur denna skall se ut varierar med tid och plats.

Om Deede Johnsons bidrag inte hamnar särskilt långt ifrån en modifierad version av europeisk liberal demokrati, trots att hon tar vägen via Augustinus, har detta förmodligen att göra med de rötter som den moderna politiska filosofin har tillbaka till de gamla teologerna. Denna välskrivna och intressanta bok skulle kunna kallas för balanserad, men om man finner ett sådant omdöme motiverat eller inte beror på hur man i allmänhet värderar den europeiska versionen av demokrati och politik.

Ola Sigurdson

Werner G. Jeanrond och Andrew D. H. Mayes (eds.): *Recognising the Margins. Developments in Biblical & Theological Studies. Essays in Honour of Seán Freyne.* 350 sid. The Columba Press, Dublin 2006.

Kärleksteologi, Kristi självmedvetande, kastlösa situation och kristendomens framtid. Pacifism, pluralism, politisk teologi och pjäsernas teologi. Den som vill orientera sig i dagens internationella teologiska debatt finner här en utmärkt vän på vägen. Den som söker en välvärdad homogen artikelsamling i dogmatik får leta vidare. Titeln *Recognising the Margins*, ungefär «att erkänna det perifera», lämnar ett visst utrymme för ämnesdivergens. Det är sannolikt också avsikten, en hyllning i postmodern förpackning till en teolog vars gärning varit postmodernt präglad. Boken, som alltså är en festskrift till den irländske teologen Seán Freyne på dennes 70-årsdag, innehåller artiklar skrivna av välkända teologer från hela världen, bland dem Elisabeth Schüssler Fiorenza, Karl-Josef Kuschel, Werner G. Jeanrond och John D'arcy May. De arton artiklarna i boken är samlade under fyra temata: bibliska, teologiska, kulturella och etiska. Av utrymmesskäl kan jag bara presentera ett urval av dessa.

Bibliska temata: Stephen D. Moore lotsar läsaren genom Markusevangeliet, läst utifrån ett politiskt perspektiv. Han menar sig finna implicit imperialistisk kritik i allmänhet och antiromersk propaganda i synnerhet. I Markusevangeliets femte kapitel möter Jesus en man som är besatt av orena andar. Som svar på Jesu fråga «vad heter du?» svarar den orena anden «Legion heter jag, för vi är många». Moore pekar på den dubbelbottnade betydelsen hos namnet som samtidigt kan åsyfta demonisk besatthet och kolonial ockupation. Att Legionen av Jesus kommenderas in i en svinhjord och skickas över branten gör inte denna politiska tolkning mindre slagkraftig, menar Moore. Som ytterligare exempel på berättelser som stöder denna läsning lyfter Moore fram berättelsen om fikonsträdet och om tempelrensningen. Frågan huruvida denna läsning är i

linje med författarintentionen behandlar Moore endast knapphändigt, men kommenterar riktigt att en politisk och antiromersk läsning oavsett detta kan ha spelat en viktig roll för en tidig läsekrets. Några entydiga historiska källor som stöder denna teori har vi emellertid inte.

Teologiska temata: Elisabeth Schüssler Fiorenza diskuterar olika sätt att benämna Gud, eller G*d – som hon hellre skriver. *Anden*, den gudomliga visheten *Sofia* och det judiska närvarobegreppet *Shekina* lyfts alla fram som modeller eller begrepp utifrån vilka vi kan beskriva G*d. Samtidigt lyfter hon ett varningens finger, varken maskulint eller feminint språkbruk kan frälsa. Allt kyrkligt maktsspråk måste granskas kritiskt. Ontologiska och metafysiska gudsbenämningar hamnar därmed — utan tillräcklig diskussion — i Schüssler Fiorenzas papperskorg. Även om artikeln inte innebär en teologisk nyorientering är den en god introduktion till feministteologi. Frågan om hur vi med språket som hjälp ska kunna beskriva Gud har diskuterats flitigt i alla tider. Schüssler Fiorenza är kanske en av vår tids främsta på området och hon är väl värd att lyssna till.

Kulturella temata: Felix Wilfred, professor vid universitetet i Madras drar paralleller mellan den marginalisering galiléerna på Jesu tid upplevde och den situation dagens kastlösa i Indien erfar. Han vill använda de kastlösas förhållanden för att bättre förstå galiléerna. Artikelns koppling till Nya testamentet är svag och det är ytterst tveksamt om författaren lyckas med sitt uppsåt. Den teologiska reflektionen om villkoren för de kastlösa i Indien är emellertid väl värd ett eget studium, varför artikeln likväl är högintressant! Wilfred urskiljer tre teologiska förhållningssätt till kastsystemet. (1) Anpassningens teologi: av rädsla för att inte nå ut med det kristna budskapet till indisk överklass accepterade somliga missionärer kastväsendet och beblandade sig därför aldrig med de kastlösa. (2) Jämlikhetens teologi: andra missionärer upplevde att kastsystemet stod i diametralt motsatsförhållande till det kristna budskapet och bekämpade det. (3) Profetisk teologi av kastlösa: de kastlösa är nu själva aktörer i sin egen befrielseprocess och gör sina röster hörda på politiska, teologiska och kulturella arenor. En «Dalliteologi» sprids över världen.

Det är de två senare förhållningssätten som tillsammans kan förändra det indiska samhället, menar Wilfred. Kastsystemet — som fortfarande utövar inflytande över miljontals människor på den indiska landsbygden — är till sitt väsen djupt orättfärdigt och måste bekämpas, hävdar han.

Etiska temata: Stephen J. Duffy reflekterar över frihetsbegreppet. Han vänder sig mot extrempositionerna «människan är fullständigt fri» och B. F. Skinners «människan är en maskin». Frihet är en gåva och

en uppgift. Sann frihet kan möta när man av egen vilja tar på sig andras bördor och lidanden. Denna tjänande frihet tar tydlig gestalt i ett liv som låter sig bindas och låter någon annan föra det dit det inte vill (Joh 21:18). Det teologiska frihetsbegrepp som Duffy förespråkar bör inte göra anspråk på att vara allmängiltigt. Det tar sin utgångspunkt i en nytestamentlig kontext och det kenotiska draget har sin tydliga förebild i Jesus Kristus. Som sådant är det djupt rotat i fornkyrklig teologi och i hög grad relevant för den kristne. Det äger emellertid relevans även utanför kyrkans väggar då det utgör ett viktigt korrektiv till samtidens ibland lättsinniga syn på frihet, en frihet som tycks större i en mer välsorterad livsmedelsbutik.

Recognising the Margins blickar över vida fält och fångar samtidigt in aktuella ämnen som intresserar och berör. Den lämpar sig väl för en teologisk studie-cirkel — många av bokens temata kan med fördel diskuteras i grupp. Som enskild läsning är den också att rekommendera; åt alla med intresse för teologi, hermeneutik, kultur och samtidsfrågor anbefalles boken varmt!

Jakob Wirén

Peter B. Andersen, Curt Dahlgren, Steffen Johannesen, Jonas Otterbäck (red.): *Religion, skole og kulturel integration i Danmark og Sverige*. 399 sid. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet 2006.

Vilket är förhållandet mellan stat och trossamfund i Europa i allmänhet och i Sverige och Danmark i synnerhet? Hur kan man i Öresundsregionen, som i stigande grad är ett mångreligiöst område, genom skolväsendet främja integrationsprocessen och säkra likvärdigheten mellan livstolkningar och religiösa värderingar? Hur kan religionsundervisningen i Sverige och Danmark bidra till den ömsesidiga förståelsen och respekten mellan anhängare av olika övertygelser? Bör ämnet kristendoms-kunskap i den danska folkskolan i ljuset av detta byta namn till «religion»?

Dessa och därmed sammanhängande frågor var temat för ett tre dagar långt seminarium «Kulturel pluralitet og integration — Religion, skole og dannelse i Øresundsregionen», som hölls i Hörby i augusti 2002. I seminariet, som finansierades av Öresundsregionens Forsknings- och Utvecklingskommitté, deltog forskare och andra sakkunniga samt särskilt intresserade från grundskolor, gymnasier, lärarutbildningar, universitet, stat och kommun. Boken vänder sig särskilt till människor som arbetar med religionernas plats i samhället och med skolpolitik i teori och praktik.

Bokens arton artiklar har skrivits av nitton författare och delats upp i tre avdelningar: Staten og re:i-

gionssamfundene (3), Stat-skolpolitik (6) och Undervisningen (9). Som blivande gymnasielärare i religionskunskap och filosofi har jag funnit boken som helhet synnerligen intressant och lärorik. I ljuset av vad som hänt under de senaste fyra åren är boken dessutom väsentlig läsning för alla som är intresserade av religionens roll i det moderna samhället och särskilt viktig för att förstå skillnaden mellan förhållandena i Danmark och Sverige. För det första kom det som en överraskning hur olika situationerna är i Danmark och Sverige med avseende på religionsundervisningens roll i skolan och religionens roll i samhället i allmänhet.

I Sverige har vi skolplikt och det är mycket svårt att få tillstånd att undervisa barnen i hemmet, oberoende av vilka religiösa skäl som förs fram. I Danmark har man inte någon skolplikt men väl undervisningsplikt, vilket öppnar större möjligheter för både friskolor och hemskolor. En fråga som anmäler sig är om det är barnens eller föräldrarnas intressen som i första hand skall tillgodoses. En annan fråga som fått ökad aktualitet är hur man skall se på religiösa friskolor, där man inte bara undervisar om religion utan också i religion. Här finns det många intressen som skall vägas mot varandra.

Personligen är jag av den åsikten att religiösa friskolor borde förbjudas. Detta grundar jag i första hand på att dessa uppmuntrar till ett vi-och-de-tänkande och ökar klyftorna mellan olika religiösa grupper i samhället och förhindrar den naturliga integrationen. Skolan bör vara en plats där anhängare av olika religioner och religiösa riktningar möts på lika villkor och där det ges en neutral undervisning om alla religioner. Detta utesluter inte att man lyfter fram både religionernas positiva så väl som negativa sidor sedda i ljuset av de etiska och kunskapsteoretiska värderingar och överväganden som för övrigt utgör fundamenten för ett modernt demokratiskt och på vetenskapliga föreställningar grundat samhälle. I den mån en viss religion — direkt eller indirekt — favoriserar en viss grupp eller ett visst kön på bekostnad av det andra, är det skolans uppgift att påpeka och kritisera detta och i den mån en viss religions föreställningar om världen — direkt eller indirekt — står i strid med den moderna vetenskapliga bilden av världen skall även detta påpekas och diskuteras så att det inte råder någon tvekan om hur skolan ser på förhållandet mellan religiösa föreställningar och vetenskaplig kunskap.

Skolan skall alltså gå en balansgång mellan visad tolerans för olik tänkande och samtidigt uppmuntra till en kritisk inställning mot diskriminerande och ovetenskapliga föreställningar om världen. Att undervisa i religionskunskap under dessa förutsättningar är en ansvarsfull och svår uppgift, speciellt med tanke på vad den som undervisar själv tror. Hon eller han kan ju i det privata bekänna sig till en viss religion och anse

den som den enda rätta och sanna eller anse alla religioner lika värda och lika sanna eller anse alla religioner lika värda och lika falska eller anse alla religioner lika värdelösa och falska eller inte ha någon åsikt om religionernas värde och sanning.

Skall en lärare redan från början lägga korten på bordet eller skall hon eller han gömma sina privata övertygelser bakom ett neutralt förhållningssätt? Och vari består ett sådant neutralt förhållningssätt i praktiken? Ta t.ex. den numera så omdebatterade «teorin» om *Intelligent Design*. Vissa menar att den skall läras ut på biologiekvationerna som en vetenskaplig teori, andra att den hör hemma i religionsundervisningen. Är föreställningen att världen uppstod genom en slump mera en vetenskaplig teori än teorin om ID?

Vilken ståndpunkt skall skolan inta när inte ens experterna är ense? Eller är de inte det? Alla har inte samma syn på vilka frågor som faller inom vetenskapernas domäner, men de flesta vetenskapsidkare är överens om att de endast kan och skall ha teorier om vad som hänt och hur det hänt och lämna frågor om varför till teologerna och filosoferna. I ljuset av detta resonemang faller frågor om varför världen och vi med den överhuvudtaget finns utanför vetenskapernas kompetensområde. Det innebär att vare sig "teorin" om ID eller "teorin" om att världen uppstått av en slump är vetenskapliga teorier; den vetenskapliga ståndpunkten i det här fallet är att konstatera att något dramatiskt inträffade för cirka 14 miljarder år sedan och att denna process fortfarande pågår. Vetenskapen kan ha teorier om hur livet på planeten Tellus kommer att utvecklas men inte om varför det uppstod.

Skolans religionsundervisning bör ske i det upplysta förnuftets ljus, men det kommer nog alltid att råda delade meningar om vad det i praktiken innebär.

Stefan Andersson

Sven Arne Flodell (red.): *Religionsblindhet. 157 sid. Stiftelsen Sverige och kristen tro. Stockholm 2006.*

Är vi religionsblinda? Detta är utgångspunkten i antologin *Religionsblindhet*, där nio forskare diskuterar huruvida ämnet religion belyses inom respektive forskningsämne. Begreppet religionsblindhet introducerades av den allt för tidigt bortgångna historikern Inger Hammar för att beskriva frånvaron av religionsanalyser inom forskningsfält där det borde finnas. På samma sätt som genusanalyser idag tillämpas inom områden som tidigare präglades av könsblindhet, skulle många vetenskaper kunna fördjupas genom att beakta religiösa aspekter som *de facto* finns, men sällan uppmärksammas. Antologin visar med all tydlighet att detta stämmer.

I den inledande artikeln belyser Hammar hur religionsblind den historiska kvinnoforskningen varit, mycket beroende på att man kopplat samman emancipation med sekularisering. Detta har lett till att kvinnors emancipation inte kunnat ses som förenlig med kristendomen. Men historien såg annorlunda ut. 1800-talets kvinnor hade en kristen livstolkning och rörde sig i en omgivning med kristna värderingar. För att deras liv skulle kunna förändras och de skulle få tillgång till det offentliga rummet, behövde de omdefiniera och omtolka det kristna budskapet om kvinnans kallelse. Detta kunde ske bland annat tack vare den historisk-kritiska bibelsynen som kom i slutet av 1800-talet.

Men inte bara kvinnohistorikerna är religionsblinda, även juristerna har blivit det, menar prof. em. i juridik Kjell Å. Modéer och tecknar en historisk bakgrund till hur det kunde bli så, trots att Gud, kyrka och lag i över tusen år varit intimt förknippade med varandra. Hedeniusdebatterna och 60-talets sekularisering av rättsalen, då «Guds lag» försvann ur domar eden och bibeln ur rättsalen, bidrog till att rätt och moral blev oförenliga enheter. Ändå är religionen långt ifrån borta från domstolarna. Förvånad läser jag att 2002 hölls det så kallade rättegångsgudstjänster (en gudstjänst vid första tinget på kalenderåret) vid nio av tio domstolar. Detta trots att den försvann från kyrkolagen 1990 och «borde» ha försvunnit när kyrkan skildes från staten 2000. När så religionen åter gör sitt intåg i det offentliga rummet — en förändring i det senmoderna samhället som Modéer kallar retraditionalisering och desekularisering — och inte minst religionsfrihetens gränser prövas, kan inte heller juristerna fortsätta att hålla religionen borta från rättsalarna.

Ett exempel på detta var händelserna i Knutby, något som ett par andra författare tar upp. Religionsblindheten inom vården märktes i kommentarer, menar överläkare Eva Lantz, när en del tolkade religiösa synsätt som «sjuka». Samma typ av förenkling av dessa händelser behövde problematiseras av religionslärare i mötet med elever, hävdar Olof Franck vid lärarhögskolan i Skövde. Vårt mångkulturella samhälle kräver att elever får en fördjupad syn på religionens olika dimensioner och betydelse för enskilda människor, en kunskap som sträcker sig bortom skolböckernas ofta stereotypa och dogmfokuserade bilder av religionerna.

Att vi behöver veta något om religionerna i samhället är emellertid inget som Statistiska centralbyrån tar hänsyn till i sin årsbok, visar prof. em. i religionssociologi Göran Gustafsson. I 2005-års upplaga av Statistisk årsbok finns inte ett ord eller en siffra om kyrkor, religion, samfund, gudstjänster, Svenska kyrkan. Att vårt samhälle skulle vara mångkulturellt och

multireligiöst finner man alltså inga som helst belägg för. Gustafsson pekar på en rad statistiska uppgifter som är offentliga, och som skulle vara intressanta att ha med. Svenska kyrkans statistik över bland annat medlemsantal och gudstjänstbesök finns på kyrkans hemsida. Vad gäller övriga trossamfund är siffror lite svårare att få fram, men det borde vara intressant att publicera vilka samfund som får statsbidrag och hur många de betjänar. Inte heller i andra skrifter från Statistiska centralbyrån finner man idag några referenser till den verksamhet som sker inom religiösa institutioner. Det går att läsa att 1,5 miljon personer kom till länsmusikorganisationernas konserter under 1998, men inget om de 2,5 miljoner som kom till Svenska kyrkans musikgudstjänster. Inte ens om vigslar, som är juridiskt bindande och som sker i samfunden på samhällets uppdrag, går det att få fram några uppgifter. Här kan man verkligen tala om religionsblindhet!

Denna korta recension förmår inte att ge utrymme för allt som ryms inom antologin, som även tar upp religionsblindhet inom film, konst och arkitektur. Boken avslutas med att själva begreppet får sin belysning av etikern Bo Hanson. Hur ska vi förstå blindheten? Är det att vi inte ser något alls eller är det att vi inte kan tolka det vi ser som en aspekt av religion? Svaret är, menar Hanson, att den religionsblinde visst kan se och känna igen religioner, men bara när de framträder i en tydlig, läroboksmässig form. Precis som nybörjare ser ett virrvarr i mikroskopet, medan den tränade kan urskilja enheter och detaljer, så känner inte den religionsblinde igen religionsföreställningar när de förkommer i politiken, konsten och andra sammanhang utanför gudstjänsterna.

Med andra ord finns det all anledning att stärka den religionsvetenskapliga utbildningen och vända sig till studenter vars huvudområde ligger utanför de teologiska institutionerna, exempelvis inom medicin, juridik, statsvetenskap, journalistik, konstvetenskap och historia. För hur ska vi kunna tala om ett mångkulturellt samhälle om vi inte ens är kapabla att se religionernas existens och roll i samhället?

Anna Davidsson Bremborg

