

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda Högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TORSTEN JANSON
Lunds universitet

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
Københavnns universitet

LINDE LINDKVIST
Institutet för mänskliga
rättigheter

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda Högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Umeå universitet

S|T|K INNEHÅLL 2 2025

Ledare

Jayne Svenungsson 111

In memoriam Gustavo Gutiérrez (1928–2024)

Olle Kristenson 113

Kritisk politisk etik

Carl-Henric Grenholm. 120

Radical Rabbis and Other Serendipities

Christine Hayes 136

Biblical Narrative in a Century of Newspapers. A Digitized Past Pointing to the Future?

Terje Stordalen 154

Judisk-kodade superhjältar: Några tankar om kategorisering

Martin Lund 174

Individens plats i den kyrkohistoriska forskningen

Ingvar Bengtsson. 191

Recensioner 208

Hannah M. Strømmen, The Bibles of the Far Rights

Richard Pleijel 208

Christina M. Rosetti, Joseph White Musser, A Mormon Fundamentalist, & William R. Jankowiak, Illicit Monogamy. Inside a Fundamentalist Mormon Community

Oscar Söderholm. 210

Corrine Chong & Michelle Foot, Art, Music, and Mysticism at the Fin de Siècle. Seeing and Hearing the Beyond

Max Hjelmgren Medina 213

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

I ett tal i Cambridge för nu ganska många år sedan föreslog Rowan Williams (f. 1950) – den anglikanska kyrkans dåvarande ärkebiskop och tillika en framstående historiker – att universitetet borde förstå sig själv som ett *societas perfecta*, ett perfekt samfund eller sällskap.¹ Man kan föreställa sig att en och annan åhörare i detta ögonblick skruvade på sig. Skulle universitetet utgöra en sammanslutning av perfekta varelser? Tvärtom är väl en av de viktigaste dygderna inom akademien att ha insikt om att vi inte är perfekta, eller mer prosaiskt uttryckt, att utöva självkritik?

För de som måhända ha höjt ett ögonbryn gick Williams emellertid genast vidare och stavade ut texten. *Societas perfecta* är en term som medeltida teologer använde om kyrkan för att markera att den utgör en social kropp som tjänar sina egna mål snarare än mål uppsatta av en extern, exempelvis politisk, instans. Den fråga Williams ville väcka var vad det skulle innebära om vi på motsvarande sätt började betrakta universitetet som ett *societas perfecta*. Att förstå universitetet som ett *societas perfecta* skulle vara att göra anspråk på att universitetet är en samhällskropp som sätter sin egen agenda. Inte i betydelsen av en på förhand fixerad programförklaring, men väl i betydelsen av att drivas av en gemensam angelägenhet, vilken ytterst kan sammanfattas i målet att forma människor med kritisk och engagerad omdömesförmåga. Att förstå universitetet som ett *societas perfecta* handlar med andra ord om att värna dess integritet.

Williams ord har idag fått en aktualitet som vare sig han själv eller hans åhörare i Cambridge nog hade kunnat föreställa sig vid den tid (21 februari 2008, för att vara exakt) då han uttalade dem. Riktade till den egna kontext-

1 Se Rowan Williams, "Faith, Reason and Quality Assurance – Having Faith in Academic Life", 21 feb 2008: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1376/faith-reason-and-quality-assurance-having-faith-in-academic-life.html> [hämtad 16 maj 2015].

ten – ett universitet i en stabil västerländsk demokrati – var hans ord på sin höjd en markering mot den subtila och indirekta påverkan som näringsliv och politiska trender utövar på akademien. Att det fria sanningssökandet skulle hämmas av hot, censur eller repressalier av regerande politisk makt var en avlägsen tanke.

Så ej längre. Det gångna halvåret har på ett skrämmande sätt visat hur snabbt den akademiska friheten kan sättas ur spel, främst i USA men även i Tyskland där framstående forskare vid flera tillfällen fått inbjudningar och utmärkelser indragna på grund av sina politiska ställningstaganden. I ljuset av dessa utvecklingar drivs frågan om universitetets natur, mål och mening åter till sin spets. Hur kan universitetet förbli ett *societas perfecta*, en plats där kritiska forskare bedriver studier som givetvis bör ha ett samhällsligt värde, men som aldrig säljer ut sin egen röst för att blidka en auktoritär politisk agenda? En plats för sanningssökande som strävar mot *perfektion*, men som just därför aldrig upphör med självkritikens och den konstruktiva misstankens ändlösa praktik.

I hopp om att *Svensk Teologisk Kvartalskrift* kommer att fortsätta att vara ett organ för ett sådant patos har det blivit dags för mig att tacka för mina fem år som redaktör för tidskriften. Det är med varm hand jag lämnar över stafettpippen till min kollega i praktisk teologi, Erik Sidenvall. ▲

In memoriam: Gustavo Gutiérrez (1928–2024)

OLLE KRISTENSON

Under 2024 gick två av vår tids mest inflytelserika teologer ur tiden. Antje Jackelén tecknade bilden av Jürgen Moltmann (1926–2024) i SKT 4/24. Den 22 oktober avled den peruanske teologen Gustavo Gutiérrez (1928–2024), som ofta kallats ”befrielsesteologins fader”.

Första gången Gutiérrez skulle besöka Sverige i maj 1992 hade den peruanske presidenten Alberto Fujimori precis inlett sin statskupp och upplöst parlamentet. Gutiérrez var inte ovillig att resa, men ville korta sin vistelse för att inte vara borta för länge från Peru under en mycket besvärlig period. Jag lyckades övertala honom att åtminstone medverka i inledningsgudstjänsten på den internationella fest som Lutherhjälpen och Svenska kyrkans mission arrangerade i Falun. Gudstjänsten skulle TV-sändas och Sveriges television hade bett honom skicka predikan i förväg för att kunna ordna med undertexterna. Han vägrade: ”Det förstår du väl Olle, att jag som aldrig varit i Sverige tidigare, inte kan veta vad jag ska säga i min predikan.” SVT nöjde sig med svaret.

På väg till Uppsala och Falun besökte han först Lund och träffade Leonardo Boff (f. 1938) som var där för att ta emot ett hedersdoktorat. Tillsammans lär de ha tillbringat en hel natt för intensiva samtal. Gutiérrez besökte också Per Frostin (1943–1992) vid sjuksängen och blev djupt tagen av mötet och återkom ofta till detta.

Kontexten var viktig för Gutiérrez, för att inte säga central. Nära medarbetare till honom brukade säga att ha ogärna var borta från Peru under längre perioder; han ville vara på plats för att förstå vad som hände. På samma sätt ville han veta mer om länderna han besökte för att bättre förstå och ha något att säga.

Han var försiktig med att tala om kontextuell teologi, samtidigt som han

menade att teologin per definition måste vara kontextuell; att säga att teologin är kontextuell är snarast en tautologi.¹ All teologi måste vara kontextuell, annars är den meningslös. Här ligger en subtil kritik av den västerländska teologin som sällan kallar sig ”kontextuell”, medan teologiska reflektioner från det Globala syd ofta kallas ”kontextuella” och därför implicit tycks vara mindre värdefulla.

Teologisk reflektion som föds i en specifik situation kan aldrig mekaniskt föras över till en annan. Ändå har varje teologisk reflektion som föds i en kontext alltid något att bidra med till den teologiska reflektionen i ett helt annat sammanhang eftersom budskapet är universellt:

Varje teologi är en diskurs över ett universellt budskap [...] därför har varje teologi en universell betydelse, eller rättare: varje teologi innebär en utmaning för troende som lever i andra mänskliga situationer.²

Gustavo Gutiérrez växte upp under enkla förhållanden i stadsdelen Barranco i Lima. Under tonåren var han rullstolsburen på grund av osteomyelit (benröta). Sjukdomen behandlades men han fick bestående men och tvingades använda specialtillverkade skor för att kunna gå.

Han började studera medicin vid Amerikas äldsta universitet San Marcos i centrala Lima och anslöt sig till den katolska lekmanarörelsen Katolsk aktion, vilket ledde fram till kallelsen att bli präst. Som många jämnåriga prästkandidater fick han möjlighet att studera i Europa, först filosofi och psykologi vid universitetet i Leuven och sedan teologi hos dominikanerna i Lyon där han senare skulle disputerat 1986. Han tog starka intryck av de nya teologiska strömningarna i Europa, inte minst *la nouvelle théologie*, särskilt Marie-Dominique Chenu (1885–1990). Han tog också intryck av protestantiska teologer som Karl Barth (1886–1968) och Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).

Detta hade Gutiérrez med sig när han återvände till Lima och prästvigningen 1959. Men han såg begränsningar i den europeiska teologin när den skulle tillämpas i den peruanska och latinamerikanska kontexten. I början av 1960-talet var han kaplan för den katolska studentorganisationen UNEC (*Unión de Estudiantes Católicos*). Parallellt med det pastorala arbetet i Peru deltog Gutiérrez i möten med andra unga latinamerikanska teologer och präster, som tillsammans formulerade det som senare skulle bli befrielseteologin.³

1 Gustavo Gutiérrez, ”Situación y tareas de la teología de la liberación”, *Páginas* 161, Lima: CEP, 2000, 6, <https://doi.org/10.51378/rlt.v17i50.5202>

2 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima 1988, 43.

3 Fröet till befrielseteologin sändes vid ett möte i Petrópolis, Brasilien 1964, då bland

Den chilenske biskopen Manuel Larraín (1920–1966) hade tillsammans med den brasilianske biskopen Helder Câmara (1909–1999), tagit initiativ till bildandet av den latinamerikanska katolska biskopskonferensen 1955. Båda deltog i Andra Vatikankonciliet 1962–65 och Larraín rekryterade som ordförande Gutiérrez som sakkunnig till biskopskonferensens kansli. Gutiérrez deltog som expert vid den andra biskopskonferensen i Medellín 24 august–6 september 1968 och var där ansvarig för dokumenten om Fred (*Paz*) och Kyrkans fattigdom (*La Pobreza de la Iglesia*).

Medellínkonferensen gav legitimitet till de unga teologernas teologiska reflektion om de sociala utmaningar som den katolska kyrkan ställdes inför under de turbulenta åren i Latinamerika under 1960- och 70-talen.

Strax innan konferensen i Medellín hade Gutiérrez inbjudits som talare till en konferens i Chimbote i juli, 40 mil norr om Lima. Konferensen tog upp viktiga utmaningar för kyrkan inför Medellínkonferensen. Den föreslagna rubriken för föreläsningen var *Una teología de desarrollo* (utvecklings-teologi). När Gutiérrez kom in i salen, gick han fram till svarta tavlan och strök ut ordet *desarrollo* (utveckling) och skrev dit ordet *liberación* (befrielse) i stället. Året därpå upprepades samma sak i Cartigny i Schweiz då han skulle tala om teologi och utveckling på en konferens arrangerad av Vatikanen och Kyrkornas världsråd. Precis som i Chimbote ändrade han rubriken: *The meaning of Development – Notes on a Theology of Liberation*.

Gutiérrez visar här att han delar den kritik som växte fram bland forskare i tredje världen mot den utvecklingsoptimism som präglade det utgående 1960-talet som av FN utsetts till det första utvecklingsårtiondet. André Gunder Frank (1929–2005) och Samir Amin (1931–2018) hade tillsammans med andra forskare i syd utvecklat beroendeteorin enligt vilken mycket av utvecklingen i den rika delen av världen berodde på exploatering av de fattiga länderna. Särskilt betydelsefulla för Gutiérrez var Fernando Henrique Cardoso (f. 1931) från Brasilien och Enzo Faletto (1935–2003) från Chile, som han ofta hänvisade till i sina tidiga skrifter. Gutiérrez delade i mycket beroendeteorins utgångspunkter, men hans grundläggande kritik var teologisk. 1970 formulerade han sig så här i en nordamerikansk tidskrift:

Vi är särskilt angelägna om att stryka under teologins kritiska funktion när det gäller kyrkans närvaro och handlande i världen. Den grundläggande faktorn i denna närvaro idag [...] är de kristnas deltagande i kampen för att upprätta ett rättvist och solidariskt samhälle där människor kan leva med värdighet och som herrar över sitt eget öde. Vi menar att ordet ”utveckling” inte kan uttrycka denna strävan. ”Befriel-

andra Gutiérrez och Leonardo Boff deltog.

se” är mer precist och rikare i sina övertoner. Dessutom öppnar den ett mer fruktbart fält för teologisk reflektion.⁴

Här kan vi notera två saker i Gutiérrez teologiska reflektion: betoningen av den teologiska reflektionens kritiska funktion samt befrielse temat.

Föreläsningarna från Chimbote och Cartigny kom sedan att bli inledningskapitel i hans banbrytande *La Teología de la Liberación*, som publicerades 1971 och anses vara ett av befrielse teologins grunddokument. År 1988 utkom en delvis omarbetad upplaga med ett nyskrivet förord.

Besöket i Sverige 1992 innehöll också lansering av den första boken av honom i svensk översättning, *Vi dricker ur vår egen brunn* (Verbum 1991). Översättare var den svenske ambassadören i Lima, Carl-Erhard Lindahl (f. 1935), som hade svårigheter med översättningen av några av Gutiérrez nyckelbegrepp, bland annat *espiritualidad* och *gratuidad*. Tillsammans mötte vi Gutiérrez för att diskutera översättningen. Titeln på boken var också föremål för diskussion. Lindahl ville ha det till ”Vi dricker ur vår egen källa”, vilket Gutiérrez starkt motsatte sig. En brunn är något som människor konstruerar, medan en källa inte kräver något arbete.

Lindahl ville inte översätta *espiritualidad* med ’spiritualitet’; det blir för mycket av HasseåTage, tyckte han. Så det fick oftast bli ’andlighet’, vilket är olyckligt eftersom det begränsar innebörden i vad Gutiérrez själv avsåg med ordet. Spiritualitet är inte begränsad till gudstjänst och bön utan rör hela kristenlivet, också vad det betyder att vara kristen i världen. Riskens är att man förändligar och därmed begränsar kristenlivet. Gutiérrez såg att problemet också finns i det spanska språket och vid ett tillfälle påpekade han för mig att han ville ”avspiritualisera spiritualiteten”. Trots detta såg Gutiérrez spiritualiteten som en av grunderna i sin teologiska reflektion.

Särskilt översättningen av *gratuidad* var svår. Det är bildat av samma stam som *gracia* (nåd), men är inte riktigt samma sak. Det handlar ytterst om Guds handlande med oss människor; vi kan aldrig förtjäna Guds kärlek eller hans gåvor. Vi får ta emot gratis, utan egen förskyllan. Detta blir tydligt i 1917 års bibelöversättning av Matt 10:8 där Jesus säger till sina lärjungar: ”I haven fått *för intet*; så given ock *för intet*”. Det grekiska ord som översätts med ”för intet” översätts i en spansk översättning med adjektivet till *gratuidad*, *gratuito*, vilket stryker under att också vi ska ge utan att förvänta oss någon motprestation.

Allra tydligast kommer perspektivet fram i boken *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (”Att tala om Gud utifrån den oskyldiges lidande”,

⁴ Gustavo Gutiérrez, ”Notes for a Theology of Liberation”, *Theological Studies* 31:2 (Juni 1970), 243.

1986), som Lindahl också översatte. Den svenska översättningen fick titeln *Lidandet* (Verbum 1994). Här ställer Gutiérrez det han kallar ”vedergällningsdoktrinen” mot Guds villkorlösa handlande i kärlek.

Boken är en genomgång av Jobs bok där Job drabbas av olyckor trots att han försöker leva ett rättfärdigt liv. När han klagar motsägs han av sina vänner. Deras utgångspunkt är vedergällningsdoktrinen, att man skördar det man sår. Därför måste Job ha syndat eftersom han drabbas så svårt. Gutiérrez teologiska grundfråga blir då:

Hur kan man tala om en Gud vars mest framträdande drag är kärlek när verkligheten karaktäriseras av fattigdom och förtryck? [...] Hur skall man kunna uppskatta hans nåderika kärleks gåva [*el don gratuito de su amor*] och hans rättvisa när man upplever hur de oskyldiga lider? Vilket språk skall man använda för att meddela dem som anses sakna människovärde att de är Guds döttrar och söner?⁵

Vi kan inte förtjäna Guds kärlek; den är en gåva som ges utan krav på motpresentation. Och det är något som Job, liksom läsaren av Gutiérrez bok, så småningom kommer till insikt om.

Utgångspunkten för Gutiérrez teologi var fattigdomen och de fattigas situation. I *Teología de la liberación* formuleras den teologiska grundfrågan något annorlunda:

Hur ska man säga till den fattige – till den på vilken man lägger levnadsvillkor som uttrycker en negation av kärleken – att Gud är kärlek? Det är samma fråga som att fråga sig hur man ska kunna finna ett språk om Gud mitt i den smärta och det förtryck som de fattiga i Latinamerika upplever.⁶

Gutiérrez menar att det första steget i den teologiska reflektionen är tron ”som visar sig i bön och engagemang”. Därefter kommer ”det andra steget som är själva reflektionen i strikt bemärkelse, vars syfte är att tolka denna komplexa erfarenhet i ljuset av Guds ord”.⁷

En viktig utgångspunkt för Gutiérrez är skrivningarna i avsnittet om Kyrkans fattigdom i Medellíndokumentet, som han själv var med att utforma.

Strukturen i dokumentet följer se – bedöma – handla-metoden där fattigdomen i Latinamerika först analyseras, sedan skissas hur kyrkan ska agera.

5 Gustavo Gutiérrez, *Lidandet*, Stockholm 1994, 16.

6 Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 40.

7 Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 38.

Biskoparna i Latinamerika ”kan inte förbli likgiltiga inför de enorma sociala orättvisorna i Latinamerika” (Kyrkans fattigdom 1). Inför denna situation är kyrkan kallad till ”solidaritet med dem som lider” (Kyrkans fattigdom 7). Efter konferensen började man alltmer att tala om *opción por los pobres*.

Vid nästa biskopskonferens i Puebla 1979 formulerades sedan det som ofta kallas den latinamerikanska kyrkans viktigaste bidrag till den universella kyrkan: *opción preferencial por los pobres* (’det särskilda ställningstagandet för de fattiga’). För biskoparna var detta ett sätt att följa upp tankarna från Medellín och peka på nödvändigheten att ”hela kyrkan omvänder sig och tar ställning för de fattiga. Målet är deras integrerade befrielse” (Puebla 1134).

En del menar inskottet *preferencial* var ett sätt att relativisera ställningstagandet. Gutiérrez menade i stället att det är en precisering: Guds kärlek är universell, men om den ska bli det i praktiken, måste kyrkan särskilt vända sig till de fattiga i deras situation.

Det kristna hoppet var också vägledande för Gutiérrez. ”Jag är inte optimist utan en man som bärs av hopp”, sa han i en tidningsintervju på 1980-talet. Ernst Bloch betydde mycket för honom och är den marxistiska filosof som han ofta återkommer till i *Teología de la liberación*, särskilt till hans bok *Das Prinzip Hoffnung*. Att därför samtida teologer som Jürgen Moltmann och Wolfhart Pannenberg (1928–2014) haft betydelse för Gutiérrez är inte underligt. Han insåg uppståndelsens betydelse för Moltmanns hoppets teologi, men menade att det fanns en begränsning hos Moltmann eftersom han inte tillräckligt djupt hade begründat människans konkreta erfarenhet av förtryck och hennes kamp för befrielse.⁸ Detta påminner om samma begränsning som han såg hos 1950-talets europeiska teologi för den latinamerikanska kontexten.

Efter en lång tid som stiftspräst, det vill säga underställd ärkebiskopen i Lima, inträdde Gutiérrez i dominikanerorden vid millennieskiftet. Även om det kom som en överraskning för många kan det ses som resultatet av en lång process samtidigt som det säkert var ett sätt för honom att få ett visst skydd mot kritiska röster i kyrkan. Sant är att han tidigt under 1970-talet kom att närma sig dominikanen Bartolomé de Las Casas (1474/84–1566), som i början på 1500-talet tog tydlig ställning mot förtrycket av Latinamerikas ursprungsbefolkning och senare blev biskop i Chiapas i Mexiko. År 1992 publicerades Gutiérrez stora biografi om Las Casas, *En Busca de los pobres de Jesucristo*, där han förutom att skildra Las Casas liv och teologiska utveckling också utvecklar sin egen teologiska reflektion.

Kritiken mot Gutiérrez var stark från konservativt håll, både kyrkligt och politiskt, men han har för det mesta haft stöd från det peruanska episkopatet

8 Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 327.

även om det funnits enstaka kritiska röster om hans teologi också där. 1984 och 1986 utfärdade troskongregationen under ledning av Joseph Ratzinger (1927–2022) två instruktioner om befrielse-teologin, den förra starkt kritisk medan den senare är mer förstående. En del menar att Ratzingers besök i Peru mellan publicerandet av de båda instruktionerna, där han på ort och ställe kunde bilda sig en egen uppfattning av befrielse-teologin i praktiken, förklarar denna förskjutning. Ändå var Gutiérrez, liksom Leonardo Boff, föremål för Vatikanens granskning, en granskning som i Gutiérrez fall avslutades 2006 då Ratzinger nu som påven Benedikt XVI uppdrog åt de peruanska biskoparna att officiellt kungöra att processen om klargörande av vissa punkter av Gutiérrez teologi nu var avslutad.

Gutiérrez avled i stillhet i närvaro av några av sina närmaste medarbetare den 22 oktober 2024. Begravningsgudstjänsten den 24 oktober i huvudkyrkan i dominikanerklostret i centrala Lima leddes av Limas ärkebiskop, den nyutnämnde kardinalen Carlos Castillo (f. 1950) och en av Gutiérrez nära medarbetare. I mässan deltog flera biskopar, inklusive den påvliga nuntien i Lima, tillsammans med dominikanordens ledare i Peru, många prästkollegor och vänner till Gutiérrez. Sångerna som sjöngs var de som brukar sjungas i basförsamlingarna i Latinamerika. En av dem finns som psalm 748 i Verbums psalmbokstillägg ("Vi ger dig denna nya dag").

Under begravningsmässan spelades påve Franciskus videohälsning upp där han bland annat sa att Gutiérrez var "en stor kyrkans man som förstod att vara tyst när han skulle vara tyst, visste att härda ut när det var nödvändigt och förstod hur han skulle vittna om evangeliets frukt och dess djupa teologi". Castillo pekade i sin predikan på vikten att följa ledstjärnan hos Gutiérrez, att den kristna tron inte bara handlar om individuell frälsning "utan hela människan och hela samhället". Och så avslutade han med att uppmana till arbete för rättvisa, fred och solidaritet så att Gutiérrez "verk både fördjupar och inspirerar kommande generationer". ▲

Kritisk politisk etik

CARL-HENRIC GRENHOLM

Carl-Henric Grenholm är professor emeritus i etik vid Uppsala universitet.

carl-henric.grenholm@teol.uu.se

Har moraliska överväganden någon relevans för politiska aktörers handlande? Kan etisk reflektion ge någon vägledning för politiskt beslutsfattande? I nutida politisk teori möter man oftast två skilda svar på dessa frågor. Många omfattar en ”politisk moralism”, som går ut på att sådana ideal som frihet och rättvisa bör läggas till grund för politiskt handlande. Men denna ståndpunkt ifrågasätts av en ”politisk realism”, som förnekar att politiken kan underställas moralen. Politik präglas av maktkamp och intressemotsättningar, därför kan inte etiken ange villkoren för hur den ska bedrivas.¹

En av dem som argumenterat för en sådan politisk realism är den brittiske moralfilosofen Bernard Williams (1929–2003). I sin bok *In the Beginning Was the Deed* riktar han skarp kritik mot den politiska moralismen och dess idé att politiken skulle vara ett slags tillämpad etik. Detta är att missuppfatta både politikens innebörd och etikens uppgift, menar han. Politiska aktörer är varandras opponenter. De har motstridiga intressen och låter sig inte styras av moraliska hänsyn. Dessutom är inte etikens uppgift att ge praktisk vägledning för vårt handlande. Moralisk praxis föregår alltid den etiska reflektionen. Därför bör vi föredra en politisk realism.²

¹ Denna artikel är en reviderad version av den föreläsning som författaren höll i samband med att han blev jubeldoktor vid Uppsala universitet i maj 2024.

² Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton 2008, 3ff, 12ff, <https://doi.org/10.1515/9781400826735>. Se även Edward Hall, *Value, Conflict, and Order. Berlin, Hampshire, Williams and the Realist Revival in Political Theory*, Chicago 2020, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226718453.001.0001>.

Har Williams rätt? I min bok *Kritisk politisk etik* hävdar jag att frågan om etikens relevans för politiken är mer komplicerad än vad han gör gällande. Det är inte bara två olika alternativ som står mot varandra. I stället visar jag att vi kan konstruera fyra olika teorier som vi måste förhålla oss till. Till att börja med bör vi skilja mellan *politisk realism* och *politisk cynism*. Den politiska realismen menar att politik präglas av maktkamp, men den hävdar ändå att moralen sätter vissa ramar för politiska aktörers handlande. Den politiska cynismen förnekar däremot att moralen överhuvudtaget har någon relevans för politiken.

Alternativet till dessa två teorier är inte heller bara en *politisk moralism*. Denna ståndpunkt går ut på att moralen har relevans för politiken och att etikens uppgift är att ge vägledning för hur politiska aktörer bör handla. Men det finns en fjärde teori som hävdar att etiken ska nöja sig med att kritiskt granska den politiska makten. Detta hindrar inte att moralen borde ha relevans för politiken, men etiken ska inte fungera som politisk rådgivning. Denna teori kallar jag för en *kritisk politisk etik*.

I min studie ger jag en kritisk analys av alla dessa fyra skilda teorier om relationen mellan etik och politik. Dessa ger skilda svar på två frågor: (1) Vilken betydelse bör moraliska överväganden ha för politiska aktörers handlande? (2) Vilken relevans bör etiken – som en teoretisk reflektion över moralen – ha för det politiska livet? Hur teorierna förhåller sig till dessa frågor har i hög grad att göra med hur de förstår moralens innebörd och etikens uppgift. Men avgörande är också hur de förstår politikens karaktär och människans natur.³

Den politiska cynismen

Det är sålunda fyra teoretiska modeller om politik och moral som jag rekonstruerat och analyserat i min studie. Den första kallar jag för *politisk cynism*. Enligt denna teori har moralen inte alls någon relevans för politiken. Moraliska krav kan bara ställas på enskilda individer, men däremot inte på stater och andra politiska aktörer. Politiken kännetecknas nämligen av antagonism, en motsättning mellan vän och fiende, och därför är det inte relevant att åberopa moralprinciper och moraliska ideal som stöd för politiskt handlande.

En politisk cynism av detta slag omfattas av den belgiska statsvetaren Chantal Mouffe (f. 1943), som är professor i politisk teori i London. Hon menar att den liberala idén att moraliska ideal bör läggas till grund för politiskt handlande vilar på en bristande förståelse för vad som kännetecknar

³ Carl-Henric Grenholm, *Kritisk politisk etik. Om moralens betydelse inom politiken*, Uppsala 2024, 23ff.

politik. Begreppet ”det politiska” anger enligt Mouffe vad som är utmärkande för den politiska sfären, och detta är enligt henne en antagonistisk dimension som innebär en möjlighet till konflikt mellan vänner och fiender. Till skillnad från vad liberaler hävdar betyder detta att politiken står helt utanför moralen.⁴

Eftersom det politiska alltid har en antagonistisk dimension förhåller det sig enligt Mouffe så att politiska beslut till skillnad från moraliska val rymmer ett element av makt och våld, som aldrig kan elimineras. Medan etiken handlar om ”det ovillkorliga” gäller det i politiken alltid att fatta beslut under osäkerhet. Detta betyder att relationen mellan etik och politik måste förstås på ett annat sätt än inom den liberala traditionen. Inom liberalismen finns en tendens att förvandla politik till etik, eftersom demokratin uppfattas innebära en rationell deliberation i syfte att uppnå konsensus. Men politiken får inte på detta sätt underordnas moralen, menar Mouffe, eftersom det politiska definieras av möjligheten till antagonism och fiendskap.⁵

Inom det politiska finns sålunda enligt Mouffe inget utrymme för moraliska kalkyler. Det är en sfär som genom sin antagonistiska karaktär är helt annorlunda än etiken. Detta hindrar inte att det enligt Mouffe finns vissa ideal som bör realiseras genom kollektivt handlande. De viktigaste av dessa är frihet och jämlikhet. Men det originella med Mouffe är att hon hävdar att jämlikhet och frihet inte ska förstås som moraliska värden eller principer. Moralerna gäller nämligen enligt henne enbart handlingar som utförs av individuella aktörer och inte principer för kollektivt agerande. Jämlikhet och frihet måste därför förstås som politiska principer som inte har moralisk karaktär.⁶

En liknande politisk cynism möter hos den tyske rättsfilosofen Carl Schmitt (1888–1985), som skrev sina viktigaste arbeten under 1920- och 1930-talen och som i hög grad influerat Mouffes tänkande. I sin uppmärksammade skrift *Der Begriff des Politischen* gör han en skarp skillnad mellan politik, ekonomi, moral och estetik som olika sfärer av det mänskliga livet. Varje sfär vilar på sina egna slutgiltiga distinktioner, vilket betyder att moralerna saknar relevans för de andra sfärerna. Den distinktion som politiska handlingar kan hänföras till är inte den mellan gott och ont, utan skillnaden

4 Chantal Mouffe, *Agonistics. Thinking the World Politically*, London 2013, 17. Chantal Mouffe, *On the Political*, London 2005, 8ff.

5 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London 2000, 129f, 132f. Mouffe, *Agonistics*, 15–18.

6 Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London 2005, 35f, 52f, 56f, 112f. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, 122f, 134f.

mellan vän och fiende. Det politiska ska därför förstås som ett amoraliskt maktspel och får inte förvandlas till etik.⁷

Carl Schmitts teori om det politiska har blivit mycket uppmärksammas inom nutida politisk teori och föremål för skilda tolkningar. Inte bara hans förståelse av begreppet ”det politiska” utan också hans teori om statens suveränitet och hans så kallade ”politiska teologi” har diskuterats ingående bland såväl statsvetare och idéhistoriker som teologer. Skilda bedömningar har därvid också gjorts av hans betydelse som rättsfilosof för den tyska nationalsocialismen. Vad gäller frågan om relationen mellan etik och politik är det dock tydligt att Schmitt omfattar den ståndpunkt jag kallar politisk cynism. Den skarpa motsättning mellan vänner och fiender som är utmärkande för den politiska sfären innebär att moraliska överväganden saknar relevans i detta sammanhang.⁸

Carl Schmitts uppfattning att moralen inte hör hemma inom det politiska kan vi kalla för en amoralitetstes. Den innebär att moralen inte får sätta några gränser för politiska aktörers handlande. Visserligen talar Schmitt i en uppsats från 1930-talet om ”statens etik”, men detta handlar inte om att ställa moraliska krav på staten eller andra politiska aktörer. I stället handlar det om att det är önskvärt med en stark stat som kan förvänta sig att enskilda medborgare håller sig med vissa normer och värderingar, vilka upprätthåller folkets homogenitet. Framför allt ska den enskilda lyda politiska auktoriteter. Men staten själv är inte underställd några moraliska normer. Den är suverän.⁹

Det finns flera invändningar som kan riktas mot den politiska cynismen. En är att denna teori förenas med en problematisk förståelse av politikens innebörd. Uppfattningen att det som ska utmärka det politiska är motsättningen mellan vän och fiende riskerar medföra en brutalisering av politiken, som ytterst banar väg för militära konflikter och öppet krig mellan olika politiska aktörer. Den är också svår att förena med ett demokratiskt ideal, som går ut på att behandla även meningsmotståndare som jämlikar och bemöta varandra med respekt. Målet för politiken bör vara fredlig samlevnad trots pluralism och intressemotsättningar.

7 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und Drei Collarien*, Berlin 2015, 19f, 22f, 25ff.

8 För diskussionen om Schmitts teori se exempelvis Hjalmar Falk, *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, Göteborg 2014. Se även Johan Tralau (red), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, New York 2011.

9 Carl Schmitt, ”Ethic of State and Pluralistic State”, i Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London 1999, 195f, 204ff. Schmitts teori om statens suveränitet framställs i Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Berlin 2015, 13ff.

En annan invändning är att den politiska cynismen hör samman med en människosyn som är alltför pessimistisk. Carl Schmitt hävdar att människan är ond av naturen, att alla människor är ofullkomliga och onda som vargar. Därför behövs en stark stat och en suverän ledare för att skydda dem mot den förstörelse som deras ondska kan medföra. Men enligt min mening är det som utmärker människan snarare hennes ambivalens. Visst har vi en tendens att sätta våra egna intressen i första hand, men vi har också en förmåga att göra det goda och främja andra människors bästa. Därför har också var och en kapacitet att bidra till utvecklingen av den gemenskap hon är en del av. Som medborgare är vår uppgift att i en demokrati ta ansvar för utformningen av det samhälle vi lever i. Medborgarens uppgift är inte bara att blint lyda den suveräna staten och den politiska maktens auktoritet.

Av dessa skäl menar jag att den politiska cynismen och dess amoralitetstes bör avvisas. Moraliska krav bör ställas inte enbart på enskilda individer utan också på politiska aktörer. Detta har också att göra med moraliska omdömens universaliserbarhet. Sådana centrala moralprinciper som den om alla människors lika värde eller den om att det goda bör fördelas rättvist gäller universellt för alla handlingssubjekt i alla tänkbara mänskliga sammanhang. Till moralens karaktär hör att den är universell i denna mening. Därför är politiken inte en sfär av det mänskliga livet som står utanför moralen.

Den politiska realismen

Den andra teori som jag analyserar i min studie är den *politiska realismen*. Detta är en teori som givits skilda utformningar och tolkats på högst olika sätt. Vanligen innehåller den både en uppfattning om vad som i allmänhet kännetecknar politisk aktivitet och en idé om vilka slags moraliska krav som kan ställas på politiska aktörer. Som en deskriptiv teori hävdar den att politisk aktivitet faktiskt präglas av strävan efter att erhålla makt, att utöka sin makt och att manifestera sin makt. Politik kännetecknas också av motsättningar mellan olika sociala gruppers egenintressen. Normativt menar teorin att moralen bör sätta vissa ramar för politiken, men däremot kan man inte ställa samma moraliska krav på politiska aktörer som på enskilda individer. Till teorin hör en etisk dualism, enligt vilken det är andra moraliska normer och ideal som gäller inom politiken än dem som gäller inom privatmoralen.

Den politiska realismen utvecklas framför allt inom det forskarämne som brukar benämnas internationella relationer. Där handlar den i första hand om vilka faktorer som är avgörande för staters utrikespolitik och relationen mellan olika nationalstater. Den "neorealism" som utvecklas av Kenneth Waltz (1924–2013) har kommit att få stor betydelse inom nutida teoribildning, där fokus i allmänhet ligger vid ett mer empiriskt inriktat studium

av hur olika stater interagerar med varandra i strävan att värna om sin egen säkerhet, sin makt och sina nationella intressen. I min studie avgränsar jag mig dock till den "klassiska realism" som framför allt utformats av den amerikanske statsvetaren Hans J. Morgenthau (1904–1980), som var professor vid universitetet i Chicago i mitten av 1900-talet.¹⁰

När Morgenthau skriver om relationen mellan etik och politik så intresserar han sig inte enbart för utrikespolitik och internationella relationer. Hans tes är att även inrikespolitik präglas av maktkamp och intressekonflikter. I sin inflytelserika bok *Politics Among Nations* formulerar han sex principer för politisk realism som har både deskriptiv och normativ karaktär. Morgenthau menar att politiken är en autonom sfär för mänskligt handlande som kännetecknas av att olika aktörer är inriktade på att värna om sina intressen, definierade i termer av makt. Det omedelbara målet för politiska aktörer är alltid att uppnå, bevara eller utöka sin makt.¹¹

Till skillnad från den politiska cynismen hävdar Morgenthau att politiskt handlande har moralisk betydelse, även om det också finns en spänning mellan politik och moral. Moralen bidrar till de yttersta mål som politiska aktörer har för sitt agerande, den bidrar till att utforma politiska ideologier som politiker kan hänvisa till för att legitimera sitt handlande, och den sätter vissa ramar och begränsningar för politiska aktörers strävan efter makt. Samtidigt menar Morgenthau att det finns en spänning mellan de absoluta krav som moralen ställer på människan och vad som är möjligt att uppnå i det politiska livet. I en värld där politiken är en kamp för att bevara och utöka makt får vi nöja oss med att politiker i bästa fall är rationella konsekvensetiker och väljer det minst onda. Inom politiken gäller en annan moral än den ideala.¹²

Den politiska realismen hör sålunda samman med en dualistisk tes, enligt vilken kriterierna för en korrekt politisk handling är andra än de etiska kriterier som gäller inom privatmoralen. En sådan etisk dualism är tydlig hos den amerikanske teologen och socialetikern Reinhold Niebuhr (1892–1971), som i sin bok *Moral Man and Immoral Society* driver tesen att en skarp skillnad måste göras mellan individers och sociala gruppers moraliska bete-

10 En klagörande analys av skillnaden mellan klassisk realism och neorealism ger Nicholas Rengger i Michael C. Williams (red), *Realism Reconsidered. The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, Oxford 2010, 120f, <https://doi.org/10.1093/oso/9780199288618.001.0001>. Se även Terry Nardin, "The New Realism and the Old", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20:3, 2017, <https://doi.org/10.4324/9781351168762-4>, samt Terje Rasmussen, *Political Legitimacy. Realism in Political Theory and Sociology*, London 2022, <https://doi.org/10.4324/9781003242536>.

11 Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 2006, 5ff, 29.

12 Morgenthau, *Politics Among Nations*, 12, 29f, 97ff, 233ff. Christoph Frei, *Hans J. Morgenthau. An Intellectual Biography*, Baton Rouge 2001, 222ff.

enden. Enskilda individer kan vara moraliska i den meningen att de beaktar andra intressen än sina egna, men detta är betydligt svårare för sociala grupper. Den kollektiva egoismen är starkare än den individuella och därför kommer politik alltid att vara en maktkamp som styrs av ekonomiska intressen.¹³

Den slutsats som Niebuhr drar av denna deskriptiva realism är att det råder vad han kallar en ”konflikt” mellan etik och politik. Han omfattar en etisk dualism som går ut på att det moraliska ideal som gäller för enskilda individer är ett kärleksideal, som kräver fullständig osjälviskhet, medan det högsta moraliska idealet för sociala grupper i stället är rättvisa. För den enskilde gäller kravet på en självutgivande kärlek, men detta ideal gäller inte i det politiska livet eftersom mänskliga gruppers själviskhet är oundviklig. I politiken får man nöja sig med rättvisa. Detta är en etisk dualism som påminner om den som hör samman med Luthers tvåregementslära och hans idé att jag har andra plikter som person än dem som gäller i mitt ämbete.¹⁴

Det finns starka skäl som talar för den politiska realismen som en deskriptiv teori. Morgenthau och Niebuhr visar på ett övertygande sätt att politik ofta kännetecknas av maktkamp och intressemotsättningar, och moraliska överväganden tycks ofta spela en liten roll för politiska beslut. Detta gäller inte bara internationell politik utan också den politik som bedrivs inom skilda nationalstater. Inte desto mindre finns det också starka invändningar mot den politiska realismen som en normativ teori. Framför allt menar jag att den dualistiska tesen bör avvisas. Den moral som gäller inom politiken ska inte vara någon annan än den som gäller i relationen mellan enskilda. De normer och moralprinciper som gäller inom individualetiken är också giltiga för politiska aktörer.

Ett argument mot den etiska dualismen är att det är ett logiskt misstag att sluta från en deskriptiv realism till en uppfattning om vilken roll moralen bör spela inom politiken. Detta är vad jag kallar ”det realistiska misstaget”. Från en beskrivning av den begränsade roll moralen faktiskt har för politiska aktörer följer inte slutsatsen att moralen också bör ha en begränsad roll i politiken. Vi måste nämligen skilja mellan deskriptiv analys och normativ teori. Enskilda individers moral är ofta nog så bristfällig, men av detta drar vi inte slutsatsen att det är fel att ställa moraliska krav på dem. På motsvarande sätt märker vi att politiska aktörer ofta prioriterar den egna gruppens

¹³ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics* [1932], Louisville 2013, xxix, xxxff.

¹⁴ Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 257f, 267f, 271ff. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik. Om luthersk etik*, Stockholm 2014, 63ff.

intressen. Men av detta följer inte att det är andra moraliska krav som bör gälla inom politiken än för enskilda individer.¹⁵

En annan invändning mot den politiska realismen är att dess etiska dualism medför en personlighetssplittring, därigenom att vi uppmanas att följa vissa normer i ett sammanhang och andra normer inom andra mänskliga sfärer. Men vår strävan som människor bör vara att bli integrerade personligheter, vilket förutsätter att vi söker följa samma grundläggande moralprinciper oavsett i vilken sfär av det mänskliga livet vi befinner oss. Dessa principer kan tillämpas på olika sätt i olika sammanhang, men omfattar vi exempelvis en människovärdes-princip och en rättvis princip så bör dessa gälla universellt. Som Alasdair MacIntyre (f. 1929) framhåller är integritet en central dygd som vi som moraliska agenter bör eftersträva. Det betyder att stå fast vid våra etiska övertygelser oavsett vilken social roll vi spelar. Därför bör vi acceptera en monistisk tes, enligt vilken samma moraliska krav bör ställas på politiska aktörer som på enskilda individer i deras relation till andra enskilda.¹⁶

Den politiska moralismen

Den tredje teorin om relationen mellan etik och politik är den *politiska moralismen*. Denna teori är enligt min mening att föredra framför både den politiska cynismen och den politiska realismen. Den hävdar att moralen bör ha relevans för politiska aktörers handlande, liksom i allmänhet att samma moralprinciper som gäller för enskilda bör gälla i det politiska livet. Dessutom hävdar teorin att etiken kan ge direkt vägledning för politiska aktörers handlande och för utformningen av politiska institutioner.

En av de mer uppmärksammade företrädarna för en sådan politisk moralism är den amerikanske filosofen John Rawls (1921–2002). I sin bok *Political Liberalism* diskuterar han frågan om vilka moraliska normer som kan läggas till grund för utformningen av politiska institutioner i ett välordnat samhälle som är pluralistiskt i den meningen att där finns olika religiösa, filosofiska och moraliska åskådningar. Rawls menar att vi i ett sådant pluralistiskt samhälle kan komma överens om en gemensam uppfattning om rättvisa som reglerar hur samhället ska utformas så att alla personers frihet och jämlikhet respekteras. Vi kan uppnå vad han kallar ”en överlappande konsensus”, som innebär att medborgare med skilda religiösa och filosofiska åskådningar enas om vad rättvisa innebär. Det är då fråga om en politisk uppfattning om rättvisa, som anger hur institutioner i en konstitutionell de-

¹⁵ En liknande kritik av den etiska dualismen möter i Malte Jacobsson, *Om statsmoral. Är staten bunden av individualmoralens regler?* [1925], Stockholm 1973, II, 75.

¹⁶ Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge 2007, 190ff.

mokrati ska utformas. Den kan stödjas utifrån skilda livsåskådningar, men samtidigt ska vi inte direkt hänvisa till dessa åskådningar när vi deltar i den offentliga politiska debatten.¹⁷

I det offentliga rummet ska medborgarnas argumentation i stället föras i enlighet med vad Rawls kallar ”det offentliga förnuftet”. Detta offentliga förnuft anger vilka slags skäl som medborgare ska ange för att berättiga sina ställningstaganden i grundläggande politiska frågor. När politiska aktörer argumenterar för sina politiska uppfattningar ska de anföra sådana skäl som kan godtas av alla förnuftiga medborgare, oberoende av deras livsåskådning, menar Rawls. Därför ska vi inte hänvisa till våra skilda religiösa övertygelser eller andra livsåskådningar när vi i det offentliga rummet argumenterar för våra ställningstaganden. För att alla förnuftiga medborgare ska kunna förstå och acceptera våra skäl ska vi i stället hänvisa till den uppfattning om rättvisa som det råder en överlappande konsensus om.¹⁸

Den politiska liberalismen hos Rawls är ett tydligt exempel på en sådan politisk moralism som hävdar att etiken kan ge direkt vägledning för hur grundläggande politiska institutioner ska utformas. Men den politiska moralismen kan utformas på olika sätt. Intressant nog förekommer andra varianter av en politisk moralism bland sådana politiska filosofer som brukar kallas ”kommunitarianer”. Flera av dessa har riktat kritik mot den individualistiska människosyn och den etiska universalism som de menar utmärker liberalismen. De har också kritiserat den liberala idén om statens etiska neutralitet och teorin om en överlappande konsensus. Men inte desto mindre hävdar de att etiken ska läggas till grund för politiken.¹⁹

En av de kommunitarianska filosofer som förespråkar en variant av politisk moralism är MacIntyre. I likhet med Rawls menar han att moralen ska ge direkt vägledning för politiskt handlande. Men det är då inte bara principer om rättvisa som kan ge denna vägledning. Han tänker sig inte heller att vi i ett pluralistiskt samhälle kan uppnå en överlappande konsensus om vad som är rättvist. Enligt MacIntyre bör även uppfattningar om det goda livet utgöra skäl för politiska ställningstaganden. Den sociala gemenskapen ska hållas samman av en gemensam vision om det goda samhället. Detta gäller i synnerhet inom små lokala gemenskaper.²⁰

MacIntyres politiska moralism hör samman med en helt annan etisk teori

17 John Rawls, *Political Liberalism. Expanded edition*, New York 2005, 3f, 9ff.

18 Rawls, *Political Liberalism*, 212ff, 220–225, 247ff.

19 För skillnaderna mellan liberalism och kommunitarianism, se Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford 2002, 208ff, samt Rainer Forst, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley 2002, 48ff, 88ff. Jfr Michael J. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge 2005, 101ff, 113ff, 122ff, 147ff.

20 MacIntyre, *Ethics and Politics*, 5f, 16f, 35ff, 39.

än den som förespråkas av Rawls. Han avvisar en kantiansk rättviseteori och argumenterar i stället för en dygdetik i aristotelisk tradition. Den centrala etiska frågan gäller enligt honom vilka mänskliga karaktärsegenskaper som är goda. Avgörande för hur vi förstår det goda mänskliga livet är enligt MacIntyre de skilda gemenskaper och olika traditioner som vi som enskilda utgör en del av. Varje individ ingår i vissa gemenskaper, såsom familjen, en församling och ett lokalsamhälle, och dessa är avgörande för hur hon förstår det goda livet.²¹

Den vikt som MacIntyre tillmäter dessa gemenskaper hör hos honom samman med en speciell förståelse av politik och ett speciellt perspektiv på demokratins innebörd. Han menar att de krav som utifrån dygdetiken kan ställas på politiska strukturer ska uppfyllas av små lokala gemenskaper på en nivå mellan nationalstaten och kärnfamiljen. Inom nationalstaten råder intressekonflikter och ojämna maktfördelning, och där kan vi inte uppnå någon samsyn om det gemensamma goda. Däremot kan vi uppnå en enighet om det goda livet i små lokala gemenskaper som hushåll, jordbrukskooperativ, grannskapsområden och småstäder. Statens uppgift är därför att värna om dessa lokala gemenskapers självstyre. I likhet med nyliberalismen tycks MacIntyre förordas en minimal stat och en långt gående decentralisering av den politiska makten.²²

Den politiska moralismen hävdar med rätta att moraliska överväganden bör ha relevans för politiska aktörers handlande, men inte desto mindre finns det två allvarliga invändningar mot denna teori. En är att teorin förenas med en förståelse av politik som är alltför idealistisk. Enligt den politiska moralismen kännetecknas politik av ett samarbete mellan olika medborgare i ett samhälle i syfte att uppnå rättvisa eller det gemensamma goda. Inom ramen för detta samarbete är det också möjligt att nå en konsensus om rättvisans innebörd eller om vad som är gott. Men som den politiska realismen visat kännetecknas politik i hög grad också av maktkamp och skarpa intressemotsättningar mellan olika sociala grupper. Detta medför att vi i allmänhet har högst olika förståelser av vad rättvisa innebär, och att det även inom sådana lokala gemenskaper som MacIntyre intresserar sig för ofta råder konflikter och motsättningar. Konflikterna i samhället är heller inte bara orsakade av en oenighet i moraliska frågor. Politiska aktörer är varandras opponenter i den meningen att de har skilda ekonomiska intressen, och därför inte låter sig övertygas av moraliska argument.²³

²¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1987, 146ff, 204ff, 218ff.

²² MacIntyre, *Ethics and Politics*, 131–135, 209ff, 213ff, 220ff.

²³ Som redan nämnts är detta också en av de invändningar som Williams riktar mot den politiska moralismen i sin bok *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in*

Den andra invändningen är att den politiska moralismen förenas med en problematisk förståelse av etikens uppgift. Den hävdar att etiken kan ge direkt vägledning för politiska aktörers handlande och för utformningen av politiska institutioner. Det betyder att etikens uppgift inte bara är att utforma etiska teorier och formulera moralprinciper utan också att ge råd om hur dessa teorier och principer kan tillämpas när vi som politiska aktörer funderar över inriktningen av välfärdspolitik, biståndspolitik eller miljöpolitik. Men problemet är att etikern i sådana frågor om tillämpningen av normativa moralprinciper inte har någon särskild kompetens. Här behövs också insikter av annat slag – inte minst kunskaper inom ekonomi, sociologi och statsvetenskap – liksom förståelse för skilda sociala gruppers olika intressen. Det är också orealistiskt att tänka sig normativa etiska teorier som ett slags premisser utifrån vilka det är möjligt att sluta sig till vilka handlingar politiska aktörer bör utföra. Som Williams framhållit kommer praxis före teorin, i den meningen att moraliskt handlande föregår den etiska reflektionen. Etiken kan kritiskt granska praxis, men den kan inte ge konkreta förslag till vad som bör göras.²⁴

En kritisk politisk etik

Min slutsats baserad på dessa överväganden är att den teori om etik och politik som är att föredra är en fjärde teori, som jag kallar för en ”kritisk politisk etik”. Enligt denna teori har moralen i hög grad relevans för politiken i den meningen att moraliska överväganden bör läggas till grund för politiska aktörers handlande. Däremot är det inte en uppgift för etiken, som en teoretisk reflektion över moralen, att ge direkt vägledning för vilka politiska ställningstaganden dessa aktörer bör göra. Dess uppgift är i stället att kritiskt granska den politiska makten och rådande institutioner. Etisk teori kan ge ramar och spelregler också för politiskt berättigande, och kan därmed erbjuda ett perspektiv för hur vi bör förstå demokratins innebörd. Dessutom är en grundläggande moralprincip, som bör beaktas i den politiska etiken, den om att alla människors värdighet bör respekteras i lika hög grad. Denna princip ska framför allt förstås som en ansats för en kritisk granskning av politiska aktörers handlande.

En teori av detta slag utformas av Jürgen Habermas (f. 1929), som varit professor i filosofi och sociologi vid universitetet i Frankfurt, och som är den ledande forskaren inom vad som brukar kallas kritisk teori. Habermas menar att moralfilosofin inte kan ge några substantiella bidrag till moralens innehåll och därmed inte heller någon direkt politisk vägledning. Däremot

Political Argument, 12ff.

²⁴ Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, 24ff.

kan etiken bidra med en teori om hur vi kan gå till väga för att berättiga normer, det vill säga hur vi rationellt kan argumentera för och emot moraliska omdömens giltighet. Teorin anger vad Habermas kallar en diskursetisk procedur för prövning av normers giltighet som också ger vägledning för hur vi ska förstå politisk demokrati. Genom att klargöra under vilka villkor deltagare i en praktisk diskurs kan berättiga handlingsnormer skapar diskursetiken förutsättningar för en kritisk samhällsteori. Etiken anger inte vilka politiska beslut som ska fattas, men den ger oss en formell ansats för kritisk granskning av politisk praxis.²⁵

Habermas utformar en diskursetik som anger hur vi ska gå tillväga för att avgöra om ett moraliskt omdöme är giltigt eller inte. Den grundläggande idén bakom denna teori om moraliskt berättigande kallar han för ”den diskursetiska principen” (D). Den går ut på att en norm som är giltig ska kunna godtas av alla berörda när de deltar i en praktisk diskurs, det vill säga en rationell argumentation för och emot normens giltighet där alla som är berörda deltar. I denna praktiska diskurs ska alla deltagare följa en regel för praktisk argumentation som Habermas kallar för ”universaliseringsprincipen” (U). Detta är en moralprincip som anger att alla berörda frivilligt ska kunna acceptera konsekvenserna av att normen universaliseras för att normen ska vara giltig. Detta är möjligt om ett allmänt handlande i enlighet med normen får sådana konsekvenser som kan antas tillgodose alla berördas intressen.²⁶

Denna diskursetik ligger till grund för Habermas teori om vilket slags demokrati som är önskvärd. Han argumenterar för vad han kallar en ”deliberativ demokrati”, där alla berörda är delaktiga i den politiska viljeformeringen genom att delta i den offentliga politiska diskursen. Inte bara inom moralen utan också inom politiken bör gälla en diskursprincip, enligt vilken handlingsnormer ska berättigas i en praktisk diskurs där alla berörda deltar, och där det inte finns några begränsningar av vilka slags argument som får framföras. En väl fungerande demokrati möjliggör delaktighet för alla medborgare, vilket förutsätter en självständig offentlig sfär för politisk deliberation, där alla medborgare kan delta i den process som leder fram till att politiska förslag utformas. I denna process deltar de genom en rationell argumentation där det enbart är argumentens styrka som avgör.²⁷

25 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge 2007, 211. Jürgen Habermas, *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge 1995, 175f.

26 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 65ff, 93.

27 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* [1997], Cambridge 2019, 107ff, 170f, 174ff, 179f.

Diskursetiken och teorin om deliberativ demokrati har blivit föremål för en ingående kritisk granskning inom senare politisk teori. Framför allt har invändningar riktats mot att målet för den praktiska diskursen skulle vara att uppnå konsensus, och många har framhållit att den offentliga sfären rymmer en större mångfald och fler konflikter än vad Habermas tidigare tänkte sig. Sådana politiska teoretiker som Bonnie Honig (f. 1959), Wendy Brown (f. 1955) och Mouffe har menat att politiken är agonistisk och konfliktorienterad, vilket försvårar möjligheterna till en demokratisk deliberation. Därför förordar de en agonistisk demokrati, där motsättningarna mellan skilda sociala grupper blir tydligare.²⁸

Denna kritik har medfört en avsevärd vidareutveckling av den kritiska teorin. En av dem som bidragit till denna är den feministiska etikern Seyla Benhabib (f. 1950). Till skillnad från Habermas menar hon att målet för den praktiska diskursen inte behöver vara att uppnå konsensus om ett visst moraliskt innehåll, eftersom enbart konsensus inte kan vara ett kriterium på att en norm är giltig. Hon kritiserar också Habermas formulering av universaliseringsprincipen och menar att den kan ersättas med två moralprinciper som anger spelregler för hur vi ska förhålla oss till varandra i den praktiska diskursen. Den ena är en princip om universell moralisk respekt, vilken innebär att alla berörda ska respekteras som samtalspartners i diskursen. Den andra är en princip om egalitär reciprocitet som går ut på att alla som deltar i den praktiska diskursen har samma rätt att yttra sig och att initiera nya ämnen för samtalet.²⁹

En annan politisk filosof som vidareutvecklat kritisk teori är Rainer Forst (f. 1964), som är professor i politisk teori i Frankfurt. Han argumenterar för en moralisk konstruktivism, som i flera avseenden överensstämmer med diskursetiken hos Habermas. Men i likhet med Benhabib betonar Forst att konsensus inte är ett nödvändigt kriterium på en giltig norm. I stället anger han två formella kriterier för sådana skäl som är godtagbara för att ett berättigande av en norm ska vara adekvat. Det ena är en princip om reciprocitet, som innebär att ingen får ställa moraliska krav som hon inte medger att andra ställer. Det andra är en princip om generalitet, som betyder att de skäl

²⁸ Se om denna kritik: Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, New York 1993; Bonnie Honig, *Public Things. Democracy in Disrepair*, New York 2017, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823276400.001.0001>; Mark Wenman, *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge 2013, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511777158>, 28ff; Terje Rasmussen, *The Internet Soapbox. Perspectives on a Changing Public Sphere*, Oslo 2016, 35ff, <https://doi.org/10.18261/9788215027180-2016>.

²⁹ Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York 1992, 29, 31f, 34f, 37f. Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton och Oxford 2002, 11ff, <https://doi.org/10.1515/9780691186542>.

som anförs för normativ giltighet ska kunna godtas av alla berörda. För att en norm ska vara giltig ska den kunna stödjas av skäl som uppfyller dessa två kriterier. Men dessa kriterier utgör enligt Forst också formella krav på ett politiskt berättigande. För att en politisk norm ska vara berättigad får detta inte ske under former som strider mot människovärdesprincipen och kriterierna reciprocitet och generalitet. På så sätt utgör etisk teori enligt Forst också en ansats för kritisk granskning av politiska maktstrukturer.³⁰

Det är en kritisk politisk etik av detta slag som jag själv argumenterar för. Samtidigt menar jag att den diskursetiska teori som Habermas och Forst föreslår kan vidareutvecklas och preciseras. Den etiska teori jag försvarar är en etisk konstruktivism, som förstår både normer och värdeomdömen som sociala konstruktioner. Våra uppfattningar om vad som är rätt och gott är konstruerade av människor i ett samspel som äger rum i bestämda sociala och kulturella kontexter. Moraliska omdömen är enligt min mening varken sanna eller falska, men de kan vara mer eller mindre rimliga. För att avgöra om de är giltiga eller inte är det emellertid inte tillräckligt att pröva dem utifrån en kantiansk universaliseringsprincip. Ett giltigt moraliskt omdöme ska också stämma överens med våra erfarenheter och uppvisa logisk koherens med våra övriga moraliska omdömen.³¹

Denna etiska teori behöver kompletteras med en normativ etisk modell som är mer utvecklad än den som Habermas och Forst förespråkar. I likhet med dessa kritiska teoretiker argumenterar jag för en kantiansk etik, enligt vilken människovärdesprincipen är ett grundläggande kriterium på en rätt handling. Denna princip hävdar att en handling är rätt om och enbart om den uttrycker respekt för alla människors lika värdighet. Detta är enligt min tolkning en jämlikhetsprincip, som innebär att varje människa ska behandlas med lika hänsyn och respekt. Den tar sig uttryck i uppfattningen att alla människor har lika rättigheter, men den utgör också ett starkt skäl för att vi bör eftersträva rättvisa. Som den amerikanska politiska teoretikern Nancy Fraser (f. 1947) påvisat har rättvisan åtminstone tre dimensioner vilka alla bör beaktas. Den handlar om lika fördelning av resurser, men den handlar också om erkännande av olika minoritetsgrupper. Dessutom handlar rättvisa om representation, vilket kan uppnås genom en radikal demokrati där alla medborgare är delaktiga.³²

30 Rainer Forst, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York 2014, s 19 ff, 48 ff, 214, 217 ff. För en kritisk diskussion av Forsts konstruktivism, se exempelvis Andrea Sangiovannis bidrag till Rainer Forst, *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, London 2014, s 31 f, <https://doi.org/10.5040/9781472544735>.

31 Se även Carl-Henric Grenholm, *Etisk teori. Kritik av moralen*, Lund 2014, 272ff.

32 Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York 1997, 11ff, 15f. Nancy Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a*

En kritisk politisk etik av detta slag hör samman med en bestämd förståelse av den vetenskapliga etikens uppgift. I likhet med Williams menar jag att etikens uppgift inte är att föreskriva hur vi bör leva utan att kritiskt granska den konventionella moralen. Som etiker sitter vi inte inne med någon särskild kunskap som kan läggas till grund för vårt handlande, men vi kan bidra till en rationell prövning av skälen för och mot olika moraluppfattningar. Enligt den etiska konstruktivism som jag förordar finns det inga moraliska sanningar och i olika kontexter har vi olika uppfattningar om hur moraliska omdömen ska berättigas. Därför bör vi som etiker avstå från att ge direkta anvisningar om hur människor bör leva.³³

Däremot ska etiken, som ett kritiskt tänkande över moralen, inta ett kritiskt förhållningssätt till skilda moraluppfattningar och ingalunda ta den rådande moralen för given. Den ska studera och reflektera över skilda moraliska ställningstaganden, undersöka vilka argument som ligger till grund för dessa och bidra till att problematisera konventionella normer och värderingar. På motsvarande sätt menar jag att uppgiften för en kritisk politisk etik är att kritiskt granska rådande politiska institutioner och de överväganden som ligger till grund för politiska aktörers handlande. Den kritiska politiska etiken granskar vilken roll moraliska överväganden spelar i dessa sammanhang och prövar rimligheten hos de normer som politiska aktörer åberopar.

Den kritik som Williams och andra riktat mot den politiska moralismen är i hög grad berättigad. De som menar att etiken kan ge direkt vägledning för politiskt handlande har en alltför idealiserad bild av både politikens och moralens karaktär. Men alternativet till moralisk moralism är inte bara politisk realism eller en politisk cynism, som avstår från att ställa moraliska krav på politiska aktörer. Alternativet är en kritisk politisk etik av det slag jag föreslagit. Denna teori avstår från att ge direkt politisk vägledning, men den vidhåller att moralen har relevans för det politiska livet. En central uppgift för etiken är att påvisa när politiska aktörers handlande står i direkt konflikt med sådana moralprinciper som den om alla människors lika värdighet och kravet på rättvisa. ▲

SUMMARY

This article gives a critical analysis of four different theories on the relationship between politics and morality. One is political cynicism, according to which the political sphere has nothing to do with morality. A second theory is political realism, which argues that the moral norms that

Globalizing World, New York 2010, 6, 14ff, 17ff, 58f.

³³ En liknande uppfattning utvecklas i Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1987, 17, 72ff, 152ff, 156ff, 170ff.

are relevant in politics are different from those valid for the relationship between individual persons. The third theory is political moralism, according to which moral considerations should have a direct impact on the actions of political agents.

The author is critical towards all of these three theories and is arguing in favor of what he calls a critical political ethics. According to this theory moral considerations should have a greater impact in politics than they usually have today. However, the role of ethics is not to give direct political guidance. Rather, its task is to give a critical examination of those in political power from a moral perspective. The starting point for such a critical approach should be an ethical constructivism as well as a principle of human dignity and a theory of justice. This is a position inspired by philosophers in the tradition of critical theory, such as Jürgen Habermas, Seyla Benhabib and Rainer Forst.

Radical Rabbis and Other Serendipities

CHRISTINE HAYES

Christine Hayes is Sterling Professor Emerita of Religious Studies and Jewish Studies, Yale University.

christine.hayes@yale.edu

I would like to thank Dean Borgehammar and the Faculty of the School of Theology for bestowing upon me an honorary doctorate. It is a tremendous honor indeed, and I am both grateful and humbled to be recognized in this way. I use the word “recognized” for a reason. Such honors recognize, that is, they acknowledge the existence and importance, of academic work and that is no small thing when the academy, and the humanities in particular, are under attack in so many parts of the world, including in the United States where I teach and study. There are undoubtedly several reasons for this situation, but I would like to focus on what I see as a particularly potent contributor to the declining recognition of the value of the Humanities, and that is the uncertainty and fear that can arise from what the Humanities offer us – an encounter with that which is different or unknown. I would like to unpack that statement and point us toward a better future by sharing with you something of my own academic path and the serendipitous discoveries that have enlivened my intellectual journey until now.

First, my academic path. That a person of my background should become a scholar of ancient Judaism – of the Talmud and related literature in particular – is admittedly surprising. By “my background” I am referring to the fact that I am a non-Jewish female – named Christine no less – who came of age in Australia but left the Antipodes to pursue an academic dream in America, though I had no idea at the time that Jewish Studies, and particu-

larly the study of the Talmud, lay in my future. But that alone attests to the power and promise of the Humanities, that can infuse us with a passion for the unknown and a desire to make it our own.

From an early age I was fascinated by what I like to call “the big questions” – why am I here? Why are other people here? And how are we to occupy ourselves in the passage from cradle to grave? Some attempt to answer these questions by employing the tools of reason to construct static and rational explanatory systems. Others, unconstrained by the demands of rational argumentation and unwilling to abstract from lived experience, tell stories to make sense of this world and our place and purpose within it. While I saw the value of both approaches to the big questions, I was drawn to the storytellers, to the dynamic tales, myths, cosmic and national histories people tell to explain why we are here, why the world is as it is, and what we are to do with the life we’ve been given.

At 19, I traveled halfway around the globe to attend Harvard University, convinced I would major in Philosophy. But after a few weeks in the prerequisite logic course, I decided – with the impatience of a teenager – that “if p then q” was not going to help me understand how humans have grappled with the big questions. For a few months I considered the study of History, in which I had a consuming interest, or literature which also captivated me, but I finally realized that it was the study of world religions that brought together all of my interests: because the study of religion is the study of human beings as they have grappled throughout history with the big questions of human existence through story and philosophy, song and poetry, ritual and art, cosmic myths and national histories, law and ethics. I had found the intellectual home that encompassed all my interests, but I was still unaware of the serendipitous discoveries that awaited me.

I was fascinated by the diversity and complexity of the world’s religious communities and cultures, but I soon discovered that I was inexplicably ignited by my Jewish Studies classes and my encounter with Jewish texts, ideas, and culture. Such passions – like tastes in music, art, or food – defy explanation but one moment is etched in my memory as the moment that would set my path into this unknown and unfamiliar world. It was my sophomore year at Harvard and it was shopping period, when students visit the opening classes of many courses before finalizing their choices. Although a course on Jewish history from late antiquity to the Enlightenment was rather low on the long list of exciting courses I wanted to take that semester, I decide to attend the introductory lecture delivered by the late and very great Professor Isadore Twersky (1930–1997). Professor Twersky said, and I paraphrase: if you have taken a course in western history, you will have

been presented with a canonical account of the history of the west arranged as a coherent narrative detailing a sequence of significant events in a chain of cause and effect. If you learned anything about the Jews along the way it was as an aside, an episodic footnote, not an integral part of the otherwise coherent narrative, for example – during the Crusades many Jews were killed. But in this class, you will be presented with an account of the history of the Jews arranged as a coherent narrative with its own causal sequence of events, and from this perspective, central the events of western history may appear differently, and some may become episodic footnotes. After taking this course, for example, the year “1492” will take on new meaning for you. What he meant of course was that the year most American students associated with Columbus’ “discovery” of America would take on a different importance as the year of the expulsion of the Jews from the Iberian Peninsula, that set up a wave of immigration throughout Europe and the Mediterranean that would have significant consequence for both Jews and Europe more broadly.

I have said this on many occasions, and I repeat it here: Sitting in that classroom that day I felt as if Professor Twersky had lifted my head from my shoulders, turned it around, and set it back down. I suddenly saw something I had never seen. My universe flipped inside out, and I, so certain of my perception of the course of western history, was suddenly unmoored and uncertain. And I loved the feeling. The intellectual rush I experienced upon realizing not just that I didn’t know everything – that was obvious – but that there was an entirely other way of viewing and narrating the sweep of human history, an entirely other way of evaluating the impact of events and persons, of perceiving, understanding, and experiencing the world was both humbling and exhilarating. And I knew in a flash that stepping fully into that alternative perspective and understanding it from the inside out as if it were and always had been mine, was the desire of my heart and mind. And I wanted it to be the labor of my life.

How serendipitous that I walked into that Jewish Studies class that day to find something I didn’t even know I was missing. That’s what education in the Humanities is all about. It’s a simple fact that humankind in all its diversity and complexity far outstrips the natural and narrow existence of any one of us; and that means that the study of the Humanities will always bring us face to face with the other, indeed many others – a destabilizing and for that very reason exhilarating moment without which there is no hope of understanding, connecting with, respecting, embracing, and even loving all that is different from or simply unknown to us.

But that was only the first of many serendipitous discoveries I would experience as I plunged deeper and farther into the study of Jewish civilization, beginning with the Hebrew Bible and moving on to the emergence of Judaism in the 1st to 7th centuries of the Common Era. This was the period that saw the rise of the rabbinic movement and, over the course of more than half a millennium, the formation of rabbinic literature, a massive body of originally oral teachings, traditions, and debates, elaborating the meaning of the written Torah (or Hebrew Bible). As I threw myself into these texts, the second unexpected, or serendipitous discovery I made was that the notion of a single united Judeo-Christian tradition carried very little historical or theological validity. As Arthur Cohen (1928–1986) pointed out, the notion of a Judeo-Christian tradition was a political invention of the Cold War era, asserted in the attempt to forge a united American identity against perceived common enemies – atheism and communism.¹ What became apparent to me as my study of late antiquity continued was that the idea of a single Judeo-Christian tradition asserted sameness where there was difference and stifled our ability to see the crucial and generative role that Jewish difference has played throughout human history. Indeed, it obscured what I was beginning to see as the radical and profoundly countercultural voice of both the Hebrew Bible and the rabbinic movement.

Let's consider the Hebrew Bible's countercultural conception of the divine. The origin myths in Genesis broke with a long-standing Ancient Near Eastern tradition that identified gods with various natural forces (such as the storm or the sea) and that posited evil as a metaphysical demonic reality. Instead, Genesis presented a single deity distinct from and sovereign over nature, a deity unopposed by a metaphysically real evil, who created the cosmos not by defeating other divine powers but by organizing inert and demythologized natural elements through an act of will. The Hebrew Bible adopted the creation myths of its neighbors and transformed them to convey a radically different conception of the divine, of the natural world, and of the value and purpose of morally free humans.

The Bible's radical counterculturalism and its expression through stories that appropriated and subverted the ideas, norms, and literary conventions of surrounding cultures, was mothers' milk to the rabbis. It is to the rabbis' further development of the Bible's countercultural conception of the divine and especially of divine law that I now turn. For it is my belief that the conception of divine law developed by the talmudic rabbis, has much to teach us about the value of difference in the face of sameness, the value of uncertainty in the face of dangerous absolutisms, and the promise of Jewish

1 Arthur Cohen, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*, New York 1969.

Studies, and the Humanities more broadly, in an age of fear and polarization.² The conception of divine law that prevailed in Mediterranean late antiquity, a conception that the rabbis encountered and resisted, was a popular version of ideas innovated by the Stoics some centuries earlier. Prior to the Stoics, most Greek writers and philosophers, with some exceptions, saw nature (*physis*) as chaotic and disordered, a dog eat dog world of competing powers. But the Stoics, for whom nature was coextensive with the divine, asserted that nature was ordered and governed by reason, or *logos*, which is itself divine. Thus, they referred to the rational order or *logos* governing divine nature as the natural law (*nomos physis*) or the divine law (*theios nomos*).³ This natural or divine law, this unwritten reason or *logos*, intelligible to the rational sage and the source of true virtue, is eternal, universal, immutable rational truth.

In Greek thought, this unwritten divine law of nature, can be contrasted with the laws posited by humans. Human positive legislation consists of rules and prohibitions that are grounded in the will of a sovereign entity. They are not necessarily true or rational (I don't stop at a red light because stopping at redness is a universal rational truth but because some humans arbitrarily picked red to be the color for stopping). Human laws are not universal but particular to the society they seek to order. They are not immutable but contingent on historical circumstances, differing from place to place and time to time and requiring updating, modification, and sometimes annulment. And they can be written down (unlike the divine law

2 The following discussion distills the major thesis of my monograph *What's Divine about Divine Law: Early Perspectives*, Princeton 2015, <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691165196.001.0001>. Some of the ideas in this paper were refined with the support of a fellowship at the Maimonides Centre for Advanced Studies, DFG-FOR 2311.

3 The term natural law (*nomos phuseos*) appears only six times in Greek literature before its appearance in Cicero's descriptions of the Stoics (in Latin, *lex naturae*) and in Philo. For a survey and genealogy of the uses of the words *nómos* and *nomós* and the family of words to which they belong in the archaic period, see Thanos Zartaloudis, *The Birth of Nomos*, Edinburgh, 2021, <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474442008.001.0001>. Zartaloudis shows (xxi-xxii) that "the words *nómos* and *nomós*, in their numerous uses, are (among other places) prevalent in the normalcy-setting and *ēthos*-transmitting Greek poetry and thought from at least Hesiod onwards" and that "in the most ancient literary sources the words *nómos* and *nomós* mean many things other than 'law' (and for the most part they do not mean 'law' at all)". In the fragments of Heraclitus (6th c BCE) "[t]here is a relation between the divine (or the divine *nómos*) and the mortal *nómoi* of the polis". However, although Heraclitus states in B114 that all human laws (*anthropeioi nomoi*) are nourished by one that is divine (*theios nomos*), the interpretation of that relationship remains a complex question. It is the Stoics who will conceive of the divine law as the highest and genuinely normative norm of the cosmos (a natural law). For the Stoics' revolutionary co-ordination of law, nature and the divine in a single concept of divine, or natural, law, see John W. Martens, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston 2003, 13–18, <https://doi.org/10.1163/9789047400080>.

which is the unwritten *logos*). Positive human laws, unlike the divine law or reason, are coercively enforced, producing merely obedient bodies rather than virtuous souls.

The Stoic conception of the divine law – an unwritten *logos* or reason embedded in nature, universal, true, and unchanging – which would predominate in the Hellenistic east, differed dramatically from the biblical conception of divine law. In the Bible, divine law is the covenantal legislation given to the Israelites through Moses at Mount Sinai and recorded in the Torah. Biblical divine law is not an unwritten rational order embedded in nature, but a detailed body of written legislation expressing the divine lawgiver's will for a particular people, Israel. It contains both rational and non-rational commandments. Some laws of the Torah are rational but some, such as the dietary prohibitions and purity taboos, are said to set the Israelites apart from other peoples as YHWH's covenant partner. In fact, it is precisely because they are not universally recognized rational principles observed by all peoples that they have the power to set Israel apart. Moreover, the positive laws detailed in this divine covenant are not static and unchanging but dynamic and responsive; already in Moses's own day some laws were updated, supplemented or modified to meet new historical contingencies. When the daughters of Zelophehad argue in Numbers 27 that they should be allowed to inherit their dead father, God agrees and instructs Moses to change the law so that daughters will inherit when there are no sons. New situations require new rules and Deuteronomy 17 institutes a process whereby the law can be updated to accommodate new situations even after the death of Moses.

It should be immediately apparent that there is a severe mismatch between the Stoic and the biblical conceptions of divine law. Biblical divine law possesses most of the features that according to Stoic thought, and Hellenistic thought more broadly, were the traits of human law – it is particular to one community in one place, it is grounded in a sovereign will rather than universal reason, it is not necessarily aligned with truth, and it is subject to change. Finally, it is written – an impossibility for the Stoic divine law which is unwritten *logos*, or reason, itself.

Ancient Jews could not help but be aware of the incongruity between the biblical and Hellenistic conceptions of divine law. It made them uncertain of the value and divinity of their own tradition, but they responded to that uncertainty in different ways. For some, the uncertainty generated by the encounter with a different conception of divine law was distressing and they wanted to make it disappear. These Jews admired Hellenistic culture and the philosophical conception of divine law and were eager to prove that

the divine law of biblical tradition aligned with it. Against the evidence of the biblical text itself, they claimed that the law given to Moses was divine according to the standards of the Hellenistic culture they so admired and emulated – which meant it was rational, universal, true and immutable. We see these claims in the Letter of Aristeas (written by a Hellenistic Jewish author in the 2nd c BCE) which asserts that the Mosaic law was not “laid down at random [...] but with a view to *truth* (*aletheia*) and as a token of *right reason* (*orthos logos*) [...] (161–162) and that the dietary laws and purity laws – which appear unnatural and irrational – are in fact allegories for rational truths that lead to moral virtue (143–150)”.

Similar claims are made by the author of 4th Maccabees (1st–2nd c BCE) who seeks to identify the Mosaic legislation with “wisdom-loving reason” or *philosophos logos* (5:35). In this work, the Jewish protagonist defends the dietary laws against the attacks of a mocking Greek tyrant saying: “You scoff at our philosophy (*philosophia*), as though our living by it were not sensible [*eulogistia*, rational][...] [but] believing that the law is divine, we know that the creator of the world shows us sympathy by imposing a law that is in accordance with nature” (5:22, 25). But as is well known, it is the 1st century Jewish philosopher Philo of Alexandria (c. 25 BCE–c. 50 CE) who goes the farthest in repackaging the positive legislation of the biblical covenant as the Stoic natural law. Philo declares that the divine laws delivered through Moses “seek to attain to the harmony of the universe and are in agreement with the principles of eternal nature” (*Life of Moses* 2:52), that “in every respect the Holy Writings are true” (*QA on Gen* 1:12), and that the laws and statutes are nothing “but the sacred words of Nature” (*Special Laws* 2.13). He maintains that the Torah is not particular but universal and that “some day each nation will abandon its particular ways, and [...] turn to honoring our laws alone” (*Life of Moses* 2:44). He asserts that the laws of Moses are immovable and unchanging like nature itself (*Life of Moses* II.14–17); and most surprisingly that the Torah is actually unwritten; the written text we possess is just a copy of the true unwritten Torah which can be discerned in nature (*On Abraham* I.3–6).⁴ In short, some ancient Jewish writers, unsettled by the uncertainty generated by the incongruity between classical and biblical conceptions of divine law attempted to end the uncertainty by bridging the two and erasing their difference.

⁴ For more on Philo’s reconciliation of Torah and Stoic thought, see Adèle Reinhartz, “The meaning of *nomos* in Philo’s *Exposition of the Law*”, *Sciences Religieuses/Studies in Religion* 15:3 (1983), 337–345; Martens, op. cit.; Hindy Najman, “A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?”, *Studia Philonica Annual* 15 (2003), 51–56; Maren Niehof, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511732324>; and Hayes, *What’s Divine*, op. cit., 111–124.

A second ancient Jewish response to the unsettling encounter with the Hellenistic conception of divine law is found in various writings of the New Testament. In these writings also, the Torah is evaluated against the philosophical definition of divine law and deemed partly or almost wholly incongruous. Biblical or biblically derived laws that do not meet the Hellenistic criteria of divine law (because they are non-rational, particular, against the natural order, time-delimited, etc.) are rendered suspect or dismissed, while those that do meet these criteria are championed as the true divine law. We see this, for example, in Matthew 19:4–9, where Jesus rejects the law of divorce set forth by Moses in Deuteronomy 24:1–4 as a human modification of the union described in Gen 2. According to Jesus, Moses’s law was introduced at a specific juncture in time (it is time-delimited, not eternal) in response to the specific condition of the ancient Israelites (it is particular, not universal), and does not align with Gen 2’s presentation of marriage as a divinely ordained institution grounded in the order of creation.⁵

Paul was a 1st c Pharisaic Jew who also evaluated his native constitution, the Torah, against the Hellenistic understanding of divine law. But where Philo resolved the incongruity by simply attributing to the Mosaic Torah the qualities of Stoic divine law, Paul attributed to the Law as a whole – and not merely individual laws within it as Jesus does in Matthew 19 – the characteristic features of human positive law on the Stoic definition. He describes it as a law particular to the Israelite people and discourages gentile observance, which he would not do were it a universal natural law. As I have argued at length elsewhere, I believe that Paul’s characterization of

⁵ According to which a marriage is ended only by sexual infidelity. Similarly, in Mark 7:1–23, Jesus uses the Greco-Roman dichotomy between divine law and human law to differentiate and dismiss a Jewish traditional practice as mere human law. When the Pharisees and scribes ask Jesus why he and his disciples do not follow tradition and wash their hands before eating, he rebukes the Pharisees for following mere human law and abandoning divine law, specifically Mosaic commandments regarding the honor due to one’s parents. Adela Yarbro Collins (*Mark: A Commentary*, Minneapolis, 2007) contrasts the view attributed to Jesus with that of rabbinic Judaism: Whereas the mishnaic tractate “The Fathers” assumes identity, or at least strong continuity, between the Law given on Sinai and the tradition of the elders, the Markan Jesus drives a wedge between the two by equating Isaiah’s “commandments of human beings” with “the tradition of the elders” (350). See further, Steven D. Fraade, “Moses and the Commandments: Can Hermeneutics, History, and Rhetoric Be Distinguished?”, in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James Kugel*, eds. Hindy Najman & Judith H. Newman, JSJSup 83; Leiden 2004, 388–422, https://doi.org/10.1163/9789047402855_021; and Shaye J. D. Cohen, “Antipodal Texts: B. Eruvin 21b–22a and Mark 7:1–23 on the Tradition of the Elders and the Commandment of God”, in *Envisioning Judaism – Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 70th Birthday*, eds. Ra’anan S. Boustani, et al., Tübingen 2013, 965–983. Here too, we may speculate that Jesus’s selection of parental respect as an example of divine law is not random; it is chosen because it is consonant with common Hellenistic conceptions of divine law (rational, natural, and of universal application).

the Mosaic Law was a strategic accommodation to his audience in service of his eschatological goal. Paul's goal was to hasten the kingdom of God by bringing gentiles to the recognition of the God of Israel. He relied on biblical prophecies that described the messianic era as a time when the nations would join with Israel in the worship of God, but not in the observance of the Law, which in Paul's view, is the privilege and reserve of God's covenantal partner Israel.⁶

To persuade his gentile audience to join with Israel without joining Israel Paul drew on the distinction between divine law and human law that would have been familiar to them. If the Mosaic Law is the particular legislation of the Jewish people, then it does not obligate gentiles, whose entry into God's community – required if the end-time visions of the prophets are to be fulfilled – is accomplished through faith alone. In line with some recent scholarship from the Paul within Judaism school, a school that has flourished in particular here at Lund University, I've argued that Paul's eschatological vision is a paradoxical blend of inclusivism and exclusivism.⁷ Gentiles are included in the messianic era and promises, but they are excluded from the Law observance that in Paul's view was proper to Israel alone. To discourage gentiles from adopting the Law to which he believed they had no right, Paul characterized the Torah as particular and temporary (time-delimited) legislation (Gal 3:16–26) conducive to external obedience only but not true moral virtue i.e., salvation from sin (Gal 3:11). Salvation, of both non-Torah observing gentiles and Torah observing Jews, is achieved through faith (Romans 3:28–30).⁸ Paul's strategic but nevertheless negative characterization

6 For a review of diverse views of the place of gentiles in Israel's redemption narrative, ranging from destruction (Isa 49:23; Mic 5:9, 15; 7:16f; Zeph 2:1–3:8; T. Mos 10:7; Jub 15:25–26) to rehabilitation and inclusion (see Isa 2:2–4, 25:6; Zech 8:23; 1 Enoch 91:14) see Paula Frederiksen, "Judaism, the Circumcision of the Gentiles, and Apocalyptic Hope; Another look at Galatians 1 and 2", *JTS* 42 (1991), 532–64, esp. 453–458. For the view of Paul as an exclusivist who rejected the possibility of gentile "conversion" and limited gentiles to membership within "Israel according to the spirit" and not "Israel according to the flesh," see Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities*, New York, 2003, chapter 5, <https://doi.org/10.1093/0195151208.001.0001>; Matthew Thiessen, *Contesting Conversion*, New York, 2011, 147–148, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199793563.001.0001>.

7 Lund University faculty Magnus Zetterholm and Karin Hedner Zetterholm have played a significant role in producing, convening, promoting, and publishing scholarship in the "Paul within Judaism" school. See for example, Mark Nanos & Magnus Zetterholm (eds), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis 2015, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9movn7>; and Karin Hedner & Anders Runesson (eds), *Within Judaism? Interpretive Trajectories in Judaism, Christianity, and Islam from the First to the Twenty-First Century*, Lanham 2024, <https://doi.org/10.5771/9781978715073>. See also, Mark Nanos, *Reading Paul Within Judaism: The Collected Essays of Mark Nanos vol 1*, Eugene 2017; Michael Bird, et al. (eds), *Paul within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*, Tübingen, 2023.

8 For a full discussion of Paul's rhetorical presentation of the Law and his deployment of the negative tropes applied to positive human law in Hellenistic philosophical traditions,

of the Law would later be misunderstood as an outright rejection of the Law for both gentiles and Jews. This would then set the stage for a more full-throated Christian denigration and delegitimization of the Mosaic Law in toto and for the antinomian Law-spirit dichotomy at the heart of early Christianity.⁹ But since that is a story that has been told by others more expert than I, I turn to the third response to the uncertainty generated by the incongruity between biblical and Stoic conceptions of divine law – the response of the Talmudic rabbis.

It turns out that not all Jews were distressed by the incongruity between the Hellenistic and the biblical conceptions of divine law. Not all sought to deny the incongruity by turning Mosaic Law into natural law, like Philo, or to affirm it in a way that denigrated or dismissed the Mosaic Law as mere human law, like some New Testament and early Christian writings. The rabbis who flourished from the late 1st to the 7th c in both Palestine and then Babylonia, saw the incongruity and were, generally speaking, neither alarmed nor apologetic but exhilarated by the uncertainty engendered by this encounter with the other.¹⁰ Let me explain.

Although there are exceptions as one would expect in a vast anthological corpus containing sources across 6 centuries, the rabbis by and large resisted the attempt to shoehorn the Torah given at Sinai into the Hellenistic definition of divine law, as Philo did by claiming that it is universal, immutable, utterly rational truth. But neither did they conclude that it was mere human law as some early Christians did. The rabbis simply rejected the Hellenistic definition of divine law as a static and universal *logos* and doubled down on the biblical conception of divine law as a written body of legislation for a particular community, grounded in the will of a sovereign divine being, containing both rational and non-rational commandments, subject to modification as needed, and by no means corresponding to a single, abstract, unchanging rational truth. They did this through legal rulings, legal debates and stories – many overtly humorous – that depict the divine Torah as not necessarily conforming to truth, not necessarily rational, and not immutable. Some brief examples must suffice.

The Torah is not consistently represented in rabbinic texts as intrinsically and necessarily rational or universally accessible by reason. Indeed, in hund-

see Hayes, *What's Divine about Divine Law*, chapter 4.

9 Christianity's posture towards the law ranges from annulment to abrogation to supersession and while there are specific doctrinal differences among these views, for our purposes they all assume a stark dichotomy according to which the Mosaic Law is not only not identified with the universal divine law, it is entirely distinct from if not antithetical to it.

10 There are of course countervailing voices, as documented in Hayes, *What's Divine about Divine Law*, part II, but the predominant voice is as described in the ensuing pages.

reds of texts early and late, Palestinian and Babylonian, the Mosaic Law is portrayed as a divine decree containing some commandments that run counter to human nature or are so illogical as to inspire mockery on the part of other nations (*Sifra* Aharei Mot 9:13), heretics (Jerusalem Talmud, Sanhedrin 10:2, 27d-28a) and sectarians (Jerusalem Talmud Eruvin 1:1, 18c). The rabbis often delight in pointing to laws that could not be derived by logic and had to be given as commands of the divine sovereign.¹¹ One particularly striking text, *Pesiqta deRav Kahana* 4, consists of an extended celebration of the irrationality of the law of the red heifer – the ritual that purifies persons from corpse impurity. The paradoxical and irrational nature of the ritual law is hailed as proof of its divinity – a stark contrast to the apologetic and rationalistic approach of Hellenistic Jewish sources (the *Letter of Aristeas*, Philo's works) that divinized reason and felt compelled therefore to prove the rationality of even the purity laws. But for the rabbis, to declare reason divine is tantamount to idolatry; for the rabbis, divine law can neither be reduced to nor exhausted by reason.¹²

Nor do the rabbis insist that the Torah's rulings align with various standards of truth, such as, for example, factual truth. We see this when the rabbis determine the law over and against empirical realities, tolerating legal fictions and contrary-to-fact rulings if doing so will achieve humane and compassionate goals. In Mishnah Niddah 2:4, women are presumed to be in a state of ritual purity when their husbands return from a journey even though this will not always be factually true, but the facts are less important than promoting marital intimacy after separation, and procreation.¹³ In another Mishnah Rosh HaShanah 2:9-12, the rabbinic court sets the calendar and holy days in defiance of astronomical reality. Human adjustment of the calendar would have been anathema to the community at Qumran whose members took an oath to follow the divinely established 364-day calendar so as not "to advance or delay" the dates of the festivals (Community

¹¹ See for example, Jerusalem Talmud Sanhedrin 8:1, 26a concerning the law of the stubborn and rebellious son in Deuteronomy 21:18–21. A significant portion of the 3rd c CE *Sifra* is dedicated to the proposition that various biblical laws could not have been derived from reason and had to be revealed as decrees.

¹² For a full discussion of these and many other examples, see Hayes, *What's Divine about Divine Law*, chapter 6.

¹³ Various rabbinic texts suggest that the motivation for adopting lenient presumptions in cases of menstrual impurity is connected with the value placed upon marital intimacy and the positive commandment of sexual reproduction (b. Yev 62b; b. BM 84b; b. Nid 31b). The rabbinic approach in this case is typical of a nominalist orientation in which objective facts – especially when those facts are uncertain – are not consistently privileged when determining the law. Other considerations and values are allowed to trump objective facts, even more so when these facts are only likely but not certain. For a survey of the way in which this particular "legal fiction" is eroded in the sources, see Hayes, *What's Divine about Divine Law*, 219–221.

Rule 1:14-15) – that is, the objectively real dates of the festivals as determined by the 52-week pattern that they believed had been fixed in nature by God at the time of the creation and was observed by the citizens of heaven.¹⁴

Similarly, in judicial contexts, an uncompromising adherence to “truth” (assigning guilt and innocence by strict standards of justice without moderation by other values) is depicted in several texts as dangerous. It is said that Jerusalem was destroyed because people gave judgments according to strict or formal law (*din haTorah*), when they should have stopped short of the strict or formal law (*lifnim mishurat hadin*) and exercised compassion (Babylonian Talmud Bava Metsia 30b). Another rabbinic source (Tosefta Sanhedrin 1:2-3) notes that Torah judges who render justice in a formally correct way that ignores particular circumstances are destructive – cutting through mountains, as the rabbis say. A pious judge will contextualize the law, balancing strict justice with other important values. Compassion, modesty, peace, charity and other virtues must sometimes trump the formal legal truth.¹⁵ God himself is depicted as defeating truth in favor of mercy and compassion in the heavenly court.¹⁶

As for the Law’s static immutability, the rabbis resist the prevailing definition of divine law as something static and unchanging. Mishnah Gittin 4 and 5 contain numerous rulings that adjust the divine law “for the sake of the social order or the public welfare”. For example, although according to Torah law a husband is empowered to annul a divorce document without his wife’s knowledge, the rabbis ruled that he may not do so, for the sake of the social order; similarly, if a slave is freed by one of his two masters he is technically half-free, but the rabbis compel his other master to free him too, for the sake of the social order since the man cannot otherwise marry. On literally hundreds of occasions the rabbis debate and explicitly modify the law in a deliberative response to changing historical, social, ethical, and ideological circumstances.¹⁷ In some instances, humans are God’s essential

¹⁴ For a full discussion of these and many other examples of rabbinic determinations of the law that run counter to logical and empirical truth or employ legal fictions see Hayes, *What’s Divine about Divine Law*, chapter 6.

¹⁵ For further examples and discussion, see Hayes, “Legal Truth, Right Answers and Best Answers: Dworkin and the Rabbis”, *Dine Yisrael: Studies in Halakhah and Jewish Law* 25 (2008), 73–121.

¹⁶ For a thorough and entertaining survey of sources addressing this theme, see Richard Hidary, *Rabbis and Classical Rhetoric: Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash*, New York 2018, chapter 7, <https://doi.org/10.1017/9781316822722>.

¹⁷ For a full treatment of rabbinic innovations and modifications that adapt the law to changing circumstances, see Panken, *The Rhetoric of Innovation*, Lanham 2005. Rabbinic texts vacillate between an earlier rhetoric of disclosure that does not hide these innovations and modifications, and a later rhetoric of concealment that reframes them as continuous with earlier tradition. See Hayes, “The Abrogation of Torah Law: Rabbinic Taqqanah and

partners in the development and modification of the Torah; they critique provisions of the Law based on their experience as embodied beings living in an uncertain world. As Dov Weiss (b. 1973) has shown, Palestinian rabbinic works contain more than a hundred instances in which humans are depicted as advancing criticism of divine decrees.¹⁸ Sometimes, the deity concedes, even declaring on three occasions, “[b]y your life, you have taught me something” before revising the divine law or principle in question. These often humorous texts depict a God in need of information, feedback, and moral instruction by humans. Indeed, in an oft-quoted text from the Babylonian Talmud, God is said to take delight in the rabbis’ ability to defeat him in legal disputation (*b. Bava Metzia* 59a).¹⁹

The idea of a morally evolving divine being who gives a morally evolving law that is test-driven by humans, subjected to moral scrutiny, and modified if necessary stands at a great distance from Hellenistic conceptions according to which the perfect natural, or divine, law is an expression of a universally valid and immutable rational order. For a Stoic or for Philo, the idea of adjusting the divine law would make as much sense as repealing the law of gravity. But for the rabbis, the responsive flexibility of the divine legislation of God’s Torah is not a weakness but a strength, not a bug but a feature, and an indicator of its origin in a dynamic and responsive divine will. This was a truly radical and counter-cultural position and its dialogic engagement with Hellenistic ideas animates theological, legal, and ethical debates that shape our world today.

One question remains: why did the majority of the Talmudic rabbis refuse to attribute to the Torah the qualities that the surrounding culture deemed to be the defining characteristics of divine law, particularly its claim to a single and absolute, rational truth? After years of swimming in the ocean of talmudic argumentation, I have come to the conclusion that the rabbis were suspicious – if not downright skeptical – of dogmatic claims of absolute moral truth. I do not mean that the rabbis did not value truthfulness. They frequently and explicitly condemn prevarication and deceit, but they understood that there are some pursuits to which the categories “true” and “false” do not apply. In this respect they resemble Aristotle who noted that while universal, exception-less, “truth” may be attainable in purely rational

Praetorian Edict”, in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, ed. P. Schäfer, Tübingen 1998, 643–674.

¹⁸ Dov Weiss, *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*, Philadelphia 2017, <https://doi.org/10.9783/9780812293050>.

¹⁹ It should be noted that the less cited finale to this story concerning R. Eliezer and the oven of Akhnai underscores the dangers that arise when the rabbis fail to display towards those who disagree with them (R. Eliezer), the same magnanimity and tolerance that God displayed towards the rabbis when they adopted a legal position contrary to his own.

domains, like logic and geometry, it is unattainable in the realm of practical and moral affairs.

When deliberating over the morality of an action, we appeal not to concepts of truth and falsehood, but to concepts of good and bad which are not easily universalized and absolutized. However good a general rule or law might be in theory, and however well a previous moral decision may have served us in the past, it is entirely possible that it is not the best course of action in a new and slightly different circumstances. We must ask: do the demands of the hour indicate that a modification of the earlier rule or decision would be a better course of action? To determine what it is best to do in any given situation requires a particularized judgment through moral reasoning. Moral reasoning does not prove that something is immutably true; it argues that something is, after consideration of all relevant factors, good – today, and maybe often, and if we deliberated well then maybe for a very long time, but never absolutely and immutably, because the circumstances of life are ever shifting, and we can never imagine them all or take all possibilities into account. With apologies to the Stoics, wouldn't a truly divine law – one that can support human flourishing now and in the future – have to be dynamic and responsive rather than absolute and immutable? Wouldn't it have to be open to moral critique and revision as new situations, new challenges, new information, and new moral insights arise?

The rabbis' refusal to absolutize any one value, such as truth or rationality, should not be confused with the refusal of all values or with relativism. The rabbis' position is not a value-less position but a value rich position. Rabbinic sources eulogize many virtues and values (especially truthfulness, compassion, and modesty) and they even hierarchize them on occasion, but they refuse to install any one value as permanently and absolutely supreme. They recognize that each moment of moral judgment requires the dynamic activation, weighing and balancing, of those strongly held values to determine the morally best course of action while avoiding a dogmatic absolutism. To put it another way, the antidote for dogmatic absolutism, or a too rigid certainty, is epistemological humility which embraces and even celebrates a healthy degree of uncertainty or skepticism. Recognizing that one has many good ideas and answers but not all possible good ideas and answers is the beginning of epistemological humility. And we are led to the recognition that we do not have all ideas and answers through the many disciplines of the Humanities which expose us to human diversity of all kinds. This is why we need the Humanities, and especially disciplines like Jewish Studies and Islamic Studies: to inspire a healthy and exhilarating uncertainty.

inty, and to foster an epistemological humility that is the best antidote for rising intolerance and dogmatic absolutism.

Now, it may surprise you to hear that epistemological humility, the antidote for dogmatic absolutism, is enacted and inculcated on nearly every page of the Babylonian Talmud, since it is popularly believed to be a book of law. To understand the anti-dogmatism of talmudic argumentation it helps to think of the Talmud as a kind of ‘play’ that cautions us against becoming too certain of ourselves. Some play theorists define play as a structured activity with an undetermined outcome, with some forms of play actively avoiding a final conclusion.²⁰ The play of talmudic argumentation about divine law and what divine law requires of us meets this description of play as a structured activity with an undetermined outcome, generating provisional meanings rather than unveiling a final and static absolute truth.

One technique for avoiding a fixed and final conclusion in talmudic argumentation is the endless multiplication of detail. Here’s what Moses Mendelssohn, an 18th century Jewish thinker, had to say about detail. Take any proposition you please and talk, write or argue about it – for or against it, often and long enough – and you can be sure that it will continue to lose more and more of whatever clearness it may once have possessed. Too much detail obstructs the view of the whole.²¹

I suggest that talmudic argumentation can be seen as a kind of play that employs an ever-increasing level of detail in a concerted effort to defer final answers and to keep the game going so that it doesn’t freeze in a dogmatic rigidity. A demonstration of this claim would require a detailed analysis of a Talmudic passage which is not possible here; a summary description of one of literally thousands of cases will have to suffice. In one Talmudic discussion (Babylonian Talmud Sukkah 23a–b), a certain rabbi says that a *sukkah* – the ceremonial hut constructed for the observance of the festival of Sukkot – may be constructed using an animal for one of the three required walls. Another sage, R. Meir, prohibits this. The Talmud explores two possible reasons for R. Meir’s prohibition noting that these different rationales for R. Meir’s prohibition could lead to different rulings in particular cases. But which cases and how? And the game is afoot.

The lengthy discussion of various animal walls that follows evinces a spirit of play, not only because imagining elephants or cows serving as a wall and

20 Johan Huizinga, *Homo Ludens* [1938], New York 1971, 9–12. Psychologists are inclined to define play as an activity that meets certain criteria. See for example, J. M. Zosh, et al., “Accessing the Inaccessible: Redefining Play as a Spectrum”, *Frontiers in Psychology* 9 (2018), doi:10.3389/fpsyg.2018.01124. Huizinga also refers to the play-element as a disposition rather than an activity. We will return to this point below.

21 Moses Mendelssohn, *Jerusalem or On Religious Power and Judaism*, trans. Allan Arkush, Hanover 1983, 89.

inconveniently wandering away is humorous, but because of certain formal features that we see in every extended talmudic discussion: the endless “what if’s” that propose increasingly detailed and specific situations: what if R. Meir’s prohibition was limited to a certain kind of animal in a certain situation? What if the animal runs away, dies, or has such large gaps between its legs that it doesn’t meet the legal definition of a wall? The what-ifs go on and on. The game continues because as is true of any game, the real fun, the real purpose, is in the playing, the exploration of possibilities. Although the Talmud’s discussion stops where it stops, there is no genuine sense of closure (we never find out which reason for R. Meir’s prohibition is correct), and there’s nothing to prevent us from coming up with yet another possible reason or contingent detail. The debate is potentially endless, because new particulars and contingencies are always possible.

More important, the detailed objections and hypothetical applications, reshape what we thought we knew. We thought that all animal-walled sukkahs were categorically prohibited by R. Meir and categorically permitted by R. Yehuda. But it turns out that that may not be so. Exploring the reason behind R. Meir’s prohibition we see that he might make an exception in some cases – indeed, nearly all cases – and suddenly we’re a little less certain of ourselves. The Talmud doesn’t press to determine which view of R. Meir’s reason is right. It’s interested only in which views are possible.

I deliberately chose a humorous and almost self-parodying example, but these same techniques are applied to every imaginable topic. Repeatedly we find that what we thought was clear at the beginning of a legal discussion is decidedly less clear at the end and were we to consider a few more details and hypothetical cases, things would look different again! The lesson? Think, reason, argue, to reach the best decision for the community today, but retain a modicum of uncertainty, an epistemological humility, because a new detail stimulating a better argument and a more moral outcome might be waiting just around the corner.

Most scholars assume that the Talmud’s excessive argumentation and endless piling up of detailed distinctions is driven by a desire to achieve certainty, to uncover a single truth; but I disagree. The Greek philosophers certainly understood that a preoccupation with detail is an impediment to the acquisition of true and certain knowledge. Aristotle said that if you want to know what a horse is you must ignore the particular details of particular horses – their different colors, sizes, speeds, degrees of strength, and so on; instead, you must abstract from these particulars the ideal form or essence of “horseness” that is shared by and defines all individual horses. If you get bogged down in the concrete material details (this one is lame, this one has

a long tail), you will never see the abstract unity that transcends the diversity of material forms, and you will never have certain knowledge of horses.

By contrast, the Talmud is committed to detail. I believe it is designed to bring less certainty because, as I've argued, the rabbis believed God and God's Law were not static, but dynamic and responsive to the details of human existence that arise anew each day. Therefore, even as they arrive at legal decisions because communal life requires it, in a deep sense these decisions are never so final as to be immune to exception or even revision. The Talmud's style of argumentation reflects and enacts that belief.

This, it seems to me, explains the Talmud's commitment to detail. Indeed, we might say that where the Greek philosophers sought to stabilize knowledge and certainty through abstraction from detail, the talmudic rabbis sought to destabilize knowledge and certainty through distraction with detail, reminding us that when it comes to elaboration of the divine law, certainty is a dangerous illusion and that the quest for "truth" refers not to an instantaneous unveiling of the transcendent one, but to a continuous, historically-embedded and generative process of contingent interpretation. Thomas Malaby describes play not as an activity but as a dispositional stance toward the indeterminate, an disposition that "draws ultimately on the pragmatist philosophers' portrayal of the world as irreducibly contingent", or "an attitude characterized by a readiness to improvise in the face of an ever-changing world".²² He cites Johan Huizinga (1872–1945) who wrote that the play-element "is marked by an interest in uncertainty".²³ We might add that play depends upon uncertainty. Play is "a disposition toward the world in all its possibility",²⁴ a disposition that recognizes the contingency of events and the compelling mix of constraint and open-endedness that imbues all of our actions, decisions, and social processes; a disposition that views uncertainty not as a terrifying abyss but a promising realm of possibility, and is ready to improvise in novel circumstances as the hour demands.²⁵

Talmudic argumentation can be seen as this kind of play, introducing into the divine law an edifying element of uncertainty and contingency that unlocks a world of possibility. The Talmud employs an ever-increasing level of detail and "what ifs" in a concerted effort to defer final answers and to keep the game going so that it doesn't freeze in a dogmatic rigidity.

In this age of increasing extremism and dangerous absolutisms of all kinds, we have much to learn from disciplines like Jewish Studies that bring

²² Thomas Malaby, "Anthropology and Play: The Contours of Playful Experience", *New Literary History* 40:1 (2009), 205–218, <https://doi.org/10.1353/nlh.0.0079>.

²³ Malaby, op. cit., 210, citing Huizinga, op. cit., 173.

²⁴ Malaby, op. cit., 211.

²⁵ See *ibid.*, 206.

us face to face with countercultural possibilities, and much to learn from the ancient rabbis specifically – their skepticism, their epistemological humility, their refusal to sacrifice the particular to the universal, their embrace of uncertainty. The Babylonian Talmud’s famously convoluted legal discussions remind its audience: that just as our God is not the static unmoved mover of the philosophers, but a dynamic living presence, so this God’s divine law is likewise dynamic, always in process; that no interpretation of the Law is absolutely final; that every answer is provisional because there is always the possibility of a new circumstance, an unanticipated detail, that might demand revision; that when applying the Law in any new situation we cannot be lazy and whip out a fixed, pre-set answer; we must roll up our sleeves, pay attention to the details, and figure out all over again what justice and equity look like in this case not; and that no position however well-argued and supported is completely immune to further thought and inquiry; that everything is always, always in play. ▲

SUMMARY

Recent attacks on the academy and especially the Humanities are driven in part by a generalized fear and uncertainty inspired by encounters with difference. This essay argues that the importance of the Humanities lies in its very ability to counter this fear by fostering the epistemological humility necessary for a comprehension and celebration of the diversity and complexity of human difference. The author’s academic journey into the field of Jewish Studies is offered as an example of the transformative and enlivening power of an encounter with unfamiliar ideas. These ideas include the Hebrew Bible’s countercultural conception of the divine as a dynamic living presence, and the Talmudic rabbis’ countercultural conception of divine law as likewise dynamic and responsive to the contingent details of human existence. Resisting characterizations of divine law as a universal, immutable, rational truth, Talmudic argumentation proceeds from a posture of epistemological humility. As a form of anti-dogmatic play, it reinforces the edifying element of uncertainty and contingency in divine law and unlocks a world of possibility. The essay concludes that in an age of increasing extremism and dangerous absolutisms of all kinds, we have much to learn from disciplines like Jewish Studies that bring us face to face with countercultural possibilities, and much to learn from the ancient rabbis specifically – their skepticism, their epistemological humility, their refusal to sacrifice the particular to the universal, and their embrace of uncertainty as the vital seedbed of unending possibility.

Biblical Narrative in a Century of Newspapers

A Digitized Past Pointing to the Future?

TERJE STORDALEN

Terje Stordalen is Professor of Hebrew Bible/Old Testament Studies at the Faculty of Theology, University of Oslo.¹

terje.stordalen@teologi.uio.no

Recent decades have seen numerous studies on the afterlife of biblical texts in Western cultures.² What is still missing, is a macroscopic view based on comprehensive data rather than on examples and episodes.³ With the ongoing digitization of books and newspapers, macroscopic studies are becoming possible. Many historians use digital source materials.⁴ However, for

¹ This essay is based on my honorary doctoral lecture, Lund University, Faculty of Theology, 30 May 2024. Adjustments had to be made due to technical requirements. Many thanks to Research Librarian Lars G. Johnsen, DH-Lab at the National Library of Norway, for his technically skilled and utterly friendly assistance in the preparation of data for this lecture! Thanks also to professors Knut Lundby and Trygve E. Wyller, Oslo and professor Kåre Berge, Bergen, for reading the manuscript and offering valuable comments.

² There are several handbooks, lexica, and monograph series on this topic. For an introduction to the field, see Emma England and William John Lyons (eds.), *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, London 2015, <https://doi.org/10.5040/9780567665393>.

³ My use of the word macroscope is inspired by Henrik G. Bastiansen, *Når fortiden blir digital: Medier, kilder og historie i digitaliseringens tid*, Oslo 2023, 155f. He borrowed it from Shawn Graham et al., *Exploring Big Historical Data: The Historian's Macroscope*, London 2015, <https://doi.org/10.1142/p981>, who introduced this concept as description for historical studies using digital archives as a device “for looking at the very big...”.

⁴ Full discussion in Bastiansen, *Når fortiden blir digital*, chapter 3. See further entries in Bunout et al., *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians?*, Luxembourg 2023; Adrian Bingham, “The Digitization of Newspaper Archives: Opportunities and Challenges for Historians”, *20th Century British History* 21:2 (2010), 225–31, <https://doi.org/10.1093/tcbh/hwq007>; Bob Nicholson, “The Digital Turn: Exploring the Methodological Possibilities of Digital Newspaper Archives”, *Media History* 19:1 (2013), 59–73, <https://doi.org/10.1080/13688804.2012.752963>; Huub Wijffes, “Digital Humanities and Media History: A Challenge for Historical Newspaper Research”, *Tijdschrift voor Mediageschiedenis* 20:1 (2017), 4, <https://doi.org/10.18146/2213-7653.2017.277>; Marcel Broersma & Frank Harbers, “Exploring Machine

practical and legal reasons there has been a lack of commonly accessible archives for the full 20th century.⁵ The National Library of Norway (NLN) recently completed digitising every book and newspaper published in Norwegian since 1814.⁶ The library provides online access to the collection, and their DH-Lab provides apps for analysis.

What follows here reflects my attempt to inquire the NLN newspaper repository about the space of biblical narrative in Norwegian public discourse in the 20th century. This is work in progress, and many questions remain open. Nevertheless, a macroscopic perspective reveals unfamiliar facets of the phenomenon of the Bible and its roles in society. This could, as I shall argue, make us reconsider the discipline of Biblical Studies.

Challenges for Digital Research

There are serious challenges involved in researching digital archives.⁷ The ma-

Learning to Study the Long-Term Transformation of News: Digital Newspaper Archives, Journalism History, and Algorithmic Transparency”, *Digital Journalism* 6:9 (2018), 1150–1164, <https://doi.org/10.1080/21670811.2018.1513337>; Stephen Robertson, “The Properties of Digital History”, *History and Theory* 61:4 (2022), 86–106, <https://doi.org/10.1111/hith.12286>; Heidi Hakkarainen, “The Cultivation of Emotions in the Press: Searching for ‘Education of the Heart’ in German-Language Digital Newspaper Collections”, *Media History* 28:4 (2022), 456–81, <https://doi.org/10.1080/13688804.2021.2013182>. For exploration of biblical materials in digitised newspapers, see Lincoln A. Mullen’s *America’s Public Bible: A Commentary*, Stanford 2022, <https://americaspublicbible.supdigital.org/#toc> [accessed on 16 March 2024]. And further, Silje Marie Hirsch, “Mellom bibel og menneskerettigheter: En studie av Vårt Land og Dagens vinkling av Palestina/Israel-konflikten” [diss.], Oslo 2005; Leonard Greenspoon, “How American Newspaper Comic Strips Portray God, Angels, and Humans”, in *The Oxford Handbook of the Bible and American Popular Culture*, eds. Dan W. Clanton & Terry R. Clark, Oxford 2020, 399–413, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190461416.013.24>; Hanna Liljefors, “Att vara ‘gammaltestamentlig’: Tillskrivna betydelser till ordet ‘gammaltestamentlig’ i svenska dagstidningar 1987–2017”, *Svensk Exegetisk Årsbok* 87 (2022) 259–81; Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om “Gamla testamentet” i svenska dagstidningar 1987–2017*, Skellefteå 2022; Daniel L. Smith-Christopher, “Plowshare: The Career of a Biblical Allusion in the New York Times, 1940–1990”, *Biblical Interpretation* 30:4 (2022), 460–85, <https://doi.org/10.1163/15685152-20211566>.

5 For instance, *Chronicling America: Historic American Newspapers* holds selected newspaper pages from the period 1756–1963. It currently holds a total of 21.4 million newspaper pages. <https://chroniclingamerica.loc.gov/about/> [accessed on 10 May 2024].

6 Cf. Bastiansen, *Når fortiden blir digital*, chapter 1. Digitizing the entire archive, the NLN avoided problems of selection policy (cf. Giorgia Tolfo et al., “Hunting for Treasure: Living with Machines and the British Library Newspaper Collection”, in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 27–33, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-002>). The NLN repository is not strictly speaking “complete”. National law, first passed in 1815, required that every print issue over a certain size must be deposited in the national collection. Smaller prints were not collected, and not every publication was, in fact, deposited. Still, for practical purposes, NLN offers a repository for the complete printed heritage in Norway for the 20th century. At the time of writing (May 2024), the newspaper repository holds around 5 million newspapers and a total of 138.8 billion tokens (words and other discrete text units).

7 See Bastiansen, *Når fortiden blir digital*, chapters 2 and 4, and excellent discussions

teriality and the historical contexts of the newspapers are lost. The repository becomes its own context, defined by digitizing strategies and re-structured in each case by queries and algorithms. The distinction between the canon and the archive breaks down, and yet, a certain weight is easily conferred upon machine-generated excerpts from the archive.⁸ Having computers assist in the reading of text, one cannot trust the result to be intuitively understandable.⁹ Adding to this, there is a high degree of linguistic diversity in the newspapers.¹⁰ And there are the unavoidable errors with Optional Character and Layout Recognition (OCR and OLR).¹¹

Adding to all this, newspaper texts are not innocent data neutrally mirroring their own time. They were produced by editors, reporters, and columnists with agendas. They were published in newspapers with political and social profiles and with obligations to their markets. Newspaper texts were framed in an industry that had its own ethos and professional practices.¹²

in Estelle Bunout et al. (eds.), *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, <https://doi.org/10.1515/9783110729214>, and in Gabriele Balbi et al. (eds.) *Digital Roots: Historicizing Media and Communication Concepts of the Digital Age*, Berlin 2021, <https://doi.org/10.1515/9783110740202>. See also David Deacon, “Yesterday’s Papers and Today’s Technology: Digital Newspaper Archives and ‘Push Button’ Content Analysis”, *European Journal of Communication* 22:1 (2007), 5–25, <https://doi.org/10.1177/0267323107073743>; Nicholson, “The Digital Turn”; Johan Jarlbrink & Pelle Snickars, “Cultural Heritage as Digital Noise: 19th Century Newspapers in the Digital Archive”, *Journal of Documentation* 73:6 (2017), 1228–43, <https://doi.org/10.1108/jd-09-2016-0106>.

8 For this distinction, see Aleida Assmann, “Canon and Archive”, in *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. Astrid Erll & Ansgar Nünning, Berlin 2008, 97–107, <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.97>; Aleida Assmann, “The Religious Roots of Cultural Memory”, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 109 (2008), 270–90, <https://doi.org/10.18261/issn1504-2979-2008-04-02>.

9 See Nanna Bonde Thylstrup et al., “Big Data as Uncertain Archives”, in *Uncertain Archives: Critical Keywords for Big Data*, Cambridge 2021, 14–51, <https://doi.org/10.7551/mitpress/12236.003.0002>. In the current case, machine-assisted interpretation was particularly challenged by polysemy and homonyms in Norwegian language, and by personal names.

10 Norwegian has two official languages, and both were subject to official reforms. Local newspapers could use archaic and dialect forms not found in any public dictionary. For a discussion of linguistic problems, see Claudia Resch, “Volltextoptimierung für die historische Wiener Zeitung”, in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 99–106, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-005>.

11 OCR: optional character recognition; OLR: optional layout recognition. For discussion, see Jørgen Burchardt, “Are Searches in OCR-Generated Archives Trustworthy?”, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 64:1 (2003), 31–54, <https://doi.org/10.1515/jbwg-2003-0003>. Jarlbrink & Snickars, “Cultural Heritage as Digital Noise”; Andrew J. Toget, “Mapping Texts: Examining the Effects of OCR Noise on Historical Newspaper Collections”, in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 47–66, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-003>.

12 For this investigation, one important practice is the distribution of radio and TV program charts from the Norwegian News Agency (NTB) to all Norwegian newspapers. The

Finally, repository statistics count words only. The numbers do not reflect a newspaper's print run, distribution, or social and political standing. Statistics are always hard to interpret. In this case some of the graphs present relative numbers, others absolute figures.¹³ In a best-case scenario, the graphs below indicate trends mirrored in the repository. The Ngram graphs are produced by the NLN website, with search arguments devised by me. The statistics for the ten narratives are all mine, and I describe those more in detail below.

The Norwegian Press in the 20th Century

My interpretation of the statistics relies on historical knowledge about the Norwegian press.¹⁴ Figure 1 gives a glimpse of that history, simultaneously illustrating my use of Ngram statistics.

The search corpus for figure 1 is the newspaper repository. Search arguments are rendered on the top; in this case, Norwegian words for the Parliament (with spelling variations). If my search arguments in the following use capital letters, the search is case sensitive – this is not. NLN Ngrams provide relative numbers: number of hits relative to the total number of words for each year. So, this graph indicates shifts in how intensely the newspapers reported on institutional political life, measured on the Parliament. These shifts are linked to the history of the Norwegian press:

- The politically engaged press came late in Norway as compared to Sweden and Denmark. By the early 1900's, many newspapers were politically affiliated, they were in the process of being industrialized, and

contents of these charts are the same in most newspapers, and very many of our hits occur in these charts – one hit for every single newspaper edition.

13 As a framework for evaluating the absolute numbers below, the actual number of newspapers at each time is important: In 1918 there were 218 newspapers. By 1940, there were 260, many of which were stopped by the Nazi government. During the post-war years the Parliament reorganized the newspaper industry, see Guri Hjeltnes, *Avisoppgjøret etter 1945*, Oslo 1990. However, recovery took time. By 1992 there were 195 Norwegian newspapers. The all-high post-war number was 230 newspapers in 2014 – that is still 30 papers less than in 1940. In 2018 there were 223 newspapers. (See <https://www.forskning.no/media-medievitenskap-ntb/forsker-avviser-avisdod-i-norge/1334405> [accessed on 27 March 2024]). Norway avoided the international trend of “newspapers death” due to the Norwegian state support for newspapers from 1969, see Karl Erik Gustafsson, “Nordisk dagspresstruktur i slutet av 1980-talet”, *MedieKultur* 7:16 (1991), 1. Cf. <https://www.forskning.no/media-medievitenskap-ntb/forsker-avviser-avisdod-i-norge/1334405> [published on 9 May 2016, accessed on 7 May 2024].

14 I conduct what Kergomard calls a ‘hybrid’ research project working towards a multi-perspective, iterative research process, see Zoé Kergomard, “A Source Like Any Other? Including Digitised Newspapers in a Hybrid Research Project”, in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 368–373, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-016>.

their number grew as their political significance increased.¹⁵ In this period, political reporting intensified, partly as a reflection of the dissolution of the union with Sweden in 1905.

- The Second World War Nazi regime was a disaster to Norwegian politics and media alike. The Parliament was closed. Newspapers were heavily controlled; many were shut down.¹⁶ The graph shows a drastic fall in references to the Parliament.
- After the war, the Parliament reorganized the press, and things slowly normalized during the 1950's and 60's. Most newspapers at the time were officially associated to political parties.
- TV was introduced in 1960, and by 1970 it had become the leading mass medium. In response, the press developed new types of material, less focused on breaking news, more on feature reports, human touch, celebrities, and "slow" news.¹⁷
- Newspapers started cutting their ties to the political parties, and the state gradually removed the radio and TV monopolies.¹⁸ From the 1980's Norway developed independent media and a free media market.¹⁹ The 1980's also saw changes in newspaper ownership structure, which had editorial consequences.²⁰ The graph for these years shows how the percentage of reports on institutional politics fell again.²¹
- By 2000, the coming of the internet and the new social media started changing the media landscape. My inquiry stops there, for now.²²

15 See Hans Fredrik Dahl, *A History of the Norwegian Press 1660–2015*, Basingstoke 2016, 56–73; Rune Ottosen et al, *Norsk pressehistorie*, Oslo 2012, 52–59; Henrik G. Bastiansen & Hans Fredrik Dahl, *Norsk mediehistorie*, Oslo 2019, chapter 3, esp. 137–140.

16 Dahl, *A History of the Norwegian Press 1660–2015*, 126–146. The post-war period is covered in Hjeltne, *Avisoppgjøret etter 1945*. See also Dahl, *ibid.*, 147–183.

17 Henrik G. Bastiansen, *Da avisene møtte TV: Partipressen, politikken og fjernsynet 1960–1972*, Oslo 2006; cf. Knut Lundby, *Religion i medienes grep: Medialisering i Norge*, Oslo 2021, 33–35.

18 Lundby, *Religion i medienes grep*, 63–67. For a brief history of the state broadcasting corporation, NRK, see: <https://snl.no/NRK#:~:text=NRK%20ble%20etablert%20i%201933,tilllegg%20til%20en%20rekke%20n%C3%A5rkanaler> [accessed on 11 May 2024].

19 This happened in a process from around 1960 to 1990, see Bastiansen, *Da avisene møtte TV*; Ottosen et al., *Norsk pressehistorie*, 140–150, 164–184; Bastiansen & Dahl, *Norsk mediehistorie*, 399–415.

20 Cf. Bastiansen & Dahl, *Norsk mediehistorie*, 477–485.

21 Research on Swedish newspapers in the same period indicates that the concept "political" may simultaneously have broadened, so that many reports on "political" issues did not explicitly mention the Parliament, see Fredrik Norén et al., "The Transformation of 'the Political' in Post-War Sweden", in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 411–35, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-019>.

22 For a summary of the period after 2000, see Lundby, *Religion i medienes grep*, 115–118. These years saw a massive increase in digital newspaper publications, and audiences shifting

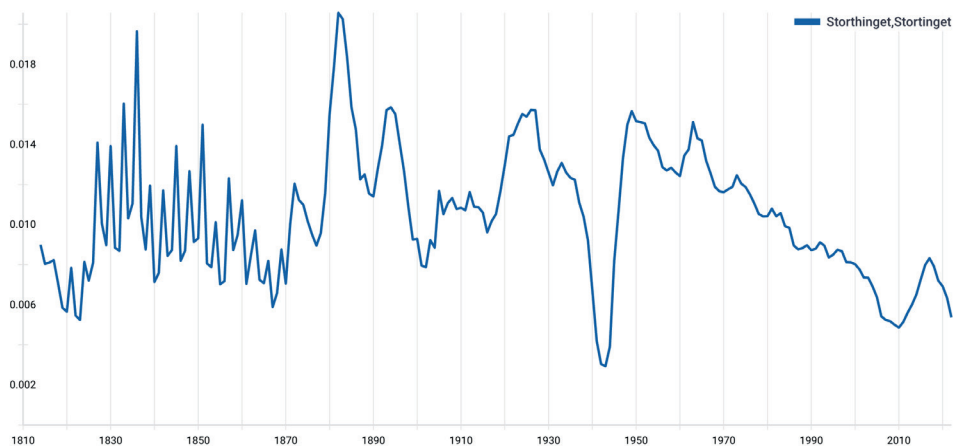


Figure 1. Ngram showing hits for the Parliament.*

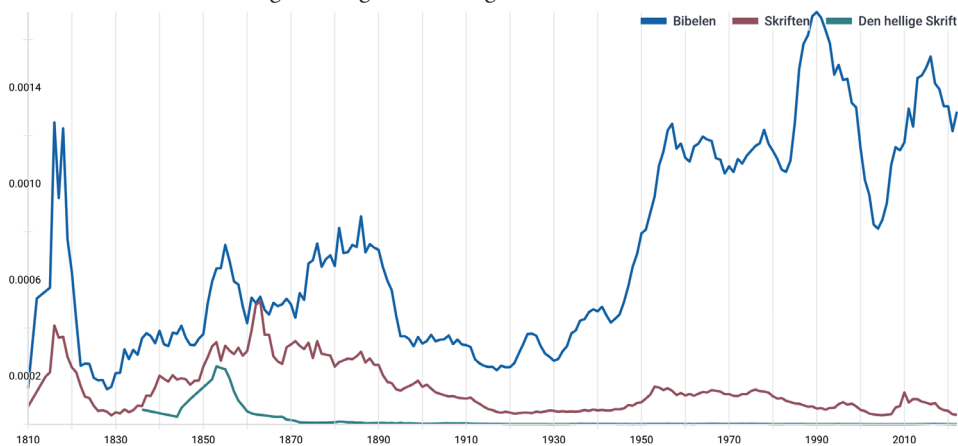


Figure 2. Ngram showing hits for words for the Bible.

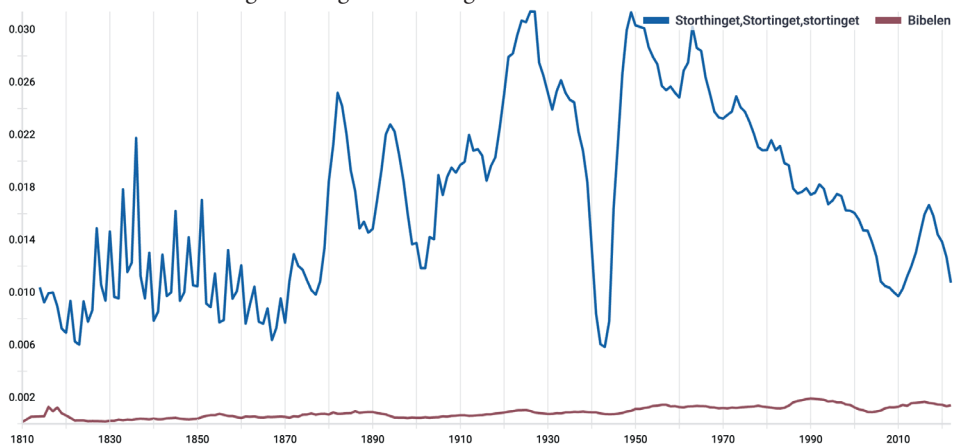


Figure 3. Ngram showing hits for the Parliament and the Bible.

Bible on the Rise?

Does the NLN repository offer a window to the space of Old Testament narratives in public discourse of a Nordic state in this century of secularization? Let me start with another Ngram (figure 2). Search arguments are the most frequent words referring to the Bible in the Norwegian language in the period. The graph shows a steep increase. Remembering that numbers are tentative,²³ the increase in frequency of the Norwegian word “Bibelen” from the bottom point in the 1910’s to the peak around 1990 is some 680 percent.²⁴

To provide a sense of proportion and context, consider figure 3, plotting hits for the Bible along with hits for the Parliament. Clearly, despite the increase, Norwegian newspapers were not flooded with references to the Bible. In the 2000’s, the papers used the word “Bibelen” about as frequently as they used the words fruit (“frukt”) or bridge (“bru”).²⁵

Figure 4 shows the frequency of “Bibelen” in all Norwegian books: This graph shows a more conservative growth, with a low point again around 1910 and an increase of some 150 percent to around 1970. It confirms a certain growth in the public interest for the Bible. It also speaks to the nature of the newspaper repository as more exposed to change, in part probably because of the newspapers’ tighter connections to popular discourse in various media.

Before addressing the increase in references to the Bible, consider figure 5, which is charting words for sport, family, and health. It gives an idea of the change in newspaper editorial policies from around 1980. New topics took over newspaper space. Practically all newspapers of the period pursued a double intention: To maintain a critical social and political journalism alongside popularizing contents, what has been called “newspaper schizophrenia”.²⁶ Political analysts, especially on the left, tended to see this as decay. Analysts writing from within the inside of the media industry often present it as the result of empowerment of the newspaper audience.²⁷

from printed to digital newspaper reading. Some newspapers became all-digital, while some printed papers, while publishing printed and additional news online. Digital newspapers are not included in the NLN repository used here.

23 The Ngram graphs provide accurate relative numbers. Uncertainty relates to OCR errors, hyphens in printed papers, etc.

24 The bottom point is 1917, counting 0.00022 percent, the top is 1990, counting 0.0015 percent.

25 During the period 1860–2010, hits for “Bibelen” grew to outnumber hits for the name Ibsen, the family name of the playwright and a few other notabilities (Lillebil, Tancred, & Sigurd Ibsen), also used to name streets, buildings, etc.

26 Ottosen et al., *Norsk pressehistorie*, 174–176.

27 Ottosen et al., *Norsk pressehistorie*, 176–184; Øystein Sande, *Lesernærhet i en norsk lokalavis: En avishistorisk studie av Drammens Tidende og Buskeruds Blads nærhet til sine lesere*,

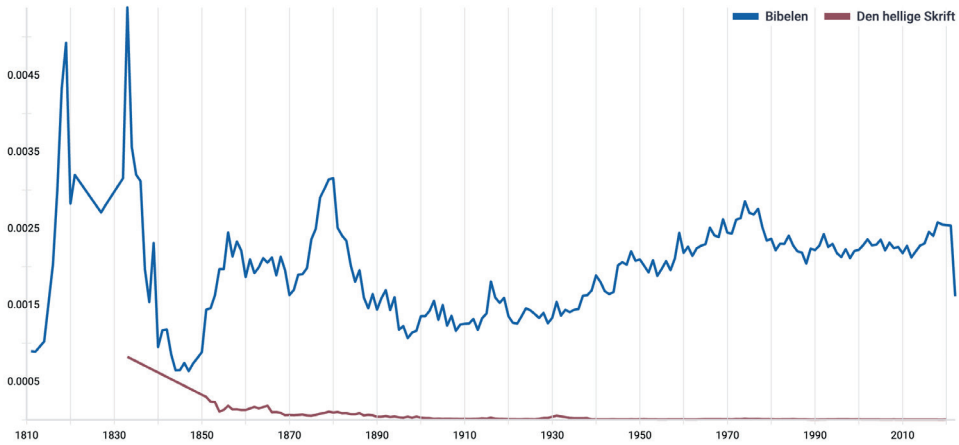


Figure 4. Ngram showing hits for the Bible in the repository of books, not newspapers.

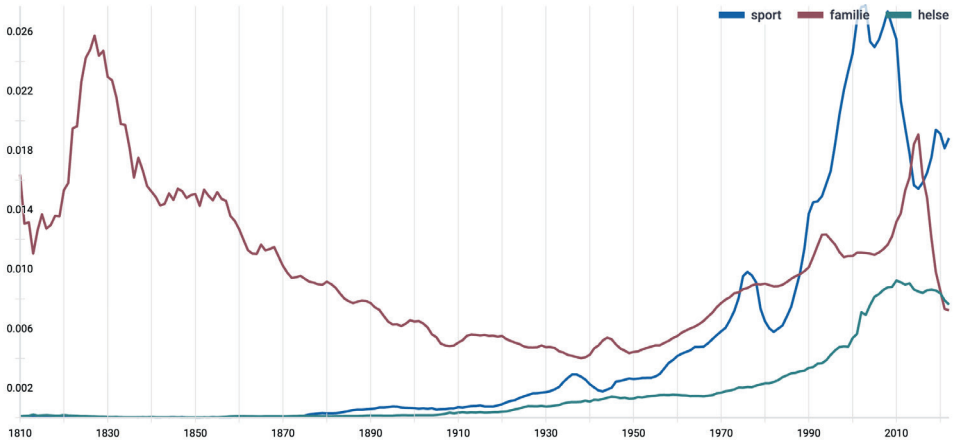


Figure 5. Ngram showing hits for sport, family, and health.

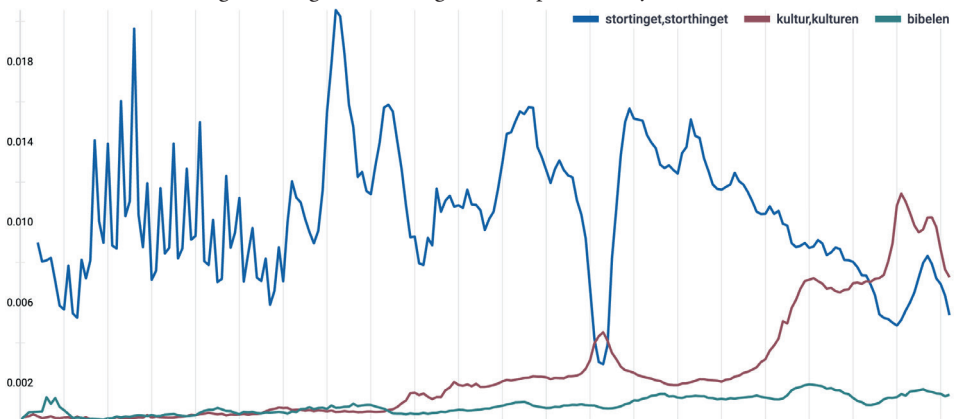


Figure 6. Ngram showing hits for the Parliament, culture, and the Bible.

Figure 6 shows that “culture” is among the words that take over newspaper space from official politics. The profile for “the Bible” is somewhat like that of “culture”. However, the graph for the Bible starts to increase earlier, and it does not explode in the 1980’s and onwards. So, is the increased interest in the Bible part of the popularization of the press and its turn towards cultural news? To help answer that question, I investigate newspaper texts reflecting specific biblical narratives.

Ten Narratives

The following argument relies on reflections of biblical narratives in Norwegian newspapers, not formal quotations.²⁸ So far, it was possible to perform a reasonably good machine-assisted reading for ten narratives: Adam and Eve (Genesis 2–3), Cain and Abel (Genesis 4), Noah and the Ark (Genesis 6–9), The Tower of Babylon (Genesis 11), Abraham and Isaac (Genesis 22), Joseph and his brethren (Genesis 37–50), Moses and the Israelites passing through the Red Sea (Exodus 14), Moses and the tablets of the law (Exodus 20, cf. Exodus 32–33), David and Goliath (1 Samuel 17), David and Bathsheba (2 Samuel 11).

Biblical stories in media texts were identified using keywords and Boolean search. As search arguments, I combined names of story characters (omitting Norwegian personal names) plus characteristic verbs and nouns (in both official languages and with relevant spelling variations). Search arguments were harvested from the repository – and repeatedly tested there. Hits were checked against images of the original newspapers.²⁹

Hits for these ten narratives occur in different kinds of media texts. There are stories on cinema, concerts, and novels. There are columns debating religious, political and other issues. There are numerous hits in program charts for radio and TV. There are reflections of biblical tropes in passing, for instance for rhetorical purposes. There are ads referring to biblical names and stories, there are entries in crosswords, and so on. All such cases are important for charting how Norwegian newspapers reflect the cultural space of biblical narrative, but they are important in different ways. A simple

Volda 1994. Cf. Bastiansen & Dahl, *Norsk mediehistorie*, 365–68 for a similar dynamic in the TV medium.

²⁸ This differs from the strategy in America’s Public Bible. My checking the hits found that people cite biblical stories from memory, which produces much variation. Key narrative motives seem to be safer identifiers.

²⁹ These procedures resemble those described by Sarah Oberbichler & Eva Pfanzelter, “Tracing Discourses in Digital Newspaper Collections: A Contribution to Digital Hermeneutics while Investigating ‘Return Migration’ in Historical Press Coverage”, in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 125–52, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-007>. I encountered many of the same challenges (see 135–139, 141–145).

statistic of all occurrences is not very helpful. I aimed to get a better grasp of different kinds of reflections of these narratives.

A search for key narrative motives identifies only a small portion of all media texts actually reflecting knowledge of biblical narratives. In particular, charts for TV and Radio programs, or ads for cinema, would often use only a shorthand identification, like “Adam and Eve”. Therefore, in the case of novels, films, and TV and radio broadcasts, as well as in ecclesial contexts, I assume that the occurrence of a shorthand implies some kind of use of the biblical story. Hence, I count these as narrative too, even though the narrative is only implicit in the newspaper texts. The statistics for these different types of use are certainly not complete – and probably cannot be. But they are comprehensive enough to indicate trends throughout the century. Statistics had to be construed differently for each biblical story, which means that they are consistent for each narrative over time, but not between the narratives.³⁰

I attempted to identify the use of biblical references for business purposes. This proved to be hard. Such use often occurs in ads, which are difficult to identify and to analyse.³¹ Statistics for this category, therefore, is more illustrative – for now.

Findings

The full statistics for the ten stories (figure 7) are found online.³² These provide absolute numbers, not relative figures, like the Ngrams. The ten stories have different profiles. Some are more frequent than others. The statistics for them all increase over the century, but some increase well before the popularization of the press discussed above. Some narratives peak with specific TV transmissions (like the Moses narratives), some are frequent even in the early part of the century (like the Tower of Babel or Abraham and Isaac). Take the story of Noah and the Ark (figure 7c) as an example for how to read these statistics:

³⁰ Full queries used in the identification of corpuses and concordances are too large to be printed here – several of them surpass the length of an A4 page of 12-point text with single line space.

³¹ Only typography identifies a text as an ad. The OLR of the NLN repository is poor for ads, and there is no genre classification available. For general challenges in analysing ads in newspaper repositories, see Melvin Wevers, “Mining Historical Advertisements in Digitised Newspapers”, in *Digitised Newspapers – A New Eldorado for Historians? Reflections on Tools, Methods and Epistemology*, eds. Estelle Bunout et al., 227–52, <https://doi.org/10.1515/9783110729214-011>.

³² Figure 7: <https://journals.lub.lu.se/index.php/STK/stordalen2025>.

- First, I have been able to classify only a portion of the total number of texts referring to this biblical motif, and I would wish to improve upon my criteria. Many media texts mention, “Noah” and “Ark” only in passing, as a token with no identifiable connection to the original narrative. These texts cannot be classified. So, there is a body of unclassified references behind these numbers. The statistics indicate trends, not the full picture.
- Like many of the ten stories, Noah and the Ark peaks between 1970 and 1990. For most of the biblical narratives, hits in the 1970’s to 90’s reflect their use in films, books, and TV and radio transmissions. For Noah and the Ark, the program charts were particularly problematic: Programs were named Noah’s Ark without having anything to do with the biblical story.
- This is one of the few business-friendly biblical narratives. Around 1930, media texts report on a zoo on the steam ship “Noah’s Ark”, which produced early hits in the business segment for this narrative.
- For most of the ten narratives, newspapers scarcely reflect their use in ecclesial settings. For the Noah story, there are some hits. These mostly refer to one specific musical performed by children’s choirs around the country.³³

Taken together, the statistics of the ten stories confirm that substantial parts of the increase in references to “Bibelen” was, indeed, related to the popularization of the Norwegian press. There are stories on Charlton Heston as Moses, Jane Seymour as Bathsheba, or on Thomas Mann and his massive novel on Joseph. Identical TV program charts were printed in all newspapers, thus producing many hits – one reason why I identify these separately.³⁴

This presence of biblical narratives in cultural products illustrates the complexity of secularization in Scandinavia, which is now generally recognized.³⁵ In the 20th century the public influence and media visibility of official religion decreased, ties between the folk church and the state loosened, and church membership and participation waned.³⁶ But it was still profitable

³³ Even though the text was on the preaching lectionary at two occasions, I found few reflections of that. My impression is that when newspapers reported on church-related activities, they rarely included references to the biblical texts at play.

³⁴ On the influence of TV upon the newspapers more in general, see instructively Bastiansen, *Da avisene møtte TV*.

³⁵ See for instance Pål Kjetil Botvar & Ulla Schmidt (eds.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo 2010 (for Norway) and David Thurfjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*, Stockholm 2019 (for Sweden).

³⁶ For the drop in church membership and participation, see the official statistics for 2015 through 2023 at <https://www.ssb.no/statbank/table/12025/> [accessed on 10 May 2024].

to use motives from biblical narratives for trading in newspapers and in cultural and other commodities. This indicates a space for these narratives in public discourse that was relatively independent from their use in official church settings.

The impact of the tabloidization of the newspapers is not the only trend visible in the material. For one thing, the statistics indicate that Bathsheba caught public attention long before the eras of the TV and the tabloid press. Also, there are consistent thematic patterns: “Adam and Eve” has a constant presence in the newspapers. References to this story are often made in the context of sexuality and family life. During the period of political tension of official languages in Norway, the story of the Tower of Babel was often used for rhetorical purposes. The phrase “David and Goliath” names the success of the underdog, and it is a favourite in modern sport journalism. But one fifth of its 5,500 occurrences fall prior to the introduction of the TV in 1960 – and that is more than the total number of hits for this phrase in all TV and radio program charts throughout the repository. So, the popularization of the Norwegian press does not alone explain the presence of biblical narrative in Norwegian newspapers. For a fuller picture we recur to certain aspects of Norwegian cultural history.

Biblical Narrative, Public Education, and Everyday Language

In contrast to New Testament narratives, stories from the Old Testament were obviously brought to the public not mainly by the church, but by the public school. The Church of Norway rarely read Old Testament texts until 1977, and even then, they were only occasionally set for preaching.³⁷ Snippets of Old Testament texts were found in the catechism. Allusions to Old Testament narratives are rich in hymns and in church art, of course, but these are more indirect and were likely not major sources for public knowledge about Old Testament stories in the 20th century.

The public school made extensive use of Old Testament narratives. In the 1820's and 30's, it was no longer desirable for the Norwegian state to provide confessional education in Christianity.³⁸ The catechism was removed as

37 Passages from the Old Testament were not read during service in Nordic state churches at all until 1887, and regular use of Old Testament readings first occurred in the Church of Norway lectionary in 1977 (see Helge Fæhn, “Tekstenes tale i gudstjenesten”, in *Bibelen i Norge*, eds. Magne Sæbø, et al., Oslo 1991, 99–114; Terje Stordalen, “Det gamle testamentet i Den norske kirkes prekener”, *Luthersk Kirketidende* 157:15 (2022), 448–51). Other denominations used Old Testament passages more intensively, and so did Sunday schools, bible groups, and mission organizations within the majority church, but these had less public attention.

38 See Brynjar Haraldsø, “Bibelen i skolen”, i *Bibelen i Norge*, eds. Magne Sæbø, et al., Oslo 1991, 195–217.

public-school curriculum, and the then recently introduced university topic Bible history became the basis for an historicist and modernist recap of a selection of biblical stories to be read in the public school. Particularly influential was one textbook, officially approved in 1858, and printed in well over three million copies up to 1965.³⁹ The pedagogical program of this book was to use biblical stories for building character and reflecting on fundamental aspects of human life. Bible history remained in the public-school curriculum until the 1970's (formally restructured in 1977).⁴⁰

Before the organization of a common public school (1739–1860) one important arena for religious learning was the family household, especially in the peasant countryside. One important means for transmission of knowledge were biblical narratives cast in rhyme and sung at social gatherings. State and church notabilities composed such texts already in the 17th century.⁴¹ So, the Bible history curriculum introduced in the early 1800's did, in fact, build on a long tradition.

Possibly as the effect of this long history of private and public learning, some biblical narratives seem to have an almost unconscious presence in 20th century newspaper texts: Some newspaper texts leave the impression that biblical phrases like “Adam and Eve” or “David and Goliath” had developed a conventional sense independently from the respective narratives. People knew and used their meaning without apparently intending to evoke the narrative contexts.

Incidentally, the public school dropped teaching Bible history in the very period when references to the Bible started peaking in Norwegian newspapers. In the same period, the church started reading Old Testament passages in mess. However, the latter probably did not have a great influence on the space for biblical narrative in public discourse.⁴² For the last some third of the century, therefore, the main agents conveying knowledge of Old Tes-

39 See Volrath Vogt, *Bibelhistorie med Lidt af Kirkens Historie*, Kristiania 1858; Volrath Vogt, *Bibelhistorie for folkeskolen*, Oslo 1965. Population in Norway surpassed 3 million in 1942 (see https://snl.no/Norges_befolkning#:~:text=Av%20Geir%20Thorsn%C3%A6s.&text=Norges%20befolkning%20passerte%20tre%20millioner,inkludert%20Svalbard%20og%20Jan%20Mayen [accessed on 8 May 2024]).

40 See Bente Afset, “Bibelkunnskap – over og ut? En refleksjon over bibelkunnskapens verdi for allmenndannelsen”, in *Møter og mangfold: Religion og kultur i historie, samtid og skole*, eds. Hildegunn Valen Kleive, & Knut-Willy Sæther, Oslo 2022, 269–87. Some biblical narratives remained on the curriculum, but a different pedagogical purpose.

41 Further details in Stordalen [forthcoming], “Biblical Narratives in the Digital Newspaper Archive: Whose Bible Is It Anyway?”.

42 Tore Witsø Rafoss, *Nordmenns Bibelbruk*, Oslo 2017, indicates that active church participation and individual Bible reading presently applies to less than 15 percent of the population.

tament narrative to the Norwegian public were the cultural sector and the mass media.

In sum, the space of biblical stories in newspaper discourse was greatly influenced by the popularization of the press. This popularization opened for reporting on the ongoing use of biblical narratives in cultural productions. It also unmasked reflections of a deeper historical influence of biblical language and stories in Norwegian culture, especially fostered through the public school.

What Is Next?

In addition to expanding and improving upon the above analysis, how could we develop this macroscopic study further?

The Late 20th and Early 21st Century

An obvious first step would be to look at the impact of digital media at the end of the 20th century and beyond. Most graphs for biblical themes in the newspapers have a dip in this period. Is this due to a statistical issue with the repository?⁴³ Are biblical texts fading out of public discourse? Or do biblical motives perhaps migrate from newspapers to digital and other media? What are the relations and interactions between conventional newspapers and the social media in their use of biblical narratives? To answer such questions, the research needs to include born-digital materials and use different research methods.

Profiling Norway's Public Bible

Studying 19th and early 20th century American Newspapers, *America's Public Bible* charts what biblical passages were quoted, and when. It identifies occasions and incidents that brought biblical verses to the press.⁴⁴ Doing the same in my material would show to what extent public use of the Bible emphasizes different stories than does the church – and for different reasons. The public Bible likely has its own profile, and documenting the specifics could be an interesting task.

How Does the Public Bible Work?

More importantly, biblical narrative seems to “work” differently in newspapers than in church.⁴⁵ I would like to see in-depth qualitative studies for

43 The tendency seems to apply to much more than biblical narratives in the repository, and the NLN is considering the possibility that recently altered procedures for entering newspapers texts into the repository may have affected the statistics.

44 Mullen, *America's Public Bible: A Commentary*.

45 For the notion of “how a Bible works”, I rely on Brian Malley, *How The Bible Works*:

instance of how media texts use biblical narratives rhetorically, and for what purposes. What do media texts imply about the standing of biblical narrative with the audience? How would newspaper texts influence the sense of biblical narratives in other discourse?

At this point, let us consider a few examples illustrating the wide diversity at play in the repository. In 1999 the small newspaper *Vestnytt* printed a review of Dreamworks' animation film *Prince of Egypt*.⁴⁶ Commenting on the value of the (originally biblical) story, the article emphasizes its ability to fascinate and entertain. Issues like the inspiration, historicity, authorship, or dating of the biblical text – themes that are conventionally discussed in theological settings – seem beyond the point for this newspaper text. (It assumes that the story has been read for three thousand years.)

The major newspaper *Dagbladet* in 1922 brought a verbatim rendition of a debate in the Norwegian Parliament where the MP Ivarsson from the conservative party used the story of the Tower of Babel in a debate on language politics.⁴⁷ His interpretation of the story hardly reflected official ecclesial readings, but it conveyed a sort of “weak belief”: Ivarsson implied that this story adequately names disadvantages of linguistic plurality. He also seems to think that the audience would recognize this, which lends rhetorical force to the argument.

Some 15 years later, on the 50'th anniversary of the Eiffel Tower, the same story, was evoked in the same newspaper to praise Eiffel's achievements.⁴⁸ In this text, any sense of the biblical narrative seems lost. “The Tower of Babel” seems to mean “an impressive tower”, or perhaps “a great tower from the past”. The phrase has a useful, slightly accentuated, illustrative force.

The last example, also from *Dagbladet*, is an ad printed in 2004.⁴⁹ The four short lines announce a “Serious Swingers” club named Club Adam and Eve. The ad plays on a prominent theme in common reception of the story, but it does so in an ironic and subversive way. It may be taken to confirm that the biblical narrative says something significant about sexuality. But it ridicules the perception of the story in Christian moral. The institution ordering the ad, the swinger's club, would not be religious by any common definition.⁵⁰ Neither would the practices of the institution – although some

An Anthropological Study of Evangelical Biblicism, Walnut Creek 2004.

46 *Vestnytt*, 22 January 1999, 12: “For three thousand years people have been fascinated by the story about the Hebrew baby adopted by the ruler of Egypt, in order as an adult man to free the Hebrews from slavery in Egypt” (my translation).

47 *Dagbladet*, 4 May 1933, 6: “If everyone were allowed to use their own dialect, there would occur a Babylonian confusion” (my translation).

48 *Dagbladet*, 18 April 1939, 3.

49 *Dagbladet*, 8 May 2004, 43.

50 There are serious problems in defining “religion” and in using it as an analytical

might see them as in some sense spiritual. These practices are, however, related to the making of individual identity. As such, this use of the story does perhaps reflect the pedagogical program of the Bible history curriculum. If so, the biblical story is used for non-orthodox reflection and understanding.

These examples show how biblical narratives in newspapers may carry notions of lean validity, argumentative or illustrative force, or serve as means for thinking. Along with the presence of “unconscious” biblical narratives (above), this raises the question of how users of media texts might have conceived of biblical stories in the newspapers. Did they perceive them as expressions of religion, or belief? Or perhaps they saw them as cultural heritage – or simply as elements of common language?

Bible, Newspapers, and Canonical Power

Knut Lundby, expert on religion in Norwegian media, shows how the mediation of religion incurs changes in that which is being mediated. The media amplify and profile certain aspects, frame material in specific ways and generate change in how people perform and organize their religion.⁵¹ A similar study of the mediatization of Biblical narrative would be a desirable next step. I assume it would be very different from studies of the mediatization of religion. For one thing, unlike organized religion, no organization or group can legitimately claim exclusive ownership and custody over biblical narratives. Also, stakeholders involved in the circulation of biblical narrative are spread across the perceived religious–secular divide, located on many levels of society, and some with considerable popular appeal and cultural and social capital. The exchange of social and cultural power for biblical narratives in Norwegian newspapers is different from that of religion in the same media.

To frame these dimensions of mediatization, I suggest seeing biblical narratives as a sort of classic. Classics and standards crystallize in many sectors of human life: There are curricula of education, classics in music, rules for painting, collections of best practices, conventions for proper behaviour, and so on. These phenomena can be explored through Pierre Bourdieu’s

concept, see recently Jayne Svenungsson, “The Return of Religion or the End of Religion? On the Need to Rethink Religion as a Category of Social and Political Life”, *Philosophy & Social Criticism* 46:7 (2020), 785–809, <https://doi.org/10.1177/0191453719896384> (with all the classical philosophical and critical literature). As argued by Michael Stausberg & Mark Q. Gardiner (“Definition”, in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, eds. Michael Stausberg & Steven Engler, Oxford 2017, 9–32, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198729570.013.1>) a tentative definition is nevertheless required when encountering phenomena that lie on the border of what is commonly recognized as religion. I use the word in this pragmatic sense.

⁵¹ Lundby, *Religion i medienes grep*, 22–24, 203–207 (with earlier literature), and on a more practical note Paul Long et al., *Media Studies: Texts, Productions and Context*, Harlow 2021, chapter 3.

(1939–2002) theory of fields, capital, and habitus.⁵² Like John Guillory, I would apply them also to processes of formal canonization.⁵³ The roles of biblical stories in Norwegian newspapers are subject to the kind of forces that crystallized canons of religious scripture. The canons are different, of course, but their social dynamics are comparable.

Importantly, a canon is never simply a collection of text, musical scores, or paintings. For a collection to work as a canon there must be canonical institutions, commentary, interpreters, believers, and practices. Together they form canonical processes that crystallize standard themes and topics, forms, habits, attitudes, and memory. All these interact in continuously producing the canonicity of the canon. They are part of what I call a canonical ecology. In my study of the early Hebrew canon of literature, I found that two distinct canonical ecologies existed in symbiotic existence, claiming different significance and performing different use of one and the same canonical collection.⁵⁴

Biblical narratives in newspapers have a different canonical ecology than the same narratives have in church. Newspapers convey a public Bible that has its own set of institutions, commentators, themes, memories, practices, and so on. That ecology involves educational and cultural institutions, publishers, authors, musicians, critics, reporters. Its basis – the audience, or the canonical community – is made up of the people in the target groups or markets for these institutions.

Time is ripe for a critical inquiry of this ecology of the public Bible. Who does it serve? What are its purposes, values, and effects? What is the flow of cultural capital propelled with the use of biblical narrative? To take one example: My studies of the canonical ecology of the Bible at the universi-

52 See esp. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977; Pierre Bourdieu, “The Forms of Capital”, in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson, New York 1986, 241–58; Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Cambridge 1993.

53 John Guillory, *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago 1993, applies Bourdieu to his analysis of the canon of English literature in higher education.

54 For all this, see Terje Stordalen, “The Production of Authority in Levantine Scriptural Ecologies: An Example of Accumulative Cultural Production”, in *Levantine Entanglements: Cultural Productions, Long-term Changes and Globalizations in the Eastern Mediterranean*, eds. Terje Stordalen & Øystein S. LaBianca, London 2021, 322–72; Terje Stordalen & Saphinaz Naguib, “Time, Media, Space: Perspectives on the Ecology of Collective Remembering”, in *The Formative Past and the Formation of the Future: Collective Remembering and Identity Formation*, eds. Terje Stordalen & Saphinaz Naguib, Oslo 2015, 17–37; Terje Stordalen, “Kanon og kanonisk kommentar”, *Teologisk Tidsskrift* 1 (2012), 122–37. My fundamental approach owes much to Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993; cf. Wilfred Cantwell Smith, “The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Nonreductionist Interpretation of the Qur’an”, *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), 487–505.

ty shows that interpreters with institutional (i.e. canonical) power tend to mask the impact of their own interpretation. They focus on the text rather than on, say, their own positionality. Presumably, this lends more credibility to their interpretation. I expect to find much of the same both in newspaper texts on biblical themes and in cultural products inspired by biblical motifs.

Another important dimension is what agency is left to the audiences, the canonical community. Evidently, the canonical ecology of the public Bible has strong global agents, and a loose local organization. Does this threaten to remove connections between interpretations of biblical narratives and people's actual lives, thus setting biblical narrative on a "road to nowhere"? Or do newspaper coverage of global impulses perhaps work in the opposite direction?⁵⁵

It is also time for inquiring about relations between the ecologies of the public and the ecclesial bibles. What are their differences and similarities? Do they influence each other? Do they compete or are they living in symbiosis?

Configuring Biblical Studies at the University

Returning to the repository, figure 8 shows that the church (no capital) is losing newspaper attention in a sequence broadly parallel with that of the parliament (also no capital). This reflects the orientation of newspapers away from official institutions towards popular themes and human touch – a common result of the popularization of the press.

Simultaneously, as seen in figure 9, the graphs for the Church (now with a capital) and the Bible (also with a capital) crossed each other around 1985. Other ways of configuring this Ngram search would give other graphs. This is not a simple truth about the relative standing of the church and the Bible in Norwegian public discourse. But it is an indication of tendencies in an ongoing process.

This must have implications for how to configure the university subject of Biblical Studies. The university has always had some kind of social contract with society. Universities must, of course, exercise academic freedom in the way they format and perform research. But areas for research are selected in a complex interplay with society. It is, for instance, evident that the topic of Biblical Studies would not have been on the university curriculum without the intense use of biblical texts in church and society throughout the history of the university. Changes in the actual use and perception of biblical narratives in society, therefore, is relevant to how the university con-

⁵⁵ David Goodhart, *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*, London 2017.

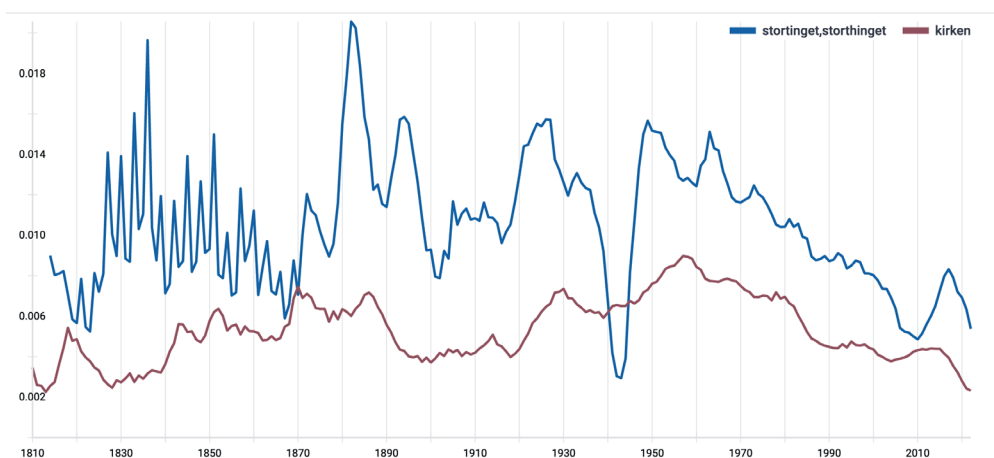


Figure 8. Ngram showing hits for the Parliament and the Church (case insensitive).

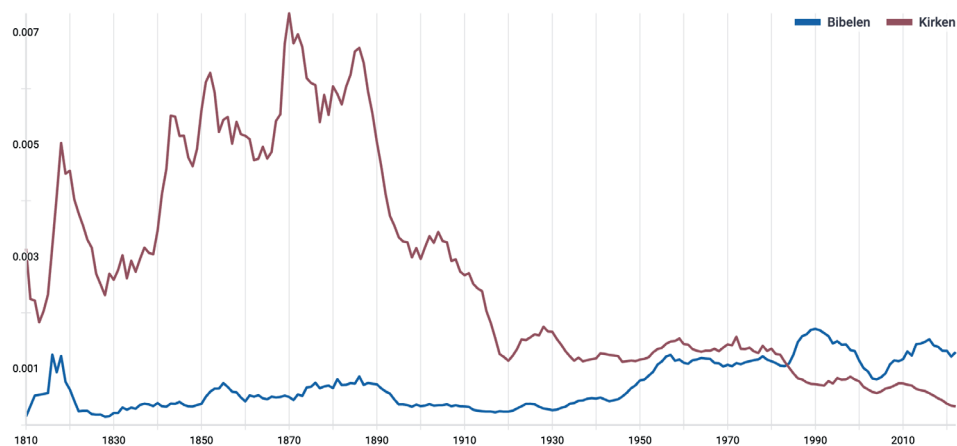


Fig. 9. Ngram showing hits for the church and the Bible (case sensitive).

**All Ngram:s produced by the National Library of Norway website.*

figures its research on the Bible. One cannot simply rely on past formats of knowledge and research.

Conventional Biblical Studies see the Bible as “naturally” belonging in religious discourse. If, indeed, a significant and increasing part of public discourse on biblical texts occurs in other keys, that cannot be irrelevant for how we construe our discipline. If there is an unconscious presence of biblical narratives in language, if these stories are seen as means of communication rather than authority, we need to understand what that means. Biblical studies need to operate in cross-disciplinary fields, addressing also media, culture, or politics. This reorientation is beginning to take place in international research, but not in a programmatic and systematic way – and it is usually not implemented in the curricula. We are going to have to travel a long way yet to be able to stand up to these challenges. ▲

SUMMARY

This essay gives a macroscopic view of the space of biblical narrative in Norwegian newspaper discourse in the 20th century. The digital repository of the National Library of Norway (NLN) gives access to all Norwegian Newspapers printed since 1814. A so-called Ngram search in this repository shows that newspaper references to the Bible increased drastically during the 20th century, with a peak in the 1990's, featuring almost seven times more hits than in the 1910's. One reason for this increase was the change of newspaper editorial policy after radio and TV became mass media. The newspapers started reporting more “slow news”, and the frequency of biblical references is much higher in this material. Cultural products, like novels, films, and especially TV programs, contributed massively to the increase. Concentrating on tracing ten biblical narratives, the essay shows that references to individual stories could peak in different decades. It also asks what societal segment newspapers mirror when referring to biblical stories. It turns out that use of biblical stories in the cultural sector is the most important. Some stories appear in advertising etc. from business life. Very few references to biblical narratives in ecclesial use are found in the newspapers. The findings illustrate the presence of a “public Bible” and the complexity of secularization in Scandinavia. They also open new questions concerning the study of reception of biblical narratives and, indeed, the study of the Bible in the university.

Judisk-kodade superhjältar:

Några tankar om kategorisering

MARTIN LUND

Martin Lund är oavlönad docent i religionshistoria vid Lunds universitet och universitetslektor i religionsvetenskap vid Malmö universitet.

martin.p.lund@mau.se

Den här artikeln är en bearbetad version av min docentföreläsning.¹ Arbetet med att förbereda föreläsningen och artikeln har varit mycket givande, då det har tvingat mig att tänka på ett snävare och mer fokuserat sätt om en kategoriserings- och klassifikationsproblematik som gäckat mig. Den här problematiken hör till ett forskningsprojekt jag håller på att starta upp, där jag ska analysera närmare 100 superhjältefigurer som på olika sätt karaktäriserats som judiska av såväl judiska som icke-judiska serieskapare, med fokus på vilka syften figurenas positionering som judiska har tjänat för olika aktörer. Nedan diskuterar jag mitt sökande efter ett sätt att diskutera figurerna som tar hänsyn till den mångfald av perspektiv och identifikationer som präglar såväl figurerna som serieskaparna.

Bakgrund och Syfte

Det nya projektet kan beskrivas som en tematisk uppföljare till min första monografi, som i sin tur var en bearbetad version av ett kapitel i min avhandling. I avhandlingen, *Rethinking the Jewish–Comics Connection*, undersökte jag det jag då kallade för ”konfigurationer av identitet” i tecknade serier av amerikansk-judiska författare.² I tre analytiska kapitel tittade jag närmare på en seriefigur (Stålmannen mellan 1938–1941), en serie (*X-Men/Uncanny*

1 Föreläsningen hölls på CTR, den 3 juni 2024.

2 Martin Lund, *Rethinking the Jewish–Comics Connection*, Lund 2013.

X-Men från 1963–1991) och en serieskapare (Will Eisner, 1917–2005), som ofta används som ”bevis” på att amerikanska serier över lag har präglats djupt av judendom och judiskhet. Genomgående i hela avhandlingen analyserade jag också kritiskt vad andra sagt om de här serierna och serieskaparna i förhållande till deras uppfattade judiskhet. På ett sätt kan man säga att jag undersökte hur andra klassificerat och kategoriserat serieskapare och seriefigurer som judiska på olika sätt, med olika syften.

Jag bröt senare ut kapitlet om Stålmannen och publicerade en reviderad och expanderad version som min första monografi, *Re-Constructing the Man of Steel*.³ I boken diskuterade jag olika påståenden om Stålmannens förment judiskhet: jag granskade bland annat läsningar av Stålmannen som invandrarfigur, som golemfigur, som ett uttryck för *tikkun olam*, läsningar av hans utomjordiska namn – Kal-El – som hebreiskt och mer därtill.⁴ Många författare har dragit sådana paralleller i försök att klassificera Stålmannen som en judisk figur – som en judisk superhjälte – men inget av dessa påståenden håller för en historiserande närläsning. Jag diskuterade också det återkommande, men högst problematiska, användandet av en artikel från SS-tidningen *Das Schwarze Korps* som bevis på Stålmannens judiskhet, en artikel som använde Stålmannens skapares judiskhet med otvetydigt antisemitiska mål. En rätt uppseendeväckande kullerbytta, skulle jag säga, som särskilt påtagligt belyser ett vanligt förekommande, okritiskt förhållningssätt till sökandet efter en essentialiserad judiskhet i superhjältevärlden som präglad, och fortsätter prägla, såväl populärvetenskapliga som akademiska texter.⁵

Medan jag inte kunde hitta några belägg för att Stålmannens amerikansk-judiska skapare avsiktligt hade skapat en figur med rötter i Tanakh, judisk tradition eller judisk folklöre, menade jag i boken att Stålmannen kan förstås som en ”existentiellt autentisk” judisk-amerikansk figur – en figur vars tillkomst och karaktärisering bär tydliga spår av samtida amerikansk-judiska identitetsformationer, särskilt just i sin nästan överdrivna amerikanskhet och patriotism.⁶

Jag avslutade boken med att uppmana till mer grundforskning, som anlägger nya perspektiv på ämnet superhjältar, judiskhet och serier, och som tar seriernas, seriefigurernas och serieskaparnas historiska grund på allvar:

3 Martin Lund, *Re-Constructing the Man of Steel: Superman 1938–1941, Jewish American History, and the Invention of the Jewish–Comics Connection*, New York 2016, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-42960-1>.

4 Det senare med hjälp av Ola Wikander.

5 Lund, *Man of Steel*, 109ff.

6 Lund, *Man of Steel*, 178f.

Instead of reiterating the same themes time and again – no matter how enjoyable reading they might make for – what is needed now is basic research that brings new perspectives to the material, that takes seriously the lives of the creators, and that critically considers their work as having been shaped in the meeting between Jewishness and American-ness, between Judaism and Americanism, and that rigorously considers the cultural, ethnoracial, gendered, and classed politics of their time, hard, grueling, and, perhaps, occasionally disappointing or disconcerting work though it may be.⁷

På många sätt kvarstår behovet, och den här artikeln (liksom mitt nya projekt) tar på ett sätt upp min utmaning från åtta år sedan. Jag vill här problematisera kategorin ”judiska superhjältar”, som ofta används som explicit eller implicit förståelseram i populärvetenskapliga och akademiska texter om judendom, judiskhet och superhjältar, och föreslå begreppet ”judisk-kodade superhjältar” som ett alternativ – en typ av perspektivskifte som jag tror kan vara produktivt i förhållande till andra vanliga kategoriseringsmönster i judaistiken liksom i religionshistorian. Min utgångspunkt är den historiserande tanken att våra kategoriseringar som forskare inte bara är oskyldiga beskrivningar av en verklighet som finns utanför och bortom språket vi använder för att tala om den, utan att våra kategorier ordnar och strukturerar den annars ostrukturerade verkligheten på specifika sätt med långtgående konsekvenser.⁸

Judiska superhjältar eller judisk-kodade superhjältar?

Av anledningar jag snart kommer in på ser jag etiketten ”judiska superhjältar” som tillskrivande, snarare än beskrivande; mer lämplig för normativa kategoriseringar än för analytisk klassifikation. Som tematisk uppföljare har mitt nya projekt också en delvis delad utgångspunkt med monografen, *Man of Steel*. I den boken lånade jag begreppet ”existentiell autenticitet” av Stuart Charmé, som använder det för att beteckna identitet som ett pågående existentiellt projekt i tid och rum, hur man väljer sitt jag i god tro. Han knyter här autenticitetsbegreppet till identitet: han talar om en autentisk judisk *identitet*.⁹ Som motpol skriver han om det han kallar ”essentialistisk autenticitet”. Han använder detta begrepp för att prata om ett fokus på ett ”judiskt innehåll” – på judisk kunskap, judisk praktik, judiskt engagemang.

7 Lund, *Man of Steel*, 184.

8 Jfr. Aaron W. Hughes & Russell T. McCutcheon, *Religion in 50 Words: A Critical Vocabulary*, New York 2022, 35–40, <https://doi.org/10.4324/9781003140184>.

9 Stuart Z. Charmé, ”Varieties of Authenticity in Contemporary Jewish Identity”, *Jewish Social Studies* 6:2 (2000), 134f, <https://doi.org/10.1353/jss.2000.0001>.

I det här perspektivet åsyftas en autentiskt *judisk* identitet: det som är, eller uppfattas som, autentiskt, är det judiska i identiteten, inte det individuella.

”Essentialism” brukar ofta användas för att beteckna ett förtingligande och överslättande perspektiv, och jag kommer att använda det så i den här artikeln med. Men jag ser det grundläggande i Charmés perspektiv som strategiskt användbart för att prata om superhjältar som uttryckligen och explicit har identifierats som judiska av serieskapare eller -förläggare. De har, kan vi säga, tilldelats ett judiskt innehåll i den kreativa processen. Trots att många hävdar det motsatta finns det nästintill inget i den tidiga Stålmannen som passar det senare perspektivet, inga symboler eller uttryck som explicit anspelar på ett ”judiskt innehåll” i figuren. Men det finns många andra figurer. Jag har än så länge identifierat och börjat koda runt 100 superhjältefigurer som publicerats i USA, där mitt fokus ligger – som explicit karaktäriseras som judiska på något sätt – som uttryckligen givits ett ”judiskt innehåll” i bemärkelsen att de identifierats som judiska och kodats med semiotiska och diskursiva resurser som ofta förstås, och som det rimligtvis går att säga är avsedda att avkodas, som judiska. Här finns en dubbelhet som är viktig att ha i åtanke: genom att figurerna förkroppsligar och personifierar det givna ”judiska innehåll” de kodats med framställer de också de judiska drag de bär som naturliga och självklara, snarare än som egenskaper de givits av någon, utifrån en mycket större pool av möjliga egenskaper, drag och karaktäristika, som i sin tur skjuts åt sidan.

Det finns en stor mångfald i mitt material. Många av figurerna jag har identifierat har publicerats av de stora superhjälteförlagen Marvel och DC, men också av mindre serieförlag, av judaica-specialiserade förlag, av sionistiska organisationer, i *The Forward* och i Haredi-magasin, och sträcker sig så långt tillbaka som 1940-talet. De täcker också ett stort spann i sin representationer av judiskhet. Några figurer är stereotypa, skapade av icke-judiska skapare för att underhålla en främst icke-judisk läsarkrets. Andra är pedagogiska, skapade för att lära unga judar om religion och tradition utifrån ett visst perspektiv. Åter andra är rent polemiska – fordon för sionistisk fördömelse av BDS eller till och med en kritik av det återkommande påståendet att superhjältar är ett uttryck för en sorts amerikansk-judisk mentalitet eller kollektiv erfarenhet. Och några figurer har judisk-amerikanska skapare, medan andra har icke-judiska skapare. Väldigt få av dem har bara legat i händerna på en eller två skapare; mycket vanligare är det att ett flertal skapare har arbetat med dem, ibland över flera årtionden. Det finns alltså ett brett spektrum av figurer som många samlar under rubriken ”judiska superhjältar”, och som jag vill kalla ”judisk-kodade superhjältar”, men väldigt lite har skrivits om de flesta av dem.

I min bok vill jag kartlägga de här figurerna, men inte bara för att katalogisera och beskriva figurer med ett så kallat ”judiskt innehåll”. Ett sådant angreppssätt har en tendens att tappa fokus på metod och teori, som Leslie Dorrough Smith noterar: ”This model favors a more encyclopedic approach to scholarship, where focus is placed on lists of characteristics that describe various groups (including beliefs, myths, rituals, ethics, etc.), and featuring few, if any, questions about the nature of those lists.”¹⁰ Vilka typer av ”judiskt innehåll” figurerna kodats med, var för sig, är en utgångspunkt för mig, men det är bara början. Jag vill titta på hur figurerna kodats som judiska, för att se vilka klassifikationsmönster som kan skönjas, vilka olika förståelser av judiskhet som kodas i figurerna och hur de olika figurerna kan sägas relatera till varandra på olika plan. Och jag vill förhålla detta analysarbete till andra, tidigare diskussioner och förteckningar över ”judiska superhjältar” eller ”judisk-kodade superhjältar” för att se vilken bild av judendom och judiskhet de i sin tur skapar.

Här tror jag att ett korta exempel kan behövas: i figur 1 ser vi *Captain Israel*, huvudpersonen i två pamfletter som publicerades av StandWithUs, en ideell amerikansk grupp som enligt sin egen beskrivning utbildar om och förespråkar Israels sak.¹¹ I *Captain Israel*-berättelserna ser vi en positiv bild av Israel, förkroppsligad i en superhjältefigur som i sig kan sägas spela rollen som en manifestation av Israel – en amalgam av nationalstaten och folket – genom världshistorien. I figur 2 ser vi Eli Valleys ”Israel Man and Diaspora Boy”, som driver med uppfattningar om förhållandet mellan diaspora och Israel.¹² Valleys Israel Man är uppenbart en parodi av StandWithUs typ av Israelbild, som Valley ser som en amerikansk sionistisk konstruktion, medan Diaspora Boy är en grotesk karikatyr: ”a reimagining of the almost antisemitic image that many Zionist voices had framed diaspora Jews as, weak, petty, and possessed by vice and neurosis”.¹³ I de här exemplen ser vi, å ena sidan, en konkret beståndsdel av Charmés ”essentialistiska autenticitet”: han använder uttryckligen tanken om att det är i Israel som ett autentiskt och fritt judiskt liv och kultur kan skapas som ett exempel på essentialistisk

¹⁰ Leslie Dorrough Smith, ”Theory Is the Best Accessory: Branding and the Power of Scholarly Compartmentalization”, i *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, red. Aaron W. Hughes, Sheffield & Bristol 2017, 184.

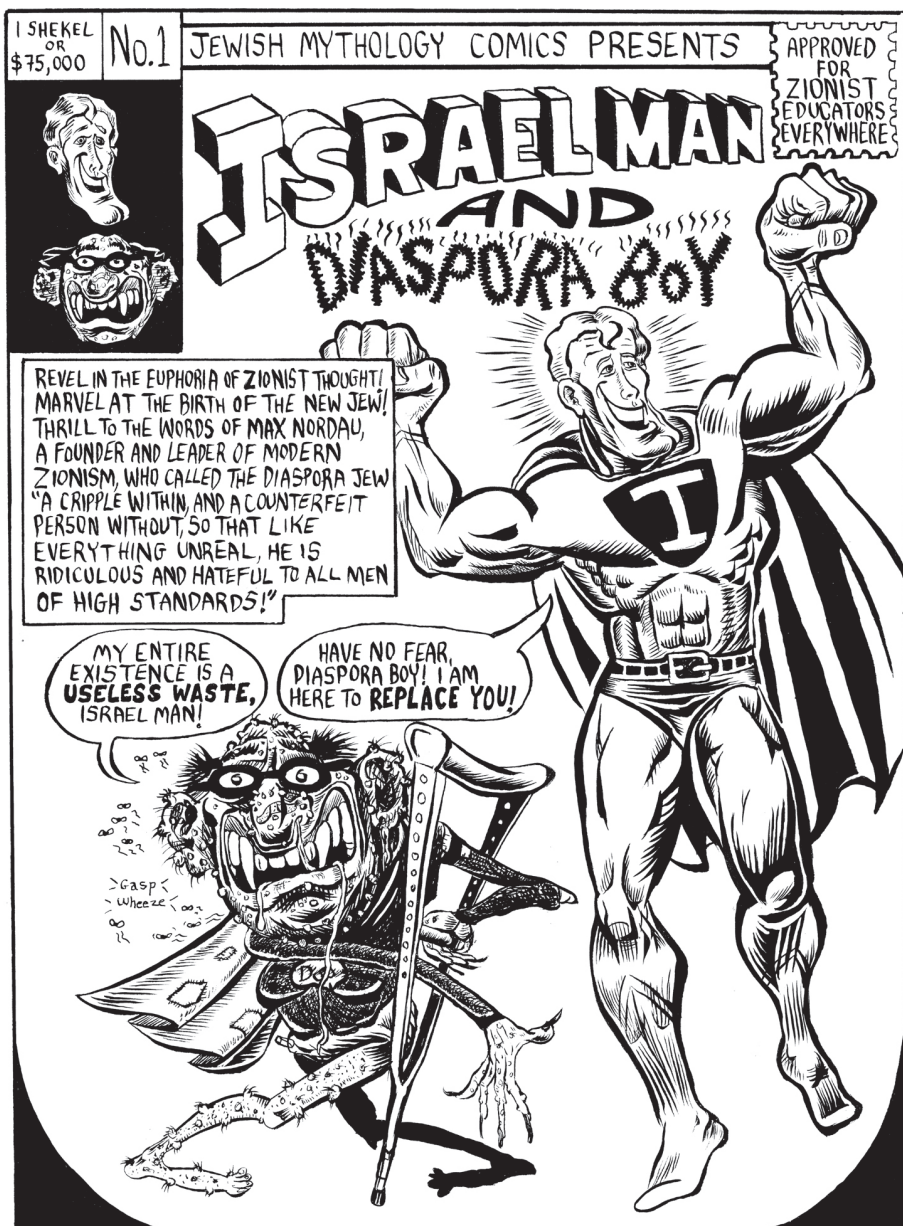
¹¹ StandWithUs, ”About”, <https://www.standwithus.com/about> [hämtad 23 juni, 2024]; Arlen Schumer, ”A Superhero for Our Time!”, *Captain Israel* 1 (2011); ”The Venomous BDS!”, *Captain Israel* 2 (2011).

¹² Eli Valley, ”Israel Man and Diaspora Boy”, <https://www.elivalley.com/comics/israel-man-and-diaspora-boy> [hämtad 23 juni, 2024].

¹³ Shane Burley, ”Eli Valley”, *Full Stop* (blog), 28 juni 2022, <https://www.full-stop.net/2022/06/28/interviews/shane-burley/eli-valley/>.



Figur 1. Captain Israel.



Figur 2. "Israel Man and Diaspora Boy".

autenticitet.¹⁴ Å andra sidan ser vi en kamp om hur judiskhet kan eller bör uppfattas och förstås: Valley positionerar sig på ett mycket tydligt sätt som kritisk till tanken att judiskt liv i Israel är det mest autentiska. "[H]onestly, if there's no other point to *Diaspora Boy*, it's to say we are not deficient", har han sagt om en samling av sina verk och diasporajudendom. "We are authentic."¹⁵

Captain Israel, Diaspora Boy och de andra seriefigurerna som nämns ovan kan förvisso beskrivas som "judiska superhjältar", men att kalla dem det riskerar att föra uppmärksamheten från slitningarna dem emellan till att i stället befästa en bred, men i sambandet rätt intetsägende likhet. Som vi ser i *Captain Israel* och "Israel Man and Diaspora Boy" kan serierna snarare sägas göra olika autenticitetsanspråk, som i båda fallen har en essentialistisk ton – de går emot varandra i hur de konstruerar autentisk judiskhet – och det är just de anspråken jag ser som mest intressanta och fruktbara att studera.

Här kan vi återknyta till Charmé, som skriver att i många av de exempel han skriver fram, "the authenticity of a Jew is identified with adherence to authentic Judaism, and authentic Judaism is ultimately defined by a particular understanding of the concept of 'tradition' that is accepted as normative and authoritative".¹⁶ Han beskriver alltså en sorts klassifikationskamp, mellan olika sätt att förstå judiskhet och en strid över auktoriteten att definiera judiskhet. Utifrån detta kan vi börja förstå autenticitet som något som skapas, och vi kan då, med Mary Bucholtz, också förstå autenticitet som en produkt av en ständigt pågående autentiseringsprocess, snarare än som en egenskap, något som en given identifikation eller något ting eller en tradition besitter.¹⁷ En essentialiserad "autentisk judiskhet" kan då förstås som en *autentiserad* judiskhet. Jag menar att om essensen, om det autentiserade innehållet är en produkt av en pågående process snarare än ett innehåll, kan skiftet från att tala om "judiska superhjältar" till "judisk-kodade superhjältar" göra det enklare att betrakta figurerna som historiska produkter snarare än som bärare av inneboende essenser.

14 Charmé, "Varieties of Authenticity", 133, 138.

15 Nathan Goldman, "Redefining Jewish Authenticity: An Interview with Eli Valley", Los Angeles Review of Books, 11 november 2017, <https://lareviewofbooks.org/article/redefining-jewish-authenticity-an-interview-with-eli-valley>.

16 Charmé, "Varieties of Authenticity", 138.

17 Mary Bucholtz, "Sociolinguistic Nostalgia and the Authentication of Identity", *Journal of Sociolinguistics* 7:3 (2003), 388f, 407ff, <https://doi.org/10.1017/S1467-9481.00232>. Jfr. Pierre Bourdieu, *Classification Struggles, vol. 1, General Sociology*, Cambridge & Medford 2018; Hughes & McCutcheon, *Religion in 50 Words*, 19–22.

Essentialism och autentisering i populärvetenskap och akademien

Vi kan också se autentiseringsprocesser som ger essentialistiska intryck i den myckna populärvetenskapliga och teologiska litteraturen om judendom, judiskhet och superhjältar, och i den akademiska litteraturen på ämnet. Jag vill kort diskutera några exempel för att ytterligare belysa varför jag vill skifta språket och perspektivet.

I sin bok *Up, Up, and Oy Vey!*, om hur ”judisk historia, kultur och värderingar formade seriesuperhjälten”, konstruerar Rabbi Simcha Weinstein en bild av en grupp judiska serieskapare som genomgående var skriftlärd och observanta, och som formade sina skapelser i enighet med sin religion (i många fall vet vi dock att de inte var särskilt religiöst observanta).¹⁸ I *Disguised as Clark Kent*, däremot, skildrar Danny Fingerth samma serieskapare – och många andra – som främst outsiders, vars skapelser präglades av en invandraridentitet och en liberal judisk etik (även om många av dem var rätt amerikaniserade).¹⁹ I båda fallen finns det en outtalad måttstock för vad som uppfattas som autentiskt judiskt, som i någon utsträckning kanske går att förlika med varandra, men som också på betydelsefulla sätt går emot varandra.²⁰

Detta är inte särskilt förvånande. Historiebruket i böckerna exemplifierar något David Roskies lyfter fram i *The Jewish Search for a Usable Past*: under de senaste århundradena har olika judiska grupper och individer sökt efter ett förflutet som kan göras användbart för just dem, i deras samtid. I minneskonstruktioner av detta slag finns också ett glömsketvång: ”choosing one set of memories entailed actively opposing another set. [...] every act of retrieval was simultaneously an act of rejection”.²¹ För att kunna använda superhjältar i ett argument till fördel för *baal teshuva*, som Weinstein gör, måste sekularisering och amerikanisering glömmas; för att använda dem för att argumentera för en judisk särart med få krav bortom den egna identifikationen som judisk, som Fingerth gör, måste religiös praktik och tradition i stället glömmas. Weinstein har själv sagt att han använder superhjältar för att få annars ointresserade studenter att lyssna på hans prat om religiös tradition, medan Fingerth kan bygga ett argument för att läsa Stålmannen

¹⁸ Simcha Weinstein, *Up, Up, and Oy Vey!: How Jewish History, Culture, and Values Shaped the Comic Book Superhero*, Baltimore 2006.

¹⁹ Danny Fingerth, *Disguised as Clark Kent: Jews, Comics, and the Creation of the Superhero*, New York, 2007.

²⁰ Jfr. Charmé, ”Varieties of Authenticity”, 134.

²¹ David Roskies, *The Jewish Search for a Usable Past*, Bloomington, 1999, 3, <https://doi.org/10.2307/2692351>. Jfr. Aleida Assmann, ”Canon and Archive”, i *Cultural Memory Studies*, red. Astrid Erll & Ansgar Nünning, Berlin 2008, 98, <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.97>.

som judisk som kräver att vi räknar bort utvandringen från Egypten från judisk identifikation och åminnelse.²²

Liknande bilder hade kunnat tecknas av andra populärhistoriska och teologiska verk om judendom och superhjältar, men vi måste gå vidare.²³ I den populärvetenskapliga och teologiska litteraturen är dock en essentialistisk autentisering att förvänta sig – den gör det möjligt för olika aktörer att förmedla och förespråka en delad identifikation gentemot andra som gör anspråk på judiskhet, eller gentemot ytterligare andra grupper. Som forskare är det inte min roll att lägga handen på vågen i sådana fall, för att säga vad som är ”rätt” eller ”fel”, utan att studera autenticitetsanspråkens och autentiseringsprocessernas syfte och effekter. Men att som forskare, likt de här författarna, tala om ”judiska superhjältar” – om essentialiserade identitetsbärare – snarare än om ”judisk-kodade superhjältar,” eller historiska kulturprodukter som positionerats som judiska av någon till något syfte, leder alltför lätt till att vi väljer sida i en pågående normativ kamp om rätten att definiera judendom och judiskhet.

Samtidigt måste jag diskutera de här böckerna och deras sanningsanspråk. Liknande autentiseringsprocesser syns nämligen också i akademiska texter, som ofta utgår från den normativa och autentiserande populär- och teologilitteraturen. Här utgår jag från ett av de senaste exemplen på den här diskursen: i artikeln ”Public Heroes, Secret Jews” från 2021 skriver Jennifer Caplan om det hon kallar fyra ”judiska figurer” – Ben Grimm, Magneto, Ragman och Kitty Pryde. Med stöd i Fingerioth och andra populärhistoriker hävdar hon att figurerna – och deras skapare – ”maskerat” sin inneboende judiskhet.²⁴

Caplans utgångspunkt är essentialistisk, i bemärkelsen överslätande och förtingligande. Eftersom figurernas skapare var judiska utgår hon från att figurerna alltid varit judiska. Argumenten för att figurerna ska läsas som judiska är antingen suspekta – Caplan hävdar att Fantastiska Fyrans Ben Grimm är ”nästan identisk” med Prags golem, en fiktiv figur med många skepnader – och i andra fall självklara: hon beskriver eller sammanfattar ett fåtal (mellan 2 och 5, beroende på figur) berättelser där figurerna explicit karaktäriserats som judiska. Det är i sammanhanget värt att anmärka att Caplan bara skriver om en bråkdel av det samlade antalet berättelser figurerna varit med i: när jag gav min föreläsning listade en Marvel-databas 2,360

22 Michael Elkin, ”Super ... Mensch?”, *The Jewish Exponent*, 6 juli 2006, <https://web.archive.org/web/20170319233147/http://jewishexponent.com/2013/05/22/super-mensch/>; Fingerioth, *Disguised as Clark Kent*, 45.

23 En längre diskussion finns i Lund, *Man of Steel*.

24 Jennifer Caplan, ”Public Heroes, Secret Jews: Jewish Identity and Comic Books”, *Journal of Jewish Identities* 14:1 (2021), 53–54, <https://doi.org/10.1353/jji.2021.0004>.

berättelser med Grimm, 1,153 med Kitty Pryde och 847 med Magneto, medan en DC-databas listade 147+13 berättelser med Ragman.²⁵

Att det i det här materialet finns några berättelser där figurerna identifieras som judiska, och att det i tre av fyra fall som Caplan skriver om är icke-judiska serieskapare som identifierat och karaktäriserat figurerna som judiska långt efter att de skapades (i två av fallen mer än 40 år senare), skildrar hon som en gradvis "avmaskering" av en essentiell judisk identitet som härrör från deras skapare: "comic book writers wrote their Jewish histories into their stories, and then made conscious choices to mask the Jewish characters. It has taken decades to reveal the hidden Jewishness of many of these crypto-Jewish characters".²⁶ I slutänden handlar Caplans artikel främst om att kartlägga när figurerna först beskrevs med ordet "judisk" och att hävda att deras judiskhet är direkt knuten till att deras skapare hade en judisk bakgrund.

Men det finns inget innehåll i den judiskhet Caplan hävdar präglar figurerna och skaparna: de är judiska, och det är allt som räknas. Skaparna blir bara representanter för en grupp, som skapar judisk kultur för att de är judiska. Och det finns inget utrymme för att figurerna skulle vara föränderliga historiska produkter, eller att samhälleliga, kulturella, politiska och ekonomiska förändringar i USA, över tid, har skapat olika förutsättningar för serieskapares möjlighet och vilja att identifiera och karaktärisera figurer som judiska. För att de ska kunna kopplas samman avhistoriseras alltså figurerna, deras skapare och judiskhet som social kategori.

Jag hade kunnat ge fler exempel på den här typen av akademisk argumentation, men det här exemplet får räcka för nu.²⁷ Artikeln är ett representativt exempel på en problematik jag ser i användandet av etiketten "judiska superhjältar". Etiketten leder ofta till en platt och förtingligande retorik, som slutar där den akademiska undersökningen borde ta sin början. Att säga att en figur är "judisk" – särskilt när det är så uppenbart i själva texten att figuren är tänkt att läsas på det sättet – tillför inget av analytiskt värde. Det anspråket görs ju i texten som sådan. Kategorin ger oss bara en väldigt bred ram. Om vi vill gå bortom textens egna anspråk måste vi problematisera eller kvalificera kategorin innan vi kan gå vidare.

²⁵ Databaserna finns på <http://marvel.fandom.com> respektive <http://dc.fandom.com>. I inget av fallen räknas versioner av figuren från alternativa universa – som är vanliga i den här typen av serier – med i summan.

²⁶ Caplan, "Public Heroes", 68. Kitty Pryde är den enda figur som kodats som judisk när den skapades, men då utifrån ett förslag från en icke-judisk serietecknare.

²⁷ För längre resonemang om sådan retorik hänvisar jag läsaren till Lund, *Man of Steel*; "The Mutant Problem: *X-Men*, Confirmation Bias, and the Methodology of Comics and Identity", *European Journal of American Studies* 10:2 (2015), <https://doi.org/10.4000/ejas.10890>.

Etiketten ”judisk superhjälte” eller ”judiska superhjältar” kan i stället ge intrycket att judiskhet är enkelt, oproblematiskt, obestritt, och att judiskhet är en statisk och entydig identifikation. Men så är verkligen inte fallet. Caplan beskriver som sagt Grimm som en golem, men också Magneto som judisk Förintelseöverlevare, Ragman som en ”onödigt irländsk” gårdfarihandlare och Kitty Pryde som en religiös judinna. Hon för ingen diskussion om Grimm i förhållande till de många olika golemberättelser som finns – ”judiska” och ”icke-judiska” – och hur vi ska förstå honom som en ”golem” i förhållande till någon av dem.²⁸ Hon skriver inget om vad det kan ha inneburit att Magneto karaktäriserades som överlevare just när amerikaniseringen av Förintelsen höll på att gå i högvarv under 1980-talet – men som judisk först på 2000-talet.²⁹ Hon reflekterar inte över det faktum att Ragmans mest ”judiska” berättelse skrevs av en grekisk-amerikansk författare, 34 år efter att figuren skapades, eller om hur stereotyp den berättelsen är.³⁰ Och hon säger inget om hur Prydes religiositet skildrats eller hur den kan förstås i förhållande till olika uppfattningar av vad judisk religiositet innebär. Pryde är, kort och gott, religiös.

För att sammanfatta: Caplan lämnar varken utrymme eller uppmärksamhet åt en analys av vad de olika figurernas judiskhet kan sägas bestå av, utan låter etiketten ”judisk” stå som självförklarande. Hon, liksom Weinstein, Fingerroth och många andra, utgår i stället samtidigt – och lite motsägelsefullt – från vad Stephen Whitfield kallar en ”minimalistisk” och ”maximalistisk” kategorisering av judisk kultur och kulturproduktion: deras perspektiv är minimalistiskt för att det utgår från att allt som judar skapar är judiskt, och maximalistiskt för att de hävdar att allt de skapar präglas av deras tro och erfarenheter som judar.³¹

Även om de här perspektiven inte vore svårförenliga, och även om det inte vore så att det inte finns något ”judiskt innehåll” i merparten av de serier som producerats av de judisk-amerikanska serieskapare som ofta diskuteras i akademiska, populärvetenskapliga och teologiska kretsar, så blir de ändå ohållbara och analytiskt oproduktiva. Den minimalistiska kategoriseringen

28 För mer nyanserade perspektiv på golem-figurer, se Maya Barzilai, *Golem: Modern Wars and Their Monsters*, New York 2016; Elizabeth Roberts Baer, *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction*, Detroit 2012; Cathy S. Gelbin, *The Golem Returns: From German Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008*, Ann Arbor 2011, <https://doi.org/10.3998/mpub.1734730>.

29 Jag har diskuterat detta i ”Magneto, the Survivor: Redemption, Cold War Fears, and the ‘Americanization of the Holocaust’ i Chris Claremont’s *Uncanny X-Men* (1975–1991)”, i *Drawing the Past: Comics and the Historical Imagination in the United States*, vol. 1, red. Dorian Lucas Alexander, et al., Jackson 2022, <https://doi.org/10.2307/j.ctv29g2hcz.10>.

30 Jag diskuterar detta kort i *Man of Steel*, 48–50.

31 Stephen J. Whitfield, ”The Paradoxes of American Jewish Culture”, i *American Jewish Identity Politics*, red. Deborah Dash Moore, Ann Arbor 2008, 248–50.

släpper in allt, så den ger oss ingen fast mark utifrån vilken vi kan tala om judisk kulturproduktion; Den maximalistiska kategoriseringen etablerar en essentialiserande uppfattning om vad som är judiskt på ett sätt som utesluter allt som inte passar inom dess snäva ramar och som gör det svårare att titta på andra möjliga bidragande historiska faktorer.³² Den bidrar alltså till en sorts teoretisk kulturell isolationism.³³

Mot ett perspektivskifte

När vi tittar på de många figurer som några kallar ”judiska superhjältar”, men som jag vill kalla ”judisk-kodade superhjältar”, skulle jag vilja hävda att ett bredare perspektiv än de som tidigare anlagts är nödvändigt, av flera anledningar. Ta det här med teoretisk isolationism. Det är sällan i den litteratur jag diskuterat som det finns utrymme för icke-judiska serieskapare. Detta trots att det är skapare som inte identifierar sig som judiska som skapat, karaktäriserat och kodat den absoluta majoriteten av de ”judisk-kodade superhjältarna”. Här ska vi inte glömma att judiskhet och bilder av judisk identitet och judendom aldrig enbart har skapats av människor som själva identifierar sig som judiska. Alla kan producera bilder av judiskhet, oavsett hur de själva identifierar sig, och det är forskarens uppgift att undersöka sådana identifikations- och autentiseringsprocesser. När vi pratar om något så stort, så varierat och så dominerat av icke-judiska kulturproducenter som ”judisk-kodade superhjältar” blir det omöjligt att få en bra bild av ämnet om vi inte kan ta med ”icke-judisk judendom” och ”icke-judisk judiskhet” i beräkningen, för att låna och anpassa ett begrepp av Jesper Petersen och Anders Ackfeldt.³⁴

Att detta är så viktigt att uppmärksamma har också att göra med att superhjältar produceras inom större sociala fält. Det är viktigt att inte tappa sikte på att superhjältefigurer skapas i förhållande till sociala, kulturella, ekonomiska och politiska relationer av olika slag.³⁵ Ingen serieskapare är en ö. Figurer med ursprung i serievärlden måste också förstås som produkter av den världen. Då kan vi inte isolera skapare på basis av deras etnoreligiösa identifikation, utan vi måste också utgå från de ramar och förutsättningar som de arbetat inom: faktorer som tänkt publik, ekonomiska strukturer och

³² Whitfield, 250.

³³ Jfr. Bucholtz, ”Sociolinguistic Nostalgia”, 404f.

³⁴ Jesper Petersen & Anders Ackfeldt, ”The Case for Studying Non-Muslim Muslims”, *Method & Theory in the Study of Religion* 35:2–3 (December 7, 2022), 241–59, <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10095>.

³⁵ Jfr. Benjamin Woo & Jeremy Stoll, ”Comic Books, Graphic Novels, and Their Publics”, i *The Comics World: Comic Books, Graphic Novels, and Their Publics*, red. Benjamin Woo & Jeremy Stoll, Mississippi 2021, ix–xix, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1wvnd66.3>; Bart Beaty, *Comics Versus Art: Comics in the Art World*, Toronto 2012.

liknande är viktiga betänkligheter. På samma sätt behöver figurer som skapats i förhållande till judiska publikationsindustrier förstås i förhållande till sina produktions-, distributions-, och konsumtionsförhållanden.

Och i samtliga fall behöver figurerna förstås i förhållande till den ombytliga process som ibland kallas för genreformation: de pågående förhandlingarna mellan produktions- och konsumtionsaktörer som sätter och förändrar ramarna för vad som kan eller inte kan, bör eller inte bör, betraktas som tillhörande en genre, som till exempel superhjältegenren.³⁶ Inte minst är fält och genreformation viktiga att ta med i beräkningen eftersom det är inom dem som ramarna sätts för vem som får lov att skildras som superhjälte och hur, vem som har möjlighet att skildra olika former av identifikation och under vilka förhållanden de kan göra det.³⁷

Det går till syvende och sist inte att hävda att det finns en sorts judiskhet som förenar alla människor som identifierar sig som judiska; inte heller kan vi hävda att samma alternativ, exakt samma sätt att vara judisk, fanns på 1940-talet som på 1960- eller 1990- eller 2020-talen. Inte heller kan vi hävda att samma externa förutsättningar för judisk identifikation fanns på 1940-talet – historiskt sett en period med särskilt mycket antisemitism i USA – som under det etniska uppvaknandets 1960-tal eller dagens komplicerade, samtidigt välkomnande och antisemitiska, klimat i landet.³⁸ Såväl kulturproduktionens som autentiseringens förutsättningar förändras över tid – och då kan genrekategorin ”judisk superhjälte” inte heller vara beständig eller oföränderlig. Alltså, om vi vill försöka förstå dem på ett djupare plan måste superhjältefigurerna ses som historiska produkter av historiska processer, och inte minst då som produkter av historiskt betingade kodningsprocesser.

Avslutningsvis kan vi då återgå till något jag nämnt ovan, att judiska grupper och individers minneskonstruktion också kräver glömska och att

36 Jfr. Jason Mittell, *Genre and Television: From Cop Shows to Cartoons in American Culture*, New York 2004, <https://doi.org/10.4324/9780203957837>.

37 Kapitlen i Sean Guynes & Martin Lund (red.), *Unstable Masks: Whiteness and American Superhero Comics*, Columbus 2020, <https://doi.org/10.26818/9780814214183>, ger exempel på hur viktig vithet har varit och är för den vardaliga produktionen av superhjeltefigurer.

38 Roskies ger i inledningen till *Usable Past* en svepande bild av hur föränderligt minneslandskapet och tillgängligheten av möjliga användbara förflutna har varit; en bild som sträcker sig mycket långt bak i tiden tecknas i Michael L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, New York 2006. Jfr. Karen Brodtkin, *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*, New Brunswick 1998; Leonard Dinnerstein, *Antisemitism in America*, Oxford 1994; Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness*, Princeton 2006, <https://doi.org/10.1515/9780691207285>; se också Matthew Frye Jacobson, *Roots Too: White Ethnic Revival in Post-Civil Rights America*, Cambridge 2008; David R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White. The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*, New York 2005.

identifikationen av något som autentiskt judiskt är en process och en klassifikationskamp snarare än en enkel beskrivning. På liknande sätt kan vi säga att serieskapare gör val när de kopplar en figurs judiskhet till, till exempel, golemfigurer, Förintelsen, eller en viss typ av religiositet, och att dessa val utesluter andra möjliga val. Om en figur till exempel knyts till ortodox judendom, ja, då utesluts liberala och sekulära judendomar.

Vi bör i det här sammanhanget inte glömma att kategorin ”judendom” i sig, som många av oss lärt oss använda den, i någon utsträckning är en teoretisk abstraktion, som – liksom allt prat om ”religion” – inte har något ett-till-ett-förhållande till verkligheten såsom den upplevs av människor som identifierar sig som judiska.³⁹ Vi kan förvisso prata akademiskt om judendom som en religion med olika grenar – reform, konservativ eller ortodox, till exempel – men många av de människor vi grupperar samman i den här kategorin ser inte detta som lika självklart. Och vi bör inte glömma att den här sortens sociala klassifikationskamper är viktiga faktorer i de processer genom vilka identiteter kan göras meningsfulla.⁴⁰ Det är bara genom att förhållas till andra autenticitetsanspråk som en given inställning kan autentiseras och essentialiseras.

Om vi inte lämnar utrymme för den här typen av konflikter och motsättningar och för autentiseringsprocesser som ibland är ömsesidigt uteslutande står vi utan ett språk för att prata om skillnaderna mellan Captain Israel och Diaspora Boy, men också mellan Magneto eller Ragman liksom mellan de båda som produkter av de stora superhjälteförlagen och, till exempel, *Jewish Hero Corps*, vars syfte är didaktisk och fostrande (serien handlar mer än något annat om att lära unga läsare om vissa begrepp, traditioner och personer som upplevs som viktiga bland vissa som identifierar sig som ortodoxa judar i USA).⁴¹ Visst kan vi på ett förenklat och överslättande sätt säga att alla de här superhjältarna ”är” judiska, eftersom de identifieras som det, men den kategoriseringen i sig säger ingenting. Vi behöver ett språk för att säga något om hur de kodas som judiska, vilka intressen som tjänas genom en typ av kodning eller annan, och vilka alternativa förståelser av judiskhet som utesluts genom den kodningen. Så, även om vi vill kalla dem för ”judiska superhjältar” måste vi förtydliga att de kan kodas som judiska på olika sätt, om vi vill undvika att essentialisera eller sopa skillnader och konflikter under mattan.

39 Jfr. Aaron W. Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry Into Disciplinary Apologetics*, Sheffield & Bristol 2016, II, <https://doi.org/10.1558/isbn.9781781792919>.

40 Jfr. Bucholtz, ”Sociolinguistic Nostalgia”, 407f.

41 Alan Oirich & Ron Randall, ”The Amnesia Count-Down”, *The Jewish Hero Corps* 1, New York 2003.

Avslutningsord

Med allt detta i bagaget vill jag hävda att det finns en risk i att kategorisera de här figurerna som ”judiska superhjältar”: de kan lätt avhistoriseras, skärmas av från de omständigheter och förutsättningar som en gång gjort det möjligt för dem att skapas på just det sätt de faktiskt skapades, och som fortsatt möjliggör för figurerna att kunna omskapas och förändras kontinuerligt över ibland mycket långa tidsspann.

Att skifta från att tala om ”judiska superhjältar” till att studera till exempel ”judisk-kodade superhjältar” är då inte bara en abstrakt teoriövning eller en roande men i slutändan onödig språklek, utan ett praktiskt språk- och perspektivskifte: Det tvingar oss att inte bara fråga oss vem det är som skapat figuren och vad det är vi ser i figuren (ett angreppssätt som Caplan fått stå som representant för), utan också, kanske viktigast av allt, hur den här figuren har skapats och tillskrivits ett innehåll som är tänkt att förstås som judiskt, och för vem – till vilken publik och till vilka syften – de har skapats.

Skiftet leder vår uppmärksamhet från produkt till process, från innehåll till kodning och därigenom från att normativt avmaskera en inneboende identitet till att undersöka en identifikations- och autenticitetprocess som gör det enklare att historisera det vi undersöker. Detta i sin tur förflyttar judiskhet från en position där dess betydelse kan tas för självklar till en plats där judiskhet kan analyseras på olika sätt, från olika perspektiv. Jag tror att ett sådant skifte behövs om det ska bli möjligt att göra den typ av grundforskning som jag saknade för åtta år sedan, och som jag saknar än idag. Och jag tror, som jag antytt, att den här sortens språk- och perspektivskifte kan behövas också i förhållande till andra judaistiska och religionshistoriska undersökningsområden och ämnen. ▲

SUMMARY

This article explores the construction and classification of comic book superhero characters as Jewish, proposing the term “Jewish-coded superheroes” as an alternative to “Jewish superheroes” in academic analysis. The article is based on Lund’s docent lecture and grounded in an ongoing research project that aims to analyze around 100 superhero characters characterized by their creators as Jewish. I argue that the label “Jewish superheroes” is often applied in an ascriptive and normative manner, rather than analytically. By using the term “Jewish-coded superheroes”, I contend that researchers can better focus on understanding how these characters are inscribed with attributes intended for readers to recognize as Jewish, as well as the practical interests those codings may serve. The article re-

views previous research and popular science works that often essentialize Jewishness, advocating instead a historicizing and process-oriented analysis. I emphasizes the importance of viewing superheroes as products of historical and cultural processes of identification and authentication rather than as bearers of inherent, essentialized identities. By examining authentication processes and classification struggles, researchers can gain a deeper understanding of how Jewishness is constructed and represented in the comic book field and beyond. The article concludes by calling for a shift in perspective within comics studies, advocating a transition from identifying “Jewish superheroes” to analyzing how these characters are coded and authenticated as Jewish. This shift, I argue, enables a more theoretically nuanced and historically grounded understanding of Jewishness in comics.

Individens plats i den kyrkohistoriska forskningen

INGVAR BENGTTSSON

Ingvar Bengtsson är docent i kyrkohistoria vid Lunds Universitet, stiftsprost emeritus i Göteborgs stift och legitimerad psykoterapeut.

ingvarius@hotmail.com

Det finns en dubbelsidighet i första ordet av min rubrik, vilket kommer att framgå lite längre fram. Individ (från latinets in-dividuus) betyder 'icke delbar' och används som beskrivning för den minsta enheten i mänskligheten. När alla mängdindelningar är gjorda: i raser, nationer, folkgrupper, yrkeskategorier, åldersgrupper, släkter, familjer och parbildningar – återstår den enskilda och odelbara människan, individen.

Genom kristenhetens hela historia har den enskilda människan tillmätts avgörande betydelse också i relativt stora gemenskaper såsom församlingar och kommuniter. Vid varje dop, även om flera döps vid samma tillfälle, sker själva dophandlingen för var och en enskilt, med namns nämnande, personligt tilltal och vattenbegjutning eller nedsänkning; på samma sätt vid nattvardsfirandet då brödet och vinet delas ut till varje enskild kommunikant med tilltal på individnivå. I bästa fall balanseras denna individualitet med den verklighet som uttrycks med det grekiska ordet *koinos* med betydelsen gemensam, samhörig; en gemenskap som är både avgränsad och gränsöverskridande.

I. Inledning

I sitt digra arbete från 1922, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, ger Ernst Troeltsch (1865–1923) två övergripande begrepp som den

kyrkliga organisationen kan indelas i. Han kallar dem: *Kirchentypus* och *Sektentypus*.

Kirchentypus, omfattar stora enheter med många medlemmar. Under kyrkohistoriens gång har det ofta handlat om hela nationer eller flera nationer förenade kring en gemensam högste kyrklig ledare, påven, eller nationella kyrkliga förbund som i den lutherska eller anglikanska kyrkogemenskapen. I den ortodoxa kyrkofamiljen kan liknande mönster iakttas. Dessa kyrkor, som alla präglas av en ämbetshierarkisk struktur, har haft nära band till den världsliga överheten; band med olika inslag: samverkan, maktfördelning, konkurrens och konflikt.

Den andra typen, *Sektentypus*, förhåller sig betydligt mer självständigt till det omgivande samhällets officiella makthavare. Värt att notera är att ordet "sekt" för Troeltsch inte har den negativa klang som ordet ofta får på svenska.¹ Sekten utmärks av en kongregationell organisationsmodell med i hög grad suveräna lokalförsamlingar som hålls samman i en löst fungerande organisation med pastorer som inte är hierarkiskt inordnade i en kyrkostruktur. Den tillämpade bibeltolkningen blir mer subjektivt färgad, eftersom *Sektentypus* inte lika mycket styrs av bekännelseskriterier, kyrkohandböcker och evangelieböcker utan av den enskilda församlingsledningens profil och predikantens egen subjektivt-personliga övertygelse och teologiska betoning.

Kyrkans historia uppvisar flera exempel på spänningar och balanseringar mellan dessa båda huvudtyper. I det kyrkohistoriska förloppet på svensk mark under det senaste århundradet kan man tydligt se förskjutningar inom respektive "typus" i riktning mot den andra. Till exempel har Svenska kyrkan som *Kirchentypus* fått drag av en mer kongregationalistisk karaktär genom att präster numera är lokalanställda och inte längre stiftsanställda. Även friare inslag i gudstjänsterna kan förekomma med exempelvis spontant sjungna lovsånger som inte finns med i den antagna psalmboken.

Från andra hållet har frikyrkor av *Sektentypus* närmast sig *Kirchentypus* genom att till exempel vid riks- eller årskonferenser utföra pastorsordinationer, använda sig av distriktsföreståndare och i gudstjänster på lokalplanet använda liturgiska plagg, gudstjänstagendor och kyrkklockor.

Utöver dessa båda huvudbegrepp presenterar Troeltsch också en tredje variant. Den kallar han *mystik*. Som typus beskriver han den som en organisationslös individualism som är självständig i relation till såväl *Kirchen* som *Sektentypus*.² Som exempel på denna variant kan nämnas de så kallade

¹ Se exempelvis Martin Modeus, *Levande tillsammans med Kristus, om en kyrka i rörelse*, Skellefteå 2016, 40.

² Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [1922], Aalen 1965, 424.

ökenfäderna på 300-talet, mystikerna under medeltiden och kväkarna på 1600-talet.

Troeltsch menar att alla de tre typerna har sitt ursprung i Nya Testamentet och att det där finns stöd för deras särart.³

Individen som objekt

Den första innebörden av termen individ som jag kommer att använda här är individen som *objekt*, som forskningsobjekt inom ämnet kyrkohistoria. Åtskilliga akademiska avhandlingar och övrig kyrkohistorisk facklitteratur fokuserar på enskilda personer och deras bidrag i sina respektive historiska sammanhang: deras betydelser för kyrkor, samfund och samhällen. Det gäller både kvinnor och män, mest män än så länge, under Kyrkans hittillsvarande historia. Från vårt eget land, och från skilda tidsskeden, kan i en oöverblickbart stor skara nämnas som exempel: heliga Birgitta (ca. 1303–1372), Olavus Petri (1493–1552), Henric Schartau (1757–1825) och Nathan Söderblom (1866–1931).

Om man vill följa de kyrkohistoriska händelseförloppen under en viss tidsperiod är det omöjligt att bortse från enskilda individer och deras betydelse för det gemensamma skeendet. Man kan till exempel ställa frågan: Vilka inflytelserika personer i övre Norrland från 1810-talet och framåt verkade för att acceptera 1811 års kyrkohandbok och 1819 års psalmbok och vilka avvisade den – och vad blev det omedelbara resultatet av detta då man samlades i ett hem till byabön, det vill säga gemensam lekmannaedd gudstjänst i de byar som låg långt ifrån sockenkyrkan?⁴

Att den enskilda individens inflytande och handlingar kan ha stor betydelse även för skeenden både senare i tiden och geografiskt långt borta, skulle kunna illustreras av den inom naturvetenskapen förekommande kaosteorin. Där omnämns den så kallade fjärilseffekten, vilken är en hypotes om att en fjärils vingslag till exempel i Mexiko, under specifika förutsättningar, kan påverka luftströmmarna som i sin tur kan orsaka en orkan i södra Sverige.⁵ I överförd bemärkelse skulle man kunna peka på kyrkohistoriska händelser av liknande fenomen. Vad en enskild munk kommit fram till och formulerat i en klostercell på 1510-talet, kunde ställa till med kraftiga stormar på stora

3 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 377.

4 Platsen för dessa byaböner har skiftat över tid: från salen i de större gårdarna, ”där skolundervisning och byabön delade rum, till byskolan, dit både skolundervisning och byabön flyttade” för att senare äga rum i särskilda bönhus som inte sällan var övertagna och ombyggda skolhus. Se härom Daniel Lindmark (red.), *Där möten äger rum. Om bönhusen i övre Norrland*, Skellefteå 2023, 17.

5 Källa: <https://sv.wikipedia.org/wiki/Fj%C3%A4rilseffekten> [hämtad 13 mars 2024].

geografiska ytor en tid senare.⁶ Många forskningsområden, däribland den kyrkohistoriska, kan redovisa mängder av sådana exempel.

Individen som subjekt

Den andra innebörden av ordet individ i min rubrik, är individen som subjekt i den kyrkohistoriska forskningen: det vill säga forskaren själv och dennes egen plats i forskningsuppgiften.

Ola Sigurdson (f. 1966) skriver i sin bok *Himmelska kroppar*: "Blicken har en historia. Det sätt på vilket vi koncentrerar oss på att se något är påverkat av vår plats i historien."⁷ Sigurdson menar att vår "blick" påverkar det vi väljer att koncentrera vår uppmärksamhet på. "Blicken" är i sin tur påverkad av "vår plats i historien", och den har en förhistoria. Den påverkar också det perspektiv på verkligheten utifrån vilket en historiker arbetar.

Platsen, både den lokala och psykologiska, har stor betydelse för varje enskild människas personliga utveckling. Med hjälp av tre verb kan denna betydelse konkretiseras. Psykologiskt handlar det om: att *få* plats, att *ta* plats och att *ge* plats.

Det första är att *få* plats, inte enbart rumsligt. Det lilla barnet behöver kontinuerligt *få* vistas på en plats i tillvaron som består av vårdnadshavarens varmt koncentrerade och engagerade blick. Att som barn *få* vara i någons kärleksfulla uppmärksamhet är direkt avgörande för varje människas psykiska utveckling. Det är något grundläggande som kan återupplevas i exempelvis förälskelser senare i livet.

Det andra handlar om att *ta* emot den plats man får, sin egen plats, det vill säga *ta* plats så att det märks – något som inte sällan fått en negativ klang. I fromma sammanhang hänvisar ordet kall till den positiva innebörden, som utgör individens särskilda plats i tillvaron när det gäller yrke och livsuppgift. Men att *ta* plats berör betydligt fler områden av det mänskliga livet. I vårt språk skulle därför ordet givmild behöva kompletteras med ordet *tagmild* för att betona vikten av att *ta* emot, vilket är en förutsättning för att kunna *ge*.

Det tredje verbet fokuserar på att *ge* plats, *ge* andra plats, det vill säga ha förmågan att i form av generositet och uppmuntran förhålla sig till sina medmänniskor. Därmed sluts den goda cirkeln, där varje led förutsätter de båda övriga: att *få*, *ta* och *ge*.

⁶ Mot användningen av denna parallell kan man möjligen invända med att Martin Luther redan vid reformationens början var en erkänd teolog med stort inflytande och inte en liten försynt "fjäril". Men avsikten med hans "vingslag" i oktober 1517 var inte att starta en kyrkosplittning utan att initiera en teologisk diskussion om vad han bedömde som kyrkliga missförhållanden.

⁷ Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar. Inkarnation, Blick, Kroppslighet*, Göteborg 2006, 154.

Därur föds frågan: Går det att iaktta detta i kyrkohistorisk forskning utan att förfalla till för mycket psykologiserande?

Det jag i det följande kommer att uppehålla mig mest vid är något av vad jag själv sett från min plats i historien, det vill säga min egen speciella utsikt. Självcentrerat? Javisst, men det måste kanske få bli så. Det vi väljer som forskningsområden har på något sätt med oss själva och vår egen speciella utsiktsplats att göra. Kan jag se detta i min egen forskning? Hur står mina egna projekt i relation till min individuella plats i tillvaron? Uppenbart är att lärare på alla nivåer, kyrkoledare och arbetsledare på olika nivåer, handledare, studiekamrater och kollegor påverkar en forskares val av forskningsområde, liksom naturligtvis också egna intressen, upplevelser, erfarenheter, begränsningar och behov. Mycket av detta brukar vara mer eller mindre omedvetet.

II. Mitt subjektiva perspektiv

Efter denna mer principiella inledning vill jag ge ett exempel på individnivå av forskarens och forskningsprojektets kontext och förändring. Mitt subjektiva perspektiv kan beskrivas i två steg: (a) Min något ovanliga väg som forskare i kyrkohistoria och (b) Vad jag hittills har skrivit om och vad jag skulle vilja forska vidare kring framöver.

Det ovanliga för min del som teologisk forskare här i Lund kan i sin tur sammanfattas i två underrubriker.

En lång och innehållsrik doktorandtid

Den halvsekellånga perioden, ja faktiskt precis 50 år, mellan antagning till forskarutbildning i etik och titeln som docent i kyrkohistoria. Några av dess beståndsdelar kan nästan betraktas ur ett kyrkohistoriskt perspektiv. Det utdragna förloppet har sin förklaring och kan översiktligt beskrivas så här: En kväll i april 1972 blev jag tillfrågad av etikprofessorn Gustaf Wingren (1910–2000) om att bli amanuens hos honom. Det kändes mycket lockande och hedrande. Där fanns dock ett avgörande hinder för att kunna svara ja på den frågan.

Tidigare samma dag hade jag blivit uppringd av en präst i norra Halland som frågade om jag stod fast vid mitt löfte att vikariera för honom. Vi hade talat om att under en termin byta både verksamhet och bostad med varandra. Uppgåelsen innehöll att jag skulle ta ut min teologie kandidat och genomgå ”den praktisk-teologiska övningskursen” under en termin för att därefter prästvigas och bli hans vikarie nästa termin. Det var svårt för mig att säga nej till hans förfrågan. Jag hade ju gett ett konkret löfte till honom och mitt avhandlingsämne fokuserade på just löften, med arbetsrubriken:

Ämbete och äktenskap – kombination och/eller konflikt. Den rubriken kan väl beskrivas som både klargörande och ganska snygg, med dubbel alliteration dessutom. Den tydliggörande underrubriken var tänkt att lyda: *En undersökning av prästäktenskapet i Sverige, dess framväxt och förändringar.*⁸ Fokus skulle vara de löften som använts vid vigsel och prästvigning, och hur de hade förändrats över tid.

Wingren hade stor förståelse för att jag mot denna bakgrund tackade nej till hans erbjudande. För mig fick ordningsföljden av dessa båda förfrågningar under samma dag en avgörande betydelse. Det var i första hand präst jag skulle vara och teologisk forskare i mån av tid och kraft.

Planen att efter denna termin återvända till Lund för fortsatta studier, gick om intet. I stället kom ett nytt telefonsamtal som fick till följd att jag blev kyrkoadjunkt i Örgryte församling i Göteborg. Planeringen kring forskningen justerades nu till att jag som fritidsdoktorand skulle pendla ner till forskarseminarierna i etik.

Min handledare uppmanade mig enträget att ändå bli klar med avhandlingen och disputerar innan han skulle gå i pension fyra år senare. Det blev många torsdagspendlingar till Lund, med seminarier på kvällen och nattåg tillbaka till Göteborg. På den tiden hade vi präster inte reglerad arbetstid, utan reglerad fritid, vilken bestod i en veckoledig vardag. För min del var det dessa torsdagar som jag huvudsakligen ägnade åt studier, hemma eller i Lund.⁹ Jag kämpade på ganska tappert med mina tre F: Familjen, Församlingen, Forskningen. Men efter två och halvt år som präst i Göteborg insåg jag att det här upplägget inte skulle komma att fungera så länge till. Det krävdes en radikal förändring.

Vår familj växte under de tre åren i Örgryte, från två barn till tre och till slut ett fjärde på väg. Och detta var i en tid då prästernas skilsmässor ökade kraftigt. Ibland slogs det upp i media att präster var den yrkesgrupp som hade flest skilsmässor. Det var inte sant, men ökningstakten av skilsmässor bland präster var den högsta i landet, eftersom den utgick från en mycket låg nivå. Att närmare studera detta skeende låg då inom mitt forskningsområde.

Den del av församlingen, distriktet kring Skårs kyrka, som jag hade pastoralt ansvar för bestod av cirka 6000 kyrkomedlemmar. Det var ett rikt

8 Utvidgat med problemställning, tänkta källor och disposition; presenterat på prof. Jarl Hembergs forskarseminarium den 29 maj 1980.

9 Dessutom hade vi ett antal så kallade prostdagar som kunde läggas ut lite här och var under året. Utöver detta fanns också möjligheten att som statligt anställda använda oss av något som hette B-avdrag för studier som arbetsgivaren kunde bevilja om studierna bedömdes som lämpliga. Denna konstruktion var ekonomiskt mycket förmånlig och under sådana perioder läste jag in och tenterade litteraturkursen.

kyrkligt liv som min företrädare efter 20 års intensivt pionjärbete överlämnade åt mig. Allt han hade tagit initiativ till under sina många år förväntades jag fortsätta med och ovanpå det lägga egna initiativ. Uppdraget var mycket stimulerande och upptog en allt större del av min vakna tid.

Forskningen krävde sitt och gav samtidigt mycket tillbaka. Men min veckolediga torsdag borde jag nog i högre grad ha ägnat åt familjen. Det jag kanske också borde ha insett tidigare var att mitt intresse snarare låg på det kyrkohistoriska området. När jag nu i efterhand reflekterar över det ”i historiens ljus” kan jag konstatera att redan min forskningsförberedande uppsats, för 51 år sedan, tydligt visar mitt kyrkohistoriska intresse.¹⁰ Förklaringen till att jag inte insåg detta redan då var nog att jag trivdes så bra bland lärare och kollegor på forskarseminarierna i etik.

Lösningen på vårt dilemma som familj blev ganska radikal, med uppbrott från Göteborg till en komministertjänst med vacker prästgård på den gotländska landsbygden. Där fick jag ett pastoralt ansvar för cirka 600 kyrkomedlemmar, alltså bara en tiondel av vad jag haft tidigare.¹¹

Vårt val av problemlösning medförde dock ett annat problem. Avståndet mellan hemmet och Lund minskade inte precis genom flyttningen till norra Gotland. Därför blev min närvaro på forskarseminarierna allt glesare. Hela forskningsplanen var på väg att rinna ut i sanden. Det berodde emellertid inte främst på det förlängda avståndet till Lund utan på att projektet, såsom jag planerat det, visade sig vara ogenomförbart. Min plan var att följa utvecklingen i Sverige kring såväl äktenskapslöften som prästlöften under så lång tid som källorna tillät. Det visade sig finnas gott om källmaterial vad gällde prästvigningsslöfterna, från åtminstone reformationen och fram till nutid. Dessa löften ifrågasattes och ventilerades vid flera återkommande tillfällen. Särskilt under 1800-talets senare del genomfördes radikala förändringar kring vad en präst har att lova i samband med sin prästvigning. På äktenskapslöftenas område hände däremot sakligt sett ingenting under 457 år, från Olavus Petris kyrkohandbok 1529 till 1986 års kyrkohandbok. Och när jag gjorde dessa upptäckter var det ännu 1970-tal. Det radikalt nya som inträffade 1986 var att uttrycket ”vara dig trogen tills döden skiljer oss åt” lades till som obligatorisk avslutning av brudparets löften till varandra.

Jag tvingades alltså släppa mitt så omhuldade projekt. Förvirringen växte,

¹⁰ Uppsatsen hade rubriken *Äktenskapet i liv och lagstiftning* och ventilerades vid professor Gustaf Wingrens forskarseminarium den 1 och 8 mars 1973.

¹¹ När jag hade sökt tjänsten fick jag veta, av prästernas representant i Domkapitlet, att det kunde bli en lämplig plats för mig eftersom min företrädare hade kunnat disputerat under sin tid på just den komministertjänsten. I samband med den stora pastoratsregleringen 1962 hade mina båda församlingar, Hangvar och Hall, upphört som eget pastorat och lagts samman med Lärbro pastorat. Den tidigare kyrkoherdetjänsten hade dessutom nedgraderats till en med ett annat pastorat delad komministratur.

och tiden gick. Jag hade gått vilse i "forskarskogen". Vad gör man i det läget? I en prosatext skriver Tomas Tranströmer (1931–2015): "Det finns mitt i skogen en oväntad glänta som bara kan hittas av den som gått vilse."¹² Det är en god utgångspunkt för den som vill bedriva forskning: Beredskapen att våga gå vilse – tillsammans med förmågan att upptäcka när man har gjort det. Många viktiga framsteg har gjorts genom att forskare kommit på villospår, gått vilse eller begått "misstag". Då handlar det om att förlora orienteringen utan att förlora besinningen; om att kunna slå sig ner i den vackra och oväntade gläntan, öppna sig för något nytt, utforska själva gläntan som man befinner sig i, och så småningom bestämma sig för hur man skall gå vidare genom den täta skogen.

Efter mindre än ett år på Gotland fick jag frågan om jag kunde tänka mig att i stiftets regi starta en familjerådgivningsbyrå i Visby. Så blev det. Den tredjedelstjänstgöring som legat i ett grannpastorat flyttades över till Visby där jag under två veckodagar kom att arbeta som familjerådgivare i mer än åtta år. Att frågan ställdes till mig berodde på mitt påbörjade avhandlingsarbete och att jag sedan en tid tillbaka höll på med den grundläggande psyko-terapiutbildningen vid S:t Lukasstiftelsens Utbildningsinstitut. I och med denna konstruktion av min prästtjänst visade det sig att jag hamnat i den "oväntade glänta som bara kan hittas av den som gått vilse". Därmed blev det i praktiken så att mitt sammanhållande tema inom etikens ämnesområde nu delades upp i två spår: äktenskapet och dess problematik ägnade jag mig åt i praktiken. Man kan säga att jag, med en ny verksamhetsform, familjerådgivning, följde med det ansvarstagande som präster i flera århundraden haft i det medlingsobligatorium som avskaffades 1974.¹³

När det gällde den andra delen i min planerade avhandling, prästlöftena, visade sig den "oväntade gläntan" bestå i att licentiatexamen i teologi återinfördes 1983. Den möjligheten tog jag vara på, och försvarade 1986 en licentiatuppsats med rubriken: *Prästed eller inte. Till frågan om prästedens vara eller icke vara vid kyrkomötena 1868–1893 och tiden därefter*. (Opponent vid det tillfället var Aleksander Radler [f. 1944], vilket i sig är en smått kyrkohistorisk händelse. Radler hade uppgett sig vara flykting från DDR då han kom till Sverige några år in på 1970-talet, disputerade i Lund, gjorde akademisk karriär och prästvigdes i Svenska kyrkan. Senare avslöjades det att han varit stasiagent först i Östtyskland och senare i Sverige för Östtyskland.) Genom

¹² Tomas Tranströmer, *Samlade dikter 1954–1996*, Stockholm 2001, 193.

¹³ Sara Ebersson, *Medlingens roll vid familjerättsliga tvister* (examensarbete i civilrätt, särskilt familjerätt), Uppsala 2012, 24, samt där angivna källor. Under 1980-talet ändrades benämningen Giftermålsbalk till Äktenskapsbalk, enligt förslag från Familjelagssakkunniga i SOU 1981:85. Den nya Äktenskapsbalken trädde i kraft den 1 januari 1988. Hindersprövningen och hela folkbokföringen flyttades vid halvårsskiftet 1991 till Lokala skattemyndigheten.

min licentiatexamen kunde jag vara nöjd med att i någon mån ha slutfört mina tidigare forskarambitioner beträffande prästlöftena.

Först en bit in på 2000-talet var det min biskop och vän Lars Eckerdal (1930–2022) som på sitt konkreta sätt att ge råd uppmanade mig att återuppta mina doktorandstudier, men inom ett annat ämnesområde, kyrkohistoria. Trettio år tidigare hade Wingren återkommande uppmanat mig att disputer under hans tid som professor, vilket i praktiken innebar halvårsskiftet 1977 då han skulle gå i pension. Så blev det nu inte, men jag gjorde det året innan jag själv gick i pension.

Kyrkohistoriker och psykoterapeut

Det andra som är ovanligt för mig som forskare här i Lund är kombinationen kyrkohistoriker och individualpsykoterapeut. Mig veterligt har jag inte träffat någon annan med en sådan dubbel hemvist; däremot med kombinationen legitimerad psykoterapeut och teologie doktor i religionspsykologi, samt psykoanalytiker och docent i idé- och lärdomshistoria.

I det sakkunnighetsutlåtande som ligger till grund för min utnämning till docent i kyrkohistoria lyftes min psykoterapiutbildning och -erfarenhet fram med positiva förtecken. Det har tydligen lyst igenom här och var i vad jag skrivit. Detta omnämnande gladde mig särskilt. I backspegeln kan jag se att när jag skrivit med anspråk som kyrkohistoriker har jag haft en benägenhet att tona ner de psykologiska perspektiven för att undvika att kritiseras för sammanblandning av olika discipliner. Nu slipper jag kanske göra det i fortsättningen. Om detta skriver den finske historikern Pentti Renvall (1907–1974) i sin bok *Den moderna historieforskningens principer*: ”Historieforskningen har ju vid varje steg den tar att klarlägga den mänskliga personlighetens beteende, och då kan den ha stor nytta av att känna till hur personlighetspsykologin förfar i liknande fall.”¹⁴

Min grundläggande teoribildning som psykoterapeut har jag i psykoanalysen och dess ständigt pågående utveckling. Psykoanalysen är i hög grad något levande och livskraftigt även om i just vårt land de ekonomiska förutsättningarna för dess verksamhet kraftigt har beskurits på senare tid.

Under andra halvan av 1900-talet vidareutvecklades psykoanalysen i något som benämndes objektrelationsteorin¹⁵ och senare anknytnings teorin. Sigmund Freud (1856–1939) själv hade dessförinnan visat på en samtidig dogmatisk fasthet och stor öppenhet för att revidera och omformulera sina

¹⁴ Pentti Renvall, *Den moderna historievetenskapens principer*, Stockholm 1965, 81.

¹⁵ Objektrelationsteorin utarbetades av psykoanalytiker i Storbritannien och hade sin parallella utveckling i den så kallade jagpsykologin i USA. Även Freuds driftsteori hade utvecklats över tid: 1905 kommer hans bok *Tre sexualteorier* som sedan utvecklas i hans andra driftsteori i *Bortom lustprincipen* från 1920.

grundläggande teorier.¹⁶ Det skedde utifrån de upptäckter han gjorde i sin kliniska verksamhet.

Freuds första teoretiska modell kallas för den ”teleskopiska”. Den härstammar från tiden omkring 1900 och grundar sig på hans epokgörande arbete om drömmar. I sin bok *Drömtydning* liknar han människans psyke vid ett komplicerat optiskt instrument, ett teleskop (alternativt ett mikroskop) bestående av flera olika optiska element.¹⁷

Efter ungefär tio år gjorde han ett nytt försök att beskriva psykets topografi genom att föra in begreppen omedvetet, förmedvetet och medvetet. Denna modell kallas den ”topografiska”.

Freuds tredje och sista modell, som han utarbetade några år in på 1920-talet, har fått benämningen den ”strukturella” modellen. Där urskiljer han de tre strukturerna: detet, jaget och överjaget.

Freud hade ett stort intresse för historia, inte bara på individnivå utan allmänt betraktat och inte minst på arkeologins område. Han kunde beskriva psykoanalysen som ett arkeologiskt arbete där skikt efter skikt långsamt undersöks med varsamhet och medvetenhet om att det under hittills upptäckta skikt och artefakter kan finnas ännu mera av värde att upptäcka om man uppmärksam och uthålligt gräver djupare. Att upptäcka, kartlägga och försöka förstå händelser i det förflutna är något som psykodynamiskt förankrad psykoterapi har gemensamt med all historisk forskning, därmed även med kyrkohistorisk sådan.

Kyrkohistoria och psykodynamisk individualpsykoterapi har således grundläggande beståndsdelar gemensamma. En någorlunda välgrundad historisk kunskap om vårt förflutna (som individer, familjer, släkter, folk, mänsklighet och kyrka) kan hjälpa oss att orientera i samtiden och planera för framtiden. Renvall menar att historien kan definieras som ”mänsklighetens organiserade minne” och att ett sådant synsätt ökar historieforskningens betydelse.¹⁸ Det visar samtidigt på gemensamma drag för historieforskning och psykodynamisk psykoterapi. I båda fallen handlar det om att öppet möta det som hänt, kännas vid det, reflektera över det och med hjälp av stärkta minnen bättre kunna strukturera det pågående livet och planera för framtiden. Minnesförlust i olika former kan vara något högst allvarligt, både på kollektiv och individuell nivå.

¹⁶ För en översiktlig framställning, se Charles Brenner, *Psykoanalysens grunder*, Stockholm 1971, 36–57; Joseph Sandler m. fl., *Grundbegreppen inom psykoanalysen. Från Freud till den moderna jagpsykologin*, Stockholm 1973, 13–20.

¹⁷ *Die Traumdeutung* utkom i sin första upplaga 1900; Den har sedan 1927 utkommit helt eller delvis i flera svenska översättningar. Här har den sjätte upplagan i Aldusserien från 1971 använts.

¹⁸ Pentti Renvall, *Den moderna historievetenskapens principer*, Stockholm 1965, 272.

För mig fick Göran Bexells (f. 1943) tidiga forskning stor betydelse. Hans avhandling från 1975, *Människans befrielse*, har underrubriken: *Psykoanalys och kristen tro*. Jag tog starka intryck av dess innehåll och hade förmånen att få vara med om hur avhandlingen stegvis växte fram. Just den kombinationen, psykoanalys och kristen tro, fångade mitt intresse på ett bestående sätt. Inom S:t Lukasstiftelsen fann jag att dess bärande grund, dess speciella ”varumärke”, ursprungligen var just dialogen mellan psykoanalys (i dess utvecklade former) och kristen tro. Vid ett forskarseminarium kring Bexells blivande avhandling fällde Wingren kommentaren: ”Om Jesus skulle ha valt ett yrke som låg närmast hans uppdrag, skulle det vara psykoterapeut.” Det är ett yttrande som stannat kvar kristallklart i mitt minne.

En annan bok som berör samma tema är Erik H. Eriksons (1902–1994) *Kulturkris och religion. Analys av den unge Luthers personlighetsutveckling*.¹⁹ Originalets titel uttrycker mycket bättre vad det handlar om: *Young man Luther*. Med den högtintressanta underrubriken: *A Study in Psychoanalysis and History*. Här kopplas psykoanalysen samman med historia – och då är jag nästan i mål. När jag tog upp denna bok med Wingren markerade han tydligt att han inte tyckte om den. Varför? För att Luther inte kunde svara sig. På det svarade jag: Men han är ju inte angripen! Eriksons bok är ett försök att, utifrån psykoanalytisk kunskap och erfarenhet, förstå Luther i hans kamp, utveckling, skrifter och ageranden.²⁰

III. Vad har min forskning gett för resultat?

För att svara på den frågan kommer jag här ta upp vad jag hittills har skrivit om inom den kyrkohistoriska disciplinen och vad jag möjligen skulle vilja forska vidare kring framöver, eller stimulera andra att göra det.

1. ”Allt detta lovar jag”. *Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder* (doktorsavhandling i kyrkohistoria, 2011). Tidsperioden 1868–1893 omfattar de 25 år då en rad eder avskaffades i Sverige, bland annat: studenteden 1868, läkareden, barnmorskeeden och soldateden (krigsmannaed) 1887, prästeden 1893. De eder som därefter kvarstod var: Vittneseden, domareden, statsrådseden.²¹

19 Att boken fick denna titel på svenska, 1960, lär ha berott på att Diakonistyrelsens förlag inte vågade satsa på ännu en bok med Martin Luthers namn i titeln, på grund av dåliga erfarenheter med den stora satsningen på *Luther – mannen som blev en epok*. Av Roland H. Bainton, först utgiven i USA 1950, med titeln: *Here I stand. A Life of Martin Luther*.

20 Ang. Erik Homburger Erikson: se Ingvar Bengtsson, *Rörelsen i Stillhet och kraft*, Skellefteå 2019, 350, 357.

21 Statsrådseden ersattes 1953 av försäkran; domared och vittnesed sekulariserades 1976, då uttrycken ”lovat och svär vid Gud och hans heliga evangelium” och ”så sant mig Gud

Ernst Troeltschs ”typindelning” kan tillämpas på ställningstagandet till frågan om edsavläggelse. Förenklat skulle man kunna nämna Gottfrid Billing (1841–1925) som företrädare för *Kirchentypus* och försvarare av prästeden på grund av kyrkans behov av säkrast tänkbara garantier för prästernas ämbetsutövning. Kyrkan betraktas som en organism där individerna inordnas i helhetens tjänst. Som representant för *Sektentypus* kan Paul Petter Waldenström (1838–1917) nämnas, och för mystiken Waldemar Rudin (1833–1921). De båda sistnämnda var starkt drivande för att avskaffa prästeden eller snarare ersätta den med ett högtidligt formulerat löfte. Den skarpaste kritiken av edsavläggelse gällde det så kallade förpantningsinslaget, där man satte sin eviga salighet i pant på att man skulle hålla vad man lovat, i den avslutande formuleringen: ”så sant mig Gud hjälpe till liv och själ”.

Syftet med edsavläggelse kan i komprimerad form sägas vara: Ett maktmedel för att begränsa maktmissbruk i samband med maktdelegation. Eden åskådliggör ett ömsesidigt beroende mellan edsavläggare och edsmottagare. Det finns också en inneboende paradox i edsanvändningen: Samtidigt som eden förutsätter frihet och förtroende är den ett uttryck för frihetsbegränsning och förtroendebrist – i annat fall hade edsavläggelse inte behövts.

Prästernas agerande i samband med till exempel konventiklar, kunskapsförhör av olika slag och vid kyrkotukt går vanligtvis bäst att förstå utifrån de löften som prästen med ed hade bundit sig vid; snarare än utifrån den enskilde prästens stränghet eller välvilja. Inte sällan uppstod konflikter mellan prästen som statlig ämbetsman och uppgiften som sockenbornas själasörjare.

Ungefär ett halvsekel efter att de många yrkesederna hade avskaffats trädde en ny dokumenttyp fram på arenan. Den benämndes: yrkesetiska riktlinjer, etikregler och, för präster, *codex ethicus*. Det skulle kunna vara en meningsfull uppgift att närmare betrakta i vad mån dessa står i kontinuitet med tidigare yrkes- och ämbetseder. Är det möjligtvis så att dessa yrkesspecifika etikregler återspeglar ett tomrum som uppstod när edsavläggelsen vid inträdet i dessa yrken hade avskaffats?

2. ”*Detta öppna brev.*” *Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan* (2013). Detta arbete kan ses som en uppföljning av min avhandling och fokuserar på den fullmaktshandling prästen får vid sin prästvigning efter att ha avlagt löften av olika slag och därefter blivit prästvigd. Prästbrev som genre kan beskrivas som en offentlig skrivelse från stiftets biskop som ger en namngiven person officiell legitimitet som präst. Ordet ”brev” är en *ter-*

hjelpe till liv och själ” utmönstrades. I praktiken innebar det att den tidigare alternativa och neutrala försäkran omdefinierades till ed.

minus technicus från latinets *breve* (kort, liten); med betydelsen kortfattad offentlig skrivelse från en myndighetsperson.

Ett intressant samband mellan löftesmomentet vid prästvigning och prästbrevet visar sig i det prästbrev som biskop Krister Stendahl (1921–2008) formulerade. När 1987 års kyrkomötesmajoritet röstade bort den sedan 1894 använda formuleringen i Försäkran vid prästvigning: ”med den stora räkningsdagen för ögonen” – då införde Stendahl just denna formulering i sitt prästbrev för de nyprästvigde i Stockholms stift.²²

3. *Rörelsen i stillhet och kraft. En organisationsbiografi över S:t Lukasstiftelsen som blev Förbundet S:t Lukas* (2019). Denna bok presenterades i samband med 80-årsfirandet 2019 och innehåller centrala delar av rörelsens historia, profil och bärande gestalter under de första 80 åren. De tre förgrundsgestalterna var socialarbetaren och författaren Ebba Pauli (1873–1941), metodistprästen Göte Bergsten (1896–1954) och kirurgen Knut Harald Giertz (1876–1950). Alla tre var vid bildandet av S:t Lukasstiftelsen mycket kraftfulla och idérika, samtidigt som de var mycket svårt sjuka. Särskilt fokus riktas mot ekumenik och tvärvetenskaplighet. Boken innehåller också ett försök att skildra det andliga och kulturella klimatet på 1930-talet, en period i svensk kyrkohistoria som behöver belysas ytterligare med kyrkohistorisk forskning.

4. *Kirurgens hjärta. En existentiell biografi över Knut Harald Giertz* (2021). På visst sätt är detta en uppföljning av föregående med fokus på en av de tre förgrundsgestalterna. Det blev speciellt att med erfarenhet som själavårdare och psykoterapeut följa huvudpersonen genom dennes sjuttioåriga liv. Källmaterialet på Riksarkivet i Stockholm består, förutom Giertz vetenskapliga böcker och tidskriftsartiklar, av ett omfångsrikt privat material av dagboksanteckningar, brev, dikter och högtidstal. Eftersom jag kronologiskt kunde följa vad som rörde sig inom honom, kom han mig mycket nära, på liknande sätt som i en längre psykoterapi eller själavårdskontakt.

Med stöd i källmaterialet kunde jag på goda grunder ifrågasätta tidigare bedömningar om Giertz livsåskådning under hans första cirka 50 levnadsår. Framför allt gällde det den upprepade faktoiden om hans motstånd mot att sonen Bo Harald skulle döpas. Detta påstående som framställt som ett faktum har vuxit sig starkare för varje gång det har upprepats, för några år sedan också i en teologisk doktorsavhandling, där det går att läsa: ”Trots hemmets icke-religiösa prägel valde Anna den 3 november 1905 att i smyg ta med sonen Bo till pastorsexpeditionen och låta honom bli döpt, vilket är

22 Ingvar Bengtsson, ”*Detta öppna brev*”, Skellefteå 2013, 239f. Formuleringen fanns kvar i 2023 års prästbrev.

en förbluffande företeelse för en blivande svensk biskop.”²³ I smyg för vem, frågar man sig? Fadern fanns ju på Öland, långt ifrån Uppsala, så för honom behövde hon knappast smyg. Handlade hon bakom ryggen på honom, i vetskap om att han motsatte sig att barnet skulle döpas? Så har det tolkats. Men skälet till faderns frånvaro vid dopet i Uppsala är ett helt annat.

Giertz hade under sommaren 1905 vikarierat som lasaretsläkare i Borg-holm. Där föddes familjens andra barn. Eftersom det drog ut på tiden innan en ordinarie lasaretsläkare kommit på plats måste han stanna kvar tills det hade skett. Därför var makarna överens om att övriga familjen reste i förväg hem till Uppsala. En månad före dopet i Uppsala skrev barnets far i ett brev till sin hustru Anna (1881–1967): ”Två saker, som du skall göra nu, när du kommer i ordning är: döpa Harald, som du gerna kan ge två namn och vaccinera John.”²⁴

När det gäller det generella påståendet att Giertz skulle ha varit ateist under 1900-talet första kvartssekel har jag kommit fram till att det snarare handlar om ett partiellt förhållningssätt i specifika konfliktsituationer. Detta förhållningssätt berodde på en rädsla för att inte räknas som en trovärdig vetenskapsman inom den medicinska disciplinen om han framträdde som bekännande kristen.

Relationen till den näst äldste sonen Bo spelade en betydande roll i den andliga kamp och utveckling som K. H. Giertz levde i under många år. Om jag skulle gå vidare med något från denna bok skulle det vara att skriva om den unge Bo Giertz fram till hans prästvigning. Men då handlar det om att få ta del av betydligt mer från hans privata arkiv.

5. *Fjärås och Förlanda. Dess kyrkor, folk och präster – i kyrkohistorisk belysning* (2022). Boken skulle möjligen ha kunnat få titeln: Hallands kyrkohistoria, med särskild hänsyn till Fjärås och Förlanda församlingar.

²³ Anssi Ollilainen, *Bo Giertz om prästämbetet: uppdragets teologi*, Skellefteå 2018, 34. Den primära källan till detta påstående tycks vara Algot Mattsson, *Bo Giertz ateisten som blev biskop*, Göteborg 1991, 15–16. Denna intervjubok låg sedan till grund för ett antal artiklar och böcker som tycks ha åberopat just denna källa. Se t ex: Dagens Nyheter den 30 oktober 1991 i samband med utgivningen av Mattsons ”dokumentärskildring”; en intervju i Svenska Dagbladet 31 augusti 1995 med Bo Giertz i samband med dennes 90-årsdag; Magnus Myhrberg, *Själslivets kirurg. K H Giertz väg till S:t Lukasstiftelsen* (C2-uppsats i kyrkohistoria, stencil), Uppsala 2009, 16, 19, 28f, 50, 52; Ollilainen, *ibid.*, 34. Så gör även jag själv i *Rörelsen i stillhet och kraft*, Skellefteå 2019, 139f. I Svenskt Översättarlexikon skriver Birger Olsson en artikel på nätet om Bo Giertz 1905–1998. Se härom https://litteraturbanken.se/oversattarlexikon/artiklar/Bo_Giertz [hämtad 24 september 2019]. Enligt SAOL uppges ateism vara detsamma som gudsförnekelse; enligt NE åsikten att det inte finns någon gud.

²⁴ För detta och övriga bakgrundsfaktorer, se Ingvar Bengtsson, *Kirurgens hjärta*, Skellefteå 2021, 91f samt där angivna källor. John Magnus Bernhard föddes den 22 juli 1904, Bo Harald föddes den 31 augusti 1905.

En viktig del i den boken handlar om den danska reformationen, eftersom Skånelandskapen var danska vid den tiden; en annan om försvenskningssprocessen från mitten av 1600-talet. Under den processen uppstod svåra konflikter på individnivå då präster åberopade sin ämbets sed som hinder för att följa kungens och biskopens påbud att predika på svenska. Om de åtyddes vad dessa krävde menade de att de skulle svika något mycket centralt av vad de med ed hade förbundit sig att göra som präster, nämligen att ”rent och klart förkunna Guds Ord”. Om de predikade på ett språk som församlingsborna inte förstod blev det ingen klar förkunnelse hur ren, i betydelse Bibel- och bekännelsetrogen, den än var.

Under arbetets gång har jag haft stor nytta av Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv (LUKA). Mellan år 1942 och 1960 gjorde några teologistudenter från Lund intervjuer med 12 personer från Fjärås och Förlanda. Dessa var vid intervjutillfället mellan 70 och 91 år gamla. Särskilt intressanta är svaren på den ledande frågan om huruvida kyrkotagningen uppfattades som rening, tacksägelse eller tom sed. Sex av de sju som svarade på frågan redovisar innebörden av tacksägelse. Endast en av de sju uppger att kyrkotagningen sågs som en reningsakt.

När jag grävde djupare i bruket av kyrkotagning upptäckte jag en parallell till det officiella förhållningssättet till särskilt utsatta grupper under pandemin med covid-19. De särskilt sköra och utsatta skulle då skyddas från sjukdomsframkallande smitta från sina medmänniskor. Samma synsätt går att känna igen i de kyrkliga regelverken från 1571 års Kyrkoordning och 1686 års Kyrkolag. Dessa talar om att den nyförlösta kvinnan under en tid ska skyddas från omgivningens smitta. Samma betoning gör den danske superintendenten på Själland, Peder Palladius (1503–1560) i sin *Visitatbog* från 1544. Hans rekommendationer blir mycket konkreta: Kvinnan ska inte behöva delta i det tunga arbetet på gården eller tvingas med på kalas. Hennes man ska avhålla sig från att tränga sig på henne i sexuellt avseende och i stället sova någon annanstans under några veckor. Ingenting av detta motiveras av någon orenhet hos kvinnan. I stället betonas att hon behöver få dra sig undan en tid tillsammans med sitt nyfödda barn. När så denna period i skyddande isolering är över återvänder hon till det vanliga livet och hälsas välkommen åter till den större gemenskapen, vid kyrkotagningshögtiden i sockenkyrkan.²⁵

Som avslutning vill jag ge ännu ett exempel på hur kyrkohistorisk forskning kan ha närmast dagsaktuell betydelse. Det jag skulle vilja studera närmare, helst tillsammans med en kyrkohistoriker eller rättshistoriker med

²⁵ Se härom Ingvar Bengtsson, *Fjärås och Förlanda. Dess kyrkor, folk och präster – i kyrkohistorisk belysning*, Skellefteå 2022, 268–274 samt där angivna källor.

medeltiden som specialområde, är den kyrkliga vigselns avgörande bidrag till kvinnans jämställdhet i vår del av världen.

Det uppstod en tydlig konfliktyta när den kanoniska rätten för cirka tusen år sedan mötte den germanska ordningen för hur ett äktenskap skulle ingås. Själva ordet giftermål (sammansatt av gifva + mala, alltså säga, uttala) återger vad konflikten handlade om. Det var brudens far som hade makten att uttala giftermålsformeln, ”jag giver dig min dotter”, när han och den blivande svärsonen var överens. Som bekräftelse på överenskommelsen mellan dessa båda tog de varandra i hand, i det rättssymboliska handslaget.²⁶ Om den blivande bruden ens var närvarande hade hon ingen rätt att yttra sig. Mot detta tillvägagångssätt opponerade sig Kyrkan mycket bestämt, genom att kräva brudens fulla samtycke och hennes egen uttalade och hörbara vilja att gifta sig med just den man som stod vid hennes sida. (Det momentet finns fortfarande kvar i den kyrkliga vigseln, i den så kallade consensusfrågan som inleder det juridiskt konstituerande momenten i vigselakten.) Genom den ordning som kyrkan införde jämställdes bruden helt med brudgummen i den kyrkliga vigseln. För ett giltigt äktenskap krävdes samtycke av båda kontrahenterna. Prästen var genom sin ed tvungen att följa kyrkans lag och ordning i alla avseenden. Därmed ställde sig kyrkan genom prästens agerande på den enskilda människans sida och om så krävdes tog kampen gentemot familjernas, släkternas och dynastiernas intressen. ▲

SUMMARY

The individual is given a central position in this article on church history research. To some extent, it is an article about the individual as a research object, but primarily about the individual as a subject in the research and his or her path through the sometimes difficult landscape of research. First, an introduction is given with some connection to previous research and some terminological delimitations. The fundamental importance of the researcher's own gaze and location is emphasised. Thereafter, glimpses are given at the individual level from the context and change of a researcher and a research project. What factual and individual factors are crucial to the research process? Examples are given of when obstacles have appeared and confusion has arisen. Concretely, the article illustrates the highly individual context of a research project that reached the end of the road and was therefore, initially completely unplanned, divided into

²⁶ Detta har jag behandlat i min forskningsförberedande uppsats, *Äktenskapet i liv och lagstiftning*, ventilerad på Wingrens forskarseminarium i Lund den 1 och 8 mars 1973, varvid nothänvisning gjordes till bland andra Lizzie Carlsson, ”Jag giver dig min dotter” *Trolövnin och äktenskap i den svenska kvinnans äldre historia*, Lund 1965, 59–62, och Gerhard Hafström, *Den svenska familjerättens historia*, Lund 1970, 14–21.

two separate projects, which led onto roads that each required several extensive new investments. An important aspect of the article is what results a psychotherapeutic education and practice can have in the subject of church history. What do these two disciplines have in common and in what way can they be combined with each other? Two such research results are cited. One is a theological doctoral dissertation on Psychoanalysis and Christian faith. The other is a scientific work from a psychological point of view offering a study in Psychoanalysis and History.

Hannah M. Strømmen. *The Bibles of the Far Rights.* Oxford: Oxford University Press, 2024. 344 s.

Redan titeln slår an tonen: detta är en bok om biblar – inte om Bibeln. Närmare bestämt är det en bok om de olika biblar som samtida, främst europeisk, högerextremism rör sig med. Det handlar inte primärt om fysiska eller materiella biblar, om bibeltexter eller olika tolkningar av bibeltexter, utan om "Bibeln" som idé eller som koncept. Det handlar, som Hannah M. Strømmen benämner det med inspiration från Gilles Deleuzes och Félix Guattaris begrepp *assemblage*, om bibliska "ansamlingar", "montage" eller "konfigurationer" (mina tentativa översättningar av begreppet). En sådan konfiguration utgör ett slags sammansättning av olika delar – bibliska såväl som icke-bibliska komponenter – till en helhet som har plats i tid och rum, men som också alltid är förändringsbenägen. Att undersöka sådana bibelkonfigurationer handlar inte primärt om att fråga vad Bibeln är, utan mer om att fråga hur bibeln fungerar, hur den används och av vilka den används. Begreppet *assemblage* är inte helt nytt i bibelvetenskaplig forskning, men Strømmens konsekventa och kreativa användning borde kunna bidra till att befästa det som ett viktigt teoretiskt verktyg inom särskilt *receptions*historisk (och *receptions*kritisk) bibelforskning.

Boken är uppdelad i nio kapitel. I det första kapitlet beskriver Strømmen den europeiska extremhögern med början i Anders Behring Breiviks terrorattentat på Utøya den 22 juli 2011. Syftet med kapitlet är egentligen inte att fokusera på Breivik utan att genom Breivik få en ingång till den europeiska extremhögern. Strømmen understryker att Breivik inte var en "ensamvarg" utan att han måste förstås i en vidare kontext. I den kontexten spelar olika föreställningar kring religion en viktig roll, vilket inkluderar föreställningar kring bibeln – inte minst i olika typer av retoriska konstruktioner av västerlandet (och därmed kristendomen) som "vår" kultur, i

kontrast mot islam som den "andre". Strømmen menar att mycket av tidigare forskning kring högerextremism har opererat med ett endimensionellt religionsbegrepp, där olika politiska rörelser uppfattats som sekulariserade versioner av "riktig" kristendom. Men sådan analys kan inte fånga den fulla komplexiteten i olika former av levd kristendom. På ett liknande sätt har denna forskning haft svårt att ta på allvar och ringa in de sätt på vilka bibeln – bibeltexter men också olika föreställningar kring "Bibeln" – fortsätter att fungera i vad som vanligen brukar uppfattas som högradigt sekulariserade samhällen. Därigenom är marken beredd för bokens andra kapitel där Strømmen beskriver idén bakom att använda Deleuzes och Guattaris begrepp *assemblage* för att analysera bibelreception. Samtidigt underminerar Strømmen själva begreppet *reception*, eftersom hon menar att de exempel hon studerar i boken inte kan förstås som "reception" av specifika bibeltexter i någon kvalificerad mening. Strømmen menar dessutom att *receptions*forskare i regel har fokuserat för mycket på bibeltexter – onekligen ett provocativt uttalande, men som ändå framstår som rimligt i ljuset av ambitionen att förstå hur bibeltexter eller olika föreställningar kring "Bibeln" fungerar som en av många bitar i en politisk (eller för all del religiös) föreställningsvärld, och då sällan i form av direkta referenser till, eller uttryckliga tolkningar av, bibeltexter.

Det tredje kapitlet består av en analys av Breiviks "manifest" och de två olika bibliska "montage" som Strømmen tycker sig kunna identifiera däri. Hon kallar dessa för "krigsbibeln" (*The War Bible*) och "civilisationsbibeln" (*The Civilisation Bible*). "Krigsbibeln" består av en samling bibeltexter som förespråkar våld, högerextrema idéer kring till exempel kontra-jihadism, samt historiska exempel på kristet våld mot muslimer (främst korstågen). "Civilisationsbibeln" består i princip inte av några (citat av eller allusioner till) bibeltexter, utan fungerar mer som ett generiskt uttryck för europeisk och västerländsk kultur. Som Strømmen uttrycker

det i ett senare kapitel: Civilisationsbibeln är inte så mycket en "bok att läsa som ett fundament för västerländsk civilisation" (s. 139). I kapitel fyra och fem lyfts blicken från Breivik och hans manifest till andra aktörer inom europeisk högerextremism och hur dessa på liknande sätt som Breivik konceptualiserar en "krigsbibel" (kapitel fem) respektive "civilisationsbibel" (kapitel sex). I linje med användningen av assemblagebegreppet är intresset här inte bara de högerextrema aktörerna eller deras bibelanvändning, utan vilka icke-bibliska komponenter som "fastnar" på respektive bibel. I kapitlet om "civilisationsbibeln" noterar Strømmen till exempel att idéer från konservativa tänkare som Roger Scruton (1944–2020) och Rémi Brague (f. 1947) "fastnar" på denna bibel och blir en del av den. Bibeln blir en del av den överlägsna västerländska civilisationen, i stark kontrast mot andra, utomeuropeiska civilisationer – inte minst islam.

I kapitel sex behandlar Strømmen särskilt "krigsbibeln" och mer generellt problemet med bibliskt våld, alltså hur skildringar av våld i bibeltexter har förståtts och använts av olika aktörer – i samtiden men också historiskt. Här formulerar Strømmen fyra bibelvetenskapliga svar på föreställningar om bibliskt våld: att historisera de bibliska texterna, att bekämpa selektivitet (belysa och utmana det faktum att bara ett litet urval texter ur den bibliska kanon används och tolkas), att utmana biblisk auktoritet, samt en "motståndets läsning" (*resistant reading*). I det sjunde kapitlet formuleras en strategi för att "deteritorialisera" bibelkonfigurationer, ett slags motsvarighet till att dekonstruera dem. Det åttonde och sista kapitlet sammanfattar boken och pekar ut bibelreception som ett fält för kritiska studier av olika typer av etiskt problematiska och potentiellt skadliga användningar (konfigurationer) av bibeltexter.

Hannah Strømmens bok är välskriven och oupphörligt intressant. Den har hög densitet men är samtidigt lättläst. I boken frammanas ett sätt att bedriva forskning kring bibelreception som har hög samhälls-

relevans. Begreppet assemblage är, som jag nämnde inledningsvis, kreativt och konsekvent använt. Förmodligen är det så att detta begrepps användbarhet för andra forskare kommer att avgöras av hur man ställer sig till dess filosofiska premisser. Frågan om mänsklig agens hör till dessa. Strømmen återkommer gång på gång till att hennes bok handlar om bibelanvändning (*Bible-use*). Boken fokuserar på ett litet antal aktörer och deras bibelanvändning (främst alltså Breivik men även andra högerextrema personer). Ändå tillskrivs också biblar agens. Med ett för Deleuze och Guattari typiskt språkbruk beskrivs de till exempel som "maskiner" (s. 126, 139). Vid ett tillfälle menar Strømmen att en bibel på ett nattygsbord i ett hotellrum gör något, bara genom att finnas där. Men är det verkligen så? Är det inte först när en människa kommer in i rummet och får syn på denna bibel och interagerar med den som den kan göra eller åstadkomma något? Visserligen garderar sig Strømmen genom en diskussion av distributiv agens (s. 70–71), där hon pekar ut hur människor och föremål kan samverka. Men att en bibel skulle kunna fungera som en "maskin" är ett mycket mer långtgående påstående.

En ytterligare kritisk invändning kring begreppet assemblage kan handla om vad eller vilka som uppfattas ingå eller vara en del i ett visst specifikt assemblage, som till exempel "civilisationsbibeln". Konservativa tänkare som Brague och Scruton kopplas samman med Breiviks bibelanvändning. Strømmen är noga med att påpeka att hon inte vill antyda någon form av direkt samband, ändå framställs dessa tänkare som en integrerad del av Breiviks världsbild. Detta belyser hur ett visst assemblage är en konstruktion av forskaren, som därmed har att ta ansvar för vilka bibliska och icke-bibliska komponenter som hänförs till en viss bibelkonfiguration, som till exempel "civilisationsbibeln".

Kanske ska dessa avslutande funderingar inte bara förstås som randanmärkningar till Strømmens bok utan som mer djupgående frågor kring dess premisser och teoretiska

ramverk. Men det är just genom att väcka funderingar kring de filosofiska och epistemologiska förutsättningarna för bibelreceptionsforskning som jag tror att denna bok kommer att äga ett bestående värde.

Richard Pleijel

Docent, Stockholms universitet

DOI: 10.51619/stk.v10i12.28015

Samlingsrecension: Mormonfundamentalism. Christina M. Rosetti. *Joseph White Musser. A Mormon Fundamentalist*. Illinois: University of Illinois Press, 2024. 112 s. William R. Jankowiak. *Illicit Monogamy. Inside a Fundamentalist Mormon Community*. New York: Columbia University Press, 2023. 304 s.

I det populära medvetandet förknippas mormonismen gärna med polygami, trots att det största mormonska samfundet, Jesu Kristi Kyrka av de Sista Dagars Heliga, inte omfattar bruket och sedan över hundra år har förbjudit och fördömt det. I delar av den mormonska rörelsen lever det kvar. I en biografi över Joseph White Musser (1872–1954) visar Cristina M. Rosetti hur frågan om månggifte kom att dela rörelsen vid början av 1900-talet. Musser var från början inte den mest framträdande av de mormonfundamentalistiska ledarna, men hans noggranna dagboksanteckningar som Rosettis framställning bygger på samt hans publicerade apologetiska skrifter gör hans gärning till en lämplig utgångspunkt för studiet av mormonfundamentalismens historia och teologi.

Musser föddes år 1872 i en polygam familj. Hans far hade fyra fruar och trettiofem barn. Fadern hade förtroendeposter inom kyrkan och avtjänade ett fängelsestraff under 1885 för sin övertygelse. Musser fick själv tidigt uppgifter inom kyrkan. Som tolvåring ordinerades han till det aronitiska prästerskapet. Han fick senare flera ytterligare ordinerings och beseglingar och exkommunicerades år 1921.

År 1890 kom kyrkans första manifest mot

polygami. Ett andra manifest utfärdades 1904. Många inom rörelsen uppfattade förbudet som ett utslag av anpassning till det sekulära samhället i ett försök att skydda kyrkans egendom från konfiskering, och som ett sätt att gynna den mormonske senatoren Reed Smoots (1862–1941) politiska karriär. Musser var en av dessa: desillusionerad av institutionen men fast rotad i trostraditionen från Joseph Smith (1805–1844). Desillusionerade troende började samlas för sig och samlingarna fick i takt med exkommuniceringarna alltmer karaktären av ett separat samfund med egen prästorganisation och sakramentsförvaltning. Fram till 1933 då kyrkans tredje manifest mot månggifte utfärdades var det möjligt att som bekännare, om än inte som utövare, av polygami vara medlem i Sista Dagars Heliga (LDS), men därefter blev splittringen definitiv. På många sätt, menar Rosetti, bibehöll organisationerna ett symbiotiskt förhållande under 1930-talet. De definierade sig i förhållande till varandra och byggde sina identiteter på denna distinktion.

År 1944 sattes Musser i fängelse för olaga månggifte. Strax efter frigivning drabbades han av stroke och kom under behandling av en mexikansk fundamentalistisk läkare, Rulon Allred, som Musser ordinerade till präst. Rosetti skriver att beslutet att undergå medicinsk behandling av Allred och i samband med det ordinerades honom till prästrådet blev en av de mest avgörande händelserna i den mormonfundamentalistiska rörelsens historia och ledde till motsättningar inom prästorganisationen. Allred saknade inte religiösa meriter, men den snabba takten med vilken han klättrade inom prästhierarkin saknade motstycke och väckte motstånd. Det uppfattades som olämpligt att seniora medlemmar som lagt grunden för rörelsen blev åsidosatta till förmån för en nykomling i ledarskapets personliga krets.

Vid Mussers död i mars 1954 övertog Allred det högsta ledarskapet som Musser kommit att inneha, vilket genast ledde till schism. Allreds grupp Apostolic United Brethren stod i opposition mot Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

ch of Jesus Christ of Latter Day Saints. Vid sidan av dessa organisationer fanns självständiga grupper, ofta organiserade i kolonier.

LDS-kyrkans uppfattning var att exkommunicering inte bara upphävde kyrkomedlemskap utan även den exkommunicerades ordinerings inom kyrkan. Mussers viktigaste bidrag till mormonteologin var enligt Rosetti hans ifrågasättande av detta; han hävdade att kyrkans administrativa ledning var underställd och separat från prästerskapet, vars översta skikt han själv tillhörde. Rosetti menar att det var mycket tack vare Mussers prästteologi som de mormoner som exkommunicerades under 20- och 30-talen kunde behålla en identitet som just mormoner, utanför LDS.

Musser lade stor vikt vid hustruns roll i den polygama familjen. Han var, framhåller Rossetti, en av få ledare som lyfte fram kvinnors värde och vikten av självständighet särskilt i valet av make. Påtvingade äktenskap fick inte förekomma, sådana saknade gudomlig sanktion och var inte frälsningsgrundande. Han betonade också hustruns kommande gudomliga ställning. (Han bör dock inte på grund av detta bli betraktad som en tidig kvinnorättskämpe, påpekar Rosetti.)

Den Stora Depressionen drabbade de polygama familjerna extra hårt; Musser själv blev arbetslös 1933. I den mormonska huvudfåran hade en anpassning till konservativa samhällsideal etablerats. Musser kritiserade denna utveckling som ytterligare ett tecken på kyrkans sekularisering och distans från religionsgrundarnas ideal. Fattigdom och materiell nöd aktiverade ett kollektivt minne om tidig mormonsk kommunitarianism. Rörelsen byggde upp Short Creek-kolonin på gränsen mellan Arizona och Utah som ett mormonskt mönstersamhälle.

Livet i ett annat mormonfundamentalistiskt samhälle skildras i antropologen William R. Jankowiaks bok *Illicit Monogamy. Inside a Fundamentalist Mormon Community*. Den bygger på fältarbete utfört på 1990-talet i mormonsamhället Angel Park. Angel Parks invånare bekänner sig till mormonismens

fyra heliga böcker (Bibeln, Mormons bok, Läran och förbundet och Den kostbara pärlan) men skiljer sig från mainstream-mormonism i synen på polygami; de ser månggifte som frälsningsgrundande.

I Angel Park uppkom en särskild doktrin om "placement marriage". Bakgrunden var problemet att män från andra fundamentalistsamhällen brukade dyka upp för att uppvakta giftasvuxna kvinnor, vilket minskade den redan begränsade tillgången på potentiella fruar. Kyrkoledningen tog därför på sig ansvaret att para ihop kvinnor och män: det var endast den som kunde avgöra "who was the true celestial mate" (Jankowiak, s. 94). Praktiken förekom även på Mussers tid i Short Creek, men kritiserades av honom. Trots Mussers betoning på kvinnors agens blev placement-äktenskap standard i Short Creek efter hans död. Praktiken har nu upphört i Short Creek, vilket kan ha bidragit till att den istället har uppkommit i Angel Park.

En viktig faktor här är tron på själens tre stadier; före den jordiska födelsen, den jordiska tillvaron och den himmelska. Stark dragningskraft till en person tolkas som tidigare själslig gemenskap. Det är viktigt att hitta sina själsfränder eftersom de äktenskap som ingås under det jordiska levnadsloppet har evig giltighet. En rättfärdig man (med tre eller fler fruar) kommer efter den jordiska döden gudomliggöras och biträdd av sina hustrur och avkomlingar regera över en egen planet. Prästerskapet tillskrivs en gudomlig förmåga att avgöra om makarna är själsligt kompatibla. I andra fundamentalistsamhällen ges större utrymme åt individuella preferenser i val av maka. Det kan tyckas märkligt eftersom de prästerliga ledarna i mer strikta samhällen uppfattas som gudar (Janikowiak, s. 37), vilket bland annat yttrar sig i att församlingen behöver resa sig när de inträder i en byggnad, samtidigt som de alltså har mindre att säga till om i äktenskapsfrågor. I Angel Park uppfattas inte ledarna som gudar utan som kallade av Gud; särskilda hedersbetygelser är inte nödvändiga men ledarna har större inflytande på medlemmarnas privatliv

genom sina karismatiska urskillningsförmågor.

Skilsmässa är ett avsevärt teologiskt problem för mormonfundamentalismen. Flera av Mussers äktenskap havererade; Rosetti skriver lite raljant att hans tro på pluralgifttermål inte innebar framgångsrikt utövande. År 1934 var hans tidiga äktenskap över i praktiskt hänseende. Men även hans fruar trodde starkt på äktenskapens eviga giltighet, det vill säga, att de inte upphävdes i teologiskt avseende utan endast i dess jordiskt-praktiska aspekter. I Angel Park fanns länge uppfattningen att skilsmässa ledde till fördömdelse, men över tid har kvinnorna i samhället blivit mindre oroliga i det avseendet och mer benägna att avbryta ett misslyckat äktenskap. Det är enkelt för dem att hitta nya makar: "Women are keenly aware that men are eager to 'expand their kingdom' by obtaining as many wives as possible, even if the wives are divorced." (Jankowiak, s. 141.) Även det religiösa ledarskapet har ändrat inställning och stödjer kvinnor som lämnar våldsamma eller försumliga män genom att administrera nya äktenskap. Eftersom mormonskt ingångna äktenskap är eviga och oupplösliga har en teologi kring rättfärdiga äktenskap uppkommit: Om osämja råder i familjen är detta ett tecken på att äktenskapet är orättfärdigt och därmed också ogiltigt. Till skillnad från Musser, som kunde räkna med att hans äktenskap följde med i evigheten, kan i Angel Park sådana förhoppningar grusas.

Makens absoluta auktoritet har därmed undergrävt, men den polygama familjen styrs fortfarande av en strikt och patriarkal hierarkisk ordning. Idealet är en harmonisk storfamilj under samma tak, men det förekommer att mannen ambulerar mellan distinkta hushåll. En svag eller likgiltig make leder ofta till att konkurrerande undergrupper inom familjen bildas. Det kan också, om hustrurna är mer religiöst dedikerade, resultera i en gemensam ansträngning att upprätthålla en mormonsk idealfamilj. Om maken är bortrest under längre tid tenderar det att resultera i bättre sämja mellan hustrurna,

observerar Jankowiak, eftersom det då inte finns något tydligt att kivas om (Jankowiak, s. 180). Detta motsägs i viss mån av andra uppgifter i framställningen, som antyder svåra konflikter kring kontrollen av hushållsresurser i storfamiljer.

Ett allvarligt problem i det mormonfundamentalistiska samhället är som bokens titel antyder semimonogama relationer, det vill säga, att en man bland sina flera fruar har någon han känner romantiskt för och favoriserar i olika avseenden. Den mormonfundamentalistiske mannen står inför ett dilemma eftersom han bejakar den polyamorösa religiösa principen samtidigt som känslolivet kan riktas mot en viss fru. Populärkulturella influenser har satt tydliga avtryck i synen på äktenskapet. Positionen som "favoritfru" är ständigt under förhandling och beror helt på vilken fru som har det mest intima förhållande till maken. Välkommandet av en ny hustru till den polygama familjen är därför en känslig process.

Många män blir utbrända i sin strävan att uppfylla sina både materiella och känslomässiga familjeplikter; Jankowiak ser att alkoholproblem är vanliga (alkohol och tobak är förbjudet inom LDS men accepteras av de flesta fundamentalister). En del män försöker rationalisera familjelivet genom att till exempel fira alla sina bröllopsdagar eller fruarnas födelsedagar samtidigt, vilket typiskt sett inte accepteras av fruarna som kräver individuell uppmärksamhet. Många män vittnade för Jankowiak om att de inte skulle ha mer än en fru om inte Gud krävde det av dem.

Det förunnas inte alla män att bilda polygama familjer, eftersom det alltid finns ett underskott av kvinnor i polygama samhällen. Den ogifte mormonske mannens tillstånd är i både socialt och religiöst avseende besvärligt, och unga mäns framtidsutsikter inom gemenskapen betingas av möjligheten att hitta minst en maka. Ogifta män betraktas som hot mot den inre ordningen och hamnar enkelt i konflikt med gifta medlemmar. Män med tre eller fler fruar utgör samhällets

andliga elit med anspråk på större välsignelser i evigheten, men är ofta även de materiellt mest välbärgade. Mussers ideal i form av ett ekonomiskt jämlikt och resursomfördelande samhälle efterföljs inte. Däremot finns ett ideal om självförsörjande i Angel Park som är konsonant med Mussers kritik av bidragstagande från den sekulära och fientligt inställda staten. Till skillnad från många andra fundamentalistgrupper som har federala välfärdsprogram som viktig inkomstkälla (eftersom de polygama äktenskapen inte har civilrättslig giltighet kan familjerna häva in bidrag för ensamstående mödrar) sätter Angel Park-borna en ära i att arbeta för sitt uppehälle. De flesta fruar förvärvsarbetar, ofta utanför Angel Park vars gränser inte är absoluta. Medan Musser av teologiska skäl såg det som problematiskt att ta emot stöd av det orättfärdiga sekulära samhälle som förföljde fundamentalisterna verkar Angel Parks bidragsovilja snarare bero på dess jämfört med andra grupper högre grad av integration i det amerikanska majoritetssamhället.

Båda böckerna är i hög grad läsvärda och belysande vad gäller det intressanta fenomenet mormonfundamentalism. Rosettis relativt korta bok lyckas ge en tydlig teologisk- och personhistorisk introduktion, vilket är det uttalade syftet med den skriftserie den ingår i (*Introductions to Mormon Thought*). Jankowiaks kvalitéer är kanske främst journalistiska, och en fråga man som läsare ställer sig och aldrig riktigt får besvarad är varför boken skrivits nu, långt efter det att fältarbetet utförts. Det antyds att ett syfte är att ge ett korrektiv till den litterära genren "escape literature", skildringar av avhoppare, genom att låta personer som stannat komma till tals. Det är en berömvärd ansats, men det är problematiskt att nuläget inte kommer fram; Jankowiak beskriver förändringstendenser under 90-talet som bör ha lett till en i många avseenden förändrad situation.

Oscar Söderholm
Doktorand, Lunds universitet
DOI: 10.51619/stk.v10i12.28016

Corrine Chong & Michelle Foot. *Art, Music, and Mysticism at the Fin de Siècle. Seeing and Hearing the Beyond*. Philadelphia & Edinburgh: Routledge. 2024. 262 s.

Corrine Chongs och Michelle Foots antologibok *Art, Music, and Mysticism at the Fin de Siècle. Seeing and Hearing the Beyond* består av elva avsnitt som synliggör sättet kompositörer och konstnärer från slutet av 1800-talet tolkade och tillämpade sina uttryck i relation till dåtidens mystik. Här belyses hur det i bland annat Frankrike och Tyskland uppstår en vändning till mystik på grund av den tidens ökande sekularism, vilket kom till uttryck genom ett utforskande av självmedvetandet. I form av en modern strävan efter självförverkligande, präglad av bland annat teosofiska föreställningsramar, framträdde vid denna tid en vilja att ersätta kyrkans liturgi med konstsalonger som ansågs vara tempel för poesi, visuella upplevelser och musik, vars syfte var att etablera en förnyad religion baserad på olika konstarter. I en sådan kontext ansågs kompositörens och konstnärens kreativitet och fantasi vara representationer av en sanningsbärande kanal för mystiska uppenbarelser, där deras uttryck också var avsedda att stimulera betraktaren gentemot andlighet. I den här antologin lyfts konstnärer som bland annat Hilma af Klint (1862–1944) och Vasilij Kandinsky (1866–1944), men också kompositörer som Richard Wagner (1813–1883), Erik Satie (1866–1925) och Jean Sibelius (1865–1957). Det som är gemensamt för dessa, förutom att de var verksamma vid samma tidsperiod, är deras särskilda intresse för sammankopplingen mellan musik och konst, med syfte att uppnå högre grader av musikalitet och konstnärlighet, vilket ansågs ha en intim relation till mystisk erfarenhet.

För analysen av en sådan sammankoppling lyfts bland annat begreppet *gesamtkunstwerk*, som avser en samverkande användning av diverse konstformer, vilket är intimt sammankopplat till Wagners konstnärliga uttryck. Det begrepp jag vill lägga fokus på är dock

”synestesi”, vilket refererar till en sammanflätning av sinnen i samband med skapandet av konstnärliga abstraktioner, där bland annat syn och hörsel exemplifieras genom att ljud ges visuella attribut och det visuella ges i sin tur ljudmässiga sådana. Viljan att förena sinnen var grundad i dåtidens teosofiska teorier om att upplevda vibrationer överförs till hjärnan via vibrationer i nerverna, med syfte att tolka och generera förnimmelser. Utifrån en sådan utgångspunkt ansåg man att vibrationer inte bara är ett resultat av den konstnärliga erfarenheten producerad av bland annat toner och färger, utan också av de tankar och idéer som föds ur dessa. Ur ett sådant resonemang ansåg man att genom representationer av idéer, såsom bland annat målningar eller musikaliska kompositioner, har konstnärerna förmågan att överföra mentala eller andliga vibrationer till betraktaren.

Med syfte att tydliggöra dessa tankegångar lyfts bland annat den finländska kompositören Jean Sibelius, vars arbete ledde till att han blev en ikon och nationell hjälte under en tid av stark patriotism i Finland. Sibelius intresse för konst och färg grundade sig i hans neurologiska tillstånd synestesi, vilket gav honom benägenheten att erfara färger och toner samtidigt, något som ledde till att han fick genistämpel. Sibelius omgav sig med konst och ibland kunde han använda en enda målning som inspiration, vilket gav honom förutsättningar för bildandet av en ständig dialog mellan konstverk, minne, känslor och musikaliskt skapande. Af Klint byggde i sin tur sina konstnärliga abstraktioner på bland annat myten om Parsifal, detta genom över hundra olika målningar som representerar den medeltida legenden om det intensiva sökandet efter den heliga Graal. I af Klints första verk från serien Parsifal kan man se en mörk spiralformad och tunnelliknande form på en svart bakgrund, med en vit fläck i mitten, vilket kan representera konstnärens egna långa spirituella resa i mörkret. Utifrån sammanflätningen mellan af Klints målningar, myter och teosofiska idéer belyser boken även en abstraktion kring binära ge-

nusstrukturer. Ett år innan Wagners operaföreställning Parsifal ägde rum i Stockholm 1917, ett verk vars framställning anses innehålla essentialiserande framställningar om det kvinnliga och maskulina, samt patriarkala inslag, utgick af Klint från moderna idéer som strävade efter att destabilisera de traditionella binära och hierarkiska genusstrukturer. I af Klints Parsifalserien framställs maskulinitet och femininitet som samexisterande möjligheter i en och samma individ, oavsett kulturella normer. Af Klints föreställningsram grundar sig i Madame Blavatskys (1831–1891) teosofiska tankegångar om andliga tillstånd som kroppslösa och könlösa, där den absoluta andliga människan är fullständigt bortkopplad från sex. En sådan utgångspunkt ledde till att ett flertal målningar i af Klints Parsifalserie präglades av ett androgynt visuellt narrativ, en synestetisk produkt vars abstraktion gick bortom föreställningsramar om maskulinitet och femininitet, vilket även öppnade upp för ifrågasättandet av föreställningsramar präglade av ett binärt tankesätt.

Art, Music, and Mysticism at the Fin de Siècle. Seeing and Hearing the Beyond är ett otroligt intressant verk som bland annat lyfter de fruktbara och nyanserade tankegångarna som kan uppstå ur symbiosen mellan konst, musik och mystik, vilket kan bidra till konstens frigörelse från det materiella planet genom att präglas av musikens immaterialitet, samtidigt som den kan ge musiken potentialen att upphöjas i samband med att kompositören präglas av konstens materialitet. Betydelsen av fenomenet synestesi går dock bortom sammanflätningen av olika konstarter och mystik, detta eftersom begreppet skapar en förutsättning som möjliggör för ett mångfaldigande av samverkande föreställningsramar. Med andra ord kan synestesis fungera som en frigörande utgångspunkt för kreativt tänkande i människans eviga strävan efter att avbilda andligheten. Förmågan att länka samman till synes orelaterade faktorer till nya sammansatta helheter kräver dock en radikal inkludering av konstarter och förstälseramar, med syfte

att livnäras, och har inget att vinna av att exkludera, då detta skulle riskera stagnation och dogmatism. Det är i anammandet av en flerdimensionell konstnärlig och idémässig stimulans som jag ser en fruktbar förutsättning för vidgandet och berikandet av våra föreställningsramar om det gudomliga. Detta genom ett ständigt blivande tillstånd, som aldrig är fullständigt och som lever i en evigt föränderlig abstraktion.

Max Hjelmgren Medina
Fil. mag., Lunds universitet
DOI: 10.51619/stk.v10i2.28017

Fredrik Norberg-Schiefauer. *Small Books with a Mission. Prayer Books as Tools of Re-Catholicisation*, c. 1540–1590. Lund: Lunds Universitet. 258 s.

Johan Adetorp & Stefan Arvidsson (red.). *Moderna gudar*. Lund: Arkiv förslag. 2025. 192 s.

Klas Hansson. *En ekumenisk mötesplats*. Skellefteå: Artos. 2025. 187 s.

Martin Langby. *Emancipation and Christian Feminism* [avh.]. Uppsala: Uppsala Universitet. 2025. 271 s.

Olle Kristenson. *Margit Sahlin. Kyrka, kultur, dialog*. Skellefteå: Artos. 2025. 336 s.